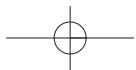
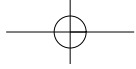




ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

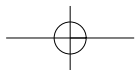
**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**

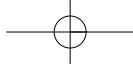




ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**

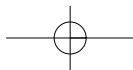


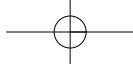


*ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΕΘΝΟΣ*

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**



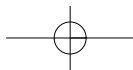


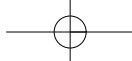
— *ΝΕΟΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ* —

Υπεύθυνοι σειράς: Κώστας Κωστής, Σωκράτης Πετμεζάς

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ





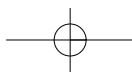
Δημήτριος Α. Σταματόπουλος

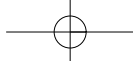
# ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΕΘΝΟΣ

*Το πρόβλημα της συνέχειας  
στις βαλκανικές ιστοριογραφίες*

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ





© Εκδόσεις Αλεξάνδρεια  
και Δημήτριος Σταματοπούλος

Πρώτη έκδοση: Απρίλιος 2009

ISBN 978-960-221-441-1

Διορθώσεις: Νερίνα Κιοσέογλου  
Σελιδοποίηση: Σούλα Αργυρίου

Κεντρική διάθεση:

Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Σόλωνος 133, 106 77 Αθήνα,

© 210 3806305, fax 210 3838173

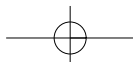
e-mail: alexpubl@alexandria-publ.gr – <http://www.alexandria-publ.gr>

Βιβλιοπωλείο στη Στοά του Βιβλίου:

Πεσμαζόγλου 5 / Σταδίου 44, 105 64 Αθήνα, © 210 3311719

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολό του ή τμημάτων του με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς και η μετάφραση ή διασκευή του ή εκμετάλλευσή του με οποιονδήποτε τρόπο αναπαραγωγής έργου λόγου ή τέχνης, σύμφωνα με τις διατάξεις του ν. 2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης-Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν. 100/1975. Επίσης απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, σελιδοποίησης, εξωφύλλου και γενικότερα της όλης αισθητικής εμφάνισης του βιβλίου, με φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ή οποιοσδήποτε άλλες μεθόδους, σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν. 2121/1993

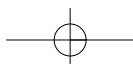
**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**

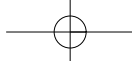




## Περιεχόμενα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ .....	13
ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	15
1. Το πεδίο της Ιστορίας: κανόνες και αποκλίσεις .....	15
2. Το πρόβλημα της συνέχειας: θεωρίες της καταγωγής και πολιτικά προτάγματα .....	22
3. Στη σκιά της Αυτοκρατορίας .....	25
4. Η περιγραφή του Δικτύου: το οθωμανικό πλαίσιο και η διάλυσή του ....	29
ΤΟ ΕΙΚΟΝΟΜΑΧΙΚΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΩΣ ΟΡΙΟ: ΜΑΝΟΥΗΛ ΓΕΔΕΩΝ VS ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΠΑΠΑΡΡΗΓΟΠΟΥΛΟΥ .....	41
1. Η σχέση του Μανουήλ Γεδεών με την Ιστορία .....	41
2. Μια περιοδολόγηση .....	47
3. Το υπερβατικό Βυζάντιο του Ζαμπέλιου: από τον Αριστοτέλη στον Χέγκελ .....	51
4. Το φαναριώτικο Βυζάντιο του Παπαρρηγόπουλου και η σκιά της Γαλλίας .....	63
5. Η Γαλλία και η Ρωσία στην Κωνσταντινούπολη: προς μια ερμηνεία της Μεγάλης Ιδέας .....	68
6. Το αιρετικό Βυζάντιο στην <i>Ιστορία του Ελληνικού Έθνους</i> .....	71
7. Η Εικονομαχία ως συνωμοσία της Μοναρχίας .....	79
8. Η Εικονομαχία ως Μεταρρύθμιση .....	83
9. Ο Μεσαιωνικός Ελληνισμός του Μ. Γεδεών: Το «Ζαμπελιο- Παπαρρηγοπούλειο» σχήμα και η οθωμανική απόκλιση .....	89
10. Οι υποσημειώσεις: Η καταγγελία της Ελληνορθοδοξίας .....	96
11. Το Βυζάντιο ως μεταφορά: Έλληνες και Σλάβοι .....	97
12. Το Εικονομαχικό Βυζάντιο και η ρήξη με την ελληνική ιστοριογραφία .....	103
13. Το Βυζάντιο ως μετωνυμία: Εκκλησία και οθωμανικό κράτος .....	107





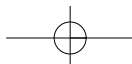
14. Ο οικουμενισμός ως ρομαντική ανασύνθεση ..... 114  
 15. Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ..... 128

**Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΒΟΥΛΓΑΡΙΚΗΣ «ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ»: GAVRIL KRĀSTOVIČ VS MARIN DRINOV ..... 137**

1. Ο κανόνας της βουλγαρικής ιστοριογραφίας: το μοντέλο της καταγωγής ..... 137  
 2. Βούλγαροι: Βάνδαλοι, Ιλλυριοί ή Μακεδόνες; ..... 142  
 3. Η Ιστορία του Ντρίνωφ: ο εκσλαβισμός των Βουλγάρων ..... 146  
   3.1. Οι δύο ασυνέχειες ..... 150  
   3.2. Η κριτική στα εναλλακτικά μοντέλα καταγωγής ..... 156  
 4. Η θέση Κρέστοβιτς: οι Βούλγαροι είναι Ούννοι (η θετική χρήση της βυζαντινής χρονογραφίας) ..... 163  
 5. Η θέση Ντρίνωφ: Οι Βούλγαροι είναι Σλάβοι (η αρνητική χρήση της βυζαντινής χρονογραφίας) ..... 178  
 6. Η απάντηση Κρέστοβιτς: Οι Ούννοι είναι Σλάβοι ..... 182  
 7. Η ρομαντική ανασύνθεση ως σύνθεση αυτοκρατορικών λόγων: κάποια συμπεράσματα ..... 187  
 8. *Povestnost* αντί *Historija*: η διεκδίκηση των απαρχών ..... 190  
 9. Τα Βαλκάνια ως Ανατολή: η *Ιστορία των Βουλγάρων* του Χαρούλου Δημόπουλου ..... 197

**ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΤΩΝ ΣΛΑΒΩΝ: KONSTANTIN LEONTĒV ΚΑΙ MARKO BALABANOV ..... 211**

1. Ο Κωνσταντίν Λεόντιεφ: στην τομή δύο επιστημολογικών παραδειγμάτων ..... 211  
 2. Ο *Βυζαντισμός* του Κωνσταντίν Λεόντιεφ ..... 216  
 3. Ο Μεσαίωνας ως κανονιστικό πρότυπο ..... 221  
 4. Ο *Βυζαντισμός* ως αυτοκρατορικός λόγος: η ιστομιμία Ρώσων και Οθωμανών ..... 223  
 5. Τι είναι *Σλαβισμός* για τον Λεόντιεφ: Έλληνες/Βούλγαροι, Γερμανοί/Τσέχοι ..... 227  
 6. Ρομαντική ανασύνθεση και ανασύνταξη της Ιστορίας: η δικαίωση των Περσών ..... 234  
 7. Κωνσταντίν Λεόντιεφ και Μάρκο Μπαλαμπάνωφ: η γέφυρα του Βυζαντισμού ..... 244  
 8. Ο Μπαλαμπάνωφ και η έννοια της Προόδου ..... 253  
 9. Βυζάντιο και η «αβάσιμη κατηγορία περί εθνοφυλετισμού»: αληθινό δεν είναι ό,τι είναι εθνικό! ..... 261







## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

9

10. Τι είναι έθνος για τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ και το βάρος της Ιστορίας .....	265
11. Βυζάντιο και Μεγάλη Ιδέα: από τη σκοπιά των Σέρβων .....	278
12. Ο <i>Βυζαντινισμός</i> του Ι.Ι. Sokolon .....	282
13. Η πανορθόδοξη διάσταση του οικουμενισμού: οι δύο στιγμές του Γεδεών .....	286

## Η ΔΙΑΡΡΗΞΗ ΤΟΥ ΠΑΝΙΣΛΑΜΙΚΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΥ:

## ŞEMSEDDİN SAMİ VS SAMİ FRASHËRI .....

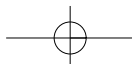
291

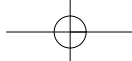
1. <i>Medeniyet-i İslamiyye</i> [Ισλαμικός πολιτισμός]: η Ισλαμική Ummah ως έθνος .....	296
2. Η αποαραβοποίηση του Ισλάμ .....	307
3. Η διαχείριση του χώρου και του χρόνου στο Ισλάμ .....	309
4. Shqirëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë? Από την Ισλαμική Ummah στο Αλβανικό Έθνος και η επιστροφή των Πελασγών .....	313
5. Το πρόβλημα της ασυνέχειας στην αλβανική ιστορία .....	318
6. Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος και Πελασγοί: οι οριενταλιστικές προϋποθέσεις του πολιτισμικού κριτηρίου .....	323
7. Η αποϊσλαμοποίηση της αλβανικής ιστορίας .....	327
8. Το Ρωμαϊκό Βυζάντιο: η εμμένεια της Αυτοκρατορίας .....	331

## ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΣΤΟΝ 206 ΑΙΩΝΑ: ΣΤΑ ΟΡΙΑ ΤΩΝ ΒΑΛΚΑΝΙΩΝ .....

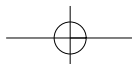
335

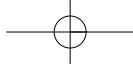
1. Από τους Δακογέτες στους Ρουμάνους: στη σκιά της πρώτης Ρώμης ...	337
2. A. D. Xënorol: σλαβικός μεσαίωνας και φαναριώτικη νεωτερικότητα .....	340
3. <i>Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο</i> : η επίκληση της Δεύτερης Ρώμης .....	348
4. Η Θέση για την Τουρκική Ιστορία: η ρήξη με τον βυζαντινό μεσαίωνα .....	353
5. Η επανα-οικειοποίηση του οθωμανικού μεσαίωνα: η ισοτιμία Βυζαντινών και Οθωμανών .....	357
6. Εθνικισμός, το άλλο πρόσωπο του οριενταλισμού: η επιστροφή των Περσών .....	362
7. Κεμαλικός εθνικισμός: η πρόκριση του μοντέλου της καταγωγής έναντι του μοντέλου της συνέχειας .....	364
8. Η γοητεία της Εικονομαχίας .....	370
8.1. Fuad Köprülü: οι Εικονομάχοι ως Μουσουλμάνοι .....	371
8.2. Nikolae Iorga: οι Εικονομάχοι ως οργανωτές του εθνικού λόγου ...	375
9. Η Εικόνα ως αναπαράσταση του Ηγεμόνα .....	380





ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ .....	383
Αντί Επιλόγου .....	390
ΠΗΓΕΣ – ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	393
Αδημοσίευτες αρχειακές πηγές .....	393
Δημοσιευμένες Αρχειακές Πηγές .....	393
Εφημερίδες-Περιοδικά .....	394
Πρωτογενής βιβλιογραφία .....	392
Άρθρα σε περιοδικά και συλλογικά έργα .....	402
Δευτερογενής βιβλιογραφία .....	407
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ .....	415

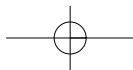


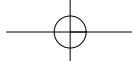


ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

*Στον Δημήτρη Κοτσάκη*

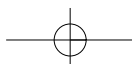
**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**

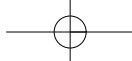




## Μεταγραμματισμοί

Κυριλλικό Αλφάβητο [ρωσικό/ βουλγαρικό]	Λατινικό Αλφάβητο	Φωνητική απόδοση		
А а	A a	/a/		
Б б	B b	/b/		
В в	V v	/v/		
Г г	G g	/g/		
Д д	D d	/d/		
Е е	E e	/e/		
Ё ё (ρωσ.)	Ë ë	/ø/		
Ж ж	Ž ž	/zh/		
З з	Z z	/z/		
И и	I i	/i/		
Й й	J j	/y/		
К κ	K k	/k/		
Л λ	L l	/l/		
М м	M m	/m/		
Н н	N n	/n/		
О ο	O o	/o/		
П π	P p	/p/		
Р ρ	R r	/r/		
С с	S s	/s/		
Т τ	T t	/t/		
У у	U u	/u/		
Ф φ	F f	/f/		
Х х	H h	/h/		
Ц ц	C c	/ts/		
Ч ч	Č č	/tsh/		
Ш ш	Š š	/sh/		
Щ щ	Št št	/sht/		
Ъ ъ (βουλγ.)	Â â	/â/		
Ы ы (ρωσ.)	I i	/i/		
Ь ь	,	/y/		
Э э (ρωσ.)	E e	/e/		
Ю ю	Ju ju	/ju/		
Я я	Ja ja	/ja/		
Τουρκικό Αλφάβητο	Φωνητική απόδοση	Τουρκικό Αλφάβητο	Φωνητική απόδοση	
A a	/a/	M m	/m/	
B b	/b/	N n	/n/	
C c	/dzh/	O o	/o/	
Ç ç	/tsh/	Ö ö	/œ/ (γερμ.)	
D d	/d/	P p	/p/	
E e	/e/	R r	/r/	
F f	/f/	S s	/s/	
G g	/g/	Ş ş	/sh/	
Ğ ğ	/ɣ/	T t	/t/	
H h	/h/	U u	/u/	
I ı	/uu/	Ü ü	/ü/ (γερμ.)	
İ i	/i/	V v	/v/	
J j	/zh/	Y y	/j/	
K k	/k/	Z z	/z/	
L l	/l/			

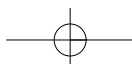


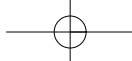


## Πρόλογος

Το βιβλίο αυτό ξεκίνησε με αφορμή μια συζήτηση που είχαμε πριν μερικά χρόνια με την κ. Νάντια Νάντοβα γύρω από την αναγκαιότητα να αντιμετωπιστούν συγκριτικά οι «σιωπές» στα έργα δύο σημαντικών εκπροσώπων της ελληνικής και της βουλγαρικής κοινότητας στην Κωνσταντινούπολη του 19ου αιώνα: του Μανουήλ Γεδεών και του Μάρκο Μπαλαμπάνωφ. Οι δύο λόγιοι ενστερνίζονταν τις ίδιες ιδέες για το τι υπήρξε ή τι θα έπρεπε να είναι η Ορθόδοξη Οικουμένη, είχαν διαμορφωθεί λίγο-πολύ στο ίδιο διανοητικό περιβάλλον της δεκαετίας του 1870, και συνεργάστηκαν, όπως φαίνεται, σε πολιτικό επίπεδο για να αντιμετωπίσουν την ολοένα και διευρυνόμενη ηγεμονία των ριζοσπαστών εθνικιστών (εκάστης πλευράς). Η εκ των υστέρων ακριβώς υιοθέτηση/απόρριψη του αυτοκρατορικού παρελθόντος (και κατά συνέπεια η όξυνση του πολέμου των ερμηνειών για το τι υπήρξε το Βυζάντιο) από τους αντίπαλους εθνικισμούς στα Βαλκάνια οδήγησε αυτούς τους διανοούμενους, αλλά και άλλους πολλούς, να ομαλοποιήσουν τη δική τους αφήγηση για το πώς αντιμετώπισαν οι ίδιοι, και οι ομάδες στις οποίες ήταν ενταγμένοι, το πρόβλημα της διάλυσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Τελικά η παρούσα μελέτη επέλεξε να διευρύνει το πεδίο της σύγκρισης: πρώτον η σύγκριση που επιχειρείται εδώ δεν είναι τόσο μεταξύ διανοουμένων, αλλά μεταξύ κυρίαρχων εθνικών ιστοριογραφικών παραδειγμάτων και ιστοριογραφικών/ιστοριοδιφικών «αποκλίσεων»: δεύτερον, η σύγκριση δεν αφορά μόνον την ελληνική και τη βουλγαρική περίπτωση, αλλά περιέλαβε διανοούμενους και από άλλους λαούς των Βαλκανίων (Σέρβους, Αλβανούς, Ρουμάνους, Τούρκους) καθώς και Ρώσους. Εντούτοις η συμβολή της κ. Ντάντοβα υπήρξε καθοριστική στην πρώτη φάση της έρευνάς μου, αφού χωρίς τη δική της βοήθεια και υποστήριξη δεν θα ήταν δυνατή η πρόσβαση σε σπάνιο αρχειακό υλικό που φυλάσσεται στα Αρχεία της Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών, όπως και της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Σόφιας. Ως εκ τούτου, δικαιοματικά το έργο αυτό της αφιερώνεται.

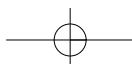


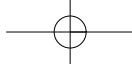


Είτε στην εξέλιξη του είτε στην τελική του μορφή αρκετοί άνθρωποι συνέβαλαν με παρατηρήσεις και σχόλια για τη βελτίωσή του. Έτσι θα ήθελα να ευχαριστήσω τους: Αντώνη Λιάκο, Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, Πάρι Κονόρτα, Άκη Παπαταξιάρχη, Χάρη Εξερχτόγλου, Βασίλη Γούναρη, Σπύρο Σφέτα, Γιάννα Κατσόφσκα, Άντα Διάλλα, Τάσο Αναστασιάδη, Τόνια Κιουσοπούλου, Ευτυχία Βουτυρά, Βέμοντ Ωρμπάκε, Αλεξέι Καλιόνσκι, Βασίλη Νιτσιάκο, Βασίλη Κατσαρό, Ayşe Özil, Σταύρο Ανεστίδη, Νίκο Χρυσίδη. Ιδιαίτερες ευχαριστίες θα ήθελα να απευθύνω στην καθηγήτρια Βέρα Μπόνεβα που είχε την καλοσύνη να μου στείλει τα βιβλία της με αντικείμενο τη Βουλγαρική Αναγέννηση, στη Σβετλάνα Ντόντσεβα που πολλές φορές ανέλαβε το έργο της αποστολής βιβλιογραφίας από τη Σόφια στη Θεσσαλονίκη και για μια φορά ακόμη στη Στεφανία Φιλίπποβα-Μερτζιμέκη για την υπομονή της να διορθώνει λανθασμένους μεταγραμματισμούς από τα σλαβικά στο λατινικό αλφάβητο. Εννοείται ότι όποιες παραλείψεις ή λάθη έχουν διαφύγει βαρύνουν αποκλειστικά τον συγγραφέα.

Όταν η μελέτη αυτή έφθανε στο τέλος της, συνειδητοποίησα ότι εκείνη η απογευματινή συζήτηση με την κ. Ντάνοβα έγινε η αφορμή ίσως να ξεκινήσει η υλοποίηση ενός από τα ακυρωμένα οράματα της Έλλης Σκοπετέα: να αντιμετωπίσουμε με συστηματικό τρόπο το πρόβλημα της ιδεολογικής χρήσης του Βυζαντίου στις βαλκανικές εθνικές ιστοριογραφίες. Μένουν ακόμη πολλά να γίνουν, αλλά τελικά κανείς δεν μπορεί να υπολογίσει τις μακροπρόθεσμες συνέπειες μιας πολύ σκληρής βιβλιοκριτικής.

Δημήτριος Α. Σταματόπουλος





## Εισαγωγή

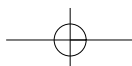
### 1. Το πεδίο της Ιστορίας: κανόνας και αποκλίσεις

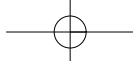
Όπως είναι προφανές, ο τίτλος της συγκεκριμένης μελέτης αποτελεί ένα σχόλιο στην περιφημη φράση (και τίτλο του ομώνυμου βιβλίου) του Nicolae Iorga: το *Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*<sup>1</sup>. Στο έργο αυτό ο Iorga προσπαθούσε να αποδείξει την επιβίωση της βυζαντινής αυτοκρατορικής και θρησκευτικής κληρονομιάς κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας, επιμένοντας στις σχέσεις αλληλεπίδρασης μολδοβλάχων ηγεμόνων και Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η παρούσα μελέτη, θεωρώντας το έργο του ρουμάνου ιστορικού παραδειγματικό σε σχέση με τη διαχείριση του βυζαντινού-οθωμανικού μεσαίωνα για τη διαμόρφωση ιστοριογραφικών σχημάτων εθνικής συνέχειας, αποπειράται να διερευνήσει τους αντίστοιχους τρόπους με βάση τους οποίους το μοντέλο αυτό είχε συζητηθεί από τον εκάστοτε εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα στα Βαλκάνια, στο πέρασμα από τον 19ο στον 20ό αιώνα. Η λύση που πρότεινε ο Iorga στις αρχές της δεκαετίας του 1930 (να αντιμετωπιστεί, δηλαδή, η Οθωμανική Αυτοκρατορία ως συνέχεια της Βυζαντινής) είχε συζητηθεί ευρέως στα τέλη του 19ου αιώνα από διανοούμενους που δεν μπορούσαν (ή δεν ήθελαν) να αποστασιοποιηθούν από το αυτοκρατορικό παρελθόν. Για τον Iorga, η υιοθέτηση αυτής της θέσης είχε να κάνει με την ανασυγκρότηση του ρουμανικού ιστοριογραφικού κανόνα με βάση το μοντέλο της αυτοκρατορικής κληρονομιάς: για τους διανοούμενους του 19ου αιώνα, ήταν ένα ζήτημα «απόκλισης» από αυτό που επέβαλλε η ανάδυση του εκάστοτε εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα στον οποίο θα έπρεπε να υπαχθούν.

Με την έννοια του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα εννοούμε τον κυρίαρχο

---

1. N. Iorga, *Bizant după Bizanț*, Βουκουρέστι 1935, και σε γαλλική μετάφραση, τον ίδιο χρόνο, ως: *Byzance après Byzance*. Η ελληνική μετάφραση, *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Αθήνα: Gutenberg, 1989.

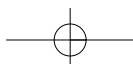




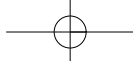
τύπο επίλυσης των βασικών, «εθνογενετικών»<sup>2</sup> και κατά βάση πολιτικών προβλημάτων που αντιμετώπιζε η συγκρότηση της εκάστοτε εθνικής αφήγησης στα νεότερα Βαλκάνια. Θα μπορούσαμε να ορίσουμε τον εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα ως ένα σύνολο παραπληρωματικών αφηγήσεων που προοδευτικά επιβάλλουν μια κυρίαρχη ερμηνευτική προσέγγιση του εθνικού παρελθόντος. Συνήθως η λειτουργικότητα του κανόνα αντιστοιχεί σε μια νομιμοποίηση της ιστορικής διαδρομής του έθνους από την πλευρά της Δύσης, στην επιβολή μιας αντίληψης γραμμικής εξέλιξης του από την πολιτισμική αυθυπαρξία προς την κρατική συγκρότηση και τέλος στη διαμόρφωση μιας κατά το δυνατόν αρραγούς εθνικής ταυτότητας για τα υποκείμενα που θα εμπλακούν στη διαδικασία κρατικής συγκρότησης. Αυτά σε γενικές γραμμές. Η ιδιαίτερη όμως μορφή που θα λάβει αυτή η κυρίαρχη ερμηνευτική προσέγγιση αντανακλά σε μεγάλο βαθμό τα μεγάλα στρατηγικά διλήμματα που θα προκύψουν στην πορεία της κρατικής ολοκλήρωσης. Οι βαλκανικές ιστοριογραφίες βρίθουν τέτοιων παραδειγμάτων: για παράδειγμα η υπόθεση του Βυζαντίου στους Έλληνες σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα του αλυτρωτισμού των ελληνορθόδοξων πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, στους Ρουμάνους η εκκένωση του *limes* του Δούναβη με τα κυριαρχικά δικαιώματά τους στην Τρανσυλβανία, η σλαβική ή ουννική καταγωγή των Πρωτοβουλγάρων με τις σχέσεις που θα ανέπτυξε η Βουλγαρία με τον σλαβικό κόσμο και ιδιαίτερα τη Ρωσία κ.ο.κ.

Φυσικά, οι προτεραιότητες πάντα τίθενται ανάλογα και με την πολιτική ατζέντα των αντίπαλων εθνικισμών. Αυτό όμως σημαίνει ότι η αναπαραστατική δυναμική των αφηγήσεων επικαθορίζεται κάθε φορά από μια ιεράρχηση των στρατηγικών προβλημάτων που καλούνται να επιλύσουν οι πολιτικές ή «πνευματικές» ελίτ του υπό διαμόρφωση έθνους. Από τη στιγμή που στη Δύση, υπό την επίδραση των ιδεωδών του γερμανικού ρομαντισμού, άλλαξε η αξιολόγηση του ευρωπαϊκού και κατ' επέκταση του βυζαντινού μεσαίωνα, η γραμμική εξελικτικότητα του έθνους υλοποιούνταν μέσα από την υιοθέτηση σχημάτων συνέχειας. Μπορούμε επιγραμματικά εδώ να αναφέρουμε ότι στην ελληνική ιστο-

2. Μια σύντομη παρουσίαση εθνογενετικών θεωριών στις βαλκάνιες ιστοριογραφίες στον 20ό αιώνα, στο Σπύρος Βρυώνης, «Prior tempore, fortior iure: εθνογενετικές θεωρίες στη ΝΑ Ευρώπη κατά τον 20ό αιώνα», στο *Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής*, 4 (1993-1994) 189-220. Κάπως παράδοξα ο Βρυώνης που αντιτίθεται συνειδητά στους υποστηρικτές του «φαλμεραϊσμού», όπως τους αποκαλεί, R. Jenkins και C. Mango (υποστηρικτές δηλαδή του σχήματος της ασυνέχειας στην ελληνική ιστορία), θα τείνει να περιγράψει τις εθνογενετικές αυτές θεωρίες ως «κατασκευές» («... οι εθνογενετικές θεωρίες μπορεί να διαφέρουν από αυτό που λέγεται ιστορική αλήθεια... παρ' όλα αυτά αποτελούν μια ιστορική πραγματικότητα», σ. 192). Για μια απόπειρα προσδιορισμού του όρου «εθνογένεση» σε θεωρητικό επίπεδο, βλ. και Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο: εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001.







ριογραφία η προσέγγιση της βυζαντινής μεσαιωνικής περιόδου ως του κρίκου που συνέδεε τον αρχαιοελληνικό με τον νεοελληνικό πολιτισμό έδωσε μια πρώτη απάντηση στο πρόβλημα της συνέχειας. Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος, κόντρα στη γιββωνική κληρονομιά, και ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, στα βήματα του J. Michelet, θα συμβάλουν ο καθένας με τον τρόπο του στην εξιδανίκευση και κυρίως την ελληνοποίηση του βυζαντινού μεσαίωνα. Συνεπώς το Βυζάντιο (και μέσα στο πλαίσιο της αναβίωσης των βυζαντινών σπουδών στην Ευρώπη) απέκτησε ένα θετικό πρόσημο στη διαδικασία συγκρότησης της νεοελληνικής εθνικής ταυτότητας. Αντίθετα, στις περιπτώσεις των Σέρβων, αλλά κατά κύριο λόγο των Βουλγάρων, των Ρουμάνων και των Αλβανών, το βυζαντινό παρελθόν της Βαλκανικής αποκηρύχθηκε σχεδόν παράλληλα με την οθωμανική κληρονομιά, αφού η συγκρότηση των εθνικών ταυτοτήτων των συγκεκριμένων λαών βασίστηκε όχι μόνο στην κρατική απόσχιση από την Οθωμανική Αυτοκρατορία αλλά και στην αποτίναξη της ελληνικής πολιτισμικής επιρροής.

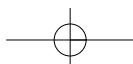
Για τον τρόπο με τον οποίο ο Ζαμπέλιος και ο Παπαρρηγόπουλος συνέβαλαν στην εγκαθίδρυση του μοντέλου της συνέχειας στην ελληνική ιστορία, έχουν ειπωθεί πολλά. Η άποψη ότι η ένταξη του Βυζαντίου είχε ως συνέπεια την υποκατάσταση του μοντέλου της «αναβίωσης» (ο νεοελληνικός ως αναβίωση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού) από αυτό της «συνέχειας» και ότι η τελική ομαλοποίηση στις σχέσεις μεταξύ των δύο επήλθε μέσω των μεταμορφώσεων της έννοιας του «Ελληνισμού» στο έργο του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου συνιστά ίσως την πιο κρίσιμη θεωρητική συνεισφορά στο ζήτημα αυτό, αν και η σχετική συζήτηση δείχνει να εκκρεμεί<sup>3</sup>.

Ωστόσο, το τι είναι το Βυζάντιο για τους συγκεκριμένους λογίους του 19ου αιώνα<sup>4</sup> και με ποιον ειδικό τρόπο η αντίληψή τους αυτή σχετίζεται με τη διαχείριση του αυτοκρατορικού μοντέλου, το εάν υπήρχε διαφορετική πρόσληψη του βυζαντινού μεσαίωνα στο ελλαδικό κέντρο σε σχέση με την Κωνσταντινούπολη, το πώς προσέλαβαν οι βαλκάνιοι εθνικιστές του 19ου αιώνα και οι λόγιοι της Ρωσίας το Βυζάντιο, το πώς επινόησαν<sup>5</sup> τον δικό τους μεσαίωνα (και κατά συνέ-

3. Αντώνης Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομελείας και ενότητος». Η δόμηση του εθνικού χρόνου», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών – Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών 1994, 171-199, και κυρίως 175-6, 179, 183-6. Αναεωμένα τα επιχειρήματα στο Ν. Σιγάλας, «“Ελληνισμός” και εξελληνισμός: ο σχηματισμός της νεοελληνικής έννοιας ελληνισμός», *Τα Ιστορικά*, 34 (Ιούν. 2001) 3-70.

4. Η σημαντικότερη απόπειρα μιας εποπτικής περιήγησης στις απόψεις των ελλήνων λογίων για το Βυζάντιο στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, στο Roxane D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Αθήνα: Institut de Recherches Néohelléniques – Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2001.

5. Η επίκληση της έννοιας «επινόηση» ανακαλεί τη μεγάλη διαμάχη μεταξύ κονστρουκτιβιστών/μοντενιστών και ουσιοκρατών/καταγωγιστών για το έθνος. Η βιβλιογραφία είναι





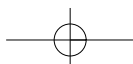
πεια τη δική τους αρχαιότητα) και κυρίως εάν υπάρχουν συνέχειες ή ασυνέχειες σε αυτούς τους τρόπους πρόσληψης και ιδεολογικής χρήσης του παρελθόντος, μάλλον δεν έχει διερευνηθεί όσο θα έπρεπε.

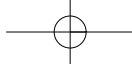
Ενώ όμως έτσι θα μπορούσε στερεοτυπικά κανείς να περιγράψει τη διαμόρφωση του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα σε σχέση με το Βυζάντιο<sup>6</sup>, ο προχωρημένος 19ος αιώνας μάς παρουσιάζει περιπτώσεις συγγραφής ιστοριογραφικών έργων που αποκλίνουν από αυτόν, τόσο στην ελληνική όσο και στις υπόλοιπες βαλκανικές περιπτώσεις. Η μελέτη αυτή θα επιμείνει ιδιαίτερα στην ανάλυση αυτών των αποκλίσεων, στην ανάδειξη των διαφορών, χωρίς φυσικά να παραγνωρίζονται οι ομοιότητες. Και αυτό γιατί η διαφορά υποκρύπτει αντίθεση, και στο βαθμό που λανθάνει, βοηθά στην οργάνωση μεγάλων ερμηνευτικών σχημάτων ή λοξών ιστοριογραφικών θεωρήσεων, που είναι αμφισβητήσιμο κατά πόσον εμπίπτουν στον κανόνα της εκάστοτε εθνικής ιστοριογραφίας. Εάν δεν ανιχνευθούν οι αποκλίσεις, δεν μπορούν να διερευνηθούν οι διαφορετικές στοχεύσεις των υποκειμένων, η σχέση των ερμηνευτικών σχημάτων με τα πολι-

---

μεγάλη, αλλά εδώ αρκούμαστε να αναφερθούμε στον τρόπο που χρησιμοποιούν την έννοια οι Hobsbawm και Ranger στο Eric J. Hobsbawm, Terence O. Ranger, *The invention of tradition*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1984, Εισαγωγή και 7ο κεφάλαιο. Πάντως πρέπει να σημειώσουμε ότι η χρήση κονστρουκτιβιστικών μεθόδων δεν είναι απαραίτητα συσχετισμένη με μια νεωτερική αντίληψη για το έθνος. Βλ. για παράδειγμα την κριτική που ασκεί ο John Breuilly στον Philip S. Gorski, στο John Breuilly, «Changes in the political uses of nation: continuity or discontinuity», στο Len Scales – Oliver Zimmer (επιμ.), *Power and the Nation in European History*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 67-101, και κυρίως 84 κ.ε. Ο Gorski (Philip S. Gorski, «The mosaic moment: An early modernist critique of modernist theories of nationalism», *American Journal of Sociology*, 105 [2000] 1428-68), προτείνοντας μια ανάλυση λόγων (discourse analysis) φουκωικής έμπνευσης για να προσεγγίσει το ζήτημα της εξέγερσης των Ολλανδών εναντίον των Αψβούργων, επιχειρηματολογεί για την ύπαρξη ολλανδικού εθνικισμού (όχι απλώς εθνοτικής ταυτότητας) ήδη από τον 17ο αιώνα. Η κριτική του Breuilly επικεντρώνεται στο γεγονός ότι μια τέτοια μεθοδολογία μπορεί να επιτείνει τη σύγχυση μεταξύ νεωτερικού και προνεωτερικού, αφού προνεωτερικές έννοιες ερμηνεύονται με βάση νεωτερικές θεωρητικές συντεταγμένες.

6. Εδώ δεν πρέπει να συγχέεται η έννοια του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα στα Βαλκάνια, με ό,τι αποτέλεσε κανόνα συγκρότησης της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας, μολονότι θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ο πρώτος οργανώνεται μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του δεύτερου: η διαπραγμάτευση, για παράδειγμα, του προβλήματος της ένταξης του έθνους στη Δύση και η αντίστοιχη απομάκρυνσή του από την Ανατολή είναι συνήθως ένας κοινός τόπος στους εθνικούς ιστοριογραφικούς κανόνες των Βαλκανίων και ανάγεται στη συγκρότηση ενός ευρωπαϊκοκεντρικού τρόπου θέασης του κόσμου. Βλ. Antonis Liakos, *The canon of history and the strategies of response*, αδημοσίευτη εργασία. Ωστόσο ο εθνικός ιστοριογραφικός κανόνας κάποιες φορές μπορεί να επιτύχει την ένταξη στη Δύση, αναπτύσσοντας ακριβώς αντι-δυτικά επιχειρήματα: πολύ συχνά ο δρόμος προς τη Δύση περνάει πρώτα από την Ανατολή (η τουρκική περίπτωση, όπως θα δούμε, δεν είναι η μόνη).





τικά προγράμματα, οι αντικατοπτρισμοί στις βαλκάνιες εθνικές συνειδήσεις και η εποπτική θέση των δυτικών (περιλαμβανομένης της ρωσικής) ακαδημιών σε αυτό το «διανοητικό παιχνίδι». Κυρίως όμως η μελέτη των αποκλίσεων μπορεί να μας οδηγήσει σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα για την τελική διαμόρφωση του κανόνα, για την οριστική μορφή στην οποία αποκρυσταλλώθηκε από τις εθνικές ακαδημίες κατά το πέρασμα από τον 19ο στον 20ό αιώνα.

Το ενδιαφέρον είναι ότι αυτές οι αποκλίσεις εμφανίζονται κατά κύριο λόγο στην Κωνσταντινούπολη από συγγραφείς που, μολονότι έχουν εν πολλοίς επιλέξει εθνική ταυτότητα, εντούτοις λειτουργούν μέσα σε ένα αυτοκρατορικό περιβάλλον το οποίο με διάφορα ιδεολογικά σχήματα προσπαθεί να απαντήσει στη δίνη των εθνικισμών που απειλούν την υπόστασή του. Επομένως, ο τίτλος της μονογραφίας *Το Βυζάντιο μετά το Έθνος* δεν σχετίζεται μόνο με τις διαφορετικές ιστοριογραφικές επεξεργασίες του Βυζαντίου στην εποχή των εθνικισμών, αλλά με αυτό καθαυτό το αυτοκρατορικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης (Βυζάντιο), ακριβώς μετά –ή κατά– τη θεμελίωση εθνικών κρατών σε πρώην εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Κωδικοποιημένα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έννοια του *Βυζαντίου μετά το Έθνος* έχει να κάνει με δύο παράλληλα:

1. Το Βυζάντιο ως Κωνσταντινούπολη (χωρική διάσταση): το Βυζάντιο, δηλαδή, ως μια κοινή πολιτική/πολιτισμική μήτρα ανάπτυξης διαφορετικού τύπου ιστοριογραφιών από αυτές που παράγουν οι εκπρόσωποι του εθνικού κέντρου.

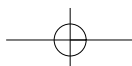
2. Το Βυζάντιο ως Μεσαίωνας (χρονική διάσταση): το Βυζάντιο, δηλαδή, ως κοινός παρονομαστής διαχείρισης του προβλήματος της συνέχειας στις βαλκανικές ιστοριογραφίες (αναγκαστικά, ως ένα βαθμό, αφού η εκάστοτε εθνική ιστοριογραφία πρέπει να αντιμετωπίσει την πρόκληση επινόησης του δικού της μεσαίωνα).

Μέσα από τη διπλή αυτή προοπτική και με κριτήριο ακριβώς ότι παρήχθησαν σε αναφορά με το Βυζάντιο, μεταφορικά και κυριολεκτικά, θα μελετηθούν συγκριτικά ορισμένες περιπτώσεις απόκλισης από ό,τι αποκαλέσαμε εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα. Οι περιπτώσεις που μπαίνουν στο στόχαστρο της μελέτης είναι:

A) η αντιπαραθετική ανάγνωση του έργου του Μανουήλ Γεδεών («απόκλιση») και των αντίστοιχων έργων του Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου και του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου («κανόνας»), στην περίπτωση της ελληνικής ιστοριογραφίας.

B) η αντιπαραθετική ανάγνωση του έργου του Γαβριήλ Κρέστοβιτς («απόκλιση») και του έργου του Μαρίν Ντρίνωφ («κανόνας»), στην περίπτωση της βουλγαρικής ιστοριογραφίας.

Γ) η αντιπαραθετική ανάγνωση του έργου του Şemseddin Sami («απόκλιση») με το έργο του Sami Frashëri («κανόνας»), στην περίπτωση της αλβανικής



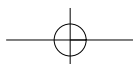


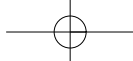
ιστοριογραφίας. Το ενδιαφέρον στην περίπτωση αυτή είναι ότι Şemseddin Sami και Sami Frashëri αποτελούν ένα και το αυτό πρόσωπο. Ως Şemseddin Sami είναι γνωστός στην ιστορία της τουρκικής φιλολογίας ως ο πρώτος συγγραφέας τουρκικής νουβέλας (και υποστηρικτής του πανισλαμικού ιδεολογικού προσανατολισμού του χαμιδιανού καθεστώτος), ενώ ως Sami Frashëri (ένας εκ των τριών διάσημων αλβανών αδελφών Frashëri) είναι γνωστός ως ο συγγραφέας του έργου που θεμελίωσε την εθνική αλβανική ιστοριογραφία.

Δ) η αντιπαραθετική ανάγνωση του έργου του M. Fuad Köprülü («απόκλιση») και της Ayşe Afet İnan («κανόνας»), στην περίπτωση της τουρκικής ιστοριογραφίας, με επίκεντρο τη σύγκρουσή τους στο Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας που διεξήχθη το 1932. Η τουρκική περίπτωση θα αναλυθεί συγκριτικά με την αντίστοιχη ρουμανική: ο τρόπος με τον οποίο N. Iorga «διορθώνει» τον A. D. Xënorol, για να επιλύσει το πρόβλημα της συνέχειας του ρουμανικού έθνους, μέσω του σχήματος του *Byzance après Byzance*, αντιστοιχεί στην (αποτυχημένη) απόπειρα του Köprülü να εξοικειώσει (πρώιμα) την τουρκική εθνική ταυτότητα με το οθωμανικό παρελθόν.

Ωστόσο μεταξύ του (Α), (Β) και του (Γ), (Δ) θα μεσολαβήσει μια εκτενής ανάλυση του έργου σλάβων συγγραφέων, όπως του ρώσου Κωνσταντίν Λεόντιεφ και του βούλγαρου Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, που αν και δεν συνέγραψαν οι ίδιοι καθαρά ιστοριογραφικά έργα, η επιμονή τους στον καθοριστικό ρόλο του Βυζαντίου στην ιστορική διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας των σλαβικών λαών επηρέασε άμεσα ολόκληρους κύκλους διανοουμένων που ασχολήθηκαν αργότερα με το πρόβλημα της σχέσης Σλάβων και Βυζαντίου (χαρακτηριστικό παράδειγμα η περίπτωση του Dmitri Obolensky και η έννοια της *Βυζαντινής Κοινοπολιτείας*, την οποία εισήγαγε). Τα έργα των Λεόντιεφ και Μπαλαμπάνωφ θα συγκριθούν με κάποιες ενδιαφέρουσες «μετεξελίξεις» τους: το έργο του Λεόντιεφ με την αντίστοιχη συνεισφορά του I. I. Sokolon στο ζήτημα του ορισμού για το τι είναι *Βυζαντισμός/Βυζαντινισμός*, και το έργο του Μπαλαμπάνωφ με το αντίστοιχο έργο ενός σημαντικού σέρβου διανοουμένου, του Stojan Novaković, ο οποίος βέβαια δεν ενστερνιζόταν καθόλου τα ιδανικά του θρησκευτικού οικουμενισμού, αλλά παραδόξως οδηγήθηκε σε κάποια κοινά συμπεράσματα με τους υποστηρικτές του τελευταίου. Επίσης, επιπροσθέτως της ανάλυσης του έργου του M. Γεδεών, θα μελετήσουμε κάποιες ανάλογες προσπάθειες να γραφτούν Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από Ρωμιοίς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>7</sup>.

7. Γενικά στους Σλάβους των Δυτικών Βαλκανίων το πρόβλημα της ιστοριογραφικής διαχείρισης εντοπίζεται περισσότερο στις σχέσεις Δύσης και Ανατολής (όντας οι ίδιοι σε ένα κρίσιμο μεταίχμιο) παρά στη σχέση τους με το αυτοκρατορικό κέντρο, την Κωνσταντινούπολη. Δεν φαίνεται λοιπόν να υπήρξε κάποιος εκπρόσωπος Σέρβων, Κροατών, Σλοβένων ή





Μία πρώτη παρατήρηση την οποία θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε από τη συγκριτική αντιπαράθεση των περιπτώσεων αυτών είναι ότι οι εκπρόσωποι των αποκλίσεων είναι κατά κύριο λόγο εμπνευσμένοι από ένα μοντέλο θρησκευτικού οικουμενισμού όπως διαμορφώνεται στην Κωνσταντινούπολη του τέλους του 19ου αιώνα: στην περίπτωση των Μ. Γεδεών και Γ. Κρέστοβιτς, το μοντέλο αυτό σχετίζεται με την υπεράσπιση μιας πανορθόδοξης προοπτικής, ενώ στην περίπτωση του Şemseddin Sami με την υπεράσπιση μιας πανισλαμικής προοπτικής. Από την άλλη, οι συγγραφείς του 20ού αιώνα όπως ο Μ. Fuad Köprülü και ο Ν. Iorga σίγουρα απέχουν πολύ από εκείνο το ιδεολογικό κλίμα της οθωμανικής πρωτεύουσας, ωστόσο η ανάλυση των έργων τους είναι επιβεβλημένη γιατί συμμετέχουν σε μια κοινή συζήτηση για το βάρος και τη σημασία της βυζαντινής (και συνεπώς οθωμανικής) κληρονομιάς στη διαμόρφωση των σύγχρονων Βαλκανίων: στις δύο άκρες της Βαλκανικής χερσονήσου, στις όχθες του Δούναβη (Ρουμανία) και στις ακρώρειες της Ανατολίας (Τουρκία), το Βυζάντιο άλλη μια φορά θα γίνει αντικείμενο επίκλησης για να οργανωθούν ή να διορθωθούν σχήματα εθνικής συνέχειας. Ακόμη κι όταν η υπεροχή του θρησκευτικού στοιχείου υποχωρεί στην εργαλειακή χρήση του από τον εθνικισμό, η μελέτη των συνεχειών και ασυνεχειών μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα αποτελέσει, όπως θα δούμε, τη θεωρητική βάση πάνω στην οποία θα διεξαχθεί ένας διάλογος των βαλκανικών εθνικισμών με την αποικιακή λογική της Δύσης.

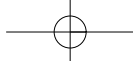
Μία δεύτερη παρατήρηση την οποία θα μπορούσαμε να διακινδυνεύσουμε έχει να κάνει με το κατά πόσο το ιστοριογραφικό ελληνικό παράδειγμα της συ-

---

Βοσνίων που να υιοθέτησε ιστοριογραφικό σχήμα νομιμοποιητικό του θρησκευτικού οικουμενισμού και από την οπτική ματιά της Αυτοκρατορίας. Για μια προσέγγιση του προβλήματος της αντιπαράθεσης Δύσης και Ανατολής στον κροατικό εθνικισμό, βλ. Σπυρίδων Σφέτας, «Συνύπαρξη και σύγκρουση της Δύσης με την Ανατολή: σερβοφιλία και σερβοφοβία στην εθνική ιδεολογία των Κροατών τον 19ο αιώνα», στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου-αρχές 20ού αι.)*, Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005, 139-154. Πρβλ. και Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, *Πολιτική και Μνήμη στα Βαλκάνια: οι ελληνικές εικόνες του Μανροβονίου (19ος-Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος)*, Ιωάννινα 2004· Γιάννα Κατσόφσκα-Μαλιγκούδη, *Οι Σλάβοι των Βαλκανίων: εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό τους*, Αθήνα: Gutenberg, 2004.

8. Η ανάλυση του έργου των Λεόντιεφ και Μπαλαμπάνοφ είναι σημαντική και για αυτόν ακριβώς το λόγο: και οι δύο αποτέλεσαν κρίσιμους κρίκους στη διαμόρφωση ενός κύκλου προσώπων εκείνη την εποχή στην Κωνσταντινούπολη, που περιλάμβανε τόσο τον Μ. Γεδεών, νεαρό τότε διανοούμενο της Πόλης, όσο και τον Γαβριήλ Κρέστοβιτς, μέντορα και προστάτη του Μπαλαμπάνοφ.





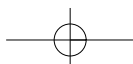
νέχειας συνέτεινε σε μια «βαλκανιοποίηση» των Βαλκανίων υπό την έννοια του κανονιστικού μοντέλου που επέβαλε απέναντι στις άλλες ιστοριογραφίες για να οργανωθούν και οι ίδιες με βάση αυτό<sup>9</sup>. Βέβαια η Δύση ήταν παρούσα στα Βαλκάνια, ανεξαρτήτως ελληνικής πολιτισμικής επιρροής. Η θέση μας είναι ότι στο ηγεμονικό σχήμα της συνέχειας πάνω στο οποίο βασίστηκε κατά κύριο λόγο ο ελληνικός εθνικισμός, οι Βαλκάνιοι απάντησαν με εναλλακτικά μοντέλα καταγωγής (το μοντέλο της συνέχειας είναι δυνατόν να εμπεριέχει, αλλά θα δούμε ότι δεν ταυτίζεται με αυτό της καταγωγής). Στην ελληνική περίπτωση τέθηκε ως συνέχεια μετ' επιτάσεως λόγω της περίπτωσης Φαλμεράνερ. Άρα αυτό το οποίο αμφισβητήθηκε ήταν η σχέση των Νεοελλήνων με τους αρχαίους, και όχι ασφαλώς η ύπαρξη αυτής καθεαυτής της αρχαιότητας ή των απαρχών της.

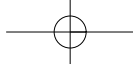
Ωστόσο, παρά την επίθεση από τη φιλελεύθερη ευρωπαϊκή διανόηση του 19ου αιώνα, το μοντέλο αυτό δεν κλονίστηκε σοβαρά. Συνεπώς οι υπόλοιποι Βαλκάνιοι θα έπρεπε όχι απλώς να οικοδομήσουν σχήματα συνέχειας, αλλά να επινοήσουν εξίσου σημαντικές «αρχαιότητες»: εάν στην ελληνική περίπτωση το δύσκολο σημείο στάθηκε η σύνδεση της αρχαιότητας με τους νεώτερους χρόνους, η διαχείριση δηλαδή της μεσαιωνικής περιόδου, στις περισσότερες βαλκάνιες περιπτώσεις το πρόβλημα ήταν η ανακατασκευή μιας αρχαιότητας αν όχι ισάξια αλλά σίγουρα ισότιμη με την ελληνική. Η επίκληση του ένδοξου παρελθόντος των αρχαίων Θρακών, Ίλλυριών, Πελασγών, Δακωγετών και αργότερα Μακεδόνων θα επίλυε πολλά από τα προβλήματα συγκρότησης εθνικών ταυτοτήτων στα Βαλκάνια. Παρότι πολλές φορές ακόμη και η διαχείριση του Μεσαίωνα ήταν αρκετά δύσκολο να επιτευχθεί (για παράδειγμα στην περίπτωση των Ρουμάνων ή των Αλβανών), η κυρίαρχη τάση ήταν η ανάδειξη αυτής της φαντασιακής εκκίνησης της πορείας του εκάστοτε έθνους, που η επιθετική ορμή της δεν ήταν δυνατόν να ανασταλεί από τα αυτοκρατορικά δεσμά του παρελθόντος: ρωμαϊκά, βυζαντινά ή οθωμανικά.

## 2. Το πρόβλημα της συνέχειας: θεωρίες της καταγωγής και πολιτικά προτάγματα

Θα λέγαμε ότι στα παραδείγματα που θα μας απασχολήσουν, εάν το ελληνικό είναι μια χαρακτηριστική περίπτωση επινοήσης της συνέχειας, το βουλγαρικό,

9. Ο Σπύρος Βρυώνης («Prior tempore, fortior iure», 190) φαίνεται να καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα υπερασπιζόμενος μια διαφορετική συλλογιστική. Για μια λεπτομερή ανάλυση των τρόπων με τους οποίους ο ελληνικός εθνικισμός οικοδόμησε το σύμπλεγμα ανωτερότητας έναντι των βαλκάνιων γειτόνων του, βλ. Βασίλης Γούναρης, *Τα Βαλκάνια των Ελλήνων: από τον Διαφωτισμό έως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*, Αθήνα: Επίκεντρο, 2007.





αντίθετα, αποτελεί μια χαρακτηριστική περίπτωση επινόησης της καταγωγής (είναι ενδιαφέρον ότι ο Παΐσιος ο Χιλανδαρινός και η *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία* του «ανακαλύπτονται» από τους διανοούμενους της Βουλγαρικής Αναγέννησης τον προχωρημένο 19ο αιώνα, όταν ακριβώς οξύνεται η συζήτηση περί καταγωγής). Από την άλλη, το τουρκικό και το αλβανικό θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αποτελούν μια σύνθεση των δύο παραπάνω, αν και η θεμελιακή στιγμή τους ορίζεται με βάση μια καταστατική ασυνέχεια: αυτήν με την ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Βέβαια, το ίδιο θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς και για την ελληνική και τη βουλγαρική περίπτωση. Μόνο που υφίσταται μια ουσιώδης διαφορά: ενώ δηλαδή στην ελληνική και βουλγαρική περίπτωση το ζήτημα της αποστασιοποίησης από το οθωμανικό παρελθόν το διαπραγματεύτηκαν ιστορικοί ή ιστοριοδίφες, με κοινό παρονομαστή τη διαχείριση του βυζαντινού παρελθόντος το οποίο θα αναγνώσουν με ριζικά διαφοροποιημένο τρόπο, στην τουρκική και την αλβανική, επίσης ταυτοχρόνως, θα διατυπωθούν δύο θεμελιακά αντίπαλες ιστοριογραφικές αντιμετώπισεις της συνέχειας σε σχέση με την απόρριψη ή την αποδοχή της οθωμανικής κληρονομιάς.

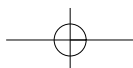
Ο Anthony D. Smith αναφέρεται σε μια γκάμα μοτίβων πάνω στα οποία αναπτύσσονται σχήματα εθνικής καταγωγής: ο μύθος των απαρχών, ο μύθος της εγκατάστασης και της μετανάστευσης, ο μύθος της γενεαλογίας, ο μύθος της ηρωικής εποχής, ο μύθος της παρακμής και ο μύθος της αναγέννησης είναι τα βασικά αφηγηματικά σχήματα με βάση τα οποία συγκροτούνται εθνικές ταυτότητες, εθνικοποιείται ο χώρος και δίνεται, τέλος, η δυνατότητα να διεκδικηθεί πολιτειακή αυτονομία για ό,τι έχει κατανοήσει τον εαυτό του ως «έθνος»<sup>10</sup>.

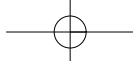
Πράγματι, αρκετά από αυτά τα μοτίβα θα τα συναντήσουμε στα ιστοριογραφικά σχήματα που θα αναλύσουμε. Σε κάθε περίπτωση θα εμφανιστούν να υπηρετούν μοντέλα συνέχειας. Ωστόσο αυτή η ενθουσία των καταστατικών αυτών μύθων, για να στηριχθούν αφηγήσεις που θα θεμελιώνουν τη συνέχεια του έθνους, δεν λύνει απαραίτητα το πρόβλημα της οριστικής παγίωσής τους (των αφηγήσεων). Το γεγονός ότι στο τέλος του 19ου αιώνα τα εθνογενετικά σχήματα οργανώνονταν με βάση τις αρχές της ιστοριογραφίας του θετικισμού<sup>11</sup>, ενώ ταυτόχρονα έπρεπε να υπηρετήσουν στόχους πολιτικού ρομαντισμού, δημιουργούσε τις προϋποθέσεις εμφάνισης «ρηγμάτων» στο εσωτερικό τους.

Κάθε σχήμα συνέχειας χαρακτηρίζεται από ένα εσωτερικό ρήγμα: προκα-

10. Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1999, 62-70.

11. Φυσικά, ήδη η επιλογή της θετικιστικής μεθοδολογίας συνιστούσε ερμηνευτική προσέγγιση. Για το ζήτημα αυτό βλ. Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, «Μνήμη Έλλης Σκοπετέα (1951-2002): Ιστοριογραφία και αφηγηματικότητα», στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή*





λείται από τη δεδηλωμένη ασυνέχεια την οποία καλείται να αντιμετωπίσει. Η θετικιστική μεθοδολογία είναι εκ των πραγμάτων αναγκασμένη να την αναγνωρίσει, άσχετα με το εάν η απάντηση που θα κληθεί να δώσει εντάσσεται σε ένα πολιτισμικό (π.χ. Κ. Παπαρηγόπουλος), φυλετικό (π.χ. Μ. Ντρίνωφ) ή καταγωγικό πλαίσιο (π.χ. Sami Frashëri). Ο ρομαντικός καμβάς θα προσφέρει μία λύση υπέρβασής της, στην προοπτική συγκρότησης μιας «φαντασιακής κοινότητας». Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι μπορεί να παραβλεφθεί, ειδικά όταν το πρόβλημα της ηγεμονίας μεταξύ διαφορετικών προτάσεων για τη συγκρότηση αυτής της «φαντασιακής κοινότητας» δεν έχει επιλυθεί. Αυτός είναι και ο βασικός λόγος που οι δύο μεγάλες θεωρητικές σχολές για την ερμηνεία του έθνους, μοντεριστές/κονστρουκτιβιστές και καταγωγιστές/ουσιοκράτες, αντιμετωπίζουν δυσκολίες στη διαχείριση αυτού του προβλήματος. Οι πρώτοι, δίνοντας βάρος στην ισχύ της αφήγησης, θεωρούν ότι συγκροτεί αρραγή σχήματα συνέχειας· οι δεύτεροι δεν μπορούν εύκολα να αποδεχθούν ότι παράγοντες όπως η αυτοκρατορική κληρονομιά δημιουργούν προϋποθέσεις για μια διαφορετική προσέγγιση της ιστορικής διαδρομής του έθνους.

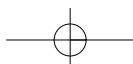
Η διατύπωση οποιασδήποτε ιστοριογραφικής προσέγγισης δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη από το πολιτικό/κοινωνικό ή ακόμη το οικονομικό πλαίσιο μέσα στο οποίο διατυπώνεται. Συνεπώς είναι απολύτως φυσικό η Κωνσταντινούπολη ως ένας ιδιόμορφος τύπος πολιτικής κυριαρχίας, συμβολικής ακτινοβολίας και πολυπολιτισμικής συνύπαρξης να τείνει να παράγει διαφορετικές οργανώσεις του ιστορικού χρόνου από αυτές που παρήγαγαν οι εθνικές ακαδημίες των νεοσύστατων βαλκανικών κρατών.

Ταυτόχρονα όμως η Κωνσταντινούπολη αναπτύσσει και μια ιδιόμορφη σχέση με τις ευρωπαϊκές ακαδημίες είτε της Κεντρικής και Δυτικής Ευρώπης είτε του ευρωπαϊκού βορρά (δηλαδή της Ρωσίας). Αυτό σημαίνει ότι η παραγωγή των όποιων ιστοριογραφικών μοντέλων δεν πρέπει να εξαρτηθεί μόνο από το αυτοκρατορικό περιβάλλον της οθωμανικής πρωτεύουσας, αλλά την αλληλοσυσχέτισή του με τα ιδεολογικά ρεύματα που εκείνη την εποχή σημαδεύουν την ευρωπαϊκή σκέψη (κλασικισμός, ρομαντισμός, θετικισμός) και κυρίως με τις αντίστοιχες ιδεολογικές αναζητήσεις στο αντίστοιχο αυτοκρατορικό περιβάλλον της Ρωσίας (σλαβόφιλοι, δυτικόφιλοι).

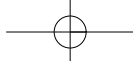
Κατά τη γνώμη μας αυτή η συγκριτική προοπτική μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την ανάπτυξη των ιστοριογραφικών μοντέλων σε δύο επίπεδα:

---

της Δύσης: ιδεολογικές αντανάκλασεις και στερεότυπα (τέλη 18ου-αρχές 20ού αι.), Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2005, 27-40.







πρώτον, στο επίπεδο της οργάνωσης δικτύων μεταξύ διανοουμένων εντός και εκτός Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>12</sup> και, δεύτερον, ως πολιτισμικά παράγωγα της ανάπτυξης δύο παράλληλων και όχι πάντοτε αντιθετικών αυτοκρατορικών λόγων (discourses), του ρωσικού και του οθωμανικού<sup>13</sup>.

Όσον αφορά το ζήτημα της συγκρότησης δικτύων θα πρέπει να το εντάξουμε στο ευρύτερο πλαίσιο της διαμόρφωσης μιας ενιαίας δημόσιας σφαίρας στην Κωνσταντινούπολη της περιόδου του Τανζιμάτ (Tanzimat)<sup>14</sup>. Η πολιτική κυριαρχία των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων, η ανάδυση «εγγράμματων κοινοτήτων»<sup>15</sup> και τα ενιαία προβλήματα που έθετε το μεταρρυθμιστικό εγχείρημα στις διανοητικές ελίτ των επιμέρους θρησκευτικών κοινοτήτων (millet) δημιούργησαν τις προϋποθέσεις ανάδυσης ενός κοινού πεδίου διαλόγου όπου στο επίκεντρο βρίσκονταν τα προβλήματα του εθνικού αυτοπροσδιορισμού και της σχέσης του με τη διατήρηση ή τη διάλυση της αυτοκρατορίας.

### 3. Στη σκιά της Αυτοκρατορίας

Η θεωρητική προσέγγιση που αφορά την αντιπαράθεση των αυτοκρατορικών λόγων χρίζει περαιτέρω διερεύνησης. Οι εθνικοί λόγοι, ακόμη και στον προχωρημένο 19ο αιώνα, ορίζονται μέσα ή ενάντια σε αυτοκρατορικά πλαίσια. Οι αυτοκρατορίες της ανατολικής και νοτιοανατολικής Ευρώπης μέσα στις οποίες αναπτύσσονται, ανήκουν, φυσικά, στις «παλαιού τύπου» ηπειρωτικές αυτοκρατορίες (continental empires)<sup>16</sup>: αν και η έλευση της νεωτερικότητας (πρακτικά

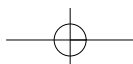
12. Για το πρόβλημα της συγκρότησης κοινωνικών δικτύων και τις προϋποθέσεις μετασχηματισμού τους σε δίκτυα ισχύος (power-networks) μέσα σε αυτοκρατορικά περιβάλλοντα, βλ. D. Stamatopoulos, «From Machiavelli to the Sultans: Power-Networks in the Ottoman Imperial Context», *Histoirein*, 5 (2005) 45-67.

13. Στο ενδιαφέρον άρθρο του «Back to the Future: From National History to Imperial History», *Past and Present*, 164 (1999) 198-243, ο A. G. Hopkins δείχνει την προοδευτική μετατόπιση της ιστοριογραφικής εστίασης από το εθνικό στο αυτοκρατορικό.

14. Για την ανάδυση και την πτώση της αστικής δημόσιας σφαίρας, βλ. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, μτφρ. Thomas Burger με συνδρομή του Frederick Lawrence, Κέμπριτζ, MA.: MIT Press, 1989 (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1962]).

15. Μια προσέγγιση στην ελληνική περίπτωση βλ. Χάρης Εξερχτζόγλου, *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19ο αι.: ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως 1861-1912*, Αθήνα: Νεφέλη, 1996.

16. Σε αντιπαράθεση με τις νεωτερικού τύπου αποικιακές αυτοκρατορίες (colonial empires), όπως για παράδειγμα αυτές της Μεγάλης Βρετανίας, της Γαλλίας, της Ολλανδίας.



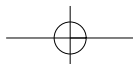


αυτό έχει να κάνει με τις διαδικασίες «εκδυτικισμού» που είχαν ήδη ξεκινήσει στη Ρωσική, την Οθωμανική και φυσικά την Αψβουργική Αυτοκρατορία) στα Βαλκάνια ήταν ήδη μια πραγματικότητα, αυτό δεν σημαίνει ότι τα ατομικά ή συλλογικά υποκειμένα ήταν έτοιμα να προσαρμοστούν ή ακόμη περισσότερο να κατανοήσουν τις διαφορές μιας κρατικής συγκρότησης νεωτερικού τύπου από μια αντίστοιχη παραδοσιακού<sup>17</sup>.

Αυτή η αντικειμενική αδυναμία των υποκειμένων να διακρίνουν μεταξύ των νέου τύπου ή παλαιού τύπου αυτοκρατοριών έχει τεράστια σημασία για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούν τις διαδικασίες ανασύνταξης του εθνικού χρόνου. Εθνικά κράτη φαντασιώνονται το παρόν και το μέλλον τους με βάση το μοντέλο της αυτοκρατορίας (χωρίς συνείδηση της διάκρισης των δύο τύπων), και αυτοκρατορίες προσπαθούν να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα υιοθετώντας εκδοχές εθνικής συγκρότησης, μολονότι οι ίδιες παραμένουν πολυεθνικές, πολυγλωσσικές, πολυθρησκευτικές και κυρίως προνεωτερικές όσον αφορά την κρατική συγκρότησή τους. Εάν το ελληνικό και τα άλλα βαλκανικά κράτη φαντασιώνονται τη γιγάντωσή τους με βάση το πρότυπο της αυτοκρατορίας, οι αυτοκρατορίες (Ρωσική και Οθωμανική) που δεν συνειδητοποιούν το επερχόμενο τέλος κατανοούν τον εαυτό τους μέσα από τη λογική του έθνους κράτους. Αυτό είναι ένα σημείο στο οποίο θα έπρεπε να σταθούμε: η εμφάνιση διάφορων εκδοχών του αυτοκρατορικού εθνικισμού (έννοια που την οφείλουμε στον Hans Kohn για να περιγράψει το ιδεολογικό ρεύμα του πανσλαβισμού) στις αυτοκρατορίες της Ανατολής είναι άρρηκτα συσχετισμένη με το πρόβλημα της ισότιμης ανάδυσής τους στον ορίζοντα του δυτικού κόσμου. Οι αυτοκρατορίες της Ανατολής θα διεκδικήσουν αναγνώριση και σχέση ισοτιμίας από την πλευρά της Δύσης, υιοθετώντας στην πραγματικότητα το οριενταλιστικής έμπνευσης κριτήριο που η τελευταία προβάλλει πάνω τους: την πολιτισμική «διαφορά» που έχει ως σκληρό πυρήνα της τη θρησκεία. Ακριβώς την εποχή δηλαδή που συγκροτείται (κατά τον Said) το κυρίαρχο οριενταλιστικό παράδειγμα στη Δύση, οι αυτοκρατορίες της Ανατολής απαντούν στον δυτικό οριενταλισμό όχι μόνο μέσω της υιοθέτησης διαδικασιών εκμοντερνισμού (αποδεχόμενες δηλαδή τη συστημική κατωτερότητά τους) αλλά και εξυψώνοντας αυτό που τις καθιστά αυτόνομα και συνεπώς ισότιμα πολιτισμικά μορφώματα με το αντίστοιχο της Δύσης: τη θρησκεία<sup>18</sup>.

17. Για το πρόβλημα αυτό στην ελληνική περίπτωση, βλ. Kostas Kostis, «The Formation of the State in Greece, 1830-1914» σε Faruk Birtek και Thalia Dragonas (επιμ.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2005, 18-36, και κυρίως 21-22.

18. Βλ. για το ζήτημα αυτό Δημήτρης Σταματόπουλος, «Οριενταλισμός και Αυτοκρατορία», στο Φ. Τσιμπιρίδου, Δ. Σταματόπουλος (επιμ.), *Οριενταλισμός στα όρια: από τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Κριτική, 2008, 239-265.





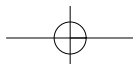
Η επίκληση δηλαδή της θρησκείας, του μόνου υπερεθνικού παράγοντα που συνέχιζε να συγκινεί ευρείες μάζες του πληθυσμού, δεν σχετίζεται μόνο με το πρόβλημα της ανασυγκρότησης της νομιμοποιητικής αρχής των αυτοκρατοριών της Ανατολής απέναντι στους υπηκόους τους. Φυσικά, είναι προφανής η εργαλειακότητα αυτής της επίκλησης τόσο στην περίπτωση του χαμιδιανού Πανισλαμισμού<sup>19</sup> όσο σε αυτήν της επινόησης της θεωρίας της Τρίτης Ρώμης στη Ρωσία του 19ου αιώνα<sup>20</sup>. Συγκροτώντας όμως τον αυτοκρατορικό εθνικισμό με κεντρική αναφορά στην πολιτισμική/θρησκευτική τους «διαφορά», οι Αυτοκρατορίες της Ανατολής διεκδικούν κυρίως ισοτιμία και αναγνώριση από τη Δύση, και με έναν τρόπο αρκετά διαφορετικό από αυτόν που επιλέγουν τα Έθνη της Ανατολής την ίδια εποχή. Τα Έθνη επικαλούνται το σχήμα της συνέχειάς τους στο χρόνο για να θεμελιώσουν διεκδικήσεις στο χώρο· οι Αυτοκρατορίες αναστοχάζονται την (θρησκευτική) οικουμενικότητά τους, μια οικουμενικότητα νεωτερική, για να υπερβούν ακριβώς τον κατακερματισμό του κόσμου σε Έθνη. Τα Έθνη διεκδικούν την ισοτιμία με τη Δύση προβάλλοντας τον εαυτό τους ως «συλλογικά υποκειμένα», οι Αυτοκρατορίες ως εναλλακτικά «πολιτισμικά παραδείγματα».

Αυτή η αντιθετική όσο και αλληλοδιαπλεκόμενη ιδεολογική κίνηση επιτρέπει σε μια πλειάδα διανοουμένων που αντιστέκονται ή, καλύτερα, δεν έχουν ακόμη προσαρμοστεί στη λογική του έθνους-κράτους, να ανασυντάξουν τη θέλησή τους για διατήρηση της αυτοκρατορίας, επιμένοντας κυρίως σε αυτό που τη συγκροτεί: σε μια διαφορετική αντιμετώπιση του χρόνου από αυτήν που υιοθετεί το εθνικό κράτος. Και το μεγάλο πρόβλημα που πρέπει να αντιμετωπίσουμε σε σχέση με την ιστοριογραφία είναι το εξής: με ποιον τρόπο το σχήμα της συνέχειας υπηρετείται στο πλαίσιο μιας αυτοκρατορίας αντί της κλασικής χρήσης του από τις εθνικές ιστοριογραφίες. Φυσικά, η προβληματική της συνέχειας είναι άρρηκτα συσχετισμένη με την κατανόηση του έθνους ως υποστασιοποιημένου συλλογικού υποκειμένου. Και ίσως ακριβώς εκεί να υφίσταται και η λύση του προβλήματος: η μη συμβατή με τα εθνοκεντρικά πρότυπα σύλληψη του συλλογικού υποκειμένου παράγει έγκεντρες ή αποκλίνουσες θεωρήσεις του εθνικού ιστορικού χρόνου.

Η ανάπτυξη ιστοριογραφικών σχημάτων ειδικά μέσα στην αυτοκρατορία, τα οποία προσπαθούν να δώσουν προοπτική στη δυνατότητα επιβίωσής της, οδη-

19. Selim Deringil, *Η Καλά Προστατευόμενη Επικράτεια*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση 2003.

20. John Meyendorff, «Was there ever a “Third Rome”? Remarks on the Byzantine legacy in Russia» στο John James Yiannias, *The Byzantine tradition after the fall of Constantinople*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1991 και κυρίως Daniel B. Rowland «Moscow-The Third Rome or the New Israel?», *Russian Review*, 55:4 (1996) 591-614.





γούν σε μια ένταση και πολλές φορές σε ρήξη δύο μοντέλα που έχουμε μάθει να τα αντιμετωπίζουμε ομογενοποιημένα στις διαδικασίες «δόμησης του εθνικού χρόνου»: του μοντέλου της συνέχειας και του μοντέλου της καταγωγής. Η θεμελίωση των ιστορικών δικαιωμάτων του έθνους μέσα στο χώρο και το χρόνο προϋποθέτει την οργάνωση μιας καταγωγικής αντίληψης η οποία υποτίθεται ότι αποτελεί τον πυρήνα του μοντέλου της συνέχειας. Ωστόσο η έκκεντρη αντιμετώπιση του φαινομένου της εθνικής συγκρότησης, από την οπτική ματιά δηλαδή της αυτοκρατορίας, μπορεί ακριβώς να έχει αποσυνθετικές επιπτώσεις στην ανάπτυξη του μοντέλου της συνέχειας. Θυμίζω μόνο την εννοιολόγηση του *έθνους* και του *γένους* στην περίπτωση του Καταρτζή<sup>21</sup> ή ακόμη τον ορισμό του Şemseddin Sami για το τι είναι *Οθωμανός* τον 19ο αιώνα<sup>22</sup>. Εάν δηλαδή στα σχήματα της κλασικής εθνικής ιστοριογραφίας η κατασκευή της αρχαιότητας συντελεί στην ανάπτυξη μοντέλων συνέχειας με βάση την καταγωγή, η πρόσληψη ενός μυθικού μεσαίωνα, χριστιανικού ή ισλαμικού, ως «ζώσας πραγματικότητας», επιλογή πολύ πιθανή μέσα σε ένα αυτοκρατορικό περιβάλλον, μπορεί να γίνει αιτία να ανασυνταχθεί και η σχέση με την αρχαιότητα: δηλαδή η αρχαιότητα να ανασυγκροτηθεί με βάση την εικόνα για τον μεσαίωνα, και όχι το αντίθετο<sup>23</sup>.

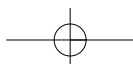
Η επίκληση του Βυζαντίου<sup>24</sup> (ή καλύτερα του εκάστοτε «μεσαίωνα») από βαλκάνιους ιστορικούς, είτε διαθέτει θετικό πρόσημο (ελληνική, ρουμανική περίπτωση) είτε αρνητικό (βουλγαρική, αλβανική, τουρκική περίπτωση) στη συγκρότηση του εθνικού κανόνα, μετασχηματίζει τη γραμμή της συνέχειας άλλοτε προβάλλοντας μια άλλη καταγωγή, πιο «συμβατή» με το αυτοκρατορικό πλαίσιο (Κρέστοβις), άλλοτε υιοθετώντας μια αφήγηση που συγχέει τα όρια της ιστορίας του έθνους με την ιστορία της Χριστιανικής ή της Ισλαμικής Οικουμένης (Γεδε-

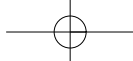
21. «Λέγοντας Ρωμηό χριστιανό εννοώ έναν πολίτη ενού έθνους...», Δ. Καταρτζής, *Δοκίμια*, Αθήνα: Ερμής, 1974, 44.

22. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki* [Τουρκικό Λεξικό], επιμ. Ömer Faruk Akün, Κωνσταντινούπολη: Alfa, 1998, [1317 (1900)], 927, όπου ορίζει τον οθωμανισμό είτε ως την ιδιότητα του ανήκειν στην «οθωμανική φυλή και οικογένεια» είτε ως την ιδιότητα του υπηκόου στο οθωμανικό κράτος [«Osmanlılık – Osmanlı kavim ve cinsine mensubiyet veya Devlet-i Osmaniye'ye tab'iyet»].

23. Ακόμη και στην ελληνική περίπτωση όπου η ένταξη του μεσαίωνα έγινε πρόγραμμα (σε σύγκριση με τις άλλες βαλκάνιες ιστοριογραφίες) και ως μια διαδικασία αποκατάστασης ενός χαμένου «ενδιάμεσου» κράτους που έλειπε από το σχήμα της συνέχειας, μπορούμε επίσης να διαγνώσουμε και μια παράλληλη «ανακατασκευή» της ελληνικής αρχαιότητας (ειδικά στο έργο του Κ. Παπαρηγόπουλου).

24. Για την αμφίθυμη σχέση που έχει αναπτύξει ο κόσμος των Βαλκανίων στον 20ό αιώνα με το Βυζάντιο, βλ. για παράδειγμα Milica Bakić-Hayden, «What's So Byzantine About the Balkans?» στο Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 61-78.





ών, Λεόντιεφ, Şemseddin Sami), και άλλοτε υποτάσσοντας το μοντέλο της καταγωγής σε αυτό της συνέχειας, κυρίως όταν επιδιώκουν να διατηρήσουν τη μνήμη της αυτοκρατορίας μέσα στο εθνικό κράτος (Körpülü). Επίσης υπάρχει άλλη μια σημαντική διάσταση: ο διάλογος και η διαδικασία αναγνώρισης από τη σκοπιά της Δύσης. Στα δάνεια από το οριενταλιστικό οπλοστάσιο της τελευταίας εκ μέρους των «εκσυγχρονιστών» των Βαλκανίων, αντιστοιχούν οξιντενταλιστικές αφηγήσεις<sup>25</sup> όπου η επίκληση του μεσαίωνα έχει ως στόχο τη νομιμοποίηση της Ανατολής έναντι της Δύσης. Το Βυζάντιο (και ο εκάστοτε μεσαίωνας), με τον τρόπο αυτό, λειτουργεί ως ένα σημείο διαφυγής από το αδιέξοδο που αντιμετωπίζει κάθε βαλκανικό έθνος όταν ζητά να αξιολογηθεί ως ισότιμο με τα δυτικά<sup>26</sup>.

Δεν πρέπει, το επισημάναμε ήδη, να ξεχνάμε ότι το σχήμα της συνέχειας δεν επινοείται για να εγκαθιστά μια γραμμική αφήγηση των πραγμάτων, αλλά για να επιλύει δύσκολα προβλήματα ασυνέχειας: όλα τα σχήματα συνέχειας αποδέχονται στην πραγματικότητα την εσωτερική αντιφατική λογική τους.

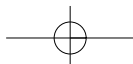
Εννοείται ότι όλες αυτές οι εναλλακτικές λύσεις στήνονται συνήθως πάνω σε έναν δυαδικό καμβά: από τη μια σε θεωρητικό επίπεδο, ένα είδος ρομαντικής ανασύνθεσης μη συμβατών ή ακόμη και αντιθετικών «αφηγήσεων», και από την άλλη σε μεθοδολογικό επίπεδο, μια αντιπαράθεση για επιστημολογικά ορθολογική ή καλύτερα θετικιστική ερμηνεία των ιστορικών πηγών – και τα δύο εξηγήσιμα με βάση τις αντίστοιχες συζητήσεις που διεξάγονταν την εποχή εκείνη στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία.

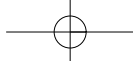
#### 4. Η περιγραφή του Δικτύου: το οθωμανικό πλαίσιο και η διάλυσή του

Στις 5 Απριλίου 1925, ανήμερα Μεγάλου Σαββάτου, ο Μανουήλ Γεδεών, από την Αθήνα πλέον όπου έχει αποσυρθεί μετά την τελική έκβαση της μικρασιατι-

25. Βλ. για παράδειγμα το άρθρο του Νικολάι Αρέτωφ για τη βουλγαρική περίπτωση, στο Nikolaj Aretov, «Što e Oksidentalizâm i ima li toj pocva u nas? Predvaritelni tezisi v târsene na literaturnite aspekti na problema» [Τι είναι ο Οξιντενταλισμός και ποιες οι ρίζες του στη χώρα μας. Προκαταρκτικές θέσεις στην έρευνα για τις λογοτεχνικές όψεις του ζητήματος], *Literaturna Misâl* (1/2005) 123-130. Πρβλ. και το άρθρο της Nadja Danova, «Otnono za “Oksidentalizma” kato obraz na Drugija» [Και πάλι για τον «Οξιντενταλισμό» ως μορφή του Άλλου], κείμενο στο Colloquium: “Kakvo sravnjava Sravnitelното literaturoznanie?”, Σόφια, 16-17 Νοεμβρίου 2006. Institut za Balkanistika. Publikovano – Sledva, 2007, τχ. 17, 18-28, όπου και μια συγκριτική απόπειρα με την ελληνική περίπτωση.

26. Για το ζήτημα της νεωτερικής χρήσης προνεωτερικών μοτίβων, βλ. μεταξύ άλλων, Alexandru Dușu, *Political Models and National Identities in “Orthodox Europe”*, Βουκουρέστι: Babel Publishing House, 1998, 109-110.





κής περιπέτειας, στέλνει μια ενδιαφέρουσα επιστολή προς τον μητροπολίτη Βάρνης και Πρεσλάβας Συμεών<sup>27</sup> (μητροπολίτης που κατέλαβε τη θέση αυτή ήδη από το 1872 και τη διατήρησε μέχρι το θάνατό του το 1937)<sup>28</sup>. Η επιστολή αυτή φυλάσσεται στα Αρχεία της Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών, στα οποία περιλαμβάνεται και το προσωπικό αρχείο του μητροπολίτη. Ο Γεδεών «μετά πολλής αγαλλιάσεως» πληροφορήθηκε από τον αθηναϊκό Τύπο ότι ο Συμεών κατά τη λειτουργία την οποία τέλεσε στις 25 Μαρτίου, «κατά το πάτριον (Ιουλιανό) ημερολόγιον», έκανε χρήση της ελληνικής γλώσσας ενώπιον πιστών που αφίχθησαν από την Οδησό. Η συγκίνησή του προερχόταν όχι από κάποια πατριωτική ικανοποίηση μιας κρυφής άλωσης του «κατακτημένου» από τους Βουλγάρους ελληνικού πολιτισμικού και γεωγραφικού χώρου, αλλά από μια αχτίδα αναβίωσης της άλλοτε ενιαίας Χριστιανικής Οικουμένης. Η άλλη αιτία της χαράς του ήταν το γεγονός ότι η είδηση αυτή καθαυτή πιστοποιούσε ότι βρισκόταν εν ζωή ένας παλαιός του φίλος από τα χρόνια της κοινής συμβίωσης στην Κωνσταντινούπολη:

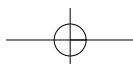
*Εχάρην ότι ζη κατ' ευτυχίαν, ίσως μόνος εκ των της Χάλκης, αλλά πάντως ο αρχαιότερος των τελειοφοίτων, ου το όνομα ήκουσα το πρώτον – παιδίον εννεαετής ή δεκαετής ων – διότι ο πανιερώτατος Συμεών είναι βεβαίως ο κατά κόσμον Οδυσσεύς Παπαδόπουλος.*

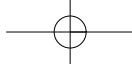
Η Θεολογική Σχολή της Χάλκης κατά κάποιον τρόπο αποτέλεσε το τελευταίο εργαστήριο οικοδόμησης μιας κοινής πανορθόδοξης συνείδησης, κληρικών στελεχών του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, είτε ελληνικής είτε βουλγαρικής καταγωγής<sup>29</sup>. Ο Μανουήλ Γεδεών, αρκετά χρόνια μετά από τη συγγραφή της εν λόγω επιστολής, θα εξομολογηθεί δημοσίως ότι υπήρξε ένας μαχόμενος πολέμιος του Σχίσματος, της αποκήρυξης δηλαδή των υποστηρικτών της Βουλγαρικής Εξαρχίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο αλλά και από τα άλλα πρεσβυγενή πατριαρχεία της Ορθόδοξης Ανατολής. Η απώλεια του κόσμου αυτού που εκπροσωπούσε την ολοκληρωμένη ενότητα της οικουμενικής ορθοδοξίας αποτέλεσε για τον Γεδεών καθοριστικό παράγοντα διαμόρφωσης της πολιτικής του συνείδησης αλλά και βασικό κίνητρο ιστοριογραφικών και ιστοριοδικικών

27. Българска Академия на Науките – Bългарска Akademija na Naukite (από εδώ και στο εξής: БАН), φάκ. 144:1, αρ. εγγ. 291.

28. Zina Markova, *Bългарската Ekzarhija* [Η Βουλγαρική Εξαρχία], 1870-1879, Σόφια 1989.

29. Βασίλειος Θ. Σταυρίδης, *Η Ιερά Θεολογική Σχολή της Χάλκης*, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 1988. Από τη βουλγαρική σκοπιά βλ. Marko Balabanov, *Bългарска Kolonija v Edin Ostron* [Βουλγαρική παροικία σε ένα νησί], Σόφια: Dâržavna Pečatnica 1910.





αναζητήσεων για την ανάδειξη του παρελθόντος μιας ενιαίας ορθόδοξης οικουμένης, είτε στην εκδοχή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας είτε στην εκδοχή του ορθόδοξου γένους (μιλλέτ) μέσα στο πλαίσιο του οθωμανικού κράτους. Ακόμη και στα μέσα της δεκαετίας του 1920 ο Γεδεών εξακολουθούσε να αναζητεί τους συντρόφους της παλαιάς αυτής εποχής, η οποία, όπως ο άγγελος της Ιστορίας του W. Benjamin, είχε εκσφενδονιστεί ως ανάμνηση σε ένα μακρινό παρελθόν από το ρεύμα του εθνικισμού που κατακυριεύσε τον 19ο και τον 20ο αιώνα. Την εποχή αυτή ήταν πλέον πολύ δύσκολο κανείς να την ανακαλύψει.

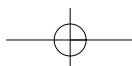
Ο Γεδεών συνεχίζει λοιπόν στην επιστολή του προς τον παλαιό φίλο του:

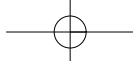
*Από τον 1872, ότε έβλεπον τας σκηνάς τας επί τω σχίσματι μέχρι του νυν είχαν όνειρον να ίδωμεν ημέραν τινα, τον αρχιεπίσκοπον = έξαρχον: Βουλγαρίας, όταν η λυπηρά διάστασις εκλείψη, συλλειτουργούντα μετά των πατριαρχών της εώας (ορθόδοξον) λήξεως· φοβούμαι μη αποθάνω πριν παρασταθώ εις τοιαύτην μεγαλοπρεπή και θεοπειθή κοινήν προς τον Ύψιστον υμνωδία.*

Ωστόσο η επιθυμία για την άρση των συνεπειών του Σχίσματος δεν μπορεί να παραγνωρίσει την αδήριτη πραγματικότητα: τον κατακερματισμό του ορθόδοξου κόσμου σε εθνικά κράτη και εθνικοποιημένες εκκλησίες. Ακόμη περισσότερο: την υποκατάσταση της κυρίαρχης θρησκευτικής ταυτότητας από την εθνική. Παρ' όλα αυτά, μέσα από τη διάσπαση της ορθόδοξης οικουμένης αναδύεται ένα νέο ιδεολογικό σχήμα που επιχειρεί να ανασυνθέσει τα σπασμένα κομμάτια της, ο οικουμενισμός:

*Ίσως επέστη το πλήρωμα του χρόνον και των αδελφοκτόνων αντιζηλιών και παθών υποχωρούντων προ της χριστιανικής αγάπης, χείρα ενωμένη αδελφικήν, έλληνες και βούλγαροι, προς συνεργασίαν κοινήν κατά των ποικιλώνων διωκτών της ορθόδοξου χριστιανικής θρησκείας.*

Αυτός ο θρησκευτικού τύπου οικουμενισμός είναι παιδί της νεωτερικότητας. Για το λόγο αυτόν ακριβώς δεν τίθεται απέναντι στο έθνος με αρνητικό τρόπο, αλλά αντίθετα με υπερβατικό: η ισχύς της θρησκευτικής συνείδησης είναι ακριβώς ότι θα επιχειρήσει να υπερβεί τον κατακερματισμό του νεωτερικού κόσμου. Οι δρόμοι όμως που θα ακολουθήσει αυτή η διαδικασία είναι πολλοί και διαφορετικοί. Μπορεί κάποιος να διαγνώσει ίσως ένα κοινό στίγμα ιδεολογικών λύσεων ακριβώς σε ανθρώπους που συμμετείχαν ενός κοινού δικτύου, η πολυδυναμικότητα του οποίου πρέπει να θεωρηθεί ως ο βασικός λόγος για τον οποίο τα πρώην μέλη του συνέχισαν να ενδιαφέρονται για την υπεράσπιση αυτών των φαινομενικά «παλαιών» αξιών. Θα συνεχίσει χαρακτηριστικά ο Γεδεών:





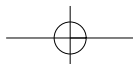
*Εάν διατάξητε να σταλή εις την επιστολήν μου ταύτην απάντησις, παρακαλώ να μοι δηλωθή αν ζη ο παλαιός μου φίλος (άλλοτε Σκοπίων) Θεοδόσιος<sup>30</sup>, εκ των παλαιών μου φίλων ίσως ουδείς ζη, ίσως και αυτός απέθανε λησμονημένος, ως απέθανεν έρημος και λησμονημένος εις την νήσον Αίγιναν ο πρόων Κοζάνης, ο πρότερον και υμίν γνωστός Φώτιος ο μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως<sup>31</sup>.*

Ο Μέγας Χαροφυλάξ του Πατριαρχείου τελείωνε την επιστολή υποβάλλοντας «ευχάς και προσρήσεις» και διατελώντας «εις τας διαταγάς» του σεβασμιότατου φίλου του – μια επίδειξη σχεδόν θρησκευτικής υπακοής στον γέροντα κληρικό.

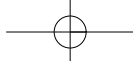
Δεν γνωρίζουμε εάν ο Συμεών απάντησε τελικά στον Γεδεών, αλλά στο αρχείο του σώζεται ένα προσχέδιο απαντητικής επιστολής το οποίο, λόγω του ασυνεχούς λόγου που το διακρίνει και κυρίως των συνεχών διορθώσεων που ο συγγραφέας επιβάλλει σχεδόν στον εαυτό του, θα λέγαμε ότι την καθιστά ακόμη μεγαλύτερης σπουδαιότητας από οποιαδήποτε ενδεχόμενη καθαυτή απά-

30. Ο Θεοδόσιος, άνθρωπος μορφωμένος, ήταν βουλγαρόφωνος και καταγόταν από χωριό της επαρχίας Νευροκοπίου, όπως και ο συνονόματος θείος του, ηγούμενος της Μονής Τιμίου Προδρόμου στις Σέρρες (1860-66 και 1870-85). Το κοσμικό του όνομα ήταν Βασίλ Ιλ. Γκολογκάνωφ. Είχε διατελέσει αρχιερατικός επίτροπος στη Νις και επίτροπος της Βουλγαρικής Εξαρχίας στην Κωνσταντινούπολη, βλ. Zina Markova, ό.π., 122, 123, 239, 329. Ο Θεοδόσιος χειροτονήθηκε μητροπολίτης Σκοπίων εντός των πλαισίων της Βουλγαρικής Εξαρχίας στα 1887, βλ. Μ. Γεδεών, *Αποσημειώματα χρονογράφου*, Αθήνα 1932, 330.

31. Ο Φώτιος (Μανιτικός) είχε διατελέσει αρχιερατικός προϊστάμενος της συνοικίας του Μεγάλου Ρεύματος (Αρναυτκόγ). Επί πατριαρχίας Ιωακείμ Β΄, του πνευματικού ταγού του Μ. Γεδεών αλλά και ενός ευρύτερου κύκλου λαϊκών και κυρίως κληρικών, θα γίνει επίσκοπος Ειρηνοπούλεως. Από εκεί θα μεταπηδήσει στη μητρόπολη Φιλιππουπόλεως το 1889. Θα ποιμάνει τη μητρόπολη αυτή για 21 χρόνια. Το 1910 όμως θα μετααχθεί στη μητρόπολη Σερβίων και Κοζάνης από την οποία θα απομακρυνθεί με οικειοθελή παραίτηση τον Μάρτιο του 1923, βλ. Αιμιλιανός Μιλήτου (Τσακόπουλος), «Επισκοπικοί Κατάλογοι κατά τους Κώδικας των Υπομημάτων του Αρχιεπισκοπικού Πατριαρχείου», *Ορθοδοξία* 33 (1958) 35, 283, 421 και 34(1959) 27. Κατά την περίοδο της πατριαρχίας του Διονυσίου Ε΄ (1887-1891) θα πέσει σε δυσμένεια, αφού θα κατηγορηθεί από τον ίδιο τον πατριάρχη ότι τελούσε συστηματικά στη συνοικία του Σταυροδρομίου ως προϊστάμενος του πρεσβυτερίου μικτούς γάμους, κυρίως μεταξύ ελληνορθόδοξων και καθολικών. Στην αντίρρηση του Φωτίου ότι «Δεσπότη μου...είναι πολύ σπάνιοι οι τοιοῦτοι γάμοι», ο Διονύσιος θα εκραγεί, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Γεδεών, και θα απαντήσει: «Ποιον τα λες αυτά βρε; Θέλεις ν' απατήσης τον πατριάρχη σου, ε!!!. Συχνά πυκνά υπανδρεύεις τα κορίτσια μας με κατόλικους· κάθε μέρα στεφανώνεις Ερρίκους, Λορέντζους, Γιουζέπους, Τομάζους με ελληνίδας· αυτές θα χάσουν και πίστιν και εθνισμόν. Πόσα εκατομμύρια είμεθα, να αρπάζουν οι φράγκοι κατ' έτος εκατόν, διακόσιαις ελληνίδας ορθοδόξους;». Ο Φώτιος όμως, επιμένοντας να αρνείται το γεγονός, οδήγησε τον πατριάρχη να θέσει τον τότε Ειρηνοπούλεως σε αργία. Η αργία ήρθη μετά από παρέμβαση στον πατριάρχη του Δημήτριου Πασπαλή, του Νικόλαου Ψυχάρη και του Ξενοφώντα Ζωγράφου, βλ. Μ. Γεδεών, *Μνεία των προ εμού, 1800-1863-1913*, Αθήνα 1936, 232-233, 236.







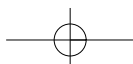
νηση. Ας μας επιτραπεί να τη δημοσιεύσουμε ακριβώς ως έχει, υπογραμμίζοντας τις φράσεις που έχουν σβηστεί και διορθωθεί από τον ίδιο τον συγγραφέα:

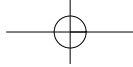
Αξιότιμε κύριε Εμ. Γεδεών

Δεν ήλπιζα να αξιωθώ της τιμής να λάβω γράμμα του επιμελούς ερευνητού και εκδότη ~~γραμμάτων και γεγονότων~~ σπουδαίων εγγράφων και γεγονότων του ~~Ομοσπεν~~ των Πατριαρχείων Κωνσταντινουπόλεως, τα οποία άλλοτε είχαν την τύχη να μελετήσω αναγνώσω μετά πολλής ωφελείας. Την τιμήν ταύτην χρεωστώ εις τας εν δημοσιευθείσας εις τα φύλλα των Αθηνών ειδήσεις, ότι ελειτούργησα την εορτήν του Ευαγγελισμού, εις μίαν των εκκλησιών Βάρνης ελλησιτί. ~~Είναι αληθές ότι εφέτος πρώτην φοράν του Ευαγγελισμού εξετέλεσαν την αγίαν λειτουργίαν ελλην εις μίαν των εκκλησιών επ' ονόματι Βάρνης. Η ειδήσις αυτή δεν είναι καθ' ολοκληρίαν αληθής κατά τούτο μόνον είναι αληθής, ότι πρώτην φοράν εφέτος κατά την εορτήν του Ευαγγελισμού εξετέλεσα επετέλεσα την θείαν λειτουργίαν εις την εκκλησίαν της Παναγίας εν Βάρνη και ότι είπον δύο ή τρεις εκφωνήσεις μόνον ελλησιτί: ελλησιτί δύο ή τρεις μόνον εκφωνήσεις, τας οποίας ενθυμούμαι ~~των~~ από τον μαθητικόν μου βίον ~~εν τη σχ~~ εις την αλησιμόνητον Θεολογικήν Σχολήν της Χάλκης. Θα επετέλουν όλην την λειτουργίαν ακολουθίαν ελλησιτί, εάν είχαν την ~~είχον~~ βιβλ είχαν την λειτουργίαν, και ιδίως εάν δεν ήμην υποχρεωμένος να πληρόνω και εγώ τον βαρύν φόρον των αισθημάτων, τα οποία βασιλεύουν εις τας ελληνικάς χώρας εν Ελλάδι και εν Βουλγαρία. Θα ελειτουρογούσα ελλησιτί, αν όλοι οι εκκλησιαζόμενοι την ημέραν εκείνη θα ήσαν έλληνες και αν έλληνες και βούλγαροι δεν ήσαν εφορόνουν, ότι η χρήση της γλώσσης των μεν είναι διά τους άλλους ~~αμάσημα και σφάλμα~~ σφάλμα καθοσιώσεως. Από πολλού είμαι της ιδέας, ότι η προσευχή πρέπει να επιτελείται εις γλώσσαν καταληπτήν διά τον προσευχόμενον. Αλλά η τοιαύτη ιδέα από πολλών ήδη ετών θεωρείται ~~εσφαλμένη και από~~ από τους πατριώτας των δύο μερών εσφαλμένη και έωλος διά τούτο και οι μεν και οι δε καταβάλλουν όλα τα μέσα και όλας τας μεθόδους να μην επιτρέψουν εις τους αντιπάλους των την χρήση της γλώσσης των. Εντεύθεν η ανεξάντλητος πηγή των αντιρρήσεων, της μάχης και του μίσους.~~

Όχι η μεροληψία, αλλ' η αλήθεια απαιτεί να είπον, ότι υμείς οι Έλληνες μας υπερετερείτε εις την αποκλειστικότητα. Αν δεν με απατά η μνήμη αι ελληνικά εκκλησία και τα σχολεία εν Βάρνη ήσαν εις την διάθεσιν των ελλήνων πολύ αργότερα, παρά αι βουλγαρικά εκκλησία και σχολεία εις τόπους ευρισκομένους υπό την δικαιοδοσίαν εκκλησιαστικών είτε πολιτικών αρχών.

Έλληνες και Βούλγαροι εφαγώθημεν, εξοντώσαμεν οι μεν τους δε. Οι Βούλγαροι έχασαμεν πολλά μέρη, όπου κατώκουν ομοεθνείς μας είτε καθ' υμάς Βουλγαρόφωνοι ~~έλλη~~ Ρωμοί. Υμείς δε έχασατε ~~την Κωνσταντινούπολην~~ το αιώνηον όνειρον των προγόνων σας, την Κωνσταντινούπολην, οπόθεν οι πατέρες σας διέδωκαν εις διάφορα άλλα έθνη και εις ημάς τους Βουλγάρους το φως του Χριστού, έχασατε την μικράν Ασίαν, οπόθεν οι πρόγονοί σας ηρόντο





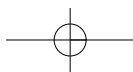
επί αιώνας ~~ολοκλήρους~~ ~~θησαυρούς~~ πλούτη και χρήματα και ανθρώπους διά να υπερασπίζεσθε το κέντρον του Χριστιανικού Ελληνισμού. ~~Εχάσατε~~ Συντελέσατε να υψώσητε εις τα νώτα σας έναν φίλον, ο οποίος αργά ή γρήγορα θα ανεβή εις την οράχιν σας. Εχάσαμεν ημείς, εχάσατε και υμείς. Αλλ' εάν ~~κάτω~~ ~~μεν~~ αντιπαραβάλωμεν τας ζημίας μας, φοβούμαι πολύ, μη φανή ότι αι ιδικαί σας ζημίας είναι ~~μεγαλύτεραι~~ και ~~φοβερώτεραι~~, τόσω μάλλον ~~μεγαλύτεραι~~ και ~~φοβερώτεραι~~, όσο και αι ελπίδες σας ήσαν ~~μεγαλύτεραι~~.<sup>32</sup>

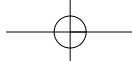
Η επιστολή αυτή δεν είναι ίσως τόσο σημαντική για τη διεκτραγώδηση των απωλειών της μιας ή της άλλης πλευράς, ούτε για την ενδιαφέρουσα αποστασιοποίηση ενός ανθρώπου της Εκκλησίας από τις αντιπαραθέσεις που προκάλεσε η ιδεολογική και πρακτική χρήση του γλωσσικού οργάνου από τους εθνικιστές πατριώτες των δύο πλευρών, ούτε καν για τη νοσταλγική αναφορά στην «αλησμόνητη Χάλκη». Είναι σημαντική γιατί στο ισοζύγιο των απωλειών αποκαλύπτει τον ανομολόγητο πόθο του ελληνικού εθνικισμού, την Κωνσταντινούπολη, προβάλλοντάς τον ως επιθυμία ενός ανθρώπου που αποστασιοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τους στόχους που έθετε ο επίσημος εκπρόσωπος του τελευταίου: το ελληνικό κράτος.

Η Κωνσταντινούπολη όμως (όπως και η προσφάτως απολεσθείσα για τα μεγαλοϊδεατικά οράματα Μικρά Ασία), ταυτισμένη ακριβώς με τον εκχριστιανισμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και σύμβολο της Ορθόδοξης Ανατολής εναντίον του Δυτικού Καθολικισμού (και των προτεσταντικών κριτικών του), ήταν ένα αρκετά ατίθασο ιδεολογικό αντικείμενο για να υπαχθεί πλήρως στις ανάγκες και στους πολιτικούς σχεδιασμούς του ελληνικού εθνικισμού. Ακριβώς η Κωνσταντινούπολη είναι αυτή που γεννά έκκεντρες μορφές ιστοριογραφικού λόγου, «αρνούμενη» κατά κάποιον τρόπο να υπαχθεί στις απαιτήσεις των επιθετικών εθνικιστών.

Το πρόβλημα επομένως είναι με ποιον τρόπο διαχειρίστηκαν το πρόβλημα του βυζαντινού παρελθόντος αυτές οι δύο πλευρές του παλαιού δικτύου που διασπάστηκαν μετά την προοδευτική αποσύνθεση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: από τη Χάλκη και την Κωνσταντινούπολη στην Αθήνα και τη Βάρνα. Δεν υπάρχει ίσως πιο χαρακτηριστική αυτολογιοκριτική στιγμή στο κείμενο του Συμμεών από τη μη ολοκλήρωση της λέξης «Οικουμενικό» για να προσδιορίσει το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, έστω κι αν στο τέλος επιλέγει έναν τιμητικό πληθυντικό της μεγαλοπρεπειάς. Η αδήριτη πραγματικότητα του εθνικού κράτους όχι μόνο επιβάλλει την επίσημη σιωπή για απαγορευμένα θέματα όπως το ζήτημα της χρήσης της γλώσσας, αλλά και εσωτερικεύεται από τα υπο-

32. ΒΑΗ, φάκ. 144:1, αρ. εγγ. 291.





κείμενα σε τέτοιο βαθμό, που οι στρατηγικές σύνταξης ενός κειμένου να αντανακλούν ακριβώς επιβεβλημένες πειθαρχίες και πολιτικά προγράμματα.

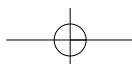
Για αυτό δεν πρέπει να καταφύγουμε σε μια παραδοσιακή ιστορία των ιδεών προκειμένου να διαπιστώσουμε επιρροές, «μετακενώσεις» από το ιδεολογικό οπλοστάσιο της Δύσης, ένταξη σε μεγάλα θεωρητικά ή ιδεολογικά ρεύματα: αλλά να δούμε όλα τα παραπάνω ενταγμένα μέσα στο πλαίσιο των κοινών ιδεολογικών ανταγωνισμών και αντιπαραθέσεων στις οποίες ενεπλάκησαν τα μέλη αυτού του δικτύου διανοουμένων, να διερευνήσουμε δηλαδή τις συνθήκες στις οποίες παρήχθησαν ως «διανοούμενοι». Κατά κάποιον τρόπο να ξεδιπλώσουμε τους αποκλίνοντες (και αυτό είναι το ενδιαφέρον: ότι ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις) τρόπους με τους οποίους αντιμετωπίζουν το παρελθόν και τον ιστορικό κανόνα που διαμορφώθηκε λίγο-πολύ στην επιστημονική ακαδημία εκάστου, μέσα από έναν κοινό παρονομαστή: τη διαχείριση του προβλήματος της προτεραιότητας της θρησκείας και κυρίως της εμμονής σε ένα αυτοκρατορικό μοντέλο που δημιουργούσε διαφορούμενες εντυπώσεις για το εάν έρχεται από το παρελθόν ή σηματοδοτεί το μέλλον.

Παρατηρήσαμε παραπάνω ότι ο Γεδεών μάς έδωσε κάποια στοιχεία για την έκταση αυτού του δικτύου, κυρίως κληρικών με τους οποίους σχετιζόταν. Ο Μ. Γεδεών σε μια άλλη αποστροφή του θα μας δώσει μια ακόμη πιο σημαντική πληροφορία για την περίοδο του Σχίσματος: τις καλές σχέσεις που διατηρούσε με τον σημαντικό βούλγαρο διανοούμενο, συγγραφέα και δημοσιογράφο, τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ. Περιγράφοντας την πολιτική συγκυρία αμέσως μετά το Σχίσμα και την επιθυμία των μετριοπαθών των δύο πλευρών να ιάσουν τις πληγές του παρελθόντος, θα γράψει:

*Ανέλαβον 'να γράφω επίσης υπό πνεύμα φιλορθόδοξον εις την Ελληνικήν «Μικράν Ασίαν», εργαζόμενος προς θεραπείαν του βουλγαρικού σχίσματος, συνεργαζόμενος μετά του νομομαθούς Μάρκον Μπαλαμπάνωφ· αυτός υπέβαλέ μοι την φιλάδελφον ιδέαν ταύτην, 'να γράφωμεν εν πνεύματι χριστιανικής αγάπης εγώ μεν εις την «Μικράν Ασίαν» του Μισαηλίδου, αυτός δε εις την ιδίαν αυτού βουλγαρικήν εφημερίδα «Βιέκ» (Αιώνια). Δυστυχώς, αφήκα την «Μ. Ασίαν» εις την διαχείρισιν και σύνταξιν αχρείου ανθρώπου, καταστρέψαντος αυτήν· ο Μπαλαμπάνωφ αγνού πόσον χρόνον διετήρησε τον «Βιέκ» αυτού. Ήτο καλός μου φίλος, ως ήτο και ο διδάσκαλος της Παλατά βουλγαρικής σχολής, ύστερον δ' αντιπρόεδρος της βουλγαρικής Σομπράνιε Πέτρος Σλαβέηκοφ<sup>33</sup>.*

Ο Γεδεών εδώ λοιπόν περιγράφει ένα άλλο δίκτυο, λαϊκών Βουλγάρων αυτή τη φορά, με το οποίο σχετιζόταν και κατά κάποιον τρόπο συντόνιζε τη δράση του

33. Μ. Γεδεών, *Μνεία*, 224-225.





σε αυτή την οξυμένη από κάθε άποψη περίοδο. Ο Γεδεών βέβαια γράφει 60 χρόνια μετά τα γεγονότα αυτά, και είναι φυσικό να του «διαφεύγουν» πράγματα: η έκδοση της εφημερίδας *Vek* (= Αιών) του φίλου του, Μπαλαμπάνωφ, κράτησε για δύο χρόνια, από το 1874 μέχρι το 1876, αν και ο ίδιος υπήρξε εκδότης μιας ακόμη πιο διάσημης στους κύκλους των Βουλγάρων της Κωνσταντινούπολης, του *Čitalište* (= Πνευματικό Κέντρο). Η τελευταία είχε αρχίσει την έκδοσή της το κρίσιμο έτος της δημοσίευσης του φερμανίου που αναγνώριζε τη Βουλγαρική Εξαρχία, το 1870, και σταμάτησε να εκδίδεται όπως και ο *Vek* το 1876, εν μέσω της ανατολικής κρίσης.

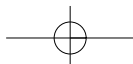
Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Μάρκο Μπαλαμπάνωφ σε κανένα από τα μεταγενέστερα γραπτά του δεν κάνει καμία αναφορά σε αυτή την ιδιότυπη σχέση που είχε αναπτύξει με τους «μετριοπαθείς» της άλλης πλευράς, όπως ο Γεδεών. Κι αυτό ήταν ως ένα βαθμό φυσικό: από τη στιγμή που κατέλαβε υψηλά αξιώματα στο νεοσύστατο βουλγαρικό κράτος και σε μια εποχή με πολύ πιο πρόσφατα τα γεγονότα του 1870-72 από ό,τι τουλάχιστον τα είχε ο Συμεών το 1925, θα ήταν μάλλον παρακινδυνευμένο να αναφερθεί σε τέτοιου είδους σχέσεις που από τη φύση τους αμφισβητούσαν την ιστορική δυνατότητα η οποία τελικά υλοποιήθηκε (δημιουργία εθνικού κράτους), ενώ υπενθύμιζαν κάποια που πλέον όλοι ήθελαν να ξεχάσουν (τη διατήρηση της αυτοκρατορίας).

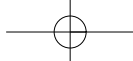
Ωστόσο ο Μάρκο Μπαλαμπάνωφ αφιέρωσε ένα ολόκληρο βιβλίο στον πνευματικό και πολιτικό του καθοδηγητή Γαβριήλ Κρέστοβιτς, στον οποίο είχε προσκολληθεί ήδη από το 1871, με αφορμή τη σύγκληση της μεγάλης κληρικο-λαϊκής Εθνοσυνέλευσης των Βουλγάρων Εξαρχικών στην Κωνσταντινούπολη. Ο βασικός σκοπός της Εθνοσυνέλευσης υπήρξε ο καταρτισμός του πρώτου Καταστατικού της Εξαρχίας<sup>34</sup>.

Και το κυριότερο, μέσα από το αρχειακό υλικό που φυλάσσεται στη Βουλγαρική Ακαδημία Επιστημών στη Σόφια και την Εθνική Βιβλιοθήκη της Σόφιας, κυρίως όσον αφορά την επιστολογραφία του Μ. Μπαλαμπάνωφ, μολοντί δεν υφίσταται κάποια επιστολή του προς τον Μ. Γεδεών ή το αντίθετο, αποδεικνύεται ότι ήταν κοινωνός και είχε τακτικές επαφές με τους ίδιους ανθρώπους που καθόρισαν και την ιστορική διαδρομή του Μεγάλου Χαρτοφύλακος του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Τόσο ο Βάρνης και Πρεσλάβας Συμεών<sup>35</sup> όσο και ο Σκοπίων Θεο-

34. M. Balabanov, *Gavril Krâstevič (narodnen deec, knižovnik, sâdija, upravitel)* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς: εθνικός παράγων, λογοτέχνης, δικαστής, διοικητής], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bâlgarska Cârkva 1914.

35. Народна Библиотека “Кирил и Методий” Български Исторически Архив – Narodna Biblioteka “Kiril i Metodij” – Bâlgarski Istoričeski Arhiv (από εδώ και στο εξής: НБКМ-БИА), φάκ. 386, αρ. εγγ. 102: Συμεών, Μητροπολίτης Βάρνης και Πρεσλάβας, Σούμμεν προς Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Κωνσταντινούπολη, 16 Σεπτεμβρίου 1875, σχετικά με τη





δόσιος<sup>36</sup> αλληλογραφούν με τον Μπαλαμπάνωφ και φαίνεται ότι οι σχέσεις τους παραμένουν στενές μέχρι και τις αρχές του 20ού αιώνα.

Όμως πιο σημαντική είναι η στενή σχέση που διατηρεί ο Μπαλαμπάνωφ με τον μέντορα του Μανουήλ Γεδεών, τον ίδιο τον πατριάρχη Ιωακείμ Γ΄: λίγο μετά την επανεκλογή του τελευταίου στον πατριαρχικό θρόνο τον Οκτώβριο του 1901, ο Μπαλαμπάνωφ θα καταφέρει να εκλεγεί και ο ίδιος στη θέση του προέδρου της Βουλγαρικής Εθνοσυνέλευσης (Κοινοβουλίου)<sup>37</sup>. Ίσως η ταυτόχρονη αναρρίχηση των δύο αυτών προσωπικοτήτων στα δύο αυτά αξιώματα να μην είναι τυχαία, να σχετίζεται δηλαδή με τη νέα πολιτική συγκυρία που διαμορφωνόταν στις αρχές του αιώνα, κυρίως στις σχέσεις μεταξύ Ρωσίας και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Στη βουλγαρική ιστοριογραφία τα πρόσωπα αυτού του κύκλου περιγράφονται με αμιχανία: άλλοτε αναφέρονται ως «μετριοπαθείς»<sup>38</sup>, άλλοτε ως «συντηρητικοί» και άλλοτε ως «τουρκόφιλοι»<sup>39</sup> (ή και «ρωσόφιλοι»<sup>40</sup>). Το πνεύμα συνεργασίας που επέδειξαν με τον κόσμο του Πατριαρχείου κατά την περίοδο της όξυνσης της κρίσης, οι προνομιακές τους σχέσεις με τμήματα της ελληνορθόδοξης ελίτ, αλλά κυρίως η υιοθέτηση κάποιων πλευρών της ορθόδοξης οικουμενι-

διανομής της εφημερίδας *Vek*, την οποία εξέδιδε, όπως είπαμε ήδη, ο Μπαλαμπάνωφ αλλά και της *Union Chrétien*. Η επιστολή αναφέρεται, επίσης, στην απαγόρευση του δικαιώματος αρχιερατείας σε εγγάμους, με βάση αποφάσεις Οικουμενικών Συνόδων.

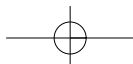
36. НБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 112: Θεοδόσιος, πρώην μητροπολίτης Σκοπίων, Μονής της Ρύλα προς Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Σόφια, 1 Ιουλίου 1910. Ο Θεοδόσιος πληροφορεί τον Μπαλαμπάνωφ για την έγκριση της εκλογής του Νεοφύτου ως διαδόχου του στη μητρόπολη Σκοπίων. Η επιστολή έχει έντονα προσωπικό χαρακτήρα, αφού ο Θεοδόσιος μεταφέρει την προσωπική του πικρία για τον παραγκωνισμό του.

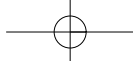
37. НБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 9: Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Σόφια προς Πατριάρχη Ιωακείμ Γ΄, Κωνσταντινούπολη. Ευχαριστήρια επιστολή – απάντηση σε αντίστοιχη συγχαρητήρια επιστολή του Ιωακείμ Γ΄, η οποία σώζεται στα αρχεία της Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών, βλ. БАН, φάκ. 26:1, αρ. εγγ. 44. Στο σύντομο αυτό, στην πραγματικότητα, σημείωμα γράφει ο Ιωακείμ Γ΄: «Τω εξοχωτάτω κυρίω Ιβάν Γκέωφ, και τω νέω Προέδρω της Βουλής κυρίω Παλαμπάνωφ τα θερμά μου συγχαρητήρια και τας ευλογίας. Τη κθ' Οκτωβρίου απωω».

38. Z. Markova, *Bългарската Ekzarhija*, 1870-1879, 62.

39. Nikolaj Genčev, *Bългарското Văzraždane* [Βουλγαρική Αναγέννηση], Σόφια: Izd. Kăšta 1995, 310, Hristo Temelski (επιμ.), *Cărkovno-Narodniyat Săbor 1871 g. Dokumentalen sbornik no slučaj 130-godišnjinata ot Părviya Cărkovno-Naroden Săbor* [Η Εκκλησιαστική-Εθνική Συνέλευση του 1871: Συλλογή ντοκουμέντων με αφορμή την 130ή επέτειο από τη σύγκληση της Πρώτης Εκκλησιαστικής Εθνικής Συνέλευσης], Σόφια: Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski" 2001, 9.

40. Pliia Todev (επιμ.), *Dr. Stojan Čomakov (1819-1893). Život, Delo, Potomci* [Δρ. Στόγιαν Τσομάκωφ (1819-1893). Βίος, Έργο, Επίγονοι], τόμ. 2, Σόφια 2003, τόμ. Α΄, 195.





κής ιδεολογίας ως απαράβατων αρχών για τη συγκρότηση και της ίδιας της Εξαρχίας (εδώ η Εθνοσυνέλευση του 1871 έπαιξε καθοριστικό ρόλο) κατέστησαν προβληματική την ένταξή τους στο κυρίαρχο αφήγημα περί *Βουλγαρικής Αναγέννησης* (*Vъzraždane*) τον 19ο αιώνα<sup>41</sup>.

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Rumen Daskalov, η εμφάνιση ιστορικών (ή ιστοριοδιφικών όπως του Žečev<sup>42</sup>) έργων κυρίως κατά τη δεκαετία του 1970-80, μεταξύ αυτών και η σπουδαία μονογραφία της Zina Markova για τη Βουλγαρική Εξαρχία, εντάσσονται ακριβώς σε μια προσπάθεια να νομιμοποιηθεί η αναφορά στους κύκλους αυτούς των Βουλγάρων ως μια κριτική αποστασιοποίηση από κοινούς τόπους της επίσημης εθνικής ιστοριογραφίας, όπως την ανανέωσε η σοσιαλιστική περίοδος<sup>43</sup>. Ωστόσο οι βούλγαροι ιστορικοί, μολονότι τα τελευταία χρόνια έχουν συγγράψει εξειδικευμένες μονογραφίες για πολλά πρωταγωνιστικά πρόσωπα αυτού του κύκλου<sup>44</sup>, σπάνια συνδέουν τις δραστηριότητες και κυρίως τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς τους ακριβώς με τα πρόσωπα της ελληνορθόδοξης κοινότητας με τα οποία συνεργάζονταν. Όπως και να έχει η διαμόρφωση τέτοιων ομάδων με ενιαία πολιτικοϊδεολογικά χαρακτηριστικά (πολλές φορές εδραζόμενα σε κοινά υλικά συμφέροντα) ήταν αναμενόμενη μέσα στο διανοητικό περιβάλλον του Οθωμανισμού του Τανζιμάτ ή του Πανισλαμισμού του χαμιδιανού καθεστώτος<sup>45</sup>. Αυτό που είναι σημαντικό να διερευνηθεί

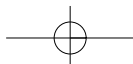
41. Rumen Daskalov, *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian Revival*, Βουδαπέστη: Central European University Press, 2004.

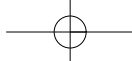
42. T. Žečev, *Bălgarskijat Velikden ili Strastite Bălgarski* [Το Βουλγαρικό Πάσχα ή τα Βουλγαρικά Πάθη], Φιλιππούπολη 1985<sup>2</sup>.

43. Rumen Daskalov, ό.π., 162-176. Για μια επισκόπηση της βουλγαρικής ιστοριογραφίας μέχρι και την κατάρρευση του σοσιαλιστικού καθεστώτος, βλ. M. Todorova, «Bulgaria», *The American Historical Review*, 97:4 (1992) 1105-1117.

44. Μεταξύ αυτών οι Vera Boneva (*Gavril Krăstevič. Biografija* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς. Βιογραφία], Σούμν: Izd. Helion 2000), Žoržeta D. Nazarska (*Iztočnorumelijskijat Dăržavnik Gavril Krăstevič, 1879-1885* [Ο πολιτικός της Ανατολικής Ρωμυλίας, Γαβριήλ Κρέστοβιτς, 1879-1885], αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996) και Plamen Božinov (*Marko D. Balabanov: Obštvenno-političeski idei i dejnost (do 1878 godina)* [Ο Marko D. Balabanov: κοινωνικοπολιτικές ιδέες και δράση (έως το έτος 1878)], αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996].

45. Η Ellen Comisso προτείνει μια ενδιαφέρουσα ταξινόμηση των ηγετικών μελών εθνικών ομάδων (κυρίως διανοουμένων) μέσα σε ιστορικές αυτοκρατορίες, έχοντας κυρίως υπόψη της το παράδειγμα της Αυστροουγγαρίας και της Ρωσίας, σε: α) εθνικιστές/επαναστάτες β) πραγματιστές/συμβιβαστικούς γ) συνεργαζόμενους με/αφομοιωμένους από το αυτοκρατορικό καθεστώς δ) τοπικιστές και ε) «α-εθνικούς», υπό την έννοια ότι οι τελευταίοι προσδιορίζονται από συμφέροντα ή μορφές αλληλεγγύης που δεν σχετίζονται σε καμία περίπτωση με ό,τι μπορεί να αποκαλείται «εθνικό»· βλ. Ellen Comisso, «Empires as Prisons of Nations versus Empires as Political Opportunity Structures: An Exploration of the Role of

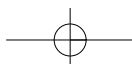


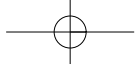


είναι οι τρόποι που τα μέλη αυτού του δικτύου επινόησαν για να επιλύσουν την αντίφαση της επιλογής εθνικής ταυτότητας και της διατήρησης της αυτοκρατορίας. Και θα ήταν λάθος κανείς να υποθέσει εξαρχής ότι ο συμβιβαστικός τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζαν τη δεύτερη οφειλόταν σε μια άνευ όρων υπεράσπιση της πρώτης. Εάν συνέβαινε αυτό, μπορεί να είχαμε να αντιμετωπίσουμε απλώς πολιτικούς ελιγμούς και αναδιπλώσεις. Η αναγκαιότητα όμως της διατύπωσης νέων ιστοριογραφικών σχημάτων, και μάλιστα αποκλινόντων από αυτά που κατασκευάζει η επίσημη εθνική ιστοριογραφία, χρῆζει βαθύτερης ερμηνείας.

---

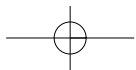
Nationalism in Imperial Dissolutions in Europe» στο Joseph W. Esherick, Hasan Kayali και Eric Van Young (επιμ.), *Empire to Nation. Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, Lanham-Boulder-Νέα Υόρκη-Τορόντο-Οξφόρδη Md: Rowman & Littlefield, 138-166 και κυρίως 144-149. Θα λέγαμε ότι οι υπό εξέταση διανοούμενοι σε αυτή τη μελέτη μάλλον ακροβατούν μεταξύ δεύτερης και τρίτης κατηγορίας.





ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**







## Το Εικονομαχικό Βυζάντιο ως όριο: Μανουήλ Γεδεών vs Κωνσταντίνου Παπαρορηγόπουλου

### 1. Η σχέση του Μανουήλ Γεδεών με την Ιστορία

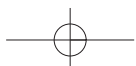
Το ερώτημα που τίθεται λοιπόν είναι εάν μπορεί κανείς, στον κύκλο αυτό των διανοουμένων, να διακρίνει κάποιες ουσιώδεις αποκλίσεις σε σχέση με το κυρίαρχο ιστορικό αφήγημα εκάστης πλευράς αλλά κυρίως σε σχέση με τους δύο ιστορικούς πυλώνες του Ορθόδοξου Οικουμενισμού του οποίου αποτελούν τον βασικό εκφραστή: την Οθωμανική Αυτοκρατορία (και συνεπώς το Βυζάντιο) και φυσικά τη Ρωσία.

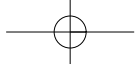
Βέβαια, η ερώτηση θα μπορούσε να τεθεί και διαφορετικά: εάν δηλαδή οι αποκλίσεις αυτές συνέβαλαν στη διαμόρφωση του κανόνα, καθόρισαν κατά κάποιον τρόπο τα όρια τα οποία δεν θα έπρεπε να διασαλεύσει καμία μελλοντική ιστοριογραφική απόπειρα.

Ο αποσπασματικός τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει ο Γεδεών την ανασύσταση του ιστορικού παρελθόντος έγινε προσπάθεια να ερμηνευθεί σε άλλη μας εργασία ως μια ψυχολογική ανάγκη του συγγραφέα να μην αποκαλύψει τις σχέσεις εξάρτησης των αγαπημένων του «εθναρχών» πατριαρχών, Ιωακείμ Β΄ και Ιωακείμ Γ΄, από τον ισχυρό κύκλο των τραπεζιτών της Κωνσταντινούπολης υπό τον Γεώργιο Ζαρίφη<sup>1</sup>. Και η ίδια όμως η σχέση του με τον ιστορικό λόγο διαμεσολαβήθηκε από τη δική του σχέση εξάρτησης από τον πατριάρχη Ιωακείμ Β΄: 72 σελίδες μετά την έναρξη της *Μνεΐας των προ εμού* (και αφού έχει αφιερώσει το μεγαλύτερο μέρος της αφήγησής του στους προκατόχους του στο οφίκιο του Με-

---

1. Δ. Σταματόπουλος, «Ο Μανουήλ Γεδεών και η επαναδιοργάνωση του οικουμενιστικού μοντέλου», στο *Μνήμη Άλκη Αγγέλου. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος: ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας*, Πρακτικά Γ΄ Επιστημονικής Συνάντησης, Θεσσαλονίκη: University Studio Press 2004, 377-387.





γάλου Χαροφύλακος) ξαφνικά ο Γεδεών αποφασίζει να προβεί στην αποκάλυψη των «ζωντανών πηγών» του, των ανθρώπων δηλαδή που τον τροφοδότησαν με ιστορικές πληροφορίες για τη ζωή του Πατριαρχείου σε προηγούμενους αιώνες. Μεταξύ αυτών ο πατριάρχης Ιωακείμ Β΄ δεν έχει απλώς προεξάρχουσα θέση, αλλά είναι αυτός που θα δώσει την «εντολή» για τη συγγραφή του έργου του Μ. Γεδεών:

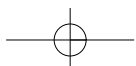
*Τούτων δε πρέπει να προταχθή βεβαίως ο πατριάρχης Ιωακείμ Β΄, εις τον οποίον πρώτας ειδήσεις περί του διοικητικού συστήματος της Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως άχρι της συντάξεως των «Γενικών Κανονισμών». Τούτους απεδοκίμαζεν ο Ιωακείμ, ειπέ μοι δε ους είχε λόγους προς αποδοκιμασίαν. Ημέρα τινά, καθ' ην εγίνοντο συζητήσεις περί «κανονικών ψήφων» (εκλογής αρχιερέων), μετά την ανάπτυξιν των εν τω κεφαλαίω τούτω δικαίων του πατριάρχου, προσέθηκε ταύτα: «Σε λέγω παιδί μου, τας ιδέας μου ταύτας, διότι θα γράψης, μίαν ημέραν την ιστορίαν μας. Εγώ είμαι γέρον, εις ολίγον καιρόν θ' αποθάνω· συ θα ζήσης. Επιθυμώ να με κρίνης αυστηρώς, αλλά δικαίως, εν φόβω Θεού». Παρήλθον έκτοτε (1875) πενήντα εννέα έτη (γράφει στα 1934). Αι λέξεις του πολυπείρου πατριάρχου μένουσιν ανεξάλειπτοι εις την μνήμην μου<sup>2</sup>.*

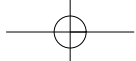
Το απόσπασμα αυτό, χαμένο λίγο στο συνολικό του έργο, δείχνει ξεκάθαρα τη δέσμευση του συνολικού ιστορικού και ιστοριοδιφικού του εγχειρήματος και το συνδέει με την περίοπτη θέση που του επιφύλαξε στα εσωτερικά του Πατριαρχείου ο κύκλος του Ιωακείμ Β΄. Ο Γεδεών λοιπόν, όντας δεσμευμένος να συγράψει την ιστορία αυτού του κύκλου ανθρώπων που ηγήθηκαν του Πατριαρχείου στο μεγαλύτερο τμήμα του 19ου αιώνα, θα εμπλακεί σε ένα εγχείρημα πολύ ευρύτερο: περιγράφοντας τα έργα και τις ημέρες αυτής της ηγετικής ελίτ, θα δώσει με το έργο του μια ιστορία που δεν υπήρξε ούτε εθνοκεντρική ούτε όμως και ταυτισμένη, με μια πρώτη ματιά, με τις βουλήσεις της οθωμανικής εξουσίας. Από μια εβδομηντάχρονη, αδιάκοπη συγγραφική παραγωγή θα προκύψει μια ιστορία του Γένους, ένα τεράστιο σώμα πληροφοριών με φαινομενικά αποσπασματικό χαρακτήρα, για μια «συλλογικότητα» που ο 19ος αιώνας θα τη βρει να μετεωρίζεται μεταξύ Έθνους και Millet.

Βέβαια ο Γεδεών μάς προσφέρει μια εξήγηση της αποσπασματικότητας με την οποία παραθέτει τις πληροφορίες και τις πηγές του – προς αντιμετώπιση της λογοκλοπής:

*Οι αναγνώσται μου βλέπουσιν, ότι αι παραπομπάι εις τας πηγάς συνεσωρευθησαν χυδόν εις τινα σελίδα του βιβλίου μου, ουχί δε υπό έκαστον όνομα, προς απόγνωσιν των λογοκλόπων· παρετήρησα, ότι πάντες οι τοιούτοι, μεταγράφοντες κακοήθως από συγγραμμάτων ελληνικών, αναφέρουσιν όχι την*

2. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 72.





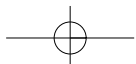
του συγγράμματος σελίδα, αλλά τας πηγάς, εις ας ο λεηλατούμενος συγγραφεύς παραπέμπει, νομίζοντες, ότι θα πιστεύσωσιν αυτούς οι αναγνώσται όντας πολυμαθείς και πολλά αναγνώσαντας<sup>3</sup>.

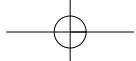
Τουλάχιστον ο Γεδεών προσδοκά να υποβάλει σε πρόσθετο κόπο τους επίδοξους λογοκλόπους στην ανεύρεση των πηγών που χρησιμοποιεί: «εάν γινώσκωσι τι σημαίνει κόπος εις σύνταξιν βιβλίου».

Ποια είναι όμως η αντιμετώπιση που επιφυλάσσει ο Γεδεών στους εκπροσώπους της ελληνικής εθνικής ιστοριογραφίας<sup>4</sup>; Η αντιμετώπιση του Παπαρρη-

3. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 6.

4. Όσον αφορά τη σχέση του Γεδεών με την εθνική ιδεολογία, πολλά θα μπορούσαν να ειπωθούν. Ο Γεδεών, κατά τη δική του μαρτυρία, περιόδευε συχνά στα χωριά είτε του Αστακηνού κόλπου (κόλπου της Νικομήδειας 1887) είτε των Προικονήσων (1892) είτε των Δαρδανελίων (1894), διερευνώντας την εθνοτική συνείδηση των κατοίκων. Κάποιες φορές, μάλιστα, η αφήγησή του έτεινε στην άμβλυνση των «προβληματικών» σημείων της έρευνάς του: «Εις το Αφθόνι, την αρχαίαν Αρόννην, ηρώτησα γέροντάς τινας ογδοηκοντούεις περί του παρελθόντος της πατρίδας αυτών· ήκουον πολλά, αλλά δύο, τρεις διέσπασαν την γινομένην ελληνιστί συζήτησιν. Ομιλείτε λοιπόν βουλγαρικά; ηρώτησα – Ομιλούμεν αρβανίτικα, απήντησαν – Είσθε λοιπόν αλβανοί· προσέθηκα. Εντόνως οι παρόντες μοι είπον “Όχι, δάσκαλε· Είμεθα έλληνες όλοι· δεν είμεθα αλβανοί· αλλ’ ομιλούμεν την γλώσσαν των μαννάδων μας”. Είχον πάντες συναίσθησιν της ελληνικής αυτών καταγωγής, όχι μόνον εις τας επαρχίας Προικοννήσου νήσους, αλλ’ εις όσα μέρη μετέβην· διά τούτο θεαύμασα την χριστιανικήν υπομονήν των κατοίκων απέναντι των μητροπολιτών», βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 81-82. Κατά τον Γεδεών το Πατριαρχείο συνήθιζε να στέλνει στην επαρχία αυτή «αρχιερείς κληρικούς ή αθεοφόβους, ή ανασχύντους ή οκνηροτάτους ή οινοφλύγας...». Σε όσα χωριά επισκεπτόταν, υπέβαλλε δύο ερωτήσεις στους κατοίκους: «Φυραίνομεν – αυτολεξεί – ή πληθυνόμεθα;» και «Υπάρχει συνείδησις ελληνική παρ’ υμίν τοις χωριάταις;». Σύμφωνα με την εκτίμησή του ο πληθυσμός των μιχρσιατικών παραλιών τα τελευταία 100 έτη είχε αυξηθεί ιδιαίτερα και διατηρούσε την ελληνική συνείδησή του «μεθ’ όλας τας ποικιλομόρφους επηρείας». Ακόμη παραπέρα, πιστός στο μοντέλο της συνέχειας που διαπιστώνεται μεταξύ βυζαντινού «ελληνισμού» και νεωτέρων Ελλήνων, επιχειρηματολογεί με βάση επίθετα που έφεραν κάτοικοι της Μυτιλήνης, της Τραπεζούντας, της Καλλίπολης κ.λπ. κατά τον 17ο αιώνα. Ωστόσο, σε ένα άλλο περιστατικό φαίνεται καλύτερα ο τρόπος που αντιμετώπιζει το ζήτημα του εθνικού αυτοπροσδιορισμού. Αναφερόμενος στον ηγούμενο της μονής Καρακάλου Στέφανο εκ Βιτωλίων, θα πει ότι οι «Οι μεγάλοι “πατριώται” κατηγορούν αυτόν ως βούλγαρον, αλλ’ ήσαν έξω της μονής αυτού “εξωκουρίται”. Οι φανατικοί καλόγηροι κατήγγελον αυτόν ως τον τελευταίον κολουβάν...». Θα λέγαμε ότι στο πρόσωπο του ηγουμένου της Καρακάλου ο Γεδεών ανακαλύπτει ένα alter ego: έτσι θα περιέγραφε και ο ίδιος τον εαυτό του τόσο σε σχέση με τους φιλορωσικούς προσανατολισμούς του όσο και σε σχέση με την εμμονή του στην υπεράσπιση της Ορθοδοξίας. Ο «ταλαίπωρος Στέφανος», όπως λέει συνεχίζοντας, του επισήμανε ότι «από των λαουμένων γλωσσών αν θελήση τις εις τα Βιτώλια να καθορίση εθνικότητα, άγνωστον αν θα ονομάση τον ορθόδοξον βιτωλιάνον αλβανόν ή ρουμάνον, βούλγαρον ή έλληνα...». Πάντως κατά τον Γεδεών ήταν «καλόγηρος αυστηρός· ήτο καλός χριστιανός και έλληνας»





γόπουλου, τον οποίο γνώρισε προσωπικά μετά το ταξίδι του στην Αθήνα το 1878<sup>5</sup>, ήταν μάλλον αρνητική ή και ειρωνική πολλές φορές, ενώ αντίθετα έδειχνε να εκτιμά περισσότερο το έργο του Ζαμπέλιου. Όταν θα κληθεί κάποια στιγμή να αξιολογήσει το έργο τους, αποσυρμένος πλέον στην Αθήνα κατά τη δεκαετία του 1930, θα παρατηρήσει ότι η «ανακάλυψη» της αδιαίρετης τρισχιλιετούς συνέχειας του ελληνικού έθνους από τους δύο καθυστέρησε για τουλάχιστον 50 χρόνια:

*Πάντα ταύτα τα συγγράμματα, μάλιστα των παλαιότερων λογίων και διδασκάλων του έθνους, συνετέλουν εις εν έργον μέγιστον, εις προβιβασμόν αγώνος θεσπεσίου· να κρατώσι θεσμόν το θρησκευτικόν αίσθημα, και την προς την μεγάλην ημών πατρίδα στοργήν. Εις τούτο κατέχουσι την πρώτην θέσιν ο Σπυρίδων Ιω. Ζαμπέλιος διά των «Βυζαντινών Μελετών» αυτού και των προλεγόμενων εις τα «Άσματα δημοτικά της Ελλάδος» αλλά και ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, συγγράψας την καλήν «Ιστορίαν του ελληνικού έθνους», ζητήσαντες και οι δύο να δείξωσι το επί τετρακισχίλια έτη ενιαίον της ελληνικής φυλής, όπερ διενεώθη και έδειξε πενήτηκοντα πριν αυτών έτη ο ιατρός Δημήτριος Αλεξανδριδής, εκδούς (1806 και 1807) την τρίτομον «Ιστορίαν της Ελλάδος, από της πρώτης καταβολής των ελληνικών πραγμάτων άχρι της αλώσεως της Κπόλεως υπό των Οθωμανών», υπ' όψιν έχων τον άγγλον Γολθσμίθ<sup>6</sup>. Ηκολούθησεν εις τα ίχνη αυτών, γράψας Ιστορίαν της Ελλάδος, ο Σπυρίδων Π. Λάμπρος.<sup>7</sup>*

Επίσης, μάλλον ειρωνικό περιεχόμενο έχουν οι παρατηρήσεις του<sup>8</sup> ότι η έκδοση της *Ιστορίας* του Παπαρρηγόπουλου, ως best seller της εποχής, είχε ως αποτέλεσμα την κατακόρυφη πτώση της τιμής των αντίστοιχων ιστοριών του Δωρόθεου

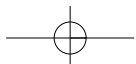
(*Μνεία* 90-91). Σε όλα τα παραπάνω είναι αξιοσημείωτη η αναφορά του ειρωνικά σε «πατριώτες», συνήθως εντός εισαγωγικών.

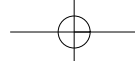
5. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 453.

6. Για μια εκτίμηση του εγχειρήματος της έκδοσης από τον Δημήτριο Αλεξανδριδής της ιστορίας του Oliver Goldsmith [*The Grecian history from the earliest state, to the death of Alexander the Great by Dr. Goldsmith to which is added, a summary account of the affairs of Greece from that period to the sacking of Constantinople by the Othomans*, Λονδίνο: printed for J. F. and C. Rivington κ.ά., 1790. Η πρώτη έκδοση του βιβλίου το 1774], βλ. Α. Tabaki, «Un aspect des Lumières néo-helléniques: l'approche scientifique de l' Orient. Le cas de Dimitrios Alexandridis», *Ελληνικά* 35 (1984) 316-327. Βλ. επίσης Γ. Κουμπουρλής, «Η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους στους εκπροσώπους του ελληνικού Διαφωτισμού: η διαμάχη για το όνομα του έθνους και οι απόψεις για τους αρχαίους Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς», *Δοκίμεις* 13-14 (2005) 137-191, και κυρίως 180 κ.ε.

7. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 459.

8. Μ.Ι. Γεδεών, *Αποσημειώματα*, 190, 338.





Μονεμβασίας<sup>9</sup> και του Κωνσταντίνου Κούμα<sup>10</sup>. Τα δύο αυτά έργα, τα οποία θεωρεί «πανελλήνια αναγνώσματα» από όπου οι πάντες μάθαιναν την πολιτική ιστορία του «ελληνικού έθνους», υποτιμήθηκαν μόλις στο ένα τέταρτο της τιμής τους, θύματα του αδυσώπητου ανταγωνισμού<sup>11</sup>. Η «κριτική» όμως προσέγγιση του έργου του Παπαρρηγόπουλου δεν είναι μια μεταχρονολογημένη υπόθεση. Θα ξεκινήσει από την αρθρογραφία του Γεδεών στην *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ήδη από τη δεκαετία του 1880.

Ο Δημαράς σωστά είχε επισημάνει<sup>12</sup> ότι ο επικριτικός τρόπος με τον οποίο σε ανύποπτο χρόνο ο Γεδεών είχε καταφερθεί εναντίον του Παπαρρηγόπουλου μπορεί να σήμαινε γενικότερη αποστασιοποίηση του Πατριαρχείου από τις επιλογές του ελληνικού κράτους, όπως είχε εκφραστεί στην αντιπαράθεση Χ. Τρικούπη και πατριάρχη Ιωακείμ Γ΄. Σε ένα άρθρο του στην *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ο Γεδεών θα κατηγορήσει τον Παπαρρηγόπουλο ότι «μετέγραψε» βιαστικά, για να προλάβει την έκδοση του Ε΄ τόμου της *Ιστορίας* του, κάποιες ανακρίβειες από τα έργα του Σκαρλάτου Βυζάντιου και του G. Delacroix όσον αφορά ζητήματα «βυζαντινής τοπογραφίας». Αναφέρεται λοιπόν σε αυτόν ως «... ο ιστοριογράφος Κ. Παπαρρηγόπουλος, εν πολλοίς μεν σφαλόμενος όσον αφορά την μετά την άλωση ιστορίαν του γένους...»<sup>13</sup>.

Η διαφοροποίηση όμως του Γεδεών από το ιστοριογραφικό σχήμα του Παπαρρηγόπουλου δεν περιοριζόταν στη δυσθυμία του απέναντι στην επικριτική

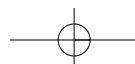
9. Εννοεί το έργο του Δωρόθεου Μονεμβασίας, *Βιβλίον ιστορικών περιέχον εν συνόψει διαφόρους και εξόχους ιστορίας: αρχόμενον από κτίσεως κόσμου, μέχρι της αλώσεως Κωνσταντινουπόλεως, και των ακολούθων Σουλτάνων*, Ενετίησιν: παρά Νικολάω Γλυκεί τω εξ Ιωαννίνων, 1798.

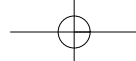
10. Κωνσταντίνος Μ. Κούμας, *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων, από των αρχαιοτάτων χρόνων έως των ημερών μας, εκ παλαιών Γερμανών ιστοριογράφων ελευθέρως μεταφρασθείσαι*, 12 τόμοι, Βιέννη: Α. Ανκούλου (Anton v. Haykul), 1830-32.

11. Η τιμή του πρώτου κοστολογούνταν, πριν την «υποτίμηση», στα 40 χρυσά φράγκα, και του δεύτερου στα 160, βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Αποσημειώματα*, 338. Μια άλλη, επίσης έμμεση και αμφίθυμη αναφορά στον Παπαρρηγόπουλο, την κάνει όταν επιτίθεται στην αρνητική αντιμετώπιση του Βυζαντίου από τον καθηγητή του Κανονικού Δικαίου Μιχαήλ Ποτλή, στην αρχή του άρθρου του «Εκκλησία και Επιστήμη κατά τον ΙΗ΄ αιώνα» (*Εκκλησιαστική Αλήθεια* 8, 1888), βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Η πνευματική κήνησις του Γένους κατά τον ΙΗ΄ και ΙΘ΄ αιώνα*, Αθήνα 1976, 97. Αναφέρεται στη φράση «ένοπλοι βιβλιοφύλακες» που ο Παπαρρηγόπουλος χρησιμοποιεί για να περιγράψει τους υποτιμημένους από τον Ποτλή βυζαντινούς λογίους.

12. Κ.Θ. Δημαράς, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Η εποχή του –η ζωή του– το έργο του*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986, 319, 472. Βλ επίσης σχετικά και Φ. Δημητρακόπουλος, *Βυζάντιο και Νεοελληνική Διανόηση στα μέσα του 19ου αιώνας*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1996.

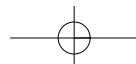
13. Μ.Ι. Γεδεών, «Ανέκδοτα σημειώματα περί των πατριαρχών Ανθίμου Β΄, Διονυσίου Γ΄, Ιερεμίου Γ΄», *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 2 (1881-2) 606.





στάση του τελευταίου για ό,τι αυτός θεωρούσε αδυναμία του Πατριαρχείου να προωθήσει τον εξελληνισμό των βαλκανικών λαών κατά τον 18ο αιώνα. Δεν αφορούσε δηλαδή μόνο την περίοδο της Οθωμανοκρατίας (την οποία ούτως ή άλλως ο Γεδεών, όπως θα δούμε, αντιμετώπιζε ως τη φυσική συνέχεια του Βυζαντίου) αλλά και το ίδιο το Βυζάντιο, και συνεπώς τον τρόπο που ο Παπαρηγόπουλος κατανόησε την ένταξη του «ενδιάμεσου κρίκου» στη συγκρότηση του σχήματος της εθνικής συνέχειας. Αυτή η ριζική αποστασιοποίηση του Γεδεών από τον τρόπο που η εθνική ιστοριογραφία θα διαχειριστεί τον δικό της μεσαίωνα θα φανεί στη διαφορετική διαπραγμάτευση του ζητήματος της Εικονομαχίας, που ήδη από τον 19ο αιώνα θεωρούνταν θέμα-κλειδί για την εσωτερική εξέλιξη της βυζαντινής κοινωνίας και εντέλει της ιστοριογραφικής «ελληνοποίησης» της. Για πολλούς ιστορικούς άλλωστε η Εικονομαχία δεν αποτελεί μόνο την κορύφωση των εσωτερικών θρησκευτικών αντιπαραθέσεων στο Βυζάντιο, αλλά ταυτόχρονα προετοιμάζει τη σύγκρουση της Βυζαντινής Ανατολής με την Καθολική Δύση, τόσο για το ζήτημα της πρωτοκαθεδρίας στον χριστιανικό κόσμο όσο και της πολιτισμικής επιρροής στον ευαίσθητο χώρο της Ανατολικής Ευρώπης<sup>14</sup>.

14. Εδώ άλλωστε, όπως θα δούμε, μπορεί να εντοπιστεί και η ουσιώδης διαφορά στην ιστοριογραφική αντιμετώπιση του Βυζαντίου μεταξύ Παπαρηγόπουλου και Ζαμπέλιου. Ενώ ο δεύτερος τηρεί μια μάλλον αμφίθυμη στάση έναντι της Εικονομαχίας (από τη μια την αποκαλεί «θρησκευτική μεταρρύθμιση» και από την άλλη θεωρεί ότι η ήττα των εικονομάχων αποτελεί την αποκορύφωση της διαδικασίας εξελληνισμού), ο Παπαρηγόπουλος παίρνοντας σαφώς θετική στάση απέναντί της, ως «Μεταρρύθμιση», στην πραγματικότητα θέτει τις προϋποθέσεις για την ένταξη του Βυζαντίου στο κυρίαρχο αφήγημα της Δύσης: στο Βυζάντιο οι προσπάθειες για εκκοσμίκευση της πολιτείας προηγήθηκαν κατά 7 αιώνες της αντίστοιχης μεταρρύθμισης των Προτεσταντών εναντίον της Καθολικής Ρώμης. Ένας από τους πρώτους που εντόπισε τη σημασία της προσέγγισης της Εικονομαχίας από τον Παπαρηγόπουλο είναι ο Cyril Mango («Byzantinism and Romantic Hellenism», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXVIII (1965) 41. Το άρθρο αναπαράγεται στο Cyril Mango, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its heritage*, Λονδίνο: Variorum Reprints 1984. Ο Mango αναγνωρίζει ότι μια τέτοια αντιμετώπιση της Εικονομαχίας θα προκαλούσε αμηχανία σε έναν σύγχρονο ιστορικό που έχει μάθει να τη θεωρεί ως ένα «κίνημα της Ανατολής» πολύ πιο συγγενές στο Ισλάμ παρά στον δυτικό πολιτισμό. Για να μπορούσαμε να κατανοήσουμε αυτή την επιλογή του Παπαρηγόπουλου, θα πρέπει να τη συσχετίσουμε με τους όρους της αντιπαράθεσης που επέβαλλε το «αντίπαλο δέος». Η Έλλη Σκοπετέα στον *Φαλμεράϋερ* θα επισημαίνει δύο σημαντικά: ότι ο αντιβυζαντινισμός του Φαλμεράϋερ δεν αντετίθετο αλλά αντίθετα προϋπέθετε την ανάπτυξη των βυζαντινών σπουδών στη Δύση – αντιβυζαντινισμός και ενσωμάτωση της ιστορίας του Βυζαντίου στο δυτικό αφήγημα δεν είναι ασύμβατα (σ. 81 κ.ε.)– και δεύτερον ότι ο Φαλμεράϋερ θεωρούσε την περίοδο της Εικονομαχίας ως μια ελπίδα για την εσωτερική μετεξέλιξη του Βυζαντίου που όμως ακυρώθηκε («όπως και ο Παπαρηγόπουλος!») θα σημειώσει η Σκοπετέα, σ. 91). Για το ίδιο θέμα βλ. και Paschalis M. Kitromilides, «On the intellectual content of Greek





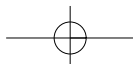
## 2. Μια περιοδολόγηση

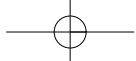
Το βασικό ερώτημα που τίθεται όσον αφορά τον Γεδεών δεν είναι να αναδειχθεί η ούτως ή άλλως φιλορωσική διάθεσή του ή η πολιτική στάση του κύκλου που εκπροσωπούσε, αλλά εάν αυτή η ιδιότυπη πολιτική συμπεριφορά, ταύτιση δηλαδή με τις επιλογές του χαμιδιανού καθεστώτος και από την άλλη ευθυγράμμιση με τις πολιτικές στρατηγικές της Ρωσίας, οδηγούσε σε μια διαφορετική πρόταση για την οργάνωση της αντίληψης για το παρελθόν και ιδιαίτερα το βυζαντινό. Εάν η κυρίαρχη τάση της ελληνικής (ρομαντικής) ιστοριογραφίας είχε επιτύχει στις δεκαετίες μετά τον Κριμαϊκό Πόλεμο να εντάξει το Βυζάντιο στο κυρίαρχο εθνικό αφήγημα και εάν αυτό το έπραξε, μεταξύ άλλων, για να αποκαταστήσει τη σχέση του ελληνικού κράτους με ό,τι εκπροσωπούσε η Κωνσταντινούπολη, τότε θα έπρεπε και οι «οργανικοί διανοούμενοι» του Πατριαρχείου να υιοθετήσουν σε γενικές γραμμές το εγχείρημα αυτό.

Ωστόσο, ο κόσμος του Πατριαρχείου και ο Γεδεών αντιμετώπισαν μάλλον καχύποπτα την ξαφνική «αναβάθμιση» του βυζαντινού μεσαίωνα. Το γεγονός ότι αυτή η επαναξιολόγηση της βυζαντινής ιστορίας υπήρξε η «εκ των ων ουκ άνευ» προϋπόθεση για να αλώσει η εθνική ιδεολογία τον «οικουμενικό» χαρακτήρα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως δεν ήταν ο μοναδικός λόγος αυτής της καχυποψίας. Πιο σημαντική υπήρξε αυτή καθαυτή η ερμηνευτική προσέγγιση πάνω στο Βυζάντιο και ό,τι αυτό εκπροσωπούσε για τον κόσμο του Πατριαρχείου. Το Βυζάντιο του ελληνικού εθνικισμού ήταν ένας κρίκος στην αδιάσπαστη συνέχεια της ιστορικής ανέλιξης του έθνους που διακύβευε την αυτοκρατορική κληρονομιά. Το εγχείρημα του Γεδεών να συγγράψει μια ιστορία της κληρικαλικής ελίτ του Γένους ήταν μια απόπειρα να στοιχειοθετήσει τη συνέχεια βυζαντινού και οθωμανικού παρελθόντος, ακριβώς για να υπερασπιστεί το ρόλο του Πατριαρχείου μέσα στην αυτοκρατορία. Ως προς τούτο συνιστά απόκλιση από τον εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα, χωρίς όμως απαραίτητα να στρέφεται άμεσα εναντίον του. Για να μπορέσει ωστόσο να επιτύχει τον βασικό του στόχο, θα έπρεπε να υπερασπιστεί την προτεραιότητα του θρησκευτικού έναντι του πολιτικού, και για κάτι τέτοιο δεν ήταν αρκετή η εμμονή του σε βιογραφίες αρχιερέων και τοπογραφικά βυζαντινών ναών. Όλα τα σημαντικά έργα του (κυρίως συλλογές εγγράφων είτε για το Προνομαϊκό είτε για το Βουλγαρικό) γράφονται στη διετία 1909-10 και έχουν σαφή πολιτική στόχευση. Στα έργα της επο-

---

nationalism: Paparrigopoulos, *Byzantium and the Great Idea* στο David Ricks και Paul Magdalino (επιμ.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Centre for Hellenic Studies, King's College London, Aldershot – Brookfield USA – Singapore – Sydney 1998, 25-33, όπου επίσης συνοπτικά γίνεται αναφορά στο ζήτημα της Εικονομαχίας, 28, σημ.15.

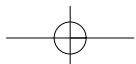




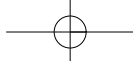
χής αυτής (κυρίως η *Βραχεία Σημείωσις* και οι *Φάσεις*) ως κύριο στόχο έχει να αποδείξει ότι η παραχώρηση των «Προνομίων» από την οθωμανική εξουσία ήταν η λογική συνέπεια του αναβαθμισμένου ρόλου της Εκκλησίας κατά τη βυζαντινή περίοδο. Για αυτό και αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος τους στο να αποδείξει τους τρόπους με τους οποίους πέτυχε η Εκκλησία την αύξηση των αρμοδιοτήτων της και τον περιορισμό των παρεμβάσεων των αυτοκρατόρων στα εσωτερικά της. Είναι φυσικό ότι στο σχήμα αυτό η Εικονομαχία παραμένει ένα δύσκολο διαχειρίσιμο στοιχείο: η τελική κατάληξή της θεωρητικά το νομιμοποιεί. Αλλά οι «διορθώσεις» στον Παπαρρηγόπουλο έγιναν σε μια διαφορετική εποχή από αυτήν της κρίσης των σχέσεων του Πατριαρχείου με τους Νεότουρκους.

Γενικά θα μπορούσαμε να διακρίνουμε το έργο αλλά και τις πολιτικές δραστηριότητες του Γεδεών σε τρεις μεγάλες περιόδους: η πρώτη από την έναρξή της (το 1870) με τη δημοσιογραφική συμμετοχή του σε διάφορες εκδοτικές απόπειρες στον ημερήσιο και εβδομαδιαίο Τύπο της Κωνσταντινούπολης (*Ανατολή*, *Μικρά Ασία*, *Κωνσταντινούπολις* κ.ά.) μέχρι και την ένταξή του στο δυναμικό της επίσημης εφημερίδας του Πατριαρχείου, της *Εκκλησιαστικής Αλήθειας*, και την ανάληψη της διεύθυνσής της (1883). Στην περίοδο αυτή ιδιαίτερα σημαντική είναι η συμμετοχή του στην ίδρυση και λειτουργία του Συλλόγου (και αργότερα «Εταιρείας») Μεσαιωνικών Σπουδών, όπου η ενασχόληση με το βυζαντινό παρελθόν απέκτησε συστηματικότητα και βάθος<sup>15</sup>.

15. Σ. Ανεσιτίδης, *Η εθναρχική παράδοση της Μεγάλης Εκκλησίας και ο Μανουήλ Γεδεών*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1993, 271-280. Η ίδρυση του Συλλόγου Μεσαιωνικών Σπουδών ασφαλώς πρέπει να θεωρηθεί ως μια κίνηση όχι συμπληρωματική (όπως υποθέτει ο Ανεσιτίδης) αλλά αντίπαλη στη λειτουργία του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως (αρκετά πιο πριν από την ίδρυση της Αδελφότητας «Αγαπάτε Αλλήλους» από τον Ιωακείμ Γ΄) και μπορεί ακριβώς να θεμελιώσει το εξής ερμηνευτικό σχήμα: η επικράτηση του εθνικιστή και ταυτόχρονα «κλασικιστή» Βασιιάδη στο εσωτερικό του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως μετά το 1869/70 οδήγησε όχι μόνο στην αποβολή των Νεοφαναριωτών από αυτόν αλλά και του ρομαντικού παραδείγματος. Την ίδρυση του Συλλόγου Μεσαιωνικών Σπουδών πρέπει να τη δούμε μέσα από το πρίσμα αυτό. Το «εξορισμένο» από τον Ελληνικό Φιλολογικό Σύλλογο Κωνσταντινουπόλεως Βυζάντιο έβρισκε στέγη στους ειδικούς της ιστορίας του: Γεδεών, Παπαδόπουλος-Βρετός, Μουστοξύδης κ.λπ. δεν έχουν καμία σχέση με τον κόσμο που αγοράζει μέσα στον Φιλολογικό (βλ. και *Corrispondenza del Cavaliere Andrea Mustoxidi col suo amico Andrea Papadopulo Ireto*, Αθήνα: Nella stamperia di G. Angelopulo, 1860). Η εξορία του ρομαντικού παραδείγματος από τον κοσμικό πεδίο, δηλαδή η έμμεση αλλά σαφής απόρριψη του εθνοκεντρισμού από τα κυρίαρχα στρώματα των Νεοφαναριωτών και των ισχυρών τραπεζιτών, θα έχει ως συνέπεια το έργο της ρομαντικής ανασύνθεσης δύο ασύμβατων πλέον στρατηγικών, της αυτοκρατορικής και της πανορθόδοξης, να το αναλάβουν οι οργανικοί διανοούμενοι του Πατριαρχείου, όπως ο Γεδεών. Για το θέμα αυτό βλ. και παρακάτω αλλά και D. Stamatopoulos,







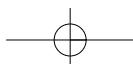
Ο δεύτερος Γεδεών λίγο-πολύ συμπίπτει με την περίοδο της μεγάλης αντιπαράθεσης ιωακειμικών και αντιϊωακειμικών: εάν η πρώτη περίοδος της δημοσιογραφικής/πολιτικής του καριέρας συμπίπτει με την αναταραχή και τις δραματικές συνέπειες του Σχίσματος, η δεύτερη με τη σχάση του κόσμου του Πατριαρχείου πάνω στον άξονα της ταύτισης ή όχι με την ελληνική εξωτερική πολιτική. Η αποκορύφωση της φάσης αυτής είναι η επιστροφή του Ιωακείμ Γ΄ στον πατριαρχικό θρόνο το 1901 και η αναβάθμιση του Γεδεών σε βασικό σύμβουλο του δυναμικού πατριαρχη.

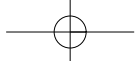
Μέχρι την έκρηξη της Νεοτουρκικής Επανάστασης οι δημόσιες παρεμβάσεις του θα περιοριστούν ουσιαστικά στα άρθρα που δημοσιεύει στην *Εκκλησιαστική Αλήθεια*. Η άνοδος όμως των Νεότουρκων στην εξουσία αλλάζει το πολιτικό σκηνικό: ο Ιωακείμ Γ΄ δεν απολαμβάνει πλέον της προστασίας του χαμιδιανού καθεστώτος και το ζήτημα των Προνομίων τίθεται ξανά επί τάπητος. Η διετία 1908-10 αντιπροσωπεύει έναν Γεδεών ιδιαίτερα πολιτικοποιημένο: τότε δημοσιεύει, με εντολή εννοείται του Ιωακείμ Γ΄ και της Ιεράς Συνόδου, τις δύο μεγάλες συλλογές εγγράφων του Πατριαρχείου για το Βουλγαρικό (1908) και το Προνομακό (1910), ενώ παράλληλα εκδίδει τρεις πολιτικές προσούρες (θα τις χαρακτηρίζαμε) που αφορούν άμεσα ή έμμεσα το Προνομακό ζήτημα (*Η πρώτη περί των Προνομίων ρήξεις, Βραχεία Σημειώσεις, Αι Φάσεις*). Το ενδιαφέρον των τριών αυτών φυλλαδίων είναι ότι δεν αφορούσαν αποκλειστικά την ιστορία του Πατριαρχείου εντός οθωμανικής ιστορίας, αλλά καταπιάνονταν με το βυζαντινό του παρελθόν. Αυτή τη φορά η ενασχόληση με το Βυζάντιο δεν θα αποτελεί συνειδητή προσπάθεια αποστασιοποίησης από το κυρίαρχο ιστοριογραφικό αφήγημα του νεοελληνικού εθνικισμού, όπως έγινε στη δεκαετία του 1880. Εντούτοις μέσω της επίκλησης της αρχαιότητας των Προνομίων απέναντι στην αμφισβητώσα νεοτουρκική εξουσία, ο Γεδεών θα θέσει το ζήτημα της συνέχειας των δύο Αυτοκρατοριών, Βυζαντινής και Οθωμανικής: η υπεράσπιση των Προνομίων αναγκαστικά γινόταν σε ένα πλαίσιο ταύτισης με το αυτοκρατορικό σχήμα τη στιγμή που η ιστορική του προοπτική είχε πλέον εκπνεύσει. Μετά το 1910 ο Γεδεών ουσιαστικά θα σιωπήσει: η προοδευτική αυταρχική μετάλλαξη του νεοτουρκικού καθεστώτος και ο θάνατος του Ιωακείμ Γ΄ (Οκτώβριος 1912) ουσιαστικά θα τον οδηγήσουν σε προοδευτική απομόνωση και στην επιλογή απόσυρσης μέχρι και τα γεγονότα της Μικρασιατικής Καταστροφής.

Τέλος, ο τρίτος Γεδεών είναι ο Γεδεών της Αθήνας: συνειδητοποιώντας γρήγορα την έλλευση της επερχόμενης Καταστροφής και έχοντας διαρρηξει τους δε-

---

«Hellenism versus Latinism in the Ottoman East: Some Reflections on the Decline of the French Influence in the Greek Literary Society in Istanbul», *Études Balkaniques* (2007) 3, 79-106.



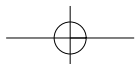


σμούς του με το Πατριαρχείο μετά την εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη ως οικουμενικού πατριάρχη<sup>16</sup>, θα αναχωρήσει από την αγαπημένη του Κωνσταντινούπολη. Κατά κάποιον τρόπο η αναχώρηση αυτή θα αποτελέσει συμβολικά την πλήρη κυριαρχία του μοντέλου του εθνικού κράτους, έστω κι αν αυτό σήμαινε την οριστική εξάλειψη του «μειζονος ελληνισμού» πάνω στον οποίο είχε βασίσει την αλτρωτική ιδεολογία του. Στη φάση αυτή και ειδικά στη δεκαετία του 1930 ο Γεδεών παρήγαγε τα σπουδαιότερα αυτοβιογραφικά του έργα (*Αποσημειώματα Χρονογράφου, Μνεία των προ εμού, Ιστορία των του Χριστού Πενήτων*). Και για το λόγο αυτό, μέσα στο κλίμα ανασύνταξης της εθνικής ιδεολογίας τη δεκαετία του 1930, ο Γεδεών ανακατασκευάζει και μεθερμηνεύει το παρελθόν της Κωνσταντινούπολης του 19ου αιώνα, προσπαθώντας να το καταστήσει συμβατό με τις νέες ιδεολογικές και πολιτικές συνθήκες. Ακόμη όμως και έτσι τα έργα αυτά παραμένουν πολύτιμα για τις πληροφορίες που μας παρέχουν για την τόσο ενδιαφέρουσα αυτή περίοδο.

Εάν θα θέλαμε κωδικοποιημένα να περιγράψουμε τη διανοητική πορεία του Μανουήλ Γεδεών, θα λέγαμε ότι έχει ως αφετηρία το ρομαντικό εγχείρημα υπεράσπισης του Ορθόδοξου Οικουμενισμού, για να καταλήξει σε μια απόπειρα νομιμοποίησης της παλαιάς «κοινωνίας του Γένους» μέσα στις συντεταγμένες της αναθεώρησης της εθνικής ιδεολογίας από τη γενιά του '30: από τον Ρομαντισμό της Κωνσταντινούπολης στον Νεορομαντισμό των Αθηνών. Γεγονός που φαντάζει παράδοξο για ένα τόσο «ορθολογικό» πνεύμα όσο αυτό του Γεδεών.

Για να μπορέσουμε ωστόσο να κρίνουμε το διαφορετικό στίγμα της ανάλυσης του Γεδεών για την Εικονομαχία, θα πρέπει να προσεγγίσουμε κριτικά τον τρόπο με τον οποίο «επινοείται» στο έργο του Παπαρρηγόπουλου και του Ζαμπέλιου η έννοια του Βυζαντίου, και αντιστοίχως να κρίνουμε τον τρόπο με τον οποίο εντάσσεται η Εικονομαχία μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της θεωρητικής προσέγγισης εκάστου. Αυτό που θα προσπαθήσουμε να αναζητήσουμε δεν είναι μια γενική και καθ' ολοκληρίαν ερμηνεία των δύο βασικών ιστοριογραφικών έργων που σημάδεψαν τη νεοελληνική αντίληψη για το Βυζάντιο, αλλά ο εντοπισμός σε αυτά της επίδρασης της Αυτοκρατορίας: η Αυτοκρατορία ως μνήμη, η Αυτοκρατορία ως πολιτικό πρόταγμα, η Αυτοκρατορία ως θεωρητικός καμβάς πάνω στον οποίο προσμετράται η αφήγηση περί έθνους.

16. Α. Νανάκης, *Η χηρεία του Οικουμενικού θρόνου και η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη 1918-1922*, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 1991.





### 3. Το υπερβατικό Βυζάντιο του Ζαμπέλιου: από τον Αριστοτέλη στον Χέγκελ

Το εγχείρημα του Ζαμπέλιου είναι η επαναδιεκδίκηση της ιστορίας. Ακριβώς ως τέτοιο αντιστοιχεί στο αίτημα ενός συλλογικού υποκειμένου που συγκροτείται ως έθνος και διεκδικεί τη διαχείριση του παρελθόντος. Στον Ζαμπέλιο έχουμε την υποκειμενική πεποίθηση για τη μεταρσίωση του ατομικού σε συλλογικό:

*Το παρελθόν; – Φευ! Αφίνομεν τους ξένους να μας το παριστάνωσιν υπό το πρίσμα των προλήψεών των, και κατά την φοράν των συστημάτων και συμφερόντων αυτών<sup>17</sup>.*

Ο χρόνος, ιστορικός και παρελθοντικός, επαναδιοργανώνεται ως πολιτικό εγχείρημα αυτοπροσδιορισμού σε σχέση με τη Δύση («ξένοι»). Το ιστορικό εγχείρημα εκλαμβάνεται ως πολιτική πράξη με άμεσες συνέπειες για τον τρόπο που ανανοηματοδοτείται μία σειρά εννοιών που στερούνταν σημασιολογικού περιεχομένου (π.χ. παλιγγενεσία, φυλή, αποστολή κ.λπ.). Αυτό που οδηγεί την Ιστορία είναι η πολιτικοϊδεολογική της χρήση, η «θετικότητα» του να αναζητάς «γεγονότα» όταν δεν υφίστανται «γινόμενα»:

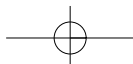
*Παν έκαστον έθνος σήμεραν εμφανίζεται εις τον περίβολον του πολιτισμού εφωδιασμένον τρόπον τινα μετά ιστορικού διαβατηρίου<sup>18</sup>.*

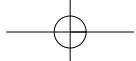
Η εργαλειακή αντιμετώπιση της Ιστορίας από τον Ζαμπέλιο είναι διακηρυγμένη, ενώ ταυτόχρονα το παρελθόν αντιπαρατίθεται στο παρόν, μέσα από μια αντιπαράθεση «αλήθειας» και «μύθων»: η «αλήθεια» αντιστοιχεί στην ιστορική πραγματικότητα, οι «μύθοι» στους όρους πρόσληψής της, όπως επιβλήθηκαν από τη Δύση.

Η ιστορική πορεία του Ελληνισμού φαίνεται εμπνευσμένη από ένα αριστοτελικό σχήμα: μοναρχία, αριστοκρατία και δημοκρατία (και η έκπτωση εκάστης) είναι το περίγραμμα με βάση το οποίο ο Ζαμπέλιος είναι αποφασισμένος να οργανώσει την επιχειρηματολογία του. Στην πραγματικότητα, η συμβολή του στα *Άσματα Δημοτικά* οριοθετείται από τα εξής ερωτήματα που θα υποβάλει στην Εισαγωγή του έργου. Η μεταβλητή που μετασχηματίζει τις αριστοτελείες κατηγορίες είναι η θρησκεία, αν και η ίδια περιγράφεται επίσης από τον Ζαμπέλιο ως μετασχηματιζόμενη:

17. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περί Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Κέρκυρα 1852, 7.

18. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 8.





*Τίνα τα ποιά της μοναρχίας, κατά τους πρώτους χρόνους; Τίνες αι τύχαι της; Τίνας δε υπέστη περιπετείας αυτή κατά τον Μεσαίωνα, και εις τίνας περιέπεσε συμπλοκάς μετά του χριστιανικού σεβάσματος; Τις ποτέ δύναμις ανεμόχλευσε και επί τέλους ηφάνισεν αυτήν;*

*Ποίον το μέρος της Αριστοκρατίας παρά τοις αρχαίοις, και πού πρέπει να εκζητήσωμεν αυτήν μετά την Ενσάρκωσιν; Υπήρξεν αριστοκρατία Βυζαντινή, ή όχι; Και εάν υπήρξεν, εις πόσα είδη διαιρείται, και ποίον εξ αυτών είναι το όντως εθνικόν, ποίον δε το παράπλαστον;*

*Η δε δημοκρατία, αυτή η ψυχή της φυλής, τι εγένετο; Απώλετο διόλου εν τω βαρβαρικό κατακλυσμώ, ή διεσώθη; Εάν διεφυλάχθη, που κατέφυγε, τι ειργάσθη; Εις τίνας υπέκλυσε μεταβολάς, και διά τίνος θαύματος πατροπαράδοτως μετεδόθη;*

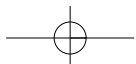
*Η δε θρησκεία, ο κύριος και παντοδύναμος μοχλός της Ελληνικής αναπτύξεως, τίνι τρόπω μετεσχηματίσθη; Διά ποίους λόγους ιδιοποιήθη πάντα τα εθνικά στοιχεία και συναφομοιωθείσα μετ' αυτών, κατεπολέμησε τας ξενικάς προσβολάς και εισβολάς, εωσού κατέστρεψε πάντα εχθρόν και πολέμιον;<sup>19</sup>*

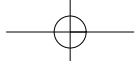
Αυτό που αποκαλεί ο Ζαμπέλιος «ελληνική ιστορία» δεν είναι παρά η αλληλόδραση μεταξύ αυτών των θεμελιακών στοιχείων, που εκλαμβάνονται (και εδώ είναι η διαφορά με τον Αριστοτέλη) όχι ως πολιτεύματα αλλά ως υποστασιοποιημένα και υπερβατικά στοιχεία τα οποία διαμορφώνουν, μέσω διαφορετικών συνδυασμών, τις εκάστοτε ιστορικοπολιτικές συνθέσεις. Σε κάθε περίοδο κάποιο από αυτά υπερισχύει, κάποια υποτάσσονται ή λανθάνουν.

Η αναφορά που κάνει λοιπόν στον Αριστοτέλη (39-40) δεν είναι καθόλου τυχαία. Όπως φαίνεται, όμως, η συνθετική προοπτική που υιοθετεί ο Ζαμπέλιος είναι στην πραγματικότητα εμπνευσμένη από τον Μακιαβέλλι, και ειδικά από την *Πρώτη δεκάδα διατριβών του Τίτου Λίβιου*<sup>20</sup>. Δεν υφίσταται κάποιου είδους μετάπτωση και εξελικτική πορεία από τη μοναρχία στην τυραννία, από την αριστοκρατία στην ολιγαρχία και τέλος από τη δημοκρατία στην οχλοκρατία, για να προετοιμάσει έναν νέο κύκλο εσωτερικών μεταλλαγών του πολιτεύματος. Αντίθετα, τα πολιτειακά στοιχεία στα οποία αναφέρεται ο Ζαμπέλιος μάλλον δρουν διαρκώς και συγχρονικά, όπως στη Ρώμη. Αν και στην περίπτωση της Ρώμης («η αγέρωχος δημοκρατία της Ρώμης», σ. 57) η μοναρχία φαίνεται να συνιστά έκπτωση του δημοκρατικού πολιτεύματος («ο νόμος της παρακμής», σ. 57) – αυτό αποτελεί μία ακόμη απόδειξη ότι το ρεπουμπλικανικό όραμα κάθε άλλο παρά

19. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 10.

20. «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio» στο Niccolò Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, introduzione di Delio Cantimori, note di Stefano Andretta, Μιλάνο: Garzanti 1989<sup>2</sup> και σε αγγλική μετάφραση, N. Machiavelli, *The Discourses*, Λονδίνο: Penguin, 1970.





Ξένο ήταν στον Ζαμπέλιο – στην περίπτωση των Μακεδόνων, αντίθετα, η μοναρχία γίνεται κατά κάποιον τρόπο όργανο της θείας πρόνοιας<sup>21</sup>. Η μακεδονική μοναρχία συμμαχεί με τις δημοκρατικές παρατάξεις των πόλεων-κρατών, για να επεκτείνει τον Ελληνισμό (και τη δημοκρατία) προς Ανατολάς (για την ακρίβεια, οι δεύτερες συνθηκολογούν με την πρώτη). Ταυτοχρόνως όμως ο Ελληνισμός, συνιστώντας απόπειρα «σύναψης» Δύσης και Ανατολής, με τη μακεδονική κατάκτηση μετατοπίζεται προς Ανατολάς. «Η Ελλάς, ας μας συγχωρηθή η λέξις, από του νυν εξανατολίζεται»<sup>22</sup>. Κατά τον ίδιο τρόπο οι πρώτες χριστιανικές κοινότητες και τα μοναστήρια αποτελούν επίσης «μικραί πολιτεία λαϊκά και δημοκρατούμεναι»<sup>23</sup>, οι οποίες, συγκροτώντας μια «πολιτεία ομόσπονδον», «παράδῳς» κατά τον Ζαμπέλιο συνυπάρχουν εντός μιας αυτοκρατορίας!

Το Βυζάντιο για τον Ζαμπέλιο δεν είναι παρά το αποτέλεσμα ενός συμβιβασμού μεταξύ της μοναρχίας, της ρωμαϊκής δηλαδή αρχής (η οποία κρατά τον έλεγχο της πολιτικής εξουσίας αλλά μετατοπίζει το κέντρο βάρους της αυτοκρατορίας από τη Δύση στην Ανατολή), και της εκκλησίας (η οποία δεν περιορίζεται στην εκπροσώπηση της πνευματικής αρχής αλλά συνολικά της βυζαντινής κοινωνίας)<sup>24</sup>. Για την ακρίβεια, τα τέσσερα στοιχεία στα οποία αναφέρεται ο Ζαμπέλιος βρίσκονται ανά δυάδες σε διαρκή ανταγωνισμό:

*Λέγομεν λοιπόν, ότι δύο τινά στοιχεία συναρτίζουσι τον Ρωμαϊσμόν· η ΜΟΝΑΡΧΙΑ κατά πρώτην τάξιν, και δευτερευόντως η ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΙΑ.*

*Δύο έτερα τον Ελληνισμόν· η ΕΚΚΛΗΣΙΑ και ο ΛΑΟΣ, ων η μεν Εκκλησία πρωτεύει κατ' αρχάς, ο δε λαός ακολούθως»<sup>25</sup>.*

Και συνεχίζει: «Κατά μεν το φαινόμενο, τα τέσσαρα ταύτα στοιχεία φιλικώς διάκεινται και συμβαδίζουν, ώστε πολλάκις απατώσι τον παρατηρητήν· πραγματικώς δε διαιρούνται εις δύο τάξεις αλληλομαχούσας· αφ' ενός μέρους στρατεύονται τα δύο Ρωμαϊκά, αφ' ετέρου τα Ελληνικά δύο»<sup>26</sup>. Με την παρατήρησή του για τον εσωτερικό ανταγωνισμό των στοιχείων που συναρτίζουν τον Μεσαιωνικό Ελληνισμό και κατά συνέπεια το Βυζάντιο, ο Ζαμπέλιος στην πραγματικότητα σχολιάζει και ταυτόχρονα «διορθώνει» τον Τίτο Λίβιο, τουλάχιστον

21. Η προσωρινή κατάργηση του δημοκρατικού πολιτεύματος της Αθήνας από τον μακεδόνα στρατηγό Μένυλλο εμφανίζεται ως αναγκαία επιλογή αφού «(το δημοκρατικό πολίτευμα) είχε καταντήσει τυραννίδος και καταπιέσεως όργανον», 48.

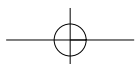
22. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 45.

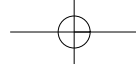
23. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 70.

24. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 79.

25. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 84.

26. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 85.





όσον αφορά τη βυζαντινή ιστορία: εάν το μεγαλείο της κλασικής (αυτοκρατορικής) Ρώμης οφειλόταν στον ιδανικό συνδυασμό μοναρχικού, αριστοκρατικού και δημοκρατικού στοιχείου, η αντίστοιχη σύνθεση που επιτεύχθηκε στο Βυζάντιο συναποτελείται από τα τρία παραπάνω στοιχεία συν τη θρησκεία. Ωστόσο ο Ζαμπέλιος, αντί να δει το Βυζάντιο ως συνέχεια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (που θα ήταν ένας άλλος τρόπος νομιμοποίησής του), το ερμηνεύει μέσα από την προοπτική του διαρκούς εξελληνισμού του: αντί το Βυζάντιο να θεωρηθεί ως «Νέα Ρώμη» είναι περισσότερο σωστό να αντιμετωπίζεται ως «Νέαι Αθήναι», αφού ο Ελληνισμός προοδευτικά υποκαθιστά τον κυρίαρχο ρόλο του λατινικού στοιχείου στη νέα πολιτισμική σύνθεση. Για να επιτευχθεί όμως η κυριαρχία του Ελληνισμού (και κατά συνέπεια της εκκλησίας και του λαού) μέσα στο νέο πολιτειακό μόρφωμα έπρεπε να συμβούν κάποιες μετατροπές στο αρχικό σχήμα, μετατροπές που ήταν το αποτέλεσμα ακριβώς του εσωτερικού ανταγωνισμού.

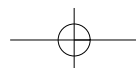
Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία (και συνεπώς η μοναρχία) βρίσκεται σε μια σχέση διαρκούς ανταγωνισμού με το δημοκρατικό στοιχείο, το οποίο φαίνεται να αποτελεί τη μυστική ουσία του Ελληνισμού, όπως άλλωστε και του Χριστιανισμού, ο οποίος και τον ενθυλάκωσε:

*Η μοναρχία της Κωνσταντινουπόλεως, απ' αρχής και μέχρι της ΙΔ' εκατονταετηρίδος, μετά ολιγίστων εξαιρέσεων, διαρκεί τοσούτον αλλοτρία εις τας εθνικάς των υπηκόων κλίσεις, ώστε δεν περιθάλλει τον Ελληνισμόν, ειμή περί τα τέλη της, και ως και τότε, βεβιασμένη σχεδόν ούσα και κατηναγκασμένη. Λοιπόν φραγμός μεταξύ δήμου και βασιλέως, χάσμα μεταξύ Εκκλησίας και Αυλής<sup>27</sup>.*

Για την ακρίβεια, με τον Μεγάλο Κωνσταντίνο επισυμβαίνει ένας πρώτος συμβιβασμός μεταξύ ρωμαϊσμού και ελληνισμού, που όμως δεν θα διαρκέσει πολύ.

Ως συνέπεια αυτού του εσωτερικού ανταγωνισμού στο Βυζάντιο υφίστανται δύο διακριτές πολιτικές ιστορίες: η μία αφορά την Αυτοκρατορία (την οποία ο Ζαμπέλιος αποκαλεί «Ρωμαϊκή»), μία ιστορία «ξένη προς το έθνος»· η άλλη αφορά τον απλό λαό και ως εκ τούτου τον Ελληνισμό. Αυτή η τελευταία ιστορία ταυτίζεται στην πραγματικότητα με την ιστορία της εκκλησίας. Ο Ζαμπέλιος, και αυτό πρέπει να το προσέξουμε, όταν γίνεται λόγος για την εκκλησία, δεν αναφέρεται στο μηχανισμό, ούτε αποκλειστικά στον κλήρο, αλλά σε μια ιδιάζουσα «ενότητα» λαού και κλήρου. Στην πραγματικότητα η εκκλησία βρίσκεται σε σχεδόν πλήρη αντιστοίχιση με ό,τι αποκαλούμε σήμερα «κοινωνία» (και ό,τι η τελευταία εμπεριέχει), και εάν η κριτική εκείνη την εποχή στη Δύση ορίζει ακριβώς τη θρησκεία ως αλλοτριωμένη εκδοχή του κοινωνικού, ο Ζαμπέλιος

27. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 21.





ψάχνει την άρση της αντίφασης στην εγκαθίδρυση της «ολομελείας»<sup>28</sup>. Την άρση δηλαδή του κατακερματισμού τόσο της ιστοριογραφικής προοπτικής της εξέλιξης του Ελληνισμού, όσο και των εσωτερικών διαφοροποιήσεων του κοινωνικού στις διάφορες φάσεις ανέλιξής του.

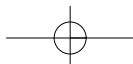
Υιοθετώντας στην πραγματικότητα τον Τίτο Λίβιο, ο Ζαμπέλιος εγκολπώνεται το περιεχόμενο της Αυτοκρατορίας, απορρίπτοντας το σχήμα της. Δεν είναι αρκετό δηλαδή να επισημάνουμε ότι μέσα στο μοντέλο που προτείνει προσπαθεί να διαμορφώσει μια «φιλοδημοκρατική» ανάγνωση της ελληνικής ιστορίας. Εάν συνέβαινε μόνο αυτό, δεν θα ήταν εξηγήσιμο ούτε γιατί συνδέει τον Χριστιανισμό με τη δημοκρατία, αλλά ούτε και γιατί αποπειράται να διακρίνει την έννοια του Ρωμαίου από αυτήν του Γραικού. Το εγχείρημα αυτό δεν θα ήταν καταννητό εάν ταυτιζόταν ο πρώτος με την έννοια της μοναρχίας και ο δεύτερος με αυτήν της δημοκρατίας, ειδικά εάν σκεφτούμε τη μετεξέλιξη των απόψεών του στις *Βυζαντινές Μελέτες*.

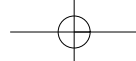
Στο Βυζάντιο λοιπόν του Ζαμπέλιου, ενώ η δημοκρατία και η μοναρχία μοιάζουν πολωμένες, η αριστοκρατία εμφανίζεται διχασμένη: η κοσμική αριστοκρατία, δηλαδή η αριστοκρατία που είχε κατασκευάσει η μοναρχία, παρακαμάζει, ενώ αντίθετα εξυψώνεται η αριστοκρατία του κλήρου. Για την ακρίβεια, ο Ζαμπέλιος καλείται να θεραπεύσει ένα πρόβλημα που ο ίδιος δημιούργησε: η πρόσθεση της θρησκείας στην τριάδα των πολιτευμάτων που βίωσε ο ελληνισμός στην πολύχρονη διαδρομή του μετέτρεψε το ιστοριογραφικό σχήμα του σε αντιδιαλεκτικό, σε ένα σχήμα που δεν θα μπορούσε να αντιστοιχηθεί στην ιερή ουσία της Αγίας Τριάδας, πάνω στην οποία οργανώνεται εντέλει το τελευταίο. Η χεγκελιανή τριαδική διαλεκτική έρχεται να αντιστοιχηθεί στο θεολογικό τριαδικό σχήμα του Χριστιανισμού: για να επιτευχθεί αυτή η αντιστοίχιση κάποιο από πρωταρχικά στοιχεία της ιστοριονομικής απόπειρας του Ζαμπέλιου έπρεπε να εξοριστεί: και αυτό είναι η αριστοκρατία<sup>29</sup>. Το πολιτικό περιεχόμενο μιας τέτοιας επιλογής για έναν επτανήσιο λόγιο είναι προφανές.

Ο Ζαμπέλιος θα αφιερώσει 7 (!) κεφάλαια για να επιτύχει την εκδίωξη της αριστοκρατίας από το σχήμα του, η οποία «ου μόνον σχετικώς προς τα λοιπά τρία κατέχει θέσιν δευτερεύουσαν, αλλά και σχετικώς προς την ιστορικήν αλή-

28. Βλ. Έ. Σκοπετέα, *Το "Πρότυπο βασιλείο" και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Αθήνα: Πολύτυπο, 1988, 105-106, σημ. 20· Α. Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομελείας και ενότητος». Η δόμηση του εθνικού χρόνου», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Αθήνα 1994, 171-199.

29. Αντίστοιχο της εξορίας του Γρηγορίου Νύσσης από την τριπλέτα των Ιεραρχών της Παιδείας, όπως έδειξε η Ε. Γαζή, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών: μια γενεαλογία του «Ελληνο-Χριστιανικού» Πολιτισμού*, Αθήνα: Νεφέλη, 2004.





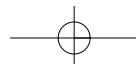
θειαν ακριβώς και μόλις αξίζει να προσαγορευθεί στοιχείον»<sup>30</sup>. Έτσι του μένουν πλέον η μοναρχία, η εκκλησία και ο λαός: μία (αγία) τριάδα που μοιάζει αλλά δεν είναι ακριβώς η αφετηρία της θεωρητικής εκκίνησης του (μοναρχία, δημοκρατία, αριστοκρατία συν τη θρησκεία). Η ταύτιση της μοναρχίας με τη ρωμαϊκή πολιτειακή αρχή μοιάζει δικαιολογημένη (αν και εδώ το αυτοκρατορικό σχήμα διαφέρει ουσιωδώς από το μοντέλο της μοναρχίας των μακεδονικών και ελληνιστικών χρόνων). Η ταύτιση όμως της δημοκρατίας με τον λαό και της θρησκείας με την εκκλησία είναι αποτέλεσμα ουσιαστικά της κυριαρχίας στο σχήμα του επανήσιου λογίου του τρίτου πόλου, του Αγίου Πνεύματος, που ιεροποιεί τα πολιτειακά στοιχεία του ελληνισμού. Στην πραγματικότητα στο φιλοσοφικό σχήμα του Ζαμπέλιου έχουμε σιωπηρή μετατόπιση από την ουσία στα συλλογικά υποκείμενα, από την πολιτειακή και μεταφυσική φύση του καθεστώτος στα στοιχεία που το συναπαρτίζουν. Η καλύτερα: μετατόπιση από μια αντιδιαλεκτική αριστοτελική τριάδα (αντι-διαλεκτική τόσο λόγω της κυκλικής μετάπτωσης των πολιτευμάτων όσο και εξαιτίας της παρεμβολής στο σχήμα του ρόλου της θρησκείας) σε μια διαλεκτική γεγκελιανή τριάδα (με το μετασχηματισμό της αριστοκρατίας από αυτόνομο στοιχείο σε ιδιότητα, της μοναρχίας ή της εκκλησίας, αναλόγως).

Πράγματι αυτό που γίνεται με την αριστοκρατία είναι στην πραγματικότητα μια διαδικασία μετασχηματισμού: ενώ δηλαδή η επίπλαστη και κατασκευασμένη (κοσμική) αριστοκρατία που συγκρότησε ο Κωνσταντίνος στη νέα πρωτεύουσα γρήγορα θα παρακμάσει και θα εξαφανιστεί, μην έχοντας καμία σχέση με την παλαιά αυτοδύναμη και αυτορυθμιζόμενη δυτική (λατινική) αριστοκρατία (αντίθετα η ίδια θα μετατραπεί πλέον σε όργανο της «ξενοκρατίας»), μια νέα αριστοκρατία θα αναδυθεί από ένα από τα εναπομείναντα στοιχεία του σχήματος του Ζαμπέλιου: την εκκλησία. Μέσα από την εκκλησία θα αναδυθεί μια νέα αριστοκρατία, «εθνική», η οποία διαμορφώνεται ακριβώς μέσα από τη σύγκρουσή της με τα ρωμαϊκά στοιχεία:

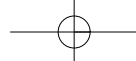
*Η Εκκλησία, ακριβώς επειδή, εν τοις προσώποις, άπερ αυτήν συνθέτουσιν, άλλο δεν είναι πάρεξ η εθνική αριστοκρατία η προς αντίταξιν της ξενικής. Ο Κωνσταντίνος αναμορφού εις Βυζάντιον γελοίαν αριστοκρατίαν, ο δε Ελληνισμός αντιπαρατάσσει την αγίαν και πανάρετον αριστοκρατίαν του Μαρτυρίου, και της Απολογίας, ην επιστηρίζει επί του στερεού λίθου της δοκιμασίας και της πίστεως<sup>31</sup>.*

30. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 86.

31. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 121.







Σε αυτή λοιπόν την αντιπαράθεση δύο διαφορετικών «κοινωνιών» μέσα στο Βυζάντιο, της «εξωτερικής»-ξενικής, στην οποία άρχει ο κοσμικός άρχοντας, ο Αυτοκράτορας, και της «εσωτερικής»-εθνικής στην οποία άρχει ο πνευματικός άρχοντας, ο Πατριάρχης, το στοιχείο της αριστοκρατίας μοιάζει να πεθαίνει και να αναγεννάται. Η γνώμη μας είναι ότι αυτή η αναγέννηση της αριστοκρατίας ως «εθνικής» μέσα στις τάξεις του Ορθόδοξου κλήρου δεν θα είχε λόγο ύπαρξης εάν ο Ζαμπέλιος δεν συνέχιζε να αφορμάται από ένα σχήμα κατανόησης της Αυτοκρατορίας «μακιαβελλικού» τύπου.

Και το ζήτημα της αριστοκρατίας είναι ίσως πιο σημαντικό από την (υποτιθέμενη) αντιπαράθεση της μοναρχίας και της δημοκρατίας που σημαδεύει τη διαφορά στα «δημοκρατικά» *Δημοτικά Άσματα* και τις «φιλομοναρχικές» *Βυζαντινές Μελέτες*. Ο Ζαμπέλιος είναι διατεθειμένος να αναγνωρίσει ήδη στο πρώτο έργο του τον σημαντικό ρόλο της μοναρχίας στην αναγέννηση του ελληνισμού:

*Αλλ' επειδή, κατά διαστολήν την αριστοκρατίας, ήτις διετέλεσεν ούσα μάλλον επικύημα του βυζαντινού σώματος και παραφνάς, ή μέλος ίδιον αυτού, η μοναρχία σημαντικώς ετροπολόγησε και διά της ενεργείας της επηρέασε τον μεσαιωνικόν Ελληνισμόν, τεθείσα εις άμεσον σχέσιν και επαφήν μετά των εθνικών στοιχείων, δηλ. της Εκκλησίας και του Λαού»<sup>32</sup>.*

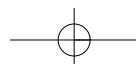
Παρότι όργανο του «ξενισμού», η μοναρχία υποτάσσεται προοδευτικά στο νόμο της «εθνικής αναπτύξεως». Και συνεχίζει:

*Διά πάντα ταύτα λοιπόν η μοναρχία δικαιωματικώς ανήκει εις την ιστορίαν του Ελληνισμού. Κατ' αρχάς μεν δεσπάζει· ακολουθώς πολιτογραφείται· επί τέλους δε, συμμορφουμένη μεθ' ημών, επικαλείται διαφώτισιν εξιδιασμένην»<sup>33</sup>.*

Το έδαφος επομένως για την «προσαρμογή» του σημαντικότερου στοιχείου της ρωμαϊκής παράδοσης στο ελληνικό εθνικό αφήγημα της συνέχειας έχει ήδη τεθεί στα *Άσματα Δημοτικά*. Αυτό όμως που είναι ενδιαφέρον δεν είναι τόσο η «προσαρμογή» της μοναρχίας, όσο η εξαφάνιση και η ανάδυση εκ νέου της αριστοκρατίας. Στην πραγματικότητα, μέσω του μετασχηματισμού της τελευταίας, ο Ζαμπέλιος υιοθετεί μια βασική αρχή της διαλεκτικής μεθόδου: ότι ο ένας εκ των δύο πόλων της αντίθεσης είναι πάντα ο πιο ισχυρός (στην περίπτωση μας η εκκλησία και μέσω αυτής ο ελληνισμός). Αυτός (ο ισχυρός πόλος) καθορίζει την

32. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 112.

33. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 113.



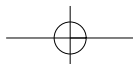


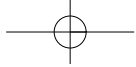
εξέλιξη της «αντίφασης». Από την άλλη όμως ο αδύναμος πόλος, μέσα από την ήττα του, επιβιώνει μέσα στη νέα σύνθεση. Στην αντιφατική αυτή διαδικασία, όμως, η «προσαρμογή» του αδύναμου πόλου (της μοναρχίας) είναι λιγότερο σημαντική από το «μετασχηματισμό» της αριστοκρατίας που επιβάλλει ο ισχυρός πόλος (της εκκλησίας).

Ο Ζαμπέλιος στην πραγματικότητα, εφαρμόζοντας (διορθωμένο) το μακιαβελικό σχήμα για την ερμηνεία της ιστορίας του μεσαιωνικού Ελληνισμού, επιτελεί μία σύγκριση (την οποία θα δούμε αργότερα και στον Λεόντιεφ) με τον Ρωμαϊσμό. Αυτή η σύγκριση δεν είναι ρητή, όπως για παράδειγμα το ζήτημα της ιερής «αποστολής» που αναλαμβάνει ο Ελληνισμός έναντι των λαών της Ανατολής, ωστόσο θα λέγαμε ότι είναι περισσότερο καίρια υπό την έννοια ότι η σύγκριση έπρεπε να αποδείξει τη συνθετική δυναμική του Ελληνισμού έναντι της λατινικής Δύσης. Για αυτό η «εσωτερική» αξιολόγησή του έπρεπε να υπερκαλύπτει αυτό που ιστορικά υπήρξε η αρχαία Ρώμη. Η σύγκριση δηλαδή έπρεπε να αποβεί θετική, όχι απλώς μέσα από μια αντιπαραθετική ματιά των δύο πολιτισμών, αλλά αντίθετα μέσα από την υπαρκτή αυταξία του βυζαντινού πολιτισμού (τη λέξη Βυζάντιο δεν φοβάται να τη χρησιμοποιήσει ο Ζαμπέλιος – το αντίθετο. Αλλά το Βυζάντιο για αυτόν είναι ελληνικό ούτως ή άλλως).

Πριν περάσουμε στην ανάλυση του Βυζαντίου του Παπαρρηγόπουλου, πρέπει να επιμείνουμε λίγο στον τρόπο με τον οποίο ο Ζαμπέλιος αποπειράται να θεμελιώσει την ενότητα του Ελληνισμού. Ως γνωστόν ο άξονας της φιλοσοφικής θεώρησης του Ζαμπέλιου είναι το σχήμα της Αγίας Τριάδος<sup>34</sup>. Αυτή η ενότητα του τριπρόσωπου του ενός Θεού αντιστοιχούσε στις τρεις φάσεις ανάπτυξης του Ελληνισμού: άλλωστε, η ενότητα μέσα από την τριαδικότητα κατά τον Ζαμπέλιο δεν αφορά αποκλειστικά το χώρο του αφηρημένου και του μεταφυσικού, αλλά κάθε πλευρά της υλικής ζωής (θυμίζοντας, φυσικά, τον Χέγκελ που προσπαθούσε να εφαρμόσει το διαλεκτικό σχήμα από το αντικειμενικό πνεύμα της Ιστορίας μέχρι τους ηλεκτρομαγνητικούς πόλους). Αυτή τη φορά όμως, αντί να παραχθούν τα υποκείμενα από τις ιδέες, όπως το έπραξε με την υπόθεση των πολιτευμάτων (ο λαός από τη δημοκρατία, η εκκλησία από τη θρησκεία), οι ιδέες παράγονται από τα υποκείμενα (του τριαδικού Θεού): Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα μετασχηματίζονται σε Δύναμη (η μοναρχική ισχύς), Αγάπη (η εκκλησία ως σώμα Χριστού: ο «Νόμος γίνεται Λόγος») και Σοφία (η έμφυτη ροπή του λαού προς την αναζήτηση της ταυτότητάς του στην παράδοση – ο ελληνικός λαός έχει το προνόμιο αντί να καινοτομεί, όπως όλοι οι υπόλοιποι λαοί, που δεν έχουν τίποτα να χάσουν, να στρέφεται προς την παράδοση, την «αρχαιότητα»). Αυτή όμως η εξιδανίκευση του δόγματος στον Ζαμπέλιο θα τον φέρει αντιμέτω-

34. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 122-132.





πο με την εξής αντίφαση: υπήρξε περίπτωση ο λαός να είναι φορέας ελληνικότητας, την οποία η εκκλησία δεν πήρε σοβαρά υπόψη;

Την αντίφαση αυτή θα την επιλύσει ο Ζαμπέλιος μέσα από το χεγκελιανό διαλεκτικό σχήμα του «συγκεκριμένου» – «αφηρημένου». Σε αντίθεση όμως με αυτό που θα πράξει η ριζοσπαστική χεγκελιανή Αριστερά στη Γερμανία την ίδια πάνω-κάτω περίοδο, να επιλύσει δηλαδή την αντίφαση προς την πλευρά του «συγκεκριμένου», ο Ζαμπέλιος θα κλίνει τη ζυγαριά προς την πλευρά του «αφηρημένου» για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της υποστασιοποίησης του εθνικού υποκειμένου.

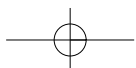
Η εκκλησία κατ' αυτόν είχε επεξεργαστεί δύο εκδοχές του Χριστιανισμού: την αφηρημένη και τη συγκεκριμένη. Η πρώτη εκδοχή ταυτίζεται με τη θεολογική επεξεργασία του δόγματος, η δεύτερη με την εξάπλωση του Χριστιανισμού σε διάφορους λαούς, οι οποίοι βέβαια τον κατανοούν με βάση την πνευματική κατάσταση στην οποία βρίσκονται. Το γεγονός ήταν ότι οι Πατέρες των πρώτων αιώνων δεν αρκέστηκαν στο δεύτερο, αλλά προχώρησαν σε μια επεξεργασία θεωρητική, όπου η «αφηρημένη» ουσία της θρησκείας υπερχάλυπτε τις διαφοροποιήσεις των συγκεκριμένων κοινωνιών:

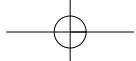
*εν άλλους λόγους, δεν ήταν ο χριστιανισμός η σοφία του ενός Θεού και της μιας Ιστορίας, αντικείμενα ταύτα εκ των μάλλον γενικών και καθολικών και αφηρημένων;<sup>35</sup>*

Η αναφορά αυτή του Ζαμπέλιου πρέπει να μας πείσει ότι δεν ήταν απλώς ενήμερος για το έργο του Χέγκελ<sup>36</sup> στο έργο του (και προφανώς του Χέρντερ) αλλά ίσως και τις συζητήσεις μεταξύ αριστερών και δεξιών χεγκελιανών εκείνη την εποχή στη Γερμανία. Ενώ όμως αποδέχεται τον πυρήνα της χεγκελιανής φιλοσοφίας και μάλιστα στη συντηρητική της εκδοχή στα μέσα του 19ου αιώνα, παραδόξως το πράττει εναντίον του ίδιου του Χέγκελ, λόγω φυσικά των υποτιμητικών απόψεων του τελευταίου για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Ο Χέγκελ είχε προσχωρήσει στο στρατόπεδο του Γίββωνα. Οι συνέπειες της προσχώρησης του εισηγητή της κατεξοχήν Φιλοσοφίας της Ιστορίας στη γιββωνική παράταξη ήταν πολύ σοβαρές και έπρεπε να απαντηθούν με τον ίδιο τρόπο: ανασυντάσσοντας μια νέα Φιλοσοφία της Ιστορίας που δεν θα αρκестεί να υποστασιοποι-

35. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 140.

36. I. Koubourlis, *La formation de l'histoire nationale Greque. L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)*, Αθήνα: Institut de Recherches Néohelléniques – Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2005, 151-152· St. Messiméris, *Spyridon Zambélios et la "Belle Individualité" de Hegel*, Mémoire de DÉA, Université Paris I, Παρίσι 1995· Roxane D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs*, 54-58.





ήσει το συλλογικό υποκείμενο/έθνος, αλλά θα το υποστασιοποιήσει χρησιμοποιώντας τα ίδια όπλα: τη διαλεκτική.

Στην πραγματικότητα ο Ζαμπέλιος επιχειρεί μια διόρθωση του Χέγκελ με βάση τις αρχές της φιλοσοφίας του Χέγκελ. Ο Χέγκελ θεωρεί ότι ο Χριστιανισμός στο Βυζάντιο υπήρξε παράγοντας παρακμής επειδή «διαρκεί αφηρημένος και ανενέργητος, και όλως κεχωρισμένος του κοινωνικού οργανισμού και των θεσμών: διόπερ η θρησκεία παραδίδεται εις χείρας του όχλου»<sup>37</sup>. Η άποψη αυτή του Χέγκελ, κατά τον Ζαμπέλιο, είναι αποτέλεσμα μιας σύγχυσης:

*Συγγέει ο σοφός ανήρ το στοιχείον της Εκκλησίας με το στοιχείον του Λαού, συγγέει τον Ρωμαϊσμόν μετά τον Ελληνισμόν, παρεξηγεί τον εύγλωττον ιστοριονομικόν χαρακτήρα της Θεολογίας, παραμορφοί της ορθοδοξίας την αποστολήν, και τέλος αποδίδει εις το Ελληνικόν Ιερατεϊόν ελαττώματα και αδυναμίας τα οποία, ομολογουμένως, ουδ' έσχον πώποτε, ουδέ συμμερίζονται μετά των Δυτικών οι ιερωμένοι της πίστεως ημών και πατρίδος υπέρμαχοι<sup>38</sup>.*

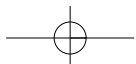
Πέραν από την άποψη του Ζαμπέλιου για το ζήτημα του ρόλου του κλήρου, της νέας αριστοκρατίας κατ' αυτόν, που θα μας απασχολήσει αργότερα, πρέπει να δούμε προσεκτικά το ζήτημα της λειτουργικότητας της λογικής της τριάδας στην παρατήρησή του εναντίον του Χέγκελ. Αυτό που αποτελεί την προϋπόθεση της σύγχυσης είναι ότι ο Χέγκελ δεν λαμβάνει υπόψη τα συστατικά μέρη που οδήγησαν στη σύνθεση την οποία αυτός αποκαλεί «βυζαντινή κοινωνία»: Ρωμαϊσμός και Ελληνισμός, και κυρίως λαός και κλήρος, ομογενοποιούνται μέσα στον όρο της «βυζαντινής κοινωνίας». Ο Χέγκελ κάνει το λάθος να στρέψει ο ίδιος τον εαυτό του μετά τα πόδια κάτω, και το κεφάλι πάνω! Και αυτό για τον Ζαμπέλιο είναι λάθος ασυγχώρητο.

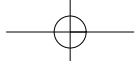
Ο ίδιος θα χρησιμοποιήσει το γεγκελιανό σχήμα όχι για να εντάξει τον Ελληνισμό στην Ιστορία, αλλά ακριβώς για να τον βγάλει από αυτήν! Το «θεολογικόν αφηρημένον» δεν είναι παρά ένας τρόπος για να υποστασιοποιηθεί το υποκείμενο «ελληνικός λαός» και ειδικά κατά την περίοδο του Μεσαίωνα, όπου η

*Ελλάς, τα ζώπυρα συνάξασα της αρχαιότητος, κατέφυγε, τρόπον τινά, πανοικεί προς τα νοερά της Θεολογίας ύψη... Τότε η Θεία Πρόνοια εκρέμασεν αυτήν εν τη του αφηρημένου χώρα, καθώς η μήτηρ πελιά κρεμά την φαλεάν επί βράχους απροσίτους, ίνα φυλάξη τους φιλάτους της νεοσσούς από τους όνυχας ιέρακος.*

37. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 141. Βλ. G.W. Hegel, *The Philosophy of History*, M.A., Kitchener (Canada) 2001, 355.

38. Στο ίδιο.





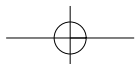
Έτσι η Ορθοδοξία μετατρέπεται σε θρησκεία «φυσική» για τον Ελληνισμό, «θρησκείαν μάλλον Εθνικήν ή ατομικήν». Και σε αυτό το σημείο οικοδομεί επίσης μια διαφορά με τη Δύση όπου η θρησκεία είναι εξατομικευμένη υπόθεση (βέβαια, επειδή μια σύγκριση με τον Καθολικισμό δεν θα τον βόλευε ιδιαίτερα, ο Ζαμπέλιος αναφέρεται στα παραδείγματα της Αγγλίας και της Αμερικής). Αντίθετα η Ορθοδοξία, όπου θριάμβευσε, θριάμβευσε «διαμέσου της κοινότητας». Ορθοδοξία και Ελληνισμός συναντώνται στο πεδίο της συλλογικότητας και της μετουσιωμένης ενότητας, για αυτό και η «αίρεση» στο πεδίο της θρησκευτικής ταυτότητας συνεπάγεται την αποβολή του αιρετικού από το εθνικό σώμα. Ο Ζαμπέλιος στήνει το αντι-δυτικό του σχήμα με βάση την «ουσιώδη», όπως την αποκαλεί, διαφορά εθνικής και ατομικής θρησκείας «ήτις διαστέλλει την ορθοδοξίαν και τον Ελληνισμόν των λοιπών του Ευρωπαϊσμού μελών», και δεν εξαιρεί από τον κανόνα αυτόν ούτε τον Καθολικισμό, ο οποίος μολονότι «οπαδός της θρησκευτικής ενότητος» δεν ταυτίζεται με το «φρόνημα ενός έθνους» ούτε μιας συγκεκριμένης φυλής.

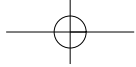
Βέβαια εδώ η επιχειρηματολογία πολλών λογίων του 19ου αιώνα διαφοροποιούνταν εφόσον ταύτιζαν τον Καθολικισμό με τον Ρωμαϊσμό, και είναι απορίας άξιο που ο Ζαμπέλιος το αποφεύγει ως επιχείρημα. Επίσης αυτή η φυγή του προς το «αφηρημένο», στην πραγματικότητα, του δημιουργεί μεγάλα προβλήματα στη διαχείριση του «συγκεκριμένου»: για παράδειγμα, με αμηχανία μάλλον αντιμετωπίζει ζητήματα όπως η απόρριψη του όρου «Έλληνα» από την εκκλησία<sup>39</sup> (εδώ καταφεύγει στη λύση της γλώσσας, του «αττικισμού»), ή η παρουσία αυτοκρατόρων μη ελληνικής καταγωγής στον βυζαντινό θρόνο (είναι φανερό ότι τα «δικαιώματα της αυτοχθονίας» ο Ελληνισμός δεν κατάφερε να τα αποκτήσει από τον 5ο αιώνα, όπως αυτός ισχυρίζεται).

Εάν στην πρώτη περίοδο ο ουσιαστικός μετασχηματισμός που λαμβάνει χώρα στο τριαδικό σχήμα του Ζαμπέλιου είναι η υποκατάσταση της αρχαίας αριστοκρατίας με τη νέα λαϊκή-εθνική αριστοκρατία, την εκκλησία, στη δεύτερη περίοδο της Βυζαντινής Ιστορίας (ή καλύτερα της Ιστορίας του Μεσαιωνικού Ελληνισμού) ο Ζαμπέλιος διαβλέπει μια οξεία αντιπαράθεση μεταξύ της μοναρχίας και της εκκλησίας: μία αντιπαράθεση που θα πάρει ανοιχτές ή υπολανθάνουσες μορφές σε ζητήματα όπως η Εικονομαχία, το ζήτημα της δουλείας, ή στην αντιπαράθεση της μοναρχίας με τους δήμους, την οποία ο Ζαμπέλιος δείχνει να πιστεύει ότι υποκινούσε η εκκλησία (διαπιστώνοντας, μάλιστα, μια προνομιακή σχέση της με τον δήμο των Πρασίνων):

*Προϊόντος του χρόνου, η Εκκλησία ενεδυναμώθη, διότι όσω πλέον η κακοδο-*

39. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 207.





*ξία παρεισέφερεν εν τη αυλή, τοσούτω μάλλον ετρέπετο προς το λαϊκόν στοιχείον η Εκκλησία, και διά τούτου την μοναρχίαν διηπείλει*<sup>40</sup>.

Αυτή η ανάδυση της εκκλησίας ως παράγοντα εξισορρόπησης της μοναρχίας αποτελεί ουσιαστικά την ανάδυση του όρου της «κοινωνικής ισονομίας» ή «ενστικτικής ισονομίας» που εισάγει ο Ζαμπέλιος.

Στην πραγματικότητα, τα *Άσματα Δημοτικά* του Ζαμπέλιου δεν είναι παρά μια απάντηση στον Χέγκελ με τα δικά του όπλα. Ο Ζαμπέλιος επιτίθεται στον Χέγκελ επειδή ενστερνίζεται τον Γίββωνα, ωστόσο στο έργο του χρησιμοποιεί τη μέθοδό του. Εκκινεί ακριβώς από την κατηγορία του Χέγκελ εναντίον του Βυζαντίου: τον αφηρημένο χαρακτήρα που είχε σε αυτό η χριστιανική θρησκεία. Και αυτή η ιδιοποίηση της μεθόδου δεν περιορίζεται μόνο στο ζήτημα της «συνέχειας του ελληνικού πνεύματος» ως αντιστικτικού όρου στην κίνηση μέσα στην ιστορία του Απόλυτου Πνεύματος του Χέγκελ: εάν πράγματι υπάρχει επιβίωση της παλαιάς μορφής μέσα στις νεώτερες, θα πρέπει να υφίσταται μια διαλεκτική διαδικασία που να αντιστοιχεί στο χεγκελιανό παράδειγμα. Όλη η σύνθεση του Ζαμπέλιου στηρίζεται λοιπόν στη χεγκελιανή μέθοδο των τριάδων: για την ακρίβεια στο μετασχηματισμό της αριστοτελικής τριάδας –μέσω της Αγίας Τριάδας– σε μια χεγκελιανή τριάδα, μέσα από τη διαλεκτική «αφηρημένου»-«συγκεκριμένου». Με την έννοια της «ισονομίας», που πράγματι είναι σημαντική για να κατανοήσει κανείς την ουσία του Ελληνισμού<sup>41</sup>, ο Ζαμπέλιος στην πραγματικότητα θέλει να απαντήσει στην κατηγορία του Χέγκελ για τον θεωρητικό-αφηρημένο χαρακτήρα του Χριστιανισμού, αποδεικνύοντας ότι η έννοια της «δημοκρατίας» και της «ισότητας», δηλαδή το απαύγασμα της κίνησης του Απολύτου Πνεύματος στην ιστορία με την εκδήλωση της Γαλλικής Επανάστασης, εμπεριέχονταν ήδη στον κοινωνικό σχηματισμό του Βυζαντίου και αυτό εξαιτίας του ρόλου της «νέας εθνικής αριστοκρατίας», της εκκλησίας:

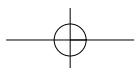
*η κοινωνία αυτή, υπό τον ιερόν υποτεθειμένη πέπλον της Εκκλησίας εν Ανατολή, ετόλμησε μεν ό,τι ουδείς έτερος σύγχρονος λαός επενόησεν, απήλυνσε δε μετά θυσίας και αιματοχυσίας, είπερ και διά μίαν στιγμήν, την φιλάτην εκείνην κοινωνικήν ισονομίαν, εφ' ης επερείδονται πάσαι αι λοιπαί ελευθερίαι, και ης άνευ ουδεμία δύναται πρόοδος να ευδοκιμήση*<sup>42</sup>.

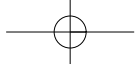
Η απόδειξη ότι ο Ζαμπέλιος αναπτύσσει ολόκληρο το θεωρητικό σχήμα του μέσα από τη μετεξέλιξη του αριστοτελικού μοντέλου των τριών πολιτειακών στοι-

40. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 247-248.

41. I. Koubourlis, *La Formation*, 170-181.

42. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 261.





χείων είναι ότι (και παρά τις εκτιμήσεις όσων αντιπαραβάλλουν το «δημοκρατικό πνεύμα» των *Ασμάτων* με τη «φιλομοναρχική διάθεση» των *Βυζαντινών μελετών*) η μοναρχία θεωρείται εντέλει ωφέλιμη για τη διαμόρφωση του μεσαιωνικού Ελληνισμού. Παρότι ο ίδιος θα παρατηρήσει ότι αυτή «εχωρίσθη της εθνικής αναπτύξεως», αμέσως μετά θα αναιρέσει ουσιαστικά την αιχμή αυτή εκφράζοντας την άποψη ότι όσο θετική υπήρξε η αντιπολίτευση που άσκησε η εκκλησία στον μοναρχικό θεσμό εργαζόμενη «πραγματικώς τε και πνευματικώς υπέρ ελευθερίας και φωτισμού», άλλο τόσο χρήσιμη υπήρξε η χαλιναγώγηση από τη μοναρχία της «ενδεχομένης σπουδαρχίας του ιερατικού στοιχείου»<sup>43</sup>.

Και παρακάτω:

*Επειδή τις βεβαιοί ότι αι υπερβολικάί και συνημιμέναί της Ελλάδος και του Ευαγγελίου δημοκρατίαι, μείνασαι δίχως κοσμικού χαλινού, δεν ήθελον αφηγησασαι, τρέξει από ρυτήρος, και τοσούτον παρεκτροπή του προσήκοντος, ώστε τέλος να κατακορημισθώσιν αμφότεροι εις ανέκδρομον άβυσσον ολέθρου»<sup>44</sup>*

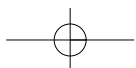
Ο Ζαμπέλιος με τις διατυπώσεις αυτές δεν προσπαθεί απλώς να κρατήσει ίσες αποστάσεις και μετριοπαθή στάση, ούτε μόνο θέλει να επιμείνει στην αξία μιας (έστω πολλές φορές διαταραγμένης) ισορροπίας μεταξύ θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας, που θα ήταν και το ιδανικό μοντέλο συμβίωσης εκκλησίας και πολιτείας στον 19ο αιώνα, ούτε ακόμη εμφανίζει αυτή την ισορροπία – ισοτιμία ως μια μεταφορική ένδειξη της σχέσης των δύο κύριων προσώπων της Αγίας Τριάδας, του Πατρός και του Υιού. Η διαχείριση της σχέσης μοναρχίας και εκκλησίας είναι απαραίτητη για να λειτουργήσει το διαλεκτικό σχήμα, αφού μόνο μέσα από τη διαχείριση των εσωτερικών αντιθέσεών του μπορεί να ισχυριστεί ότι και στην ελληνική περίπτωση το χάσμα μεταξύ αφηρημένου και συγκεκριμένου έχει αρθεί. Το απόλυτο Πνεύμα της Ιστορίας δεν μπορεί να εκδιπλωθεί παρά μόνο μέσα από την ανάπτυξη της αντιπαράθεσης.

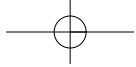
#### 4. Το φαναριώτικο Βυζάντιο του Παπαρρηγόπουλου και η σκιά της Γαλλίας

Στον Κ.Θ. Δημαρά οφείλουμε την ανάδειξη της φαναριώτικης διάστασης του έργου του Κ. Παπαρρηγόπουλου. Τόσο η καταγωγή του και τα προσωπικά τραύματά του από την εκδίωξη της οικογένειάς του από την Κωνσταντινούπολη (εξ ου και το βάρος του «ετερόχθονα» που τον κατέτρεχε για πολλά χρόνια) όσο και οι

43. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 262.

44. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοσικά της Ελλάδος*, 263.





διασυνδέσεις του με άλλα σημαντικά πρόσωπα του ελλαδικού πλέον φαναριώτικου κόσμου (Ραγκαβής, Σούτσος, Βυζάντιος κ.ά.) αποτελούν σοβαρές ενδείξεις περί αυτού. Στο σημείο αυτό βέβαια υφίσταται μία «σύγχυση» στο έργο του Δημαρά: να κρίνεται, μέσω της πολιτικής και πολιτισμικής συμπεριφοράς των Φαναριωτών που κατέληξαν στην Ελλάδα, ολόκληρη η τάξη των Φαναριωτών, που σε μεγάλο βαθμό ήταν ταυτισμένη με τη διατήρηση της οθωμανικής εξουσίας. Ωστόσο είναι βέβαιο ότι ο Φαναριώτης που καταλήγει στο ελλαδικό βασίλειο θα ήθελε να επανεγγράψει αυτό που τον συντηρούσε εντός του οθωμανικού περιβάλλοντος, δηλαδή τη βυζαντινή αυτοκρατορική κληρονομιά, στις ανάγκες της κυρίαρχης εθνικής ιδεολογίας. Ο ίδιος ο Παπαρρηγόπουλος, δημοσιεύοντας στην *Πανδώρα* την κριτική του σε άρθρο του Abdolonyme Ubicini στην *Journal des débats politiques et littéraires*<sup>45</sup> για τους Χριστιανούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, θα παρατηρήσει:

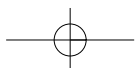
*Καλώς ομιλεί περί λειψάνων των Φαναριωτών ο κ. Ουβικίνης· διότι η άλλοτε μεγάλη, πλουσία και ακμαία τάξις, έπεσεν όλη υπό τον πέλεκυν του δημίου, ευγενής απαρχή της ελευθερίας, ης ετέκταινε την συνομοσίαν, λείψανα δε μόλις αυτής τινά διέφυγον την πανωλεθρίαν, αλλά ταύτα δεν είδεν ο συγγραφεύς του άρθρου εν Τουρκία κλίνοντα γόνυ ενώπιον των σφαιμασάντων τους γονείς αυτών. Τα λείψανα ταύτα ήσαν ο Δημ. Σούτσος, ο εν Δακία μεθ' επτά πληγών πεσών αφ' ου επτά εχθρούς εθανάτωσεν· ο Νέγγρης, ο επί ψιάθου αποθανών εις το έδαφος της Ελλάδος υπέρ ης ενομοθέτει και ηγωνίζετο· ο Μανροκορδάτος, ο εν βουλαίς και στρατοίς αριστεύσας και μεγάλας αναδείξας τη Ελλάδι υπηρεσίας, και ο Ρίζος, εις των αρίστων της υπουργών, και οι Σούτσοι, οι τιμήσαντες τον Παρνασσόν αυτής, και πάντες εν ενί λόγω κλαίοντες έφυγον την γην εν η άταφα κείνται τα οστά των γονέων των, και έσπευσαν προς την Ελλάδα των συμπαθειών και ονειρών των...*<sup>46</sup>

Ο φόρος αυτός τιμής του Παπαρρηγόπουλου προς την τάξη των ελλαδιζόντων πλέον Φαναριωτών αναδεικνύει επακριβώς και το ιδεολογικό αντίκρισμα του εγχειρήματός του για την ενσωμάτωση του Βυζαντίου στη νεοελληνική ιστορία.

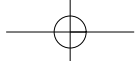
Ίσως η πιο σημαντική προσωπικότητα τέτοιου τύπου που φαίνεται να επηρέασε καταλυτικά τον «εθνικό ιστοριογράφο» και η οποία είχε και την εμπειρία της συμμετοχής στην οθωμανική διοίκηση, ήταν ο πεθερός του, ο Γεώργιος Αφθονίδης. Ο Αφθονίδης, μεγάλος γραμματικός του Πατριαρχείου και πρωτεύδικος, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την Κωνσταντινούπολη όχι όταν ξέσπασε η Ελληνική Επανάσταση αλλά πολλά χρόνια αργότερα, το 1831, όταν ήρθε σε σύγκρουση με τον ισχυρό άνδρα της πατριαρχείας του Κωνσταντίου Α΄ (1830-

45. *Journal des débats politiques et littéraires*, 22 Ιουνίου 1853.

46. *Πανδώρα*, τόμος Δ΄, φυλλάδιο Η΄ (Ιούλιος 1853) 203.







34), τον Αλέξανδρο Φωτιάδη. Ο Αφθονίδης δεν ήταν απλώς ένας σημαντικός λαϊκός αξιωματούχος του Πατριαρχείου: έγινε, όπως είπε για αυτόν ο Κωνσταντίνος Κοντογόνης, «το στόμα, δι' ου κατά σειράν ελάλησαν εννέα πατριάρχει»<sup>47</sup>. Για τα πρώτα 30 χρόνια του 19ου αιώνα υπήρξε ο μόνιμος εκπρόσωπος του Πατριαρχείου προς την Υψηλή Πύλη. Το 1821, τον Γενάρη, του αποδόθηκε από τον τότε πατριάρχη Γρηγόριο Ε' το οφφίκιο του πρωτέκδικου<sup>48</sup>. Το πλέον όμως σημαντικό είναι ότι ο Αφθονίδης ήταν ο άνθρωπος που συνέταξε τους πρώτους Κανονισμούς, με βάση τους οποίους θα διοικούσαν το Πατριαρχείο (επί πατριαρχείας Αγαθαγγέλου)<sup>49</sup>. Η σύνταξη του κειμένου αυτού βέβαια έμεινε νεκρό γράμμα, παρότι ο επόμενος πατριάρχης Κωνστάντιος Α', υποσχέθηκε να τους τηρήσει. Ίσως αυτός να ήταν και ο πραγματικός λόγος που ο Αφθονίδης εγκατέλειψε το Πατριαρχείο. Η αποτυχία μιας πρώιμης Μεταρρύθμισης, πριν καν ακόμη ξεκινήσει το Τανζιμάτ.

Εάν το ζήτημα της Μεταρρύθμισης ήταν αυτό που συνέδεε την Οθωμανική Ανατολή με την Ευρωπαϊκή Δύση, η νομιμοποίηση του Βυζαντίου ήταν καταρχήν και πάνω από όλα νομιμοποίηση του «ετερόχθονα» αυτοκρατορικού Φαναριώτη στο νέο ελλαδικό βασίλειο. Για να μετασχηματιστεί όμως η αναφορά στο Βυζάντιο σε Μεγάλη Ιδέα και μάλιστα στην αλυτρωτική της εκδοχή, χρειαζόταν κάτι περισσότερο<sup>50</sup>.

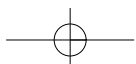
Η οριστική αποκρουστικότητα των ιδεών του Παπαρρηγόπουλου σωστά εντοπίζεται από τον Δημαρά στα τέλη της δεκαετίας του 1840. Ωστόσο οι αλλαγές αυτές δεν συσχετίζονται, όπως θα περίμενε κανείς, με το μέγιστο γεγονός της περιόδου αυτής: την Επανάσταση του 1848 και τις συνέπειές της ειδικά στη Γαλλία. Ο Δημαράς κάπως επιφυλακτικά αντιμετωπίζει το ενδεχόμενο το ιστορικό εγχείρημα του Παπαρρηγόπουλου να εμπεριέχει πολιτικές στοχεύσεις. Ωστόσο κάτι τέτοιο δεν είναι απλώς προφανές για τα ζητήματα συγκρότησης ή επέκτασης του νεοελληνικού βασιλείου, αλλά και βέβαιο μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο που οριοθετούσε η μεταστροφή της Γαλλίας: από τον Λουδοβίκο-Φίλιππο στον Ναπολέοντα Γ'. Κυρίως η μετάλλαξη της Δεύτερης Δημοκρατίας σε

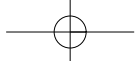
47. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 57-58.

48. Αυτό πρακτικά σήμανε την απόδοση «εξαρχίας» προς τον τιμώμενο. Στην περίπτωση του Αφθονίδη, του αποδόθηκε η εξαρχία Γερομερίου στην Ήπειρο, βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 12-13.

49. Οι Κανονισμοί περιλάμβαναν την εισαγωγή του λαϊκού στοιχείου στη διοίκηση της Εκκλησίας, τη δημιουργία μικτής επιτροπής από κληρικούς και λαϊκούς, όπως και τη μισθοδοσία του Πατριάρχη από το Ταμείο του Κοινού, βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικής Ιστορίας Μνημεία*, 19-22, 29. Βλ. επίσης Δ. Σταματόπουλος, *Μεταρρύθμιση και Εκκοσμίκευση*, 40.

50. Και ίσως εδώ να εντοπίζεται και το πρόβλημα του Παπαρρηγόπουλου να επιλέξει έναν σταθερό όρο για να το περιγράψει, βλ. Έ. Σκοπετέα, *Το «Πρότυπο Βασίλειο»*, 180-181.



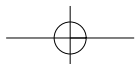


Δεύτερη Αυτοκρατορία, είναι παράδοξο που δεν έχει αντιμετωπιστεί μέχρι στιγμής ως η «υλική» προϋπόθεση της κριτικής που ασκεί το 1852 ο «φιλομοναρχικός» Παπαρρηγόπουλος στον «δημοκράτη» Ζαμπέλιο. Και στο δρόμο αυτό δεν θα έπρεπε να μας οδηγήσει ο φιλογαλλικός προσανατολισμός του ισχυρού πολιτικού προστάτη του Παπαρρηγόπουλου, του Κωλέττη, αλλά και ο ανοιχτός διάυλος επικοινωνίας της *Πανδώρας*, περιοδικού που ψυχή του ήταν ο Παπαρρηγόπουλος και ο κύκλος των ελλαδιζόντων Φαναριωτών, με τα αντίστοιχα γαλλικά, *Journal des débats* και *Revue des Deux Mondes*. Αυτός ο διαρκής διάλογος με ολόκληρο το φάσμα των πολιτικοποιημένων λογίων της Γαλλίας (και όχι μόνον τους ιστορικούς, όπως ο Guizot, ο Michelet, ο Tocqueville): από τους φιλοβασιλικούς ορλεανιστές (όπως για παράδειγμα ο Saint-Marc Girardin) μέχρι τους δημοκράτες του 1848 (όπως ο Jean-Joseph-François Roujoulat) και αργότερα τους καθεστωτικούς διανοουμένους της Δεύτερης Αυτοκρατορίας (όπως ο Victor Duruy).

Εάν το 1848 όμως είναι τομή για ευνόητους λόγους, το 1851/2 η εγκαθίδρυση της Δεύτερης Αυτοκρατορίας γίνεται η αιτία να παραχθεί μια σειρά λόγων για την Ανατολή, τους οποίους ενεργοποιεί τόσο ο Κριμαϊκός Πόλεμος (συνεπώς ο επαναπροσδιορισμός των σχέσεων της καθολικής Γαλλίας με τα έθνη και τις θρησκείες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας) όσο και ο «πολιτισμικός ιμπεριαλισμός» που θα ασκήσει μετά από αυτόν ο Ναπολέοντας Γ΄.

Το ζήτημα της παρέμβασης της Γαλλίας στην Οθωμανική Ανατολή πρέπει να συσχετιστεί κατά τη γνώμη μας άμεσα με το ζήτημα διαμόρφωσης και μετασχηματισμού της Μεγάλης Ιδέας από την πολιτισμική στην αλυτρωτική εκδοχή της. Έχει προταθεί, και σωστά, ότι θα πρέπει να συσχετιστεί η διαμόρφωση της Μεγάλης Ιδέας με τις διαδικασίες μεταρρύθμισης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.<sup>51</sup> Αυτό που είναι καταπληκτικό είναι ότι ο κοινός παρονομαστής των δύο διαδικασιών, όσον αφορά την εμπλοκή της Δύσης, η παρέμβαση, ή καλύτερα, η αλληλόδραση με τον γαλλικό παράγοντα (χωρίς να θέλει κανείς να υποτιμήσει το

51. Β. Παναγιωτόπουλος, «Η Βιομηχανική Επανάσταση και η Ελλάδα 1832-1871», στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Εκσυγχρονισμός και Βιομηχανική Επανάσταση στα Βαλκάνια τον 19ο αιώνα*, Αθήνα 1980, 234-235, υποσημείωση 9. Ο Αλέξης Πολίτης (*Ρομαντικά Χρόνια*, 63, σμμ. 55) συμμαχεί με την άποψη Παναγιωτόπουλου, θεωρώντας ότι απέχει από αυτήν η προσέγγιση της Μεγάλης Ιδέας από τη Σκοπετέα στο «Πρότυπο Βασίλειο». Ωστόσο σε όλο της το έργο η Σκοπετέα (και όχι μόνο στο πρώτο της βιβλίο) είχε επιμείνει ιδιαίτερα στο ζήτημα του αυτοπροσδιορισμού των βαλκανικών εθνών στην Οθωμανική Ανατολή σε σχέση με το ρόλο που η Δύση επιφύλασσε για αυτά ή το ρόλο που αυτά διεκδίκησαν έναντι της Δύσης. Και εάν για το Τανζιμάτ η παρέμβαση της Δύσης έμοιαζε και ήταν δεδομένη, η διαμόρφωση της Μεγάλης Ιδέας ως εννοιακού σχηματισμού εμφανιζόταν ως μια αυτόνομη διαδικασία στηριγμένη στην έκλαμψη ενός υπερβολικά ανατολίτη πολιτικού.





ρόλο της Μεγάλης Βρετανίας) και στις δύο περιπτώσεις έχει μείνει ανεξερευνήτος. Κι όμως αρκετά χρόνια αργότερα, ένας απολογητής των γαλλικών επεμβάσεων στα Βαλκάνια και στην Οθωμανική Ανατολή, ο Edouard Driault, θα κάνει αυτόν το συσχετισμό: τη χρονική στιγμή που η Μεγάλη Ιδέα θα φανεί να ολοκληρώνεται με την κατάκτηση και της Μικράς Ασίας, θα χωρίσει το όγδοο κεφάλαιο του βιβλίου του<sup>52</sup> που επιγράφει ως «La France en Orient», σε δύο υποκεφάλαια: το πρώτο με τίτλο «La Grande Idée»<sup>53</sup> και το δεύτερο «La Réforme Turque»<sup>54</sup>.

Εάν υπάρχει ένας λόγος που πρέπει να αναλύσουμε (και εδώ δεν μπορούμε να το κάνουμε εκτεταμένα) τη γαλλική επίδραση στα της Καθ' ημάς Ανατολής είναι επειδή ακριβώς πρέπει να δούμε την ανάπτυξη ενός λόγου περί Βυζαντίου ως αποτέλεσμα ενός εθνικού αυτοπροσδιορισμού μέσα σε συμπληγάδες αυτοκρατορικών λόγων: εάν οι ιστοριογραφικοί λόγοι που παράγονται στην Κωνσταντινούπολη παράγονται με αναφορά τις αυτοκρατορικές ιδεολογίες της Ρωσίας και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, στην Αθήνα φαίνεται ότι η αυτοκρατορική Γαλλία του Ναπολέοντα και αργότερα η Γερμανία του Bismarck έπαιξαν αντίστοιχο ρόλο. Όχι τόσο για να προσδιοριστεί ο αντίπαλος: πριν τον Κριμαϊκό ήταν όσοι εμπόδιζαν τη δημιουργία μιας «ελληνικής ανατολικής αυτοκρατορίας», μετά τον Κριμαϊκό ο Ρωσισμός, ο Πανσλαβισμός, οι Σλάβοι των Βαλκανίων. Όσο για να προσδιοριστούν οι ορίζουσες παραγωγής αυτού του λόγου του «αυτοκρατορικού εθνικισμού».

Γνωστές είναι οι απαντήσεις του Παπαρρηγόπουλου σε δύο άρθρα που δημοσιεύθηκαν στο *Journal des débats* κατά τα έτη 1852 και 1853. Αναφερθήκαμε ήδη στην κριτική του απέναντι στο άρθρο του Ubcini. Είχε προηγηθεί αντίστοιχη πολεμική σε άρθρο του Saint-Marc Girardin<sup>55</sup>. Ο Saint-Marc Girardin, ένας σκληρός κλασικιστής της γαλλικής ακαδημίας, με αφορμή την έκδοση ενός έργου του M. Poujoulat<sup>56</sup>, θα συνταχθεί με τον τελευταίο σε μια επίθεση εναντίον της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Εκεί θα επικεντρώσει και την υπερασπιστική γραμμή του ο Παπαρρηγόπουλος, για να καταλήξει στο περίφημο απόσπασμα για τις αποστολές που ο Ελληνισμός ανέλαβε και θα αναλάβει (στο τελικό τρίτο) στα τρία στάδια της ιστορικής του ανέλιξης: «...Υπάρχει εν τη Ανατολή έθνος...». Αυτή η ενδιαφέρουσα κατάληξη του άρθρου του Παπαρρηγόπουλου (ίσως για πρώτη φορά στο έργο του συναντάμε τόσο καθαρά διατυπωμένο τον

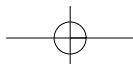
52. Edouard Driault, *La Grande Idée: La renaissance de l'hellénisme*, Παρίσι 1920.

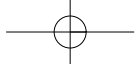
53. Edouard Driault, *ό.π.*, 113.

54. Edouard Driault, *ό.π.*, 127.

55. Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Η Ανατολική Ορθόδοξος Εκκλησία και τα δύο άλλα μεγάλα χριστιανικά θρησκευόμενα», *Πανδώρα*, τόμ. Δ', φυλλάδιο ΟΘ', (Ιούλιος 1853) 162-174.

56. M. (Jean-Joseph-François) Poujoulat, *La France et la Russie à Constantinople: la question des lieux saints*, Παρίσι 1853.





προνοιακό χαρακτήρα της Μεγάλης Ιδέας) δεν είναι απάντηση μόνο στον Girardin αλλά εννοείται, και στον Roujoulat, του οποίου παλαιότερα έργα είχε υπόψη ο Παπαρρηγόπουλος<sup>57</sup>. Αυτή η πολιτική σύγκλιση ενός σκληρού ορλεανιστή και ενός φιλελεύθερου δημοκράτη (ο Roujoulat υπήρξε λαϊκός αντιπρόσωπος στη Συνταγματική Συνέλευση του 1848) είναι αυτό που ίσως ανησύχησε τον Παπαρρηγόπουλο και επέλεξε να απαντήσει.

Εάν το 1844 ο Ι. Κωλέττης στο όραμά του για το εκπολιτιστικό έργο που θα έπρεπε να αναλάβει η Ελλάδα στην Ανατολή θα θεωρούσε σύμμαχο τη Γαλλία, ως πηγή από την οποία θα έπρεπε να μεταφερθούν τα νάματα του πολιτισμού, το 1853, στα προεόρτια του Κριμαϊκού η Γαλλία εμφανιζόταν να αμφισβητεί τον διαμεσολαβητικό ρόλο της Ελλάδας στη σχέση Δύσης-Ανατολής – τουλάχιστον πολύ πιο έντονα από ό,τι στο παρελθόν.

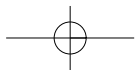
##### 5. Η Γαλλία και η Ρωσία στην Κωνσταντινούπολη: προς μια ερμηνεία της Μεγάλης Ιδέας

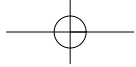
Το φυλλάδιο του Roujoulat *La France et la Russie à Constantinople* ο Παπαρρηγόπουλος δείχνει να μην το είχε διαβάσει τη στιγμή που ασκούσε δριμυεία κριτική στο άρθρο του Girardin. Ωστόσο η λογική του φυλλαδίου φαίνεται ότι αποκρυσταλλώνει εκείνη τη στιγμή στη Γαλλία, στα προεόρτια του Κριμαϊκού, μια εχθρική πολιτική στάση απέναντι στους ορθόδοξους πληθυσμούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: δεν είναι το δόγμα αυτό καθαυτό που ενδιαφέρει τους Γάλλους, όσο η διλημματική κατάσταση όπου θα περιέλθουν οι ορθόδοξοι σε έναν ενδεχόμενο πόλεμο με τη Ρωσία. Το μεγαλύτερο μέρος του φυλλαδίου είναι αφιερωμένο σε μια ιστορική αναδρομή της παρουσίας της Γαλλίας και της Καθολικής Εκκλησίας στους Αγίους Τόπους. Τα βασικό συμπέρασμα του συγγραφέα είναι (μεταφρασμένο από τον Παπαρρηγόπουλο, όπως το διαβάζει από τον Girardin):

*Η Ανατολή δεν δύναται να εκπληρώση εντίμως την θρησκευτικήν αυτής εντολήν, και να ανακτήση το προσήκον αυτή αξίωμα, ειμή δια τον Καθολικισμόν. Υπάρχει δε έθνος υπό του Θεού προωρισμένον, ίνα επιτελέση την λαμπράν ταύτην αναβίωσιν, και το έθνος τούτο είναι το Γαλλικόν έθνος.*

Μόνο έτσι μπορεί να θεμελιωθεί μια επιθετική εκδοχή της Μεγάλης Ιδέας: μόνο όταν απειλείται, αμφισβητείται ο «εκπολιτιστικός» της χαρακτήρας που πράγματι είχε εσωτερικά κωδικοποιημένο η αρχική διατύπωσή της από τον Κω-

57. Για παράδειγμα αυτό που συνέταξε μαζί με τον Joseph-François Michaud, *Histoire des croisades*, Παρίσι: Chez Michaud Jeune, 1825.





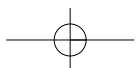
λέτη. Ο Roujoulat από εκεί και πέρα θα προσπαθήσει να συνδέσει τις δύο ορθόδοξες απειλές: η ρωσική (στρατιωτική) απειλή έχει καταγωγικούς δεσμούς με την ελληνική (πολιτισμική), αφού η Ορθοδοξία της πρώτης προήλθε από αυτήν της δεύτερης, η οποία βέβαια αποτελεί μια «σχισματική» Εκκλησία, αποκομμένη από το σώμα της Καθολικής Εκκλησίας<sup>58</sup>. Για αυτό μια επικράτηση της Ρωσίας στην Ανατολή θα σημάνει την αναβίωση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας<sup>59</sup>. Η απενεργοποίηση όμως του διαμεσολαβητικού ρόλου του ελληνικού εθνικισμού από τον γαλλικό μέσω της απαξίωσης του ορθόδοξου στοιχείου, για να μπορέσει να στηριχθεί ως θέση, θα έπρεπε να εκθεμελιώσει και τον άλλο πόλο της: οι μεταρρυθμίσεις στην Οθωμανική Αυτοκρατορία που υποτίθεται ότι την οδηγούν προς τη Δύση έχουν αποτύχει· «Ναι, η Αυτοκρατορία του Οσμάν είναι νεκρή»!<sup>60</sup> Είναι χιμαιρικές οι προσδοκίες της Γαλλίας ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία μπορεί να κινηθεί αυτοδύναμα προς τη Δύση. Οι λαοί της αυτοκρατορίας μπορούν να κινηθούν προς τη Δύση μόνο εάν το γαλλικό έθνος (μέσω του Καθολικισμού κυρίως) αναλάβει όχι απλώς να διαμεσολαβήσει αλλά να εγκατασταθεί το ίδιο στην Ανατολή. Αυτός είναι και ο διλημματικός χαρακτήρας του τίτλου *La France et la Russie à Constantinople*. Στην πραγματικότητα το δίλημμα τίθεται ως εξής: ή η Γαλλία ή η Ρωσία στην Κωνσταντινούπολη.

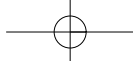
Η παρέμβαση επομένως του Παπαρρηγόπουλου εναντίον των θέσεων Roujoulat – Girardin μάς ενδιαφέρει για δύο βασικούς λόγους: ο πρώτος και βασικός έχει να κάνει με την ίδια την αποκρυστάλλωση της Μεγάλης Ιδέας, υπό την έννοια ότι η ανταγωνιστική απειλή της Γαλλίας οδηγεί σε προοδευτική ταύτιση του πολιτισμικού και αλτρωτικού χαρακτήρα της. Ο τελευταίος φαίνεται να αμβλύνεται μετά την περιπέτεια του Κριμαϊκού, ο οποίος όμως θα ισχυροποιήσει τα αντιδυτικά ανακλαστικά της. Ο ελληνικός εθνικισμός κατανοεί με όρους αποκλειστικότητας αυτό το παιχνίδι εκπολιτισμού της Ανατολής. Και αυτή είναι ακριβώς η στιγμή που θα αρχίσει να προσπαθεί να εγγράψει, με οργανωμένο πολιτικό τρόπο πλέον, το στοιχείο της Ορθοδοξίας ως αναπόσπαστο της εθνικής ταυτότητας (με ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται για το ρόλο του Πατριαρχείου, το Βουλγαρικό ζήτημα κ.λπ.). Έτσι πρέπει να ερμηνεύσουμε και

58. «L'Église grecque, séparée du centre de la catholicité, enfanta ainsi l'Église russe», *ό.π.*, 86.

59. «Un empire russe en Orient ce sera la résurrection de l'ancien empire byzantin, moins le terrible voisinage des Turks et plus les forces incomparables des jeunes nations du nord», *ό.π.*, 97.

60. «Oui, l'empire d'Osman est mort» Και συνεχίζει: «La réforme, dont presque toute la presse française caressait les chimériques perspectives, et dont nous signalions, il y a vingt ans, la périlleuse impuissance, a été pour la Turquie un remède héroïque: du moment qu'elle ne la guérissait pas, elle devait la tuer», *ό.π.*, 102.



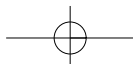


τη στάση του Παπαρηγόπουλου να υπερασπιστεί την Ορθοδοξία από τα πυρά των Roujoulat – Girardin. Ο Παπαρηγόπουλος δεν έχει εγκαταλείψει τη στάση εκείνη που τον έκανε, μόλις λίγους μήνες πριν, κι όπως θα δούμε παρακάτω, να επικρίνει τον Ζαμπέλιο για αναγωγή του Έθνους στη Θρησκεία. Ωστόσο ο ρόλος της Ορθοδοξίας στην επεκτατική-εκπολιτιστική αποστολή του Ελληνισμού είναι αδιαπραγμάτευτος.

Αυτό όμως που είναι σημαντικό από όλη αυτή την υπόθεση είναι ότι πρέπει να δούμε ακόμη και τη Μεγάλη Ιδέα (και συνεπώς την ανάγκη να γίνει το Βυζάντιο αντικείμενο επαναδιαπραγμάτευσης) όχι μόνο σαν αποτέλεσμα της ανάπτυξης ενός «αυτοκρατορικού εθνικισμού» από την πλευρά του Ελλαδικού Βασιλείου, με στόχο να δει τη μεταφορά της πρωτεύουσάς του από την Αθήνα στην Κωνσταντινούπολη (ας πούμε η «φιλορωσική» εκδοχή)· ούτε μόνο ως συνέπεια του ενδεχόμενου να εγκατασταθεί η Ρωσία στην Κωνσταντινούπολη, η Τρίτη Ρώμη να καταλάβει τη Δεύτερη (ας πούμε η «αντιρωσική» εκδοχή)· αλλά οι δύο παραπάνω (σχετικά ουτοπικές) πιθανότητες σε σχέση με μια ιδιαίτερα υπαρκτή δυνατότητα η αυτοκρατορική Γαλλία να προλάβει να εγκατασταθεί αυτή πρώτη στην Κωνσταντινούπολη – μια ανάγνωση της δεύτερης φάσης του Τανζιμάτ από την ανακήρυξη του Χάττι Χουμαγιούν και εντεύθεν, με την επέκταση της γαλλικής, πολιτικής και πολιτισμικής, επιρροής στην αυτοκρατορία, θα μπορούσε εύκολα να το αποδείξει<sup>61</sup>. Η Μεγάλη Ιδέα, αναγκαστικά, ενσωματώνει την αυτοκρατορική διάσταση, αντιμετωπίζοντας ανταγωνιστικά στη φαντασιακή κυριαρχία του Βυζαντίου, όχι μόνο τη Μόσχα αλλά και το Παρίσι. Δύο ανταγωνιστικοί αυτοκρατορικοί λόγοι παράγουν έναν τύπο σύνθετου πολιτικού/πολιτισμικού εθνικισμού. Και αυτό είναι που μας ενδιαφέρει για να συγκρίνουμε το τι συμβαίνει με τους άλλους Βαλκάνιους, στο επίπεδο της «εξάρτησης» των δικών τους εθνικών λόγων από αντίστοιχους αυτοκρατορικούς.

Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο αναφερθήκαμε στην αντιπαράθεση Παπαρηγόπουλου από τη μια και Roujoulat – Girardin από την άλλη είναι το ζήτημα των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων. Το σχήμα του Παναγιωτόπουλου (που κυφορείται στην απολογητική υπεράσπιση από τον Driault της γαλλικής εξωτερικής πολιτικής τον 19ο αιώνα) πρέπει να μετασχηματιστεί: δεν αρκεί η συσχέτιση της ανάδυσης της Μεγάλης Ιδέας ως εκπολιτιστικής αποστολής με το αντίστοιχο εγχείρημα εκδυτικισμού που συνιστούσαν οι μεταρρυθμίσεις του Τανζι-

61. Για τον τρόπο με τον οποίο οι εθνικιστές του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως συνειδητοποίησαν τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα της εκπολιτιστικής αποστολής της Δεύτερης Αυτοκρατορίας, κυρίως με την ίδρυση του Λυκείου του Γαλατά Σεράι, βλ. D. Stamatopoulos, «Hellenism versus Latinism in the Ottoman East: Some Reflections on the Decline of the French Influence in the Greek Literary Society in Istanbul», *Études Balkaniques* (2007) 3, 92 κ.ε.





μάτ. Δεν αρκεί γιατί εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με ένα «κλειστό σύστημα»: Οθωμανική Αυτοκρατορία – Ελλαδικό Βασίλειο. Η Δύση βρίσκεται εντός της Ανατολής, με πολλούς τρόπους, και η Μεγάλη Ιδέα γίνεται ανταγωνιστικό πρόγραμμα της παρουσίας της εκεί. Αναγκαστικά λοιπόν αποκτά διαφορούμενο χαρακτήρα: η επιτυχία των Μεταρρυθμίσεων είναι συμβατή με την «εκπολιτιστική» της εκδοχή, η αποτυχία των Μεταρρυθμίσεων θα συνεπαγόταν την ανάδειξη του αλυτρωτικού της χαρακτήρα. Και τα δύο σενάρια, όπως ξέρουμε, εκτυλίχθηκαν τα επόμενα χρόνια, σε διαφορετικές περιόδους.

### 6. Το αιρετικό Βυζάντιο στην Ιστορία του Ελληνικού Έθνους

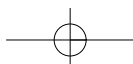
Η ιερή αποστολή του Ελληνισμού την οποία προτείνει ο Παπαρρηγόπουλος δεν είναι εμπνευσμένη τόσο από τη θεία Πρόνοια, αλλά από ένα εγχείρημα υποκατάστασης της Δύσης στην εκπολιτιστική και συνεπώς ιμπεριαλιστική της εκδοχή. Για το λόγο αυτό δεν πρέπει να συγχέεται η θετικιστική/ιστοριστική δομή του έργου του Παπαρρηγόπουλου με τη ρομαντική του Ζαμπέλιου. Γιατί εδώ το ζητούμενο δεν είναι μόνο το να αποδεχθεί κανείς το μοντέλο της συνέχειας, αλλά κυρίως ο τρόπος με τον οποίο θα διαχειριστεί την ασυνέχεια<sup>62</sup>.

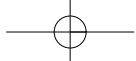
Ήδη στη σύντομη μορφή της *Ιστορίας* του το 1853 ο Παπαρρηγόπουλος θα εκθέσει περιληπτικά και περιεκτικά την άποψή του για τον τρόπο με τον οποίο ο Ελληνισμός, στην υπεραιωνόβια ιστορική διαδρομή του, θα αντιμετωπίσει την περίοδο της ξένης κυριαρχίας. Τη ρωμαϊκή κυριαρχία θα αντιμετωπίσει με την ανωτερότητα της παιδείας του (και εννοείται τον σημαντικό ρόλο της γλώσσας μέσα σε αυτήν)<sup>63</sup>. Αντίθετα, το ελληνικό έθνος το έσωσε κατά την περίοδο της οθωμανικής κατάκτησης η διατήρηση της θρησκείας του<sup>64</sup>. Για την κρίση αυτή του Παπαρρηγόπουλου υπάρχουν δύο προϋποθέσεις: η μία ρητή και η άλλη άρρητη. Ο Παπαρρηγόπουλος και στις δύο περιπτώσεις παραδέχεται ότι το κριτήριο με βάση το οποίο ο ίδιος θεωρεί ότι το ελληνικό έθνος κατάφερε να επιβιώ-

62. Δεν καθιστά αυτόματα αντιεθνικιστή έναν ιστοριογράφο η αποδοχή ότι στην Ιστορία υφίστανται τομές και ρήξεις· ούτε ακόμη τον καθιστά αντιεθνικιστή, αναγκαστικά, η αποδοχή ότι το έθνος δεν συνιστά μια υποστασιοποιημένη συλλογικότητα, που εκδηλώνει την κυριαρχία του στο χώρο και το χρόνο, αλλά αντίθετα ένα σώμα νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας.

63. «Ό,τι έσωσε τότε το Ελληνικόν έθνος είναι η εξαίρετος αυτού προκοπή εις τα γράμματα και εις τας τέχνας», Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους [Η πρώτη μορφή: 1853]*, επιμ. Κ. Θ. Δημαράς, Αθήνα 1970, 89.

64. «Έσωσε τότε το Ελληνικόν έθνος προ πάντων η πιστή αφοσίωσίς του εις την θρησκείαν των πατέρων αυτού», βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους [Η πρώτη μορφή: 1853]*, 119.



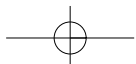


σει έγινε αποδεκτό από τον εκάστοτε κατακτητή. Δεν επιβλήθηκε στον κατακτητή, αλλά μάλλον το επέλεξε ο ίδιος ο κατακτητής: οι Ρωμαίοι επειδή είχαν ήδη αρχίσει να γίνονται μέτοχοι της ελληνικής παιδείας πριν ακόμη την κατάκτηση, οι Οθωμανοί, και ειδικά ο Μεχμέτ Β΄ ο Πορθητής, επειδή λόγω Ισλάμ είχαν αποφασίσει τον τρόπο με τον οποίο θα οργάνωναν οριζόντια τα κατακτημένα Βαλκάνια – με βάση δηλαδή το σύστημα των μιλλέτ. Η δεύτερη προϋπόθεση της ανάπτυξης του επιχειρήματος του Παπαρρηγόπουλου δεν διατυπώνεται ρητά αλλά μπορεί κάποιος να την υποθέσει: το σημείο εκκίνησης στη νέα φάση δυναμικής αναγέννησης του υποστασιοποιημένου υποκειμένου δεν είναι παρά οι κατακτήσεις του στην προηγούμενη φάση.

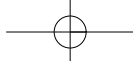
Βυζάντιο και θρησκεία είναι αλληλένδετα. Το ερώτημα επομένως που τίθεται ήταν με ποιον τρόπο η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, όπως ο ίδιος ο Παπαρρηγόπουλος την αποκαλούσε στα πρώτα του βήματα, εξελληνίστηκε σταδιακά. Η απάντηση δεν φαινόταν να είναι τόσο «εύκολη» όσο στην περίπτωση του Ζαμπέλιου. Ο Παπαρρηγόπουλος δεν θα μπορούσε να καταφύγει σε μια «φιλοσοφική» αντιμετώπιση του προβλήματος. Ωστόσο αν και η δική του αντιμετώπιση δεν είναι φιλοσοφική, δεν παύει να διεκδικεί το να είναι διαλεκτική. Αυτό σημαίνει ότι καταρχήν ο Παπαρρηγόπουλος συνειδητοποιεί πως Ελληνισμός και Χριστιανισμός συνυπάρχουν μέσα στο Βυζάντιο μέσα από μια σχέση αντιφατικότητας. Η αρχική λύση, την οποία υιοθετεί και ο ίδιος, είναι ότι ο Χριστιανισμός εγκολπώνεται τον Ελληνισμό, κυρίως μέσω της φιλοσοφικής και θεογνωστικής έκφρασης που προσφέρει η γλώσσα. Η λύση όμως αυτή δεν είναι αρκετή για να ερμηνεύσει τη διαδικασία εξελληνισμού του Βυζαντίου, για έναν πολύ απλό λόγο: η γλώσσα ήταν η λύση του προβλήματος της συνέχειας στην περίπτωση της ρωμαϊκής κατάκτησης – ήταν δύσκολο λοιπόν να την επικαλεστεί κανείς ξανά για να εξελληνίσει κάτι που ήταν ήδη «ελληνοποιημένο», στο βαθμό που ήταν «ελληνοποιημένο».

Ποιος είναι λοιπόν ο τρόπος με τον οποίο συνυπάρχουν τα δύο στοιχεία, ελληνικότητα και χριστιανισμός, μέσα στο Βυζάντιο και πως μπορεί να ανιχνευθεί; Ουσιαστικά μέσα από την ιστορία των Οικουμενικών Συνόδων και όπως αυτές επέλυναν κατά καιρούς το ζήτημα της εμφάνισης «αιρέσεων» και «αιρεσιάρχων». Ενώ όμως το δόγμα, η απόληξη δηλαδή της Συνόδου, είναι η αποκρουστικότητα και θέσμιση του χριστιανικού στοιχείου, πού μπορεί να ανιχνευθεί η αντίστοιχη εμφάνιση του ελληνικού; Μα ακριβώς, στις ίδιες τις αιρέσεις!

Από τη στιγμή που ο Παπαρρηγόπουλος θα αρχίσει να συζητά το ζήτημα των εσωτερικών θρησκευτικών συγκρούσεων, αρχής γενομένης από την καταδίκη του αρειανισμού στην πρώτη Οικουμενική Σύνοδο, θα καταστήσει σαφές ότι οι «αιρέσεις» παράγονται από μια βαριά κληρονομιά του ελληνικού πνεύματος: τη φιλοσοφική διερεύνηση. Έστω κι αν δεν προκύπτει από την ανάλυση που κάνει







στην περίπτωση του Αρείου (θα ταχθεί αναφανδόν με το μέρος της θεολογικής αντιμετώπισης του ζητήματος και θα ενστερνιστεί την καταδίκη του, παίρνοντας σαφώς θέση υπέρ της λύσης του Αγίου Αθανασίου περί «ομοουσίου» Υιού και Πατρός), εντούτοις υπάρχουν κάποια στοιχεία που πιστοποιούν την παραπάνω κρίση. Καταρχήν στα περιεχόμενα το κεφάλαιο περί αρειανισμού περιγράφεται ως «Μεγάλη του ελληνισμού αντίδρασις», ενώ παράλληλα ο Παπαρρηγόπουλος αναγνωρίζει ότι η αίρεση των αρειανιστών προήλθε από εκείνο το τμήμα της υστερορωμαϊκής κοινωνίας που επιδίωκε να συμβιβάσει τα των χριστιανών και ειδωλολατρών<sup>65</sup>. Και υπό αυτή την οπτική δεν ήταν τυχαίο ότι προέκυψε στην Αλεξάνδρεια («ου μόνον εμπορική αλλά και πολιτική και ηθική του ελληνισμού πρωτεύουσα») και όχι στο αυτοκρατορικό κέντρο. Δεν συνέβη βέβαια το ίδιο με τον Νεστόριο και τους οπαδούς του έναν αιώνα περίπου αργότερα.

Πράγματι ο Παπαρρηγόπουλος, στον δεύτερο τόμο του έργου του (όγδοο βιβλίο) θα παρατηρήσει ότι ο αρειανισμός θα έπρεπε να θεωρηθεί ως το αποτέλεσμα της επίδρασης του νεοπλατωνισμού πάνω στην ουσία του χριστιανικού δόγματος. Ο ίδιος ο Άρειος άλλωστε θα δηλώσει μαθητής του φιλοσόφου Πορφυρίου<sup>66</sup>. Νεοπλατωνισμός όμως και Χριστιανισμός εκκινούν κατ' αυτόν από μια ουσιαστική ομοιότητα: την υιοθέτηση του τριαδικού δόγματος, φυσικά στον Νεοπλατωνισμό «επί το φιλοσοφικότερον». Έτσι στη θείκη τριάδα *Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα* αντιστοιχεί το *Εν, Νους, Ψυχή*, των νεοπλατωνικών<sup>67</sup>. Έτσι λοιπόν και αναγνωρίζει ότι η αμφισβήτηση του ομοουσίου Πατρός και Υιού από τον Άρειο απειλούσε ασφαλώς τα θεμέλια της χριστιανικής θρησκείας<sup>68</sup>, η υπενθύμιση της ομοιότητας σίγουρα θα πρέπει να εκληφθεί ως ένας ετεροχρονισμένος σχολιασμός στο ιστοριογραφικό/φιλοσοφικό σχήμα του Ζαμπέλιου. Σύμφωνα με τον Παπαρρηγόπουλο το αυτοκρατορικό κέντρο ήταν επιρρεπές στο να αποδεχθεί τις απόψεις των αιρετικών. Φέροντας ως παραδείγματα τόσο τον Μεγάλο Κωνσταντίνο επειδή στα τελευταία χρόνια της ζωής του θα κάνει υπαναχωρήσεις απέναντι στους υποστηρικτές του Αρείου<sup>69</sup>, όσο και τον Θεοδόσιο Β΄ που ευνόησε την άνοδο των νεστοριανών. Θα παρατηρήσει μάλιστα ότι το φαινομενικά παράδοξο ο κλήρος της Ανατολής να παρασύρεται ευκολότερα από τις αιρέσεις από ό,τι ο κλήρος της Δύσης μπορεί να εξηγηθεί από το γεγονός της ιδιαίτερης ανάπτυξης της φιλοσοφίας στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας<sup>70</sup>.

65. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των νεωτέρων*, τόμ. 5, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Ν.Γ. Πάσσαρη 1865, τόμ. Β΄, 565.

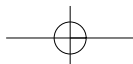
66. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Β΄, 574.

67. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Β΄, 566.

68. Βλ. επίσης Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Β΄, 601-602.

69. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Β΄, 605 κ.ε., 625-626.

70. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Β΄, 754 κ.ε.





Αξίζει εδώ να επισημάνουμε ότι εάν ήθελε κανείς να εντοπίσει το σημείο της ουσιαστικής διαφοροποίησης του Παπαρρηγόπουλου από τον Γίββωνα, θα έπρεπε ακριβώς να επιμείνει στον τρόπο αντιμετώπισης των αιρέσεων.

Ο δεύτερος υποτίθεται ότι έχει συμβάλει στη διαμόρφωση της εικόνας ενός Βυζαντίου μυστικιστικού, δεσποτικού και σκοτεινού· στην προοπτική όμως αυτή της εκκοσμηκευμένης ερμηνείας κάθε άλλο παρά θα βρει αντίθετο τον Παπαρρηγόπουλο, που θα υιοθετήσει για παράδειγμα πλήρως τη θέση του για τη συσχέτιση Εικονομαχίας και Μεταρρύθμισης, όπως θα δούμε παρακάτω. Όταν όμως ο Γίββωνας περιγράφει τα σημαντικά ζητήματα των κατά καιρούς αντιπαραθέσεων με τους αιρετικούς των πρώτων αιώνων, τα περιγράφει μάλλον από τη σκοπιά ενός ευσεβούς χριστιανού. Ο Γίββωνας, για παράδειγμα, θα επισημάνει και αυτός την πλατωνική καταγωγή της έννοιας του «ομοουσίου» πάνω στην οποία οργανώθηκε η αντιπαραθέση Αρειού και Μεγάλου Αθανασίου<sup>71</sup>. Η περιγραφή του θα είναι απολύτως καταγγελτική των απόψεων του πρώτου<sup>72</sup>, ενώ θα αφιερώσει 33 (!) ολόκληρες σελίδες<sup>73</sup> εκθειάζοντας τις δραστηριότητες του δεύτερου, με τον οποίο δείχνει να έχει ταυτιστεί. Στην πραγματικότητα όλη η αφηγηματική δομή του αντίστοιχου κεφαλαίου του Παπαρρηγόπουλου για την αντιπαραθέση μεταξύ Αρειού και Αθανασίου είναι εμπνευσμένη από τον τρίτο τόμο της γιββωνικής *Ιστορίας*.

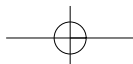
Ωστόσο μεταξύ της αφήγησης Παπαρρηγόπουλου και Γίββωνα υφίσταται μια ουσιαστική διαφορά: ο προσδιορισμός της προέλευσης των αιρετικών ιδεών. Η αναφορά στην πλατωνική προέλευση της ιδέας περί «ομοουσίου» χρησιμοποιείται από τους δύο συγγραφείς με διαφορετικό πρόσημο: ο Γίββωνας αναφέρεται σε αυτήν για να εξηγήσει τους λόγους που οι ιδέες του Αρειού αποδείχθηκαν τόσο θελκτικές στους ελληνικούς πληθυσμούς της Ανατολής<sup>74</sup>, ο Πα-

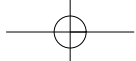
71. Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, vol. 8, Λονδίνο: G. Cowie and Co. Poultry, etc., 1825, τόμ. 3, 7.

72. Το ίδιο θα κάνει και με τις άλλες αιρέσεις της εποχής που παρερμηνεύσαν την έννοια του «ομοουσίου», τους Τριθεϊστές και τους Σαβελλιανούς. Οπότε θα παρατηρήσει σχετικά: «Όταν τα μυστήρια της χριστιανικής πίστες εκτέθηκαν επικίνδυνα στη δημόσια συζήτηση, μπορεί να παρατηρηθεί ότι η ανθρώπινη διάνοια αποδείχθηκε ικανή να δημιουργήσει τρία διακριτά, παρ' όλα αυτά ατελή, συστήματα κατανόησης περί τη φύση της Αγίας Τριάδας και αποδείχθηκε ότι κανένα από αυτά τα τρία συστήματα, με την καθαρή και απόλυτη έννοια, δεν κατάφερε να ξεφύγει από την αίρεση και το σφάλμα...», βλ. Edward Gibbon, *The history*, τόμ. 3, 18-20.

73. Edward Gibbon, *The history*, τόμ. 3, 38-61.

74. Θα παρατηρήσει συγκεκριμένα: «Οι επαρχίες της Αιγύπτου και της Ασίας που καλλιέργησαν τη γλώσσα και τα ήθη των Ελλήνων είχαν βαθιά διαποτιστεί από το δηλητήριο της αρειανής αντιπαραθέσης. Η οικεία μελέτη του πλατωνικού συστήματος, μια ματαιόδοξη και αντιρρητική στάση, ένα πληθωρικό και ευέλικτο ιδίωμα, εφοδίαζε τον κλήρο και το λαό της





παρορηγόπουλος για να θυμίσει ότι οι νεοπλατωνικές επεξεργασίες υπήρξαν ακριβώς εκβολή της μεγάλης αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης. Η διαφορά στην αφήγηση έγκειται στο ρόλο που κατά τον Γίββωνα έπαιξε η εβραϊκή παροιμία της Αλεξάνδρειας (τουλάχιστον ένα μέρος της) στην υιοθέτηση του πλατωνισμού<sup>75</sup>. Ο Γίββωνας είναι φανερό ότι θεωρεί πηγή των αιρέσεων την Ανατολή, κυρίως εξαιτίας της επιρροής που ασκούσε εκεί η ανεικονική μονοθεϊστική εβραϊκή παράδοση. Αντίθετα, για τον Παπαρορηγόπουλο, η Αλεξάνδρεια είναι λίκνο του ελληνικού πολιτισμού και οι όποιες φιλοσοφικές αναζητήσεις, έστω κι αν οδηγούν σε αιρετικές αντιλήψεις, επιβίωση του πνεύματος της αρχαίας Ελλάδας. Ο Γίββωνας περιγράφει τον αρειανισμό (και τις άλλες πρωτοχριστιανικές αιρέσεις) ως αποτέλεσμα της όσμωσης ελληνισμού και εβραϊσμού, ακριβώς για να αντιπαραθέσει την Ανατολή στη Δύση του ρωμαϊκού κράτους. Για τον Παπαρορηγόπουλο ο αρειανισμός παρήχθη ως αποτέλεσμα της νεοπλατωνικής επίδρασης πάνω στον αναδυόμενο Χριστιανισμό.

Η απόκλιση αυτή είναι σημαντική επειδή σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα της συνέχειας: για τον Παπαρορηγόπουλο, για να επανεξημενηθεί το Βυζάντιο είναι ουσιώδες να πάρει θετική στάση απέναντι στο πρόβλημα των πρώτων αιρετικών, γιατί έτσι αποκαθιστά το κύρος του αρχαιοελληνικού πολιτισμού μέσα σε αυτό. Για να το πράξει, όμως, θα πρέπει να το απομακρύνει από τη «θεολογοκεντρική» θεώρηση που είχε υιοθετήσει ο κατήγορος της βυζαντινής προκατάληψης Γίββωνας<sup>76</sup>.

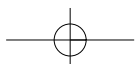
Να προσθέσουμε ότι ο Γίββωνας χωρίζει τις αιρέσεις σε πρώιμες που είχαν επίκεντρο το Ομοούσιο και ύστερες που είχαν ως επίκεντρο την Ενσάρκωση. Αυτή η μετατόπιση φαίνεται στο έργο του να δηλώνει το ολοένα και αυξανόμενο ειδικό βάρος της Ανατολής μέσα στο Βυζάντιο. Αντίθετα, στην αφήγηση του Παπαρορηγόπουλου η διάκριση αυτή φαίνεται να αμβλύνεται. Γενικά η άποψή του είναι ότι όλες οι αιρέσεις, μέχρι και την τέταρτη Οικουμενική Σύνοδο της

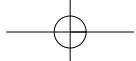
---

Ανατολής με μια ανεξάντλητη ροή λέξεων και διακρίσεων και στο μέσον αυτών των βίαιων αντιπαραθέσεων, εύκολα ξεχνούσαν ότι η φιλοσοφία εισηγείται την αμφιβολία, ενώ η θρησκεία επιβάλλει την υποταγή», βλ. Edward Gibbon, *The history*, τόμ. 3, 27.

75. Edward Gibbon, *The history*, τόμ. 3, 9. Φυσικά, κατά τον Γίββωνα, αυτό που έπραξαν οι «εξελληνισμένοι» Εβραίοι ήταν στρέβλωση.

76. Κάνοντας κάποιους λεπτούς ελιγμούς στην επιχειρηματολογία. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ ο «ακαταμάχητος» (intrapid: τόμ. 3, 22) κατά τον Γίββωνα Αθανάσιος υπήρξε ο βασικός υπερασπιστής του «ομοουσίου», για τον Παπαρορηγόπουλο ο Αθανάσιος ήτο «εις των καλλίστων τύπων της κατ' εκείνο του χρόνου συμπληρωθείσης ηθικής αναβίωσης του ελληνισμού», τόμ. Β', 568. Με τον τρόπο αυτό θόλωνε τα περιγράμματα που ο Γίββωνας με κόπο έστησε για να αντιπαραθέσει την ελληνική Ανατολή με τη λατινική Δύση. Η μεθοδολογία του Παπαρορηγόπουλου δεν «απομάγευε» μόνο το Βυζάντιο, αλλά όπου χρειαζόταν και τη γιββωνική επιχειρηματολογία.



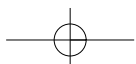


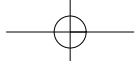
Χαλκηδόνας (451), δηλαδή αυτές του Αρείου, του Νεστορίου και του Ευτυχί, δεν είναι παρά επαναφορά της μιας και αυτής άποψης: της αμφισβήτησης της θεικής φύσης του Χριστού.

Ο Παπαρρηγόπουλος θα επαναλάβει στο τέλος του δου βιβλίου το συνολικό σχήμα του για τον εξελληνισμό του Βυζαντίου. Η κυριαρχία των ρωμαίων αυτοκρατόρων υπονομεύεται σταθερά από ένα πλήθος στοιχείων που εκπροσωπούν τον Ελληνισμό: από την ίδια την Εκκλησία και το θεσμό των Οικουμενικών Συνόδων (που τις θεωρεί ανταγωνιστικό μοντέλο διακυβέρνησης της ρωμαϊκής μοναρχίας) μέχρι το Πανδιδακτήριο της Κωνσταντινούπολης και τον γλωσσικό εξελληνισμό του κράτους. Θεωρώντας ωστόσο ότι οι αιρέσεις ως διεργασία προέκυψαν μέσα από τη μεγάλη αρχαιοελληνική φιλοσοφική παράδοση, δείχνει ότι κατανοεί τον εξελληνισμό πράγματι μέσα από μια εσωτερική διαλεκτική συγκρουσιακή διαδικασία, όπου τα στοιχεία του αρχαίου κόσμου δεν εξαλείφονται από τον «ανακαινισμό» του Χριστιανισμού αλλά αφήνουν τα ίχνη τους μέσα από το διακανονισμό των Οικουμενικών Συνόδων. Σίγουρα ο Παπαρρηγόπουλος θα ταχθεί ρητά με την πλευρά του δόγματος και όχι της αίρεσης – δεν θα μπορούσε άλλωστε να κάνει διαφορετικά<sup>77</sup>. Η αίρεση υπήρξε το αποτέλεσμα μιας φιλοσοφικής διερεύνησης του θείου, που αναγκαστικά θα οδηγούσε σε αμφισβήτηση της «ενσάρκου οικονομίας», της θεμελίωσης δηλαδή του δόγματος για τη θεανθρώπινη φύση του Χριστού. Ο Παπαρρηγόπουλος θα το πει πολύ καθαρά, χωρίς όμως να παίρνει τη θέση των ζηλωτών του Χριστιανισμού. Κάθε άλλο:

*Ναι μεν οι αιρέσεις δεν ετόλμησαν, καθ' όσον ηξέυρομεν, να αποφανθώσιν απροκαλύπτως ότι ο Σωτήρ ήτο άνθρωπος· αλλ' επειδή διά των ερμηγνείων*

77. Αν και συχνά πυκνά του ξεφεύγουν αποστροφές όπως: «Κύριος οίδε μέχρι τίνος πιεζόμενοι υπό των όχλων και των μοναχών, ηναγκάσθησαν οι βασιλείς να εκδώσωσιν επανειλημμένους κατά εθνικών νόμους» (βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των νεωτέρων*, τόμ. 5, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Ν. Γ. Πάσσαρη 1867, τόμ. Γ', 17), θα καταλήξει να καταδικάσει οριστικά τους αιρετικούς (νεστοριανούς, μονοφυσίτες) ως συνεργάτες των «ασπονδοτέρων ημών πολεμίων», θεωρώντας αδύνατο ένα συμβιβασμό του ορθόδοξου και του αιρετικού χριστιανισμού της Ανατολής μετά την ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο του 680, κυρίως επειδή αυτοί τον έβδομο αιώνα πλέον είχαν απολέσει κάθε έννοια φιλοσοφικής αναζήτησης που χαρακτήριζε τις απαρχές τους, βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', 344-345. Καταδικάζει δηλαδή τους αιρετικούς όχι επειδή συγκρούστηκαν με το ορθόδοξο δόγμα, αλλά γιατί ο συγχρωτισμός τους με τους βαρβάρους τούς οδήγησε σε μια αλλοτρίωση της ιδεολογικής αφητηρίας τους. Και μολονότι η υπόθεση αυτή έπρεπε να κλείσει με την ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο, χρειάστηκε τελικά μία ακόμη (Οικουμενική Σύνοδος) για να δικαιώσει όμως αυτή τη φορά τη λάθος πλευρά.





αυτὸν συνεπήγοντο ἅπαναι το ἀνατρεπτικὸν ἐκεῖνο συμπέρασμα, εἰρηνικὴ συμβίωσις μεταξύ αὐτῶν καὶ τῆς ὀρθοδοξίας ἀπέβη ἀδύνατος. Ὁ καιρὸς τῆς ἀνεξιθρησκείας δὲν εἶχεν ἐτι φθάσει<sup>78</sup>.

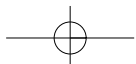
Το ἀπόσπασμα αὐτὸ δὲν ἔχει ἐξαιρετικὸ ἐνδιαφέρον μόνον γιὰτὶ ἀναδεικνύει πολὺ καθαρὰ τὴν ἄποψη τοῦ Παπαρρηγόπουλου ὅτι ὅλες οἱ αἰρέσεις στο Βυζάντιο ἔχουν ἐνιαίῳ ὑπόβαθρο, ἀλλὰ κυρίως γιὰτὶ ἡ ἀναφορά τοῦ στην ἀνεξιθρησκία (ὅπως καὶ λίγο πρὶν στην ἀρχὴ τῆς «ἐλευθερίας συνειδήσεως» που ὑποτίθεται ὅτι εἶχε εἰσαγάγει ἡ βασιλεία τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου ὡς πολιτικὴ ἴσων ἀποστάσεων μεταξύ τῶν δύο ἀντιμαχόμενων πλευρῶν)<sup>79</sup> ἔδειχνε καθαρὰ ποιο μέρος θα ἐπέλεγε νὰ ὑπερασπιστεῖ<sup>80</sup>. Κατὰ τὸν Παπαρρηγόπουλο αὐτὸ το ἐσωτερικὸ ρήγμα το Βυζάντιο το πλήρωσε ἀκριβὰ ἀφοῦ οἱ αἰρετικοὶ «ἀπελπισθέντες» ἀναγκάστηκαν νὰ συνεργαστοῦν εἴτε με τοὺς πέρσες εἰσβολεῖς (νεστοριανοὶ) καὶ κυρίως με τοὺς μουσουλμάνους (μονοφυσίτες) γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς Συρίας, τῆς Παλαιστίνης καὶ τῆς Αἰγύπτου<sup>81</sup>. Ἡ ζημιὰ γιὰ το κράτος δὲν

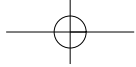
78. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τόμ. Γ', 24.

79. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τόμ. Γ', 19.

80. Φυσικά, ἓνα ἀπὸ τὰ πρῶτα παραδείγματα τοῦ ἀηλεοῦς διωγμοῦ τῶν ἐθνικῶν ἀπὸ τοὺς χριστιανούς δὲν θα μποροῦσε παρὰ νὰ εἶναι ἡ Υπατία, ὁ.π., 18-19.

81. Ἡ δεδομένη πάντως συμπάθεια τοῦ Παπαρρηγόπουλου πρὸς τοὺς μονοφυσίτες αἰρετικούς τῆς αυτοκρατορίας δὲν σήμαινε αὐτόματα καὶ φιλικὴ στάση ἀπέναντι στο Ἰσλάμ. Ὁ Παπαρρηγόπουλος, παραπέμποντας στο πρόσφατο ἐκδομένο βιβλίῳ τοῦ J. Barthélemy Saint-Hilaire (J. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran: précédé d'une introduction sur les devoirs mutuels de la philosophie et de la religion*, Παρίσι: Didier, 1865), θα δεῖξει ὅτι κατανοοῦσε πλήρως τὴ δογματικὴ συγγένεια τῆς θρησκείας που εἰσηγήθηκε ὁ Μωῦαμῆθ με το μονοφυσιτισμὸ («Ὁ Μωῦαμῆθ ἀπέκρουε το μυστήριον τῆς Τριάδος, λόγω μὲν, διότι ἀντέβαιναν εἰς τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ, ἔργω δὲ, διότι δὲν συνεβιβάζετο πρὸς τὴν ἀποστολήν ἡν ἤξίου ὅτι ἔχει ὁ νέος οὗτος προφήτης», τόμ. Γ', 286). Ὡστόσο ἐπαιρνε τὶς ἀποστάσεις τοῦ ἀπὸ τῆς θέσης τοῦ Barthélemy Saint-Hilaire ὅτι ὁ σκληρὸς ἀγὼνας μεταξύ Ἰσλάμ καὶ Χριστιανισμοῦ δὲν προέκυπτε ὡς ἄμεση συνέπεια τῶν δογματικῶν ἀρχῶν τοῦ Κορανίου ἀλλὰ ἀντίθετα ἐξηγοῦνταν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ πολιτικοῦ συμφέροντος. Ἡ θέση τοῦ Barthélemy Saint-Hilaire ὅτι το Κοράνι διακηρύττει τὴν ἀνεξιθρησκία τῆς τῶν Μουσουλμάνων ἐναντι Χριστιανῶν καὶ Εβραίων δὲν εἶχε νὰ τὸν βρῖσκει σύμφωνο. Ἀντίθετα ἐνστερνιζόταν τὶς θέσεις τοῦ ἀγγλοῦ ἱστορικοῦ William Muir (William Muir, *Life of Mahomet and history of Islam, to the era of the Hegira: with introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia*, τόμ. 4, Λονδίνο: Smith, Elder and co., 1861) ὅτι ἡ ἀνεξιθρησκία εἶναι «ἀρχὴ ἀγνώστος ἐν τῷ μωαμεθανικῷ κόσμῳ», ἐνῶ ὁ διακανονισμὸς που ἐπιφύλασσε το ἰσλαμικὸ δίκαιο γιὰ ὑποθέσεις πολυγαμίας, διαζυγίου καὶ δουλείας ὑπέσκαπτε τὰ θεμέλια τῆς «δημόσιας ἠθικῆς». Ἀκόμη παραπέρα, ὁ Παπαρρηγόπουλος θεωροῦσε ὅτι ὑφίσταται μὴ οὐσιώδης διαφορά μεταξύ Χριστιανισμοῦ καὶ Ἰσλάμ: ὁ πρῶτος χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἐντόνο κοσμοπολιτισμὸ καὶ ταυριάζει σὲ κοινωνίες που ἔχουν εἰσέλθει σὲ ἀνώτερα στάδια πολιτισμικῆς ἐξέλιξης, ἐνῶ το Ἰσλάμ εἶναι θρησκεία κατάλληλη γιὰ ἔθνη «ιστάμενα εἰσέτι





ήταν τόσο υλική όσο ηθική: με το κλείσιμο των μεγάλων ελληνικών σχολών των περιοχών αυτών

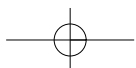
*Ο διανοητικός δεσμός μεταξύ του εθνικού και του χριστιανικού ελληνισμού ερράγη τοιουτοτρόπως τότε εν Ευρώπη τε και εν Ασία... Ό,τι επόθει ο Ιουλιανός, ό,τι μετά τωσαύτης αγανακτήσεως απέκρουεν ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός συνέβη κατά δυστυχίαν επί τέλους. Ο χριστιανικός ελληνισμός εστερηθή επί πολλούς αιώνας των παραδόσεων, των αισθημάτων, των φρονημάτων του αρχαίου ελληνισμού<sup>82</sup>.*

Ο Παπαρηγόπουλος λοιπόν θα θεωρήσει ότι οι διώξεις των αιρετικών οδήγησαν σε αλλοτρίωση του πνεύματος του Ελληνισμού. Ο μεσαιωνικός Ελληνισμός, αποτέλεσμα της σύνθεσης του εθνικού και χριστιανικού Ελληνισμού, έπασχε από έλλειψη αισθήματος φιλοπατρίας. Το «θρησκευτικό αίσθημα» που τον διέκρινε αναπλήρωνε κατά κάποιον τρόπο τις αρνητικές συνέπειες, οδηγούσε σε άλλα όμως δεινά (δεισιδαιμονία, ισχυροποίηση του μοναχισμού κ.λπ.). Έτσι, όταν θα κληθεί να διαπραγματευθεί την εποχή της Εικονομαχίας, η οποία θεωρείται το αποκορύφωμα της διαδικασίας εξελληνισμού της αυτοκρατορίας αλλά αποτελεί κατά κάποιον τρόπο και τη σύνοψη των επιχειρημάτων εναντίον των αιρέσεων στο Βυζάντιο (υπό την έννοια ακριβώς ότι η αδυναμία της απεικόνισης του θείου αντιστοιχούσε σε μια συγκεκριμένη αντίληψη για τη θεάνθρωπη φύση του Υιού), θα πάρει μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση: στο Βυζάντιο επιχειρήθηκε για πρώτη φορά μια τεράστια μεταρρυθμιστική προσπάθεια από τους εικονομάχους αυτοκράτορες, και ειδικά τους Ισαύρους, που προηγείται κατά επτά αιώνες της αντίστοιχης Μεταρρύθμισης των προτεσταντών στη Δυτική Ευρώπη. Ο περιορισμός των αρνητικών συνεπειών της ενίσχυσης του «θρησκευτικού αισθήματος» γινόταν προσπάθεια να συνδυαστεί με μια επαναφορά του αντίστοιχου «πατριωτικού» (...*εάν έθνος άνευ θρησκείας δεν δύναται να υπάρξει, ούτε θρησκεία άνευ έθνους δύναται να συντηρηθή...*<sup>83</sup>). Πώς όμως μπορεί να εκτιμηθεί η Εικονομαχία, δηλαδή η απόπειρα του κράτους να ελέγξει τις κεντροφυγες τά-

επί των κατωτάτων του πολιτισμού βαθμίδων». Για αυτό και το ελληνικό έθνος ήταν το μόνο που αντιστάθηκε στην κατακτητική του ορμή, σε αντίθεση με άλλα κατώτερα αντίστοιχα έθνη της Ασίας, όπως το περσικό και το ινδικό, ή της Αφρικής, βλ. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', 292. Η στάση του Παπαρηγόπουλου απέναντι στο Ισλάμ αναδεικνύει πολύ καθαρά τις οριενταλιστικές προϋποθέσεις του σχήματος της συνέχειας. Ακόμη και όταν είναι αναγκαία η προσφυγή στην αιρετική παράδοση του Βυζαντίου για να επιβεβαιωθεί ότι αυτό παραμένει συμβατό με τη Δύση, αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να διασαλευθούν τα παραδεδωμένα όρια που χωρίζουν τη Δύση από την Ανατολή.

82. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', 25.

83. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', 30.





σεις της Εκκλησίας και των καταχρηστικών πλευρών της ορθόδοξης λατρείας, χωρίς την κληρονομιά των καταδικασμένων αιρετικών του 4ου και 5ου αιώνα;

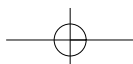
### 7. Η Εικονομαχία ως συνωμοσία της Μοναρχίας

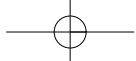
Η Εικονομαχία για πολλούς είναι μια περίοδος-κλειδί για την ερμηνεία ολόκληρης της βυζαντινής ιστορίας: σηματοδοτεί μεταξύ άλλων το τέλος της περιόδου του πολέμου εναντίον των «αιρέσεων», δηλαδή το τέλος των Οικουμενικών Συνόδων, την απαρχή του Σχίσματος με τη Δύση, την έναρξη του εκπολιτιστικού έργου του Βυζαντίου στον κόσμο των Σλάβων και κυρίως την έναρξη μιας περιόδου που από πολλούς ιστορικούς αντιμετωπίστηκε ως «εξελληνισμός» μιας ρωμαϊκής, όσον αφορά την πολιτειακή της ταυτότητα, αυτοκρατορίας. Επομένως, όσοι ιστορικοί ή λόγιοι του 19ου αιώνα ήθελαν να πάρουν θέση έναντι του Βυζαντίου θα έπρεπε να λογαριαστούν με την περίοδο της Εικονομαχίας.

Μέσα στο πλαίσιο της ενίσχυσης του «απολυτισμού» του βυζαντινού αυτοκράτορα ο Ζαμπέλιος θα κατανοήσει και το πρόβλημα της Εικονομαχίας. Η Εικονομαχία, κατά τον Ζαμπέλιο, φαινομενικά μόνο υπήρξε θρησκευτικό πρόβλημα – υπήρξε στην ουσία πολιτικό, αφού το επίδικο αντικείμενό του ήταν ακριβώς ο περιορισμός της απολυταρχίας που είχε φθάσει στο απόγειό της με τη βασιλεία του Ιουστινιανού. Η ρωμαϊκή μοναρχία στην Κωνσταντινούπολη είχε «ξεχάσει» στη Ρώμη την παράδοση της «λατινικής ελευθερίας» – συνεπώς η αντίσταση ενάντιά της, από την πλευρά των Δήμων και της Εκκλησίας, ήταν λογικό να οξύνεται διαρκώς. Ποια ήταν η απάντησή της; Η Εικονομαχία! Η Εικονομαχία για τον Ζαμπέλιο, η οποία ωστόσο σηματοδότησε τελικά την κατάρρευση του Ρωμαϊσμού και την πλήρη κυριαρχία του Ελληνισμού, δεν ήταν παρά το αποτέλεσμα ενός «βδελυκτού σχεδίου», το οποίο αποπειράθηκε να «ριφθή πυρ διχόνοιας» μεταξύ ιερατείου και λαού! Αυτή η «δολία θρησκευτική μεταρρυθμίσις» δεν ήταν παρά ένα τέχνασμα της εξουσίας, που ως βασικό στόχο είχε την αποδυνάμωση των δύο άλλων, αντιπολιτευόμενων, μερών της Αγίας Τριάδος. Και αφορμή της συγκρότησης αυτού του τεχνάσματος; «Η δήθεν καταχρηστική των θείων εκτυπωμάτων λατρεία»<sup>84</sup>.

Η Εικονομαχία δεν είναι παρά μια αίρεση, η οποία υποκινήθηκε από «κακοδόξους» αυτοκράτορες, με πρώτο βέβαια από όλους τον Λέοντα τον «εξ Ισαυρίας». Όταν αναλύσαμε τις βασικές συντεταγμένες με βάση τις οποίες ο Ζαμπέλιος εκλαμβάνει το Βυζάντιο, αναφερθήκαμε στο απόσπασμα από τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* του Χέγκελ, όπου ο τελευταίος ρητά προσχωρεί στο στρα-

84. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 301.





τόπεδο του Γίββωνα. Το απόσπασμα αυτό αναπαράγεται και από τον Ζαμπέλιο. Λίγο παρακάτω όμως, στο ίδιο κείμενο, ο Χέγκελ αναφέρεται στον Λέοντα Γ΄ Ίσαυρο αποκαλώντας τον «γενναίο»<sup>85</sup>! Ο Χέγκελ αντιπαραβάλλει το μυστικιστικό και δεισιδαίμον Βυζάντιο με την ιστορική πορεία που ακολούθησε η Δύση, συγκρίνοντας την Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο που δικαίωσε τους εικονολάτρες με τη Σύνοδο της Φραγκφούρτης του 794, όπου καταδικάστηκαν «οι δεισιδαιμονίες των Ελλήνων».

Ο Χέγκελ προφανώς λοιπόν αντιμετώπιζε θετικά το εγχείρημα της Εικονομαχίας αναγκάζοντας τον Ζαμπέλιο να θεωρήσει ότι η υπεράσπιση του Βυζαντίου απέναντι στη γιββωνική παράταξη προϋποθέτει την αμετάκλητη καταδίκη της<sup>86</sup>. Συνεπώς το φάντασμα του Χέγκελ συνέχιζε να τυραννά τον Ζαμπέλιο και στο ζήτημα αυτό. Η ερμηνεία της Εικονομαχίας ως αίρεσης υποδαυλιζόμενης από τον βυζαντινό απολυταρχισμό θα μπορούσε να δώσει και στο σημείο αυτό μια ετεροχρονισμένη απάντηση στον Χέγκελ – Γίββωνα. Ταυτόχρονα όμως η αντιαπολυταρχική ερμηνεία της Εικονομαχίας από τον Ζαμπέλιο ερχόταν και σε αντίθεση με τα «υπό των τότε χρονογράφων μνημονεύμενα»: η κριτική αντιμετώπιση των βυζαντινών χρονογράφων αποτελούσε μια μόνιμη μεθοδολογική στάση του επτανήσιου λογίου, η οποία θα τον διαφοροποιήσει και αυτόν από την ιστορική προσέγγιση της Εικονομαχίας από τον Μανουήλ Γεδεών.

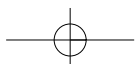
Είναι όμως ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι η ανάγνωση της Εικονομαχίας από τον Ζαμπέλιο επιδιώκει να τη φέρει απέναντι στον Ελληνισμό: ο Λέοντας ο Γ΄ Ίσαυρος, κατ' αυτόν, ήταν ο υπεύθυνος της καταστροφής του Πανεπιστημίου Κωνσταντινουπόλεως από πυρκαγιά. «Εντός του οικοδομήματος τούτου διεφυλάττοντο της Εκκλησίας και του εθνισμού τα ιερώτατα κειμήλια ώσπερ όργανα φωτισμού εξαγοράσεως... Ο Λέων εξ αρχής μεν προσπαθεί παντοιοτρόπως να εφελκύση εις την μιαράν του γνώμην τους διδασκάλους του έθνους και τους επιστήμονας· πλην έκτοτε η επιστήμη αχώριστος ήτον ήδη της ορθοδοξίας και του εθνισμού· όθεν ο παμμίαρος αποτυγχάνει»<sup>87</sup>. Η οργή του μισαλλόδοξου και αιρετικού αυτοκράτορα ξεσπάει στο θεσμό στον οποίο είχαν βρει καταφύγιο τα ιερά «λείψανα της αρχαιότητας».

Στην πραγματικότητα και ο Ζαμπέλιος διαχειρίζεται με κάποιον τρόπο το

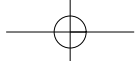
85. «... Ο γενναίος αυτοκράτορας Λέων ο Ίσαυρος, συγκεκριμένα, κατεδίωξε τις εικόνες με τη μέγιστη επιμονή, και το 754 μία Σύνοδος αποκήρυξε τη λατρεία των εικόνων ως εφεύρεση του Διαβόλου. Ωστόσο, το 787 η αυτοκράτειρα Ειρήνη προχώρησε στην αποκατάσταση (της λατρείας των εικόνων) με την έγκριση της Συνόδου της Νίκαιας, ενώ η αυτοκράτειρα Θεοδώρα την επέβαλε οριστικά...», βλ. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, 357.

86. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, 358.

87. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 305.







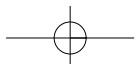
πρόβλημα της ασυνέχειας: για αυτόν η σύνδεση Ελληνισμού – Χριστιανισμού έχει ήδη επισυμβεί με τους Πατέρες στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Επομένως η Εικονομαχία στην πραγματικότητα προσδοκούσε να επιφέρει τη ρήξη μεταξύ αυτών των δύο στοιχείων: αυτό σημαίνει η αναφορά του στην επιδιωκόμενη διχόνοια Λαού και Εκκλησίας. Ο Ζαμπέλιος κατανοεί, και σωστά, ότι η αποκαθήλωση των εικόνων και η απαγόρευση της προσκύνησης των λειψάνων των αγίων, στην πραγματικότητα είχαν ως στόχο τον διαμεσολαβητικό ρόλο του Ιερατείου στη βυζαντινή κοινωνία. Η απαξίωση των υλικών ιχνών της θρησκείας θα επέφερε απαξίωση του ρόλου του Ιερατείου και συνεπώς σπάσιμο των δεσμών του «μετά της λαϊκής τάξεως». Το ίδιο συνέβη και με το κινήγι του μοναχισμού. Η Εκκλησία στο σύνολό της δέχθηκε την ολοκληρωτική επίθεση της Μοναρχίας<sup>88</sup>.

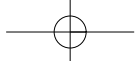
Όπως είπαμε ο Ζαμπέλιος θα καταχωρίσει την Εικονομαχία, όπως και η Ζ' Οικουμενική Σύνοδος, στη μεγάλη σειρά των αιρέσεων που συγκλόνισαν το Βυζάντιο: οι «λυσσώδεις Εικονομάχοι» καταδικάζονται και αναθεματίζονται μαζί με τον Άρειο, τον Μακεδόσιο, τον Νεστόριο, τον Ευτυχί και τον Διόσκορο. Ενώ όμως η συσχέτιση της Εικονομαχίας με τις αιρέσεις αλλά και τον Ιουλιανό<sup>89</sup> θα επέτρεπε σε κάποιον να τη σκεφτεί ως επιβίωμα του αρχαίου κόσμου στο Βυζάντιο (όπως θα κάνει ο Παπαρηγόπουλος), ο Ζαμπέλιος διαπράττει το ακριβώς αντίθετο. Η απαξίωση της Εικονομαχίας τού είναι απαραίτητη για να στήσει ένα διαφορετικό σχήμα συνέχειας με την αρχαιότητα: παρά τις εκλεπτυσμένες εκφράσεις του για το ζήτημα της αποκατάστασης και της προσκύνησης των Εικόνων, ο απώτερός του στόχος είναι να συνδέσει την Εικονολατρεία με την αρχαία ειδωλολατρεία! Θα αναφέρει χαρακτηριστικά, χωρίς κανένα σύμπλεγμα κατωτερότητας απέναντι στη Δύση:

*Βόρειοί τινες ετερόδοξοι μέχρι λατρείας υπερεκθειάζουσι τους αρχαίους Έλληνας, αν και ειδωλολάτραι· τους δε νεωτέρους κακολογούσιν ως εικονο-*

88. Η περιγραφή από τον Ζαμπέλιο των βιαιοτήτων εναντίον των εικονολατρών είναι ιδιαίτερα «ζωντανή» και γλαφυρή, σε αντίθεση με τις αναφορές του στα βάσανα των πρώτων χριστιανών από τη ρωμαϊκή εξουσία, βλ. *ό.π.*, 308-309. Βέβαια εδώ γίνεται φανερό ότι ο Ζαμπέλιος ακολουθεί κατά πόδας τους (εικονολάτρεις) χρονογράφους, όπως ο «ιστορικός», κατά δήλωσή του, Θεοφάνης, εγκαταλείποντας τη διακηρυγμένη κριτική στάση του απέναντι στο έργο τους.

89. Κάνοντας αναφορά στη *Νεαρά* του Κωνσταντίνου Ε' του Κοπρώνιμου *περί λειψάνων και πρεσβείας των αγίων*, η οποία μεταξύ άλλων απαγόρευε τη χρήση της λέξης *Άγιος*, ο Ζαμπέλιος θα συμπληρώσει: «Οι δε Απόστολοι κατ' ονομασίαν απλώς να καλώνται Πέτρος, Παύλος, Ιάκωβος· ο δε Δεσπότης Χριστός, ψιλός άνθρωπος, και ουχί υιός Θεού· διο η Θεοτόκος Χριστοτόκος, ή μόνον Μαρία να προσαγορεύεται. Ταύτα και έτερα την μανίαν του Αρείου, και την του παραβάτου Ιουλιανού αναμνήσκοντα, την Εκκλησίαν, και την χώραν αθλίως κατεμάστιζον», *ό.π.*, 310.





*λάτρως και ξυλοπροσκνητάς. Και δεν συλλογίζονται οι ορώντες και μη βλέποντες, ότι το Ελληνικόν πνεύμα είναι φύσει φιλοσύμβολον...<sup>90</sup>.*

Ο Ζαμπέλιος, για να μπορέσει να δικαιολογήσει την αναγνώριση της συνέχειας μεταξύ αρχαίων και νέων «Ειδωλολατρών» (δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτή ήταν και μια συνήθης κατηγορία του Ισλάμ εναντίον του μεσαιωνικού Χριστιανισμού), θα καταφύγει στη διάκριση που είχε ήδη διατυπώσει μεταξύ ατομικής και εθνικής θρησκείας. Τόσο η θρησκεία των αρχαίων Ελλήνων όσο και η Ορθοδοξία ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία και συνεπώς η χρήση των συμβόλων είναι απαραίτητη και αναγκαία. Σε αυτήν ακριβώς τη σχέση συνέχειας σε επίπεδο θρησκείας ο Ζαμπέλιος θα θεμελιώσει τη συνέχεια μεταξύ Αρχαιότητας και Μεσαίωνα, Αρχαίου και Μεσαιωνικού Ελληνισμού:

*Η Ελλάς οφείλει με χρυσά γράμματα να εξιστορήση το γεγονός της Αναστηλώσεως. Και γαρ, εάν ο Μαραθών και αι Σαλαμίνας έσωσαν την αρχαίαν Ελλάδα, η νεωτέρα κατά πάντα λόγον εσώθη εις Νίκαιαν<sup>91</sup>.*

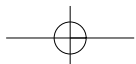
Όπως ακριβώς στην αντιπαράθεση Ρωμαϊσμού και Ελληνισμού ο δεύτερος αποδείχθηκε ως ισχυρός πόλος της αντίθεσης, η αντίστοιχη αντιπαράθεση μεταξύ Μοναρχίας και Εκκλησίας θα αναδείξει την τελευταία τελική νικήτρια. Ωστόσο η εμφανώς εχθρική στάση της Εκκλησίας αμέσως μετά την Εικονομαχία απέναντι σε ό,τι τυχόν θύμιζε αρχαιοελληνικό πολιτισμό δημιουργούσε ένα θεωρητικό πρόβλημα στον Ζαμπέλιο. Πώς μπορεί να θεμελιωθεί η έννοια της συνέχειας όταν ο επίγονος αρνείται την πολιτική/πολιτισμική κληρονομιά του προγόνου;

Η λύση στο πρόβλημα είναι ο εντοπισμός στον πρόγονο μιας εσωτερικής αντίθεσης. Χρησιμοποιώντας ένα απόσπασμα από το έργο του Ιωάννη του Ιταλού που στην πραγματικότητα στρέφεται εναντίον του συνόλου της αρχαιοελληνικής κληρονομιάς, παραπέμποντας πιο συγκεκριμένα στο ζήτημα των πλατωνικών ιδεών, ο Ζαμπέλιος θα βρει την ευκαιρία να διακρίνει στο εσωτερικό αυτής της κληρονομιάς δυο γραμμές σκέψης, την Πλατωνική και την Αριστοτελική:

*Η τάξι των πεπαιδευμένων υπήρξεν αείποτε διηρημένη εις δύο κόμματα πολλαχώς αντιφερόμενα. Οι μεν Πλατωνικοί υπέθαλπον την αίρεσιν, την καινοτομίαν, τον ξενισμόν· οι δε Αριστοτελικοί, εν οίς πολλοί σοφοί και ενσεβείς Πατέρες, ηκολούθουν πιστώσ την υπό της ορθοδοξίας κεχαραγμένην γραμμήν... ο Πλατωνικός κοσμοπολιτισμός περιττός απέβαινε και πολλάκις επιβλαβής μετά την χριστιανικήν καθολικότητα, αλλά και επεβουλεύετο ενίστε*

90. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 312.

91. Στο ίδιο.





*αναφανδόν τα καθιερωμένα δόγματα, και τας παραδεχθείσας παραδόσεις. Ο δε Αριστοτελισμός απ' εναντίας εβοήθει την εθνικότητα· και γαρ παρ' αυτού το ιερατεϊόν εδανείζετο τας αναγκαίας λογικάς και διαλεκτικάς δυνάμεις προς καταστροφήν των ακαταπαύστως αναφνομένων αιρέσεων<sup>92</sup>.*

Η (αριστοτελική) φιλοσοφία επομένως γίνεται ένα όργανο εναντίον αιρέσεων, ενώ ο (πλατωνικός) κοσμοπολιτισμός τείνει να τις ενισχύσει. Αυτές οι δύο γραμμές συνέχισαν να αντιπαρατίθενται και στο Βυζάντιο. Για αυτό η αντιπαράθεση της Εκκλησίας με κάποιους *Ελλημιστάς* (ενν. Πλατωνικούς), οι οποίοι έβρισκαν καταφύγιο στα ανάκτορα, δεν θα έπρεπε να εκληφθεί ως συνολική εκμέρους της απόρριψη του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Ίσως η θέση αυτή του Ζαμπέλιου ήταν εμπνευσμένη από τον τρόπο που η Εκκλησία υιοθέτησε τον Αριστοτελισμό ως κυρίαρχη ιδεολογία της στα χρόνια του Οθωμανικού Μεσαίωνα. Αυτό που όμως έχει σημασία είναι ότι ήταν απολύτως συμβατή με την επιλογή της αριστοτελικής τριάδας, ως θεωρητικής αφετηρίας της ανάλυσής του, ενώ από την άλλη άνοιγε το δρόμο για μια θετικιστική ιστορική/ιστοριονομική προσέγγιση του φαινομένου του νέου Ελληνισμού: «Από του θεολογικού πεδίου, το γένος μετεισβαίνει εις το λαϊκόν στάδιον· ιστορικεύεται τρόπον τινα, θετικοποιείται, εκλαϊκούνται, κήδεται περί του εγκοσμίου βίου του».

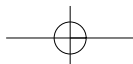
Η καμπή επομένως της Εικονομαχίας είναι καθοριστική για την ιστορική πορεία του Μεσαιωνικού Ελληνισμού, είναι η στιγμή της οριακής εσωτερικής σύγκρουσης που θα θεμελιώσει την αρχή της συνέχειας μεταξύ Αρχαίου και Μεσαιωνικού Ελληνισμού, και ταυτόχρονα τόσο σημαντική, που θα χωρίσει την περίοδο του Μεσαίωνα στα δύο: στον *αρχαίο μεσαιωνισμό* και τον *νέο μεσαιωνισμό*. Ρήξη, ταυτοχρόνως, και συνέχεια. Η «παύσις» της Εικονομαχίας συνιστά την εγκαθίδρυση του Νέου Ελληνισμού.

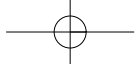
#### 8. Η Εικονομαχία ως Μεταρρύθμιση

Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, ως γνωστόν, το ίδιο έτος που ο Ζαμπέλιος θα εκδώσει τα *Άσματα Δημοτικά*, θα δημοσιεύσει μία βιβλιοκρισία στις στήλες του περιοδικού *Πανδώρα*<sup>93</sup>. Είναι γνωστό επίσης ότι ο Παπαρρηγόπουλος θα επικεντρώσει την κριτική του ακριβώς στην περίοδο της Εικονομαχίας: μέχρι σήμερα όμως η παράδοση φαινομενικά επιλογή του Παπαρρηγόπουλου παραμένει ουσιαστικά ανερομίνευτη.

92. Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 316-7.

93. Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, «Βιβλιογραφία», *Πανδώρα* τόμ. Γ', φυλλάδιο ΞΕ', (Δεκέμβριος 1852) 397-403.





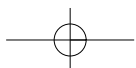
Γιατί λοιπόν ο Παπαρρηγόπουλος επιμένει στο σημείο αυτό; Μα γιατί καταλαβαίνει απολύτως ότι ολόκληρο το σχήμα της συνέχειας του Ζαμπέλιου εξαρτάται από την ερμηνεία αυτής της περιόδου. Άρα, θέλοντας να ανατρέψει την ερμηνεία αυτή, θέλει να επαναδιατυπώσει το σχήμα της συνέχειας. Ερώτημα: μήπως αυτό που τον υποκινεί είναι το γεγονός ότι η εκδοχή του Ζαμπέλιου βλέπει ότι μπορεί να εγκλωβωθεί τον Χριστιανισμό, να επανεγγράψει τον Χριστιανισμό στο ελληνικό εθνικό αφήγημα, όχι όμως και το Βυζάντιο, ως υλικότητα, ως αυτοκρατορική πολιτική ιδέα; Ο Ζαμπέλιος νομιμοποιεί το Βυζάντιο ως ένα αναπόσπαστο τμήμα της ιστορίας του (Μεσαιωνικού, στην περίπτωση αυτή) Ελληνισμού, όχι όμως ως αυτοκρατορία. Για αυτό και ο μηχανισμός του Παπαρρηγόπουλου για να αποδομήσει τον Ζαμπέλιο είναι ο ρόλος της Μοναρχίας.

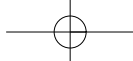
Είναι χαρακτηριστικό ότι στη μακρά εισαγωγή του στη βιβλιοκρισία, πριν μπει δηλαδή στην ουσία της κριτικής του προς το έργο του Ζαμπέλιου, θα προσπαθήσει να επιχειρηματολογήσει για τον πολιτικό (και όχι απλώς επιστημονικό) χαρακτήρα της ενασχόλησης με την Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, θυμίζοντας ότι αυτή την πολιτική διάσταση την είχε θέσει ο ίδιος ο Φαλμεράυερ όταν στο έργο του *Το Σλαβικόν στοιχείον εν Ελλάδι* είχε θέσει κάποια σημαντικά διλήμματα προς τη Δύση. Τα πολιτικά διλήμματα αυτά που έθεσε η αμφισβήτηση της συνέχειας του Ελληνικού Έθνους ήταν κωδικοποιημένα τα εξής:

1. *Ανάγκη η Ευρώπη να παύση πιστεύουσα ότι είναι πλέον δυνατόν να υπάρξη Ελλάς και να παραιτήση τον αστραγαλισμόν τούτον εις παίδας και σχολαστικούς*
2. *Ανάγκη η Ευρώπη, αν δεν επιθυμή να αποβή γελοία, να παύση φαντασιοκοπούσα την ανόρθωσιν μεγάλου ανατολικού κράτους, έχοντος πρωτεύουσαν το Βυζάντιον*
3. *Ανάγκη η Ευρώπη, οσάκις βουλεύεται περί των Χριστιανικών φυλών, αίτινες κατοικούσι μεταξύ Ίστρον και Ταινάρου, να μη λησμονή, ότι αι φυλαί αύται αποτελούσι σύγκρομα στοιχείων νεκρών, τα οποία δεν δύνανται να λάβωσι ζωήν ειμή από πνεύματος έξωθεν επιφυσώντος<sup>94</sup>.*

Εάν αυτά ήταν τα πολιτικά διλήμματα που έθετε η διατύπωση μιας θεωρίας η οποία αμφισβητούσε το σχήμα της συνέχειας στην ελληνική ιστορία, αυτά ήταν που θα έπρεπε να λάβει υπόψη της και οποιαδήποτε θεωρία διατυπωνόταν για την υποστήριξη της (δηλ. της συνέχειας). Συνεπώς εάν υπήρχε κάποιο κριτήριο «πολιτικής ορθότητας» της Ζαμπελιανής προσέγγισης, θα κρινόταν από το εάν απαντούσε σε αυτά τα διλήμματα και κυρίως, βέβαια, στο δεύτερο. Κατά τον

94. Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Βιβλιογραφία», 398.





Παπαρρηγόπουλο οπωσδήποτε το έργο του Ζαμπέλιου συνεισφέρει προς την κατεύθυνση αυτή: ο Ζαμπέλιος κατ' αυτόν δεν αποπειράται να αποδείξει την επιβίωση του ελληνικού έθνους στον Μεσαίωνα με αρνητικό τρόπο (αποκρούοντας επιχειρήματα για εκσλαβισμό ή εξαλβανισμό) αλλά με θετικό (αναδεικνύοντας τις ουσιώδεις πλευρές της «ηθικής, πολιτικής και διανοητικής ζωής» του Μεσαιωνικού Ελληνισμού). Επίσης ο Παπαρρηγόπουλος δείχνει να βλέπει θετικά την απόπειρα του Ζαμπέλιου, κόντρα στην κυρίαρχη ευρωπαϊκή διάνοηση της εποχής, να μην εκληφθούν οι δογματικές συζητήσεις που έλαβαν χώρα στο Βυζάντιο ως ένδειξη σκοταδισμού αλλά, αντίθετα, πολιτισμικής ζωτικότητας.

Ο Παπαρρηγόπουλος φαίνεται ωστόσο ότι λαμβάνει πολύ σοβαρά το δεύτερο κυρίως δίλημμα που θέτει η παρέμβαση Φαλμεράνερ. Εάν λοιπόν για τον Ζαμπέλιο είναι αρκετή η λύση του *Ελληνοχριστιανισμού*, ο Παπαρρηγόπουλος έχει ανάγκη να εγγράψει στο εγχείρημά του τα αλυτρωτικά χαρακτηριστικά της Μεγάλης Ιδέας<sup>95</sup>. Κατά τον Παπαρρηγόπουλο η υπερβολική προθυμία του Ζαμπέλιου να προασπίσει τα του θρησκευτικού δόγματος τον οδηγεί στην απαξίωση μέρους της «πολιτικής ημών ιστορίας». Οι Εικονομάχοι αυτοκράτορες αδικούνται από τις εκτιμήσεις του Ζαμπέλιου, αφού είχαν συμβάλει στην πολιτική ανασυγκρότηση του βυζαντινού κράτους.

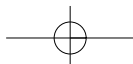
Ποια όμως είναι η αιτία αυτής της αδικίας που διαπράττει ο Ζαμπέλιος; Μα η πίστη του στα λεγόμενα χρονογράφων, οι οποίοι ήταν σύγχρονοι των αυτοκρατόρων και είχαν βέβαια συνταχθεί με το αντίπαλο στρατόπεδο. Κατά τον Παπαρρηγόπουλο:

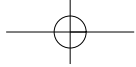
*Από αυτών των λόγων των χρονογράφων δεν δηλούνται, άπαντες σχεδόν οι εικονομάχοι υπήρξαν ηγεμόνες εν πολέμω μεν απαράμιλλοι διά την ανδρείαν αυτών, θαυμαστοί δε διά την περί την εσωτερικήν διοίκησιν επιτηδειότητα, χρηστοί δε περί τον κατ' ιδίαν βίον οι πλείονες τουλάχιστον, και μάλιστα οι τελευταίοι, προστάται ένθερμοι των επιστημών και των γραμμάτων;*<sup>96</sup>

Καταρχήν, λοιπόν, ο Παπαρρηγόπουλος έθετε στον Ζαμπέλιο ένα πρόβλημα που υποτίθεται ότι ο τελευταίος το είχε λύσει: την αντικειμενική χρήση των πηγών. Στον Ζαμπέλιο όμως το πρόβλημα είναι διαφορετικό από αυτό που θα δούμε αργότερα στον Γεδεών. Εάν ο Γεδεών θα θεωρήσει δεδομένο ότι πρέπει να καταφύγει στη μαρτυρία των Εικονόφιλων χρονογράφων, ο Ζαμπέλιος υποτίθεται ότι είχε θέσει ο ίδιος στον εαυτό του το ζήτημα της αντικειμενικότητας των πηγών του (και το ίδιο θα πράξει στις *Βυζαντινές Μελέτες*). Αυτή η «σχίζο-

95. Πολύ χαρακτηριστική η επιμονή του στα ζητήματα γεωγραφίας στην εισαγωγή της πρώτης εκδόχης της *Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους* το 1853.

96. Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Βιβλιογραφία», 400.





φρενική» αντιμετώπιση του ζητήματος των πηγών από τον Ζαμπέλιο, ενώ δηλαδή θεωρητικά διακηρύσσει την αποστασιοποιημένη χρήση τους, πρακτικά ταυτίζεται με την προοπτική που επιβάλλει η αφήγησή τους, οφείλεται σε μία βασική μεθοδολογική του επιλογή, πάντα κατά τον Παπαρρηγόπουλο: το γεγονός ότι ο Ζαμπέλιος ανήγαγε το Έθνος στη Θρησκεία<sup>97</sup>.

Πράγματι, εδώ εμφανίζεται και πάλι ένας Παπαρρηγόπουλος, σε αντίθεση με τις τυπικές ταξινομήσεις που έχουν κατασκευαστεί, θετικιστής μάλλον παρά ρομαντικός. Ο Γ. Βελουδής<sup>98</sup> αλλά και η Έ. Σκοπετέα αργότερα στη βιβλιοκρισία της στον *Κ. Παπαρρηγόπουλο* του Κ.Θ. Δημαρά είχαν επισημάνει ότι στο πρόσωπο του Παπαρρηγόπουλου η ελληνική ιστοριογραφία γνώριζε και τον πρώτο εκπρόσωπο του Ιστορισμού<sup>99</sup>.

Με ποιον τρόπο ο ιστοριστής Παπαρρηγόπουλος κατακρημνίζει το ρομαντικό μοντέλο του Ζαμπέλιου; Μα στρέφοντας τα πυρά στη χεγκελιανή δομή του. Ερωτώντας δηλαδή τον Ζαμπέλιο για το πώς ο Ρωμαϊσμός μπορεί να επιβιώνει μέσα στο θεσμό της μοναρχίας, ακόμη και μέχρι την πτώση της. Συνεπώς θέτontάς του ακριβώς ένα δίλημμα που έχει να κάνει με τον προσδιορισμό του λαού: εάν αποδεχθούμε την επιβίωση της μοναρχίας ως ρωμαϊκής, κανείς δεν θα μπορέσει να επιχειρηματολογήσει με ειλικρίνεια για την ελληνοποίηση του Βυζαντίου, εντέλει για να αποσειστεί πάνω από τους συναποτελούντες αυτόν το λαό ο προσδιορισμός του «Ρωμού» για χάρη του «Έλληνας». Ως γνωστόν, με τη διαπραγμάτευση αυτού του σημείου αρχίζουν οι *Βυζαντινές Μελέτες* του Ζαμπέλιου, λίγα χρόνια μετά.

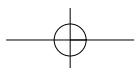
Πράγματι, η κριτική αυτή την οποία άσκησε ο Παπαρρηγόπουλος το 1852 στον Ζαμπέλιο<sup>100</sup> θα είναι η θεωρητική αφετηρία για να γράψει τον δέκατο τό-

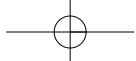
97. Και σωστά επισημαίνει ο Κουμπουρλής (290-293) ότι η κριτική αυτή οδηγεί τον Ζαμπέλιο σε «εκκοσμικευμένη» ματιά της βυζαντινής ιστορίας στις *Βυζαντινές μελέτες* που θα ακολουθήσουν.

98. Γ. Βελουδής, *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του Ελληνικού ιστορισμού*, Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων 1982.

99. Ενώ στο «Πρότυπο Βασίλειο» θα αναρωτηθεί για το παράδοξο ένας «ρομαντικός» να γίνεται αποδεκτός ως εθνικός ιστοριογράφος, όταν ακριβώς θα παρέλθει η εποχή του Ρομαντισμού.

100. Ο Παπαδόπουλος-Βρετός, σε ένα άρθρο που θα δημοσιευθεί στο ίδιο τεύχος της *Πανδώρας* και αμέσως μετά τη βιβλιοκρισία του Παπαρρηγόπουλου, μολονότι θα αντιμετωπίσει με συμπάθεια την απόπειρα του Ζαμπέλιου να αφηγηθεί την Ιστορία του Μεσαιωνικού Ελληνισμού, εξαιρεχής θα εντοπίσει και το προβληματικό της στοιχείο: «...και επιθυμών να φανώ πάντοτε, καθ' όσον αι μικραί μου δυνάμεις το επιτρέπουσιν, ωφέλιμος εις τους ομογενείς μου, σπεύδω να διορθώσω εν σημαντικών βιβλιογραφικών λάθος του κ. Σ. Ζαμπελίου· και λέγω σημαντικών λάθος, επειδή η διόρθωσις τούτου καταστρέφει εκ θεμελίων εν ολόκληρον κεφάλαιον του συγγράμματός του». Ποιο είναι αυτό το λάθος του νέου συγγραφέα; Ότι





μο της Ιστορίας του, που είναι εξολοκλήρου αφιερωμένος στην Εικονομαχία. Αυτή τη φορά, μάλιστα, ο Παπαρρηγόπουλος δεν θα αρκεστεί στο να αναδείξει τα θετικά χαρακτηριστικά της πολιτικής διαχείρισης των Εικονομάχων αυτοκρατόρων, αλλά θα προσδιορίσει ολόκληρη την περίοδο της Εικονομαχίας ως «Μεταρρύθμιση». Στο σημείο αυτό ο Παπαρρηγόπουλος θα ακολουθήσει και πάλι τον Γίββωνα, που είχε θεωρήσει ότι οι προσπάθειες των «γενναίων» Εικονομάχων αυτοκρατόρων να βγάλουν το Βυζάντιο από τη «μακριά νύχτα της δεισιδαιμονίας» υπήρξε προάγγελος κατά κάποιον τρόπο της Μεταρρύθμισης του 16ου αιώνα όταν «η ελευθερία και η γνώση επεκτάθηκαν σε όλες τις πτυχές της ζωής του ανθρώπου»<sup>101</sup>. Αυτή τη φορά δεν χρειάζοταν να αναστρέψει την φορά της γιββωνικής επιχειρηματολογίας – ήταν στραμμένη ήδη προς την πλευρά της εκκοσμίκευσης. Έτσι ο Παπαρρηγόπουλος δεν θα αρκεστεί να περιορίσει την ανάλυσή του σε έναν Εικονομάχο αυτοκράτορα, όπως ο Θεόφιλος (829-845)<sup>102</sup> που είχε την έξωθεν καλή μαρτυρία των Εικονολατρών χρονογράφων («...ήτο εικονομάχος, αλλά διά πολιτικούς λόγους, ουχί εκ συνειδήσεως...»<sup>103</sup>), αλλά θα ασχοληθεί επισταμένως και με την πρώτη γενιά Εικονομάχων βασιλέων, όπως ο Λέοντας Γ΄ ο Ίσαυρος και γιος του Κωνσταντίνος Ε΄ (Εικονομάχοι βασιλείς «εκ συνειδήσεως»)<sup>104</sup>.

Στο τρίτο τόμο της *Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους*<sup>105</sup> (βιβλίο δέκατο) θα αποπειραθεί να αναδείξει το έργο της δυναστείας των Ισαύρων ως την τελευταία σημαντική προσπάθεια ανασυγκρότησης του βυζαντινού κράτους, πριν αυτό μπει ανεπιστρεπτή σε μια φάση προϊούσης παρακμής. Δεν θα ήταν ίσως υπερβολικό να αναφέρουμε ότι ο τρόπος που παρουσιάζει τους Ισαύρους ο Παπαρρηγόπου-

---

«πλήρης, ως φαίνεται, ευλαβείας και θεοσεβείας, εξηγεί *θρησκευτικώς* τα προεόρτια της παλιγενεσίας της Ελληνικής φυλής και αποδίδει εις την Υπεραγίαν Θεοτόκον την απελευθέρωσιν της Ελλάδος από τον ζυγόν» (οι υπογραμμίσεις του συγγραφέα). Ο Παπαδόπουλος-Βρετός αναφέρεται στη χρησιμοποίηση ενός αποσπάσματος που κάνει ο Ζαμπέλιος από το έργο του Ηλία Μηνιάτη, βλ. Α. Παπαδόπουλος – Βρετός, «Βιβλιογραφική παρατήρησις επί του συγγράμματος του κ. Σ. Ζαμπέλιου *Ασματα Δημοτικά*», *Πανδώρα* 3 (1852) 403-406. Σημασία βέβαια δεν έχει το παράδειγμα αλλά η γενική θεωρητική τοποθέτηση.

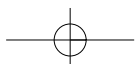
101. Ωστόσο ο Γίββωνας δεν θα εγκαταλείψει την ερμηνεία της Μεταρρύθμισης ως το αποτέλεσμα του «σθένους της Δύσης που μπόρεσε να περιφρονήσει εκείνα τα φαντάσματα που κατάρτυχαν τη νοσηρή και δουλοπρεπή αδυναμία των Ελλήνων», βλ. Edward Gibbon, *The history*, τόμ. 6, 186-187.

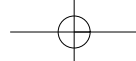
102. Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Οι τελευταίοι Εικονομάχοι», *Πανδώρα* 3 (1852-1853) 15-21, 65-71, 130-137, 175-182.

103. Κ. Παπαρρηγόπουλος, «Οι τελευταίοι Εικονομάχοι», *Πανδώρα* 3 (1852-1853) 176.

104. Κ. Παπαρρηγόπουλος, στο ίδιο.

105. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιότατων χρόνων μέχρι των νεωτέρων*, τόμ. 5, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Ν.Γ. Πάσσαρη 1867, τόμ. Γ΄.





λος φαίνεται να αποτελεί ένα ιδεατό πρότυπο με βάση το οποίο υπερασπίζεται εν γένει το θεσμό της βυζαντινής μοναρχίας. Για να το πράξει όμως αυτό έπρεπε να υιοθετήσει καταρχήν μια προοπτική εκκοσμίκευσης.

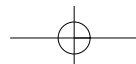
Πράγματι το δέκατο βιβλίο της *Ιστορίας* του αρχίζει με ευθεία επίθεση σε ό,τι αποκαλούσε «ατοπήματα» του βυζαντινού μοναχισμού και στις παρεκτροπές του στη δεισιδαιμονία και τον θρησκευτικό φανατισμό<sup>106</sup>. Ο Παπαρρηγόπουλος θεωρεί ότι η αντιπαράθεση δεν ήταν επιλογή του Λέοντα Γ΄: ο τελευταίος αναγκάστηκε να πάρει θέση σε μια ήδη υφιστάμενη διαμάχη (μειοψηφούντων) Εικονομάχων και (πλειοψηφούντων) Εικονολατρών. Βρήκε έτσι μια ιστορική ευκαιρία να ανασυντάξει το κράτος και να περιορίσει την εξουσία της Εκκλησίας και ιδιαίτερα των μοναχών.

Ο Παπαρρηγόπουλος είχε κατακρίνει τον Ζαμπέλιο γιατί έβλεπε την Εικονομαχία ως μια απόπειρα της μοναρχίας να διχάσει τον λαό και τον κλήρο, έχοντας ως στόχο τον τελικό περιορισμό των αρμοδιοτήτων του δευτέρου. Τι όμως μπορεί να σήμαινε μια ερμηνεία της Εικονομαχίας ως Μεταρρύθμισης; Ενώ ο Παπαρρηγόπουλος είχε εξαναγκάσει τον Ζαμπέλιο να εγκαταλείψει τη γραμμή της αναγωγής του Έθνους στη Θρησκεία, ο ίδιος θα επανέλθει στην ερμηνεία της περιόδου (και ουσιαστικά ολόκληρης της Βυζαντινής Ιστορίας, για λόγους που περιγράψαμε παραπάνω) με μια «θρησκευτική» έννοια: ενώ είχε εξαναγκάσει τον Ζαμπέλιο να ανασυνταχθεί ως προς το ότι η Εικονομαχία ήταν μια συνωμοτική κίνηση της μοναρχίας, ο ίδιος θα χρησιμοποιήσει μια έννοια για να την περιγράψει η οποία ουσιαστικά αποδεχόταν ότι το επίδικο αντικείμενο της σύγκρουσης ήταν η διασφάλιση των αρμοδιοτήτων της βυζαντινής απολυταρχίας.

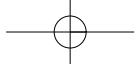
Επομένως η αποδόμηση του σχήματος του Ζαμπέλιου έγινε χωρίς λόγο; Το αντίθετο. Η διαφορά μεταξύ των δύο προοπτικών έγκειται στον τρόπο αντιμετώπισης της Δύσης. Το χεγκελιανό σχήμα του Ζαμπέλιου δεν έθετε μόνο την ελληνική ιστορία εκτός Ιστορίας αλλά και σε αντιπαράθεση με τη Δύση. Αντίθετα, το σχήμα του Παπαρρηγόπουλου χαρακτηρίζεται από ένα βασικό άγχος: να εγγράψει την ελληνική στην ευρωπαϊκή ιστορία. Για αυτό και σπάει το αυτοαναφορικό σχήμα που έστησε ο Ζαμπέλιος. Και θα λέγαμε ότι δεν θα προσπαθήσει να το διαπράξει αντιστοιχώντας τα δύο μέρη με «θετικό» αλλά με «αποφατικό» τρόπο: δεν θα αντιστοιχηθούν οι δύο περιπτώσεις για παράδειγμα σε επίπεδο Αναγέννησης ή Διαφωτισμού αλλά σε επίπεδο τέλους του Μεσαίωνα – εάν αυτό σημαίνει η έκρηξη των θρησκευτικών πολέμων στη Δύση.

Ο Παπαρρηγόπουλος θα αναρωτηθεί τι ήταν αυτό που επέτρεψε στη Δύση, μολονότι και εκεί εμφανίστηκαν αιρέσεις και μεγαλύτερες συγχύσεις στην ερμη-

106. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ΄, 406-409.







νεία του Ευαγγελίου, όπως και στην Ανατολή, να αναδυθεί εκεί «ο θαυμάσιος πολιτισμός των νεωτέρων χρόνων». Για τον Παπαρρηγόπουλο το ερμηνευτικό κλειδί για τη διαφορετική πορεία που ακολούθησε η Δύση βρισκόταν στη θρησκευτική Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα. Πολλά χρόνια πριν την *Προτεσταντική Ηθική* του Max Weber, και ακολουθώντας όπως φαίνεται τις αναλύσεις του Thomas Babington Macaulay για αυτό το ιστορικό γεγονός, θα παρατηρήσει:

*Και αι μεν αποδεξάμεναι την μεταρρύθμισιν χώροι ήτοι η βόρειος Γερμανία, η Αγγλία και η βόρειος Αμερική εξηκολούθησαν προαγόμεναι εν τω σταδίω του πολιτισμού, και μέχρι της σήμερον πρωταγωνιστούσιν εν αυτώ, αι δε παραμείνασαι υπό το κράτος της παπικής κυριαρχίας, η μεσημβρινή Γερμανία, η Ιταλία, η Ισπανία και η μεσημβρινή Αμερική απέβαλον κατά το μάλλον και ήττον την προτέραν ακμίνην, και τινες όλως εμαράνθησαν, ως η Ισπανία<sup>107</sup>.*

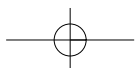
### 9. Ο Μεσαιωνικός Ελληνισμός του Μ. Γεδεών: Το «Ζαμπελιο-Παπαρρηγοπούλειο» σχήμα και η οθωμανική απόκλιση

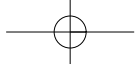
Στις 15 Οκτωβρίου του 1873 ο Γεδεών προσφωνεί τον εναρκτήριο λόγο στον νεοσυσταθέντα Σύλλογο των Μεσαιωνικών Σπουδών. Η διάλεξη θα δημοσιευθεί στην εφημερίδα της Κωνσταντινούπολης *Χρόνος* και θα αναδημοσιευθεί στην Αθήνα το επόμενο έτος στο πρώτο μέρος των *Μεσαιωνικών Αναλέκτων*<sup>108</sup>. Η αναφορά στην έντυπη μορφή της διάλεξης δεν είναι τυχαία, γιατί μεταξύ της προφορικής ανακοίνωσης και της δημοσιευμένης της μορφής υφίσταται μια ουσιώδης διαφορά (εκτός προφανώς των τυχόν «διορθώσεων» που έχουν μεσολαβήσει): οι παραπομπές – «σημειώσεις». Στο κείμενο αυτό θα λέγαμε ότι οι σημειώσεις φαίνεται να είναι περισσότερο σημαντικές από το βασικό corpus της διάλεξης για να συνειδητοποιήσουμε τα «ρήγματα» που θα επιφέρει αργότερα η εξέλιξη της ιστοριογραφικής αντίληψης του Γεδεών. Φυσικά, οι σημειώσεις προστέθηκαν για τη δημοσιευμένη μορφή του κειμένου, όπως δείχνει και η αναφορά σε υποθέσεις που ανέκυψαν μετά την ανάρρηση για δεύτερη φορά στον πατριαρχικό θρόνο του πατριάρχη Ιωακείμ Β΄.

Για την αποκωδικοποίηση του κειμένου σημαντικό είναι να το εντάξουμε στην πολιτική συγκυρία που εκφωνήθηκε. Από τις 30 Σεπτεμβρίου του ίδιου έτους ο πατριάρχης Ανθιμος ΣΤ΄, άνθρωπος της οικογένειας των Μουσουρών

107. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ΄, 416. Μόνο η Γαλλία ίσως θα μπορούσε να εξαιρεθεί από αυτό τον κανόνα ως χώρα καθολικών. Αλλά μια χώρα όπου οι αρμοδιότητες της Καθολικής Εκκλησίας είχαν περιοριστεί ήδη κατά πολύ.

108. Μ.Ι. Γεδεών, *Μεσαιωνικά Ανάλεκτα*, Αθήνα: Μετατύπωση Χρόνου 1874, 3-32.





(και πρώην προστατευόμενος του Στέφανου Βογορίδη), υποβάλλει την παραίτησή του και ανοίγει ο δρόμος για την επιστροφή στον οικογενειακό θρόνο του πρώην πατριάρχη Ιωακείμ Β'. Θα αναγορευθεί εκ νέου πατριάρχης στις 23 Νοεμβρίου. Η χρονική στιγμή δηλαδή όπου λαμβάνει χώρα η εναρκτήρια συγκέντρωση του Συλλόγου συμπίπτει με μια κρίσιμη καμπή στις ενδοπατριαρχικές έριδες και συγκρούσεις. Η πρωτοβουλία του Γεδεών να συστήσει τον συγκεκριμένο σύλλογο δεν μπορεί να μη σχετίζεται με την επανάκαμψη του, κατά δήλωσή του, πνευματικού μέντορά του. Η άνοδος βέβαια του νέου πατριάρχη είναι έργο των δικών του πολιτικών προστατών, της ομάδας των τραπεζιτών υπό τον Γεώργιο Ζαρίφη και τον Χρηστάκη Ζωγράφο.

Επομένως αξίζει να ρίξουμε την προσοχή μας σε αυτό το καταστατικό για την «πατριαρχική καριέρα» του Γεδεών κείμενο, αφού φαίνεται να αντανάκλα και τις βασικές παραμέτρους της συγκεκριμένης πολιτικής συγκυρίας. Θα λέγαμε ότι η διάλεξη βασίζεται πάνω σε δύο βασικούς άξονες: πρώτον στη ρητή υιοθέτηση της επιχειρηματολογίας του ελληνικού ρομαντικού εθνικισμού για το ζήτημα της ελληνικότητας του Βυζαντίου και δεύτερον σε μια προσπάθεια περιοδολόγησης του ελληνικού μεσαίωνα, όπως αποκαλεί ο Γεδεών την περίοδο αυτή. Όσον αφορά το πρώτο είναι χαρακτηριστικό ότι από το κείμενό του παραλείπουν αναφορές αλλά και αντουσία κομμάτια από τα έργα του Παπαρηγόπουλου (τον οποίο μάλιστα αποκαλεί «σοφό»), του Ζαμπέλιου, του Σάθα αλλά και ευρωπαϊών μεσαιωνολόγων όπως του Amedée Thierry.

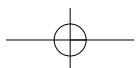
Το ζήτημα της περιοδολόγησης στην οποία προβαίνει ο Γεδεών είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Τι όμως είναι για αυτόν ο μεσαίωνας; Για τον Γεδεών περιέργως ο μεσαίωνας δεν αποβάλλει τις αρνητικές συνδηλώσεις του, ακόμη κι όταν εντάσσεται στην ιστοριογραφική αφήγηση που νομιμοποιεί τη συνέχεια. Ο μεσαίωνας είναι «η εποχή του σκότους και των πονηρών ημερών» που κάθε έθνος φαίνεται ότι αντιμετωπίζει στην ιστορική του πορεία<sup>109</sup>. Για αυτό το λόγο «σχετικός υπάρχει μεν εκάστου έθνους ο μεσαιών» για να προχωρήσει σε μια ακόμη πιο ενδιαφέρουσα δήλωση ότι

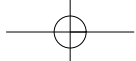
*ο δε εν γένει μεσαιών, κατά την γνώμην μάλιστα ετέρων ιστορικών, ληκτέος εν τη εποχή της γαλλικής του 1789 επαναστάσεως, περί ην λήγει και ο καθ' ημάς μεσαιών ο ελληνικός.*

Αυτές οι «διαφωτιστικές καταβολές» θα συνεχίσουν να εμφανίζονται παραδόξως στο έργο του Γεδεών και τα επόμενα χρόνια<sup>110</sup>. Παραδόξως, γιατί ο Γεδεών

109. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 6.

110. Φίλιππος Ηλιού, «Πόθος Μαρτυρίου: από τις βεβαιότητες στην αμφισβήτηση του Μ.Ι. Γεδεών. Συμβολή στην ιστορία των νεομαρτύρων», *Τα Ιστορικά* 23 (1995) 267-284, όπου ο Γεδεών εμφανίζεται ως υπεραπιστής μιας «έλλογης θρησκευτικής στάσης».





δεν φαίνεται να συνειδητοποιεί την αντίφαση ενός «σκοτεινού μεσαιώνα», ο οποίος μάλιστα επεκτείνεται σε όλη τη διάρκεια των «κάτω χρόνων» όπως αυτός αποκαλεί την Οθωμανοκρατία, και των πολιτισμικών επιτευγμάτων του «μεσαιωνικού ελλητισμού» κατά την ίδια περίοδο.

Για αυτόν η περίοδος του μεσαιώνα πρέπει να διακριθεί σε τρεις υποπεριόδους:

*...εις τον μετά την άλωση Ελλητισμόν και τον προ της αλώσεως ή τον βυζαντινόν μεσαιώνα, ου την έναρξιν τιθέμεθα κατά τον Θ΄ περίπου αιώνα, την δε προ τούτου πορείαν θεωρούμεν προπαρρασκεινήν, τρόπον τινά, προεισαγωγικόν του κράτους βίον, καθ' ου τείνει προς τον εξελλητισμόν αυτού, όστις τελείται ακριβώς, από του Δ΄ μέχρι του Θ΄ αιώνος<sup>111</sup>.*

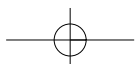
Συνεπώς ο Γεδεών προτείνει ένα τριμερές σχήμα κατανόησης της πορείας του μεσαιωνικού ελλητισμού, που περιλαμβάνει α) την περίοδο από τον 4ο έως τον 9ο αιώνα: στην περίοδο αυτή το «γραικορωμαϊκόν» κράτος προοδευτικά εξελληνίζεται, β) από τον 9ο αιώνα μέχρι το 1453, οπότε για αυτόν είναι βέβαιος ο ελληνικός χαρακτήρας του κράτους και η αντίστοιχη εγκατάλειψη των «γραικορωμαϊκών» χαρακτηριστικών του<sup>112</sup> και τέλος γ) η τρίτη περίοδος που εκτείνεται από την άλωση μέχρι το 1789, το έτος της γαλλικής επανάστασης (προφανώς εδώ θα του ήταν δύσκολο να αναφερθεί απευθείας στο 1821). Την περίοδο αυτή θεωρεί «μεταβατική», προφανώς στην πορεία διαμόρφωσης του νέου ελλητισμού, αφού ο ελλητισμός «ζη... υπό το σκήπτρον αλλοθρήσκου, ει ουχί, ίσως, και αλλογενούς, δυναστείας, και υπό την σκέπην της Ορθοδόξου Εκκλησίας...».

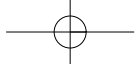
Εάν αποτελεί έκκληση από την πλευρά του μελλοντικού Μεγάλου Χαρτοφύλακος του Πατριαρχείου η επέκταση του ελληνικού μεσαιώνα μέχρι το 1789, αποτελεί μεγαλύτερη, και εάν θέλετε, ως εξισορροπητική της πρώτης, η απόπειρα να υπαινιχθεί το «ομογενές» της οθωμανικής δυναστείας με τους βυζαντινής καταγωγής υπηκόους της.

Η σημασία κατανόησης για τον Γεδεών της ιστορίας του μεσαιωνικού ελλητισμού, έργο που θα αναλάμβανε ο Σύλλογος, ήταν προφανής εφόσον «άτοπον, άλλως τε, γινώσκειν τον βίον των προγόνων (εννοώντας τους αρχαίους Έλληνες), αγνοείν δε τον των πατέρων, ων υιοί τυγχάνομεν». Τη διαδικασία εξελλητισμού της πρώτης φάσης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας την περιγράφει αναλυτικά και με πολλά παραδείγματα (από το Πανδιδακτήριο Κωνσταντινουπό-

111. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 7.

112. Θυμίζουμε ότι κατά τον Παπαρηγόπουλο ο Ζήνων ο Ίσαυρος (474-491) θα έπρεπε να θεωρηθεί ο πρώτος «Έλληνας» αυτοκράτορας του Βυζαντίου, Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ΄, 35-36.





λεως μέχρι τον εξελληνισμό των ονομάτων και της νομοθεσίας). Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι θεωρεί πως η νομιμοποίηση των όρων «Έλληνας» και «εθνισμός» έλαβε χώρα ήδη κατά τη δεύτερη περίοδο ανάπτυξης του μεσαιωνικού ελληνισμού, αν και δεν διευκρινίζει εάν αυτό συνέβη πριν ή μετά τη φραγκική κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης.

Τις αιτίες της πτώσης της Κωνσταντινούπολης στα χέρια των Οθωμανών θα τις αναζητήσει στο μαρασμό των «ηθικών και υλικών δυνάμεων του Έθνους», στη μείωση του ελληνικού πληθυσμού, στην ανικανότητα των αυτοκρατόρων και στις διαπραγματεύσεις τους με τον Πάπα, στην κορύφωση των «θρησκευτικών δοξασιών» (άραγε εννοεί τον Ησυχασμό;) αλλά ταυτοχρόνως και στη νέκρωση του θρησκευτικού συναισθήματος.

Στο σημείο αυτό ο Γεδεών κάνει κάτι ιδιαίτερα ενδιαφέρον που είναι κοινό και σε άλλους συγγραφείς του 19ου αιώνα: συζητά το ιστορικό πρόβλημα του κατά πόσο η Βυζαντινή Αυτοκρατορία συνέβαλε στην εξέλιξη ή όχι της Δύσης. Η νομιμοποίηση του Βυζαντίου είναι γνωστό ότι περνάει μέσα από την απόδειξη της συμβατότητας των αξιών που εκπροσωπεί με το σύστημα αξιών του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού. Ο τρόπος με τον οποίο επιδιώκει τη σύνδεση ομοιάζει με βασικές συντεταγμένες του παραρρηγοπούλειου σχήματος:

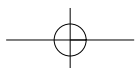
*Εάν, Κύριοι, εν παντί έθνει, τέσσαρα θεωρούνται τα τον πολιτισμόν αποτελούντα στοιχεία, η θρησκεία, η επιστήμη, η τέχνη και η νομοθεσία, όλως μεν περιττόν θεωρούμεν ίνα σημειώσωμεν ότι άνευ μεν του Λέοντος Ισαύρου και του Κωνσταντίνου ΣΤ<sup>113</sup> Λούθηρος και Καλβίνος, Ζβίγγλιος και Μελάγχθων ή ήθελον είσθαι μηδέν ή, το πολύ, θεοκάπηλοι πωληταί συγχωροχαρτίων και πονηροί φραγκισκάνοι, άνευ δε του Φωτίου και Νείλου Δοξαπατρί, του Παχυμέρους και Ακροπολίτου, του Φουρνή και Καβάσιλα, του Μάρκου και Σχολαρίου, ίσως ήθελον στερηθή όπλων εν τω γενναίω αυτών κατά της υπερόφρουσ και δεσποτικής Ρώμης αγώνι οι μεταρρυθμισταί της ΙΣΤ΄ εκατονταετηρίδος, ων μεταξύ, ως γνωστόν, βαθείς υπήρχον Ελληνισταί ο Μελάγχθων και ο Μαρτίνος Κρούσιος...<sup>114</sup>.*

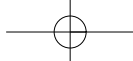
Η αποστροφή αυτή του λόγου του Γεδεών δεν εντυπωσιάζει μόνο για τη θετικότητα με την οποία αντιμετωπίζει τους μεγάλους ηγέτες της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης<sup>115</sup> αλλά κυρίως για την παράδοση αποδοχή από έναν διαπρύσιο

113. Πιθανότατα εννοεί τον Κωνσταντίνο Ε΄, γιο του Λέοντα Γ΄.

114. Μ. Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 11-12.

115. Δεν πρέπει πάντως να ξεχνάμε ότι ένα από τα σημαντικότερα έργα του Γεδεών στη δεκαετία του 1870 ήταν η απόπειρά του να αποκαθάρει την προσωπικότητα του Κυρίλλου Λούκαρι από κάθε σκιά συνεργασίας με προτεστάντες, βλ. *Κυρίλλος Λούκαρις. Μελέτη περί της μετά την Άλωσιν Ορθοδόξου Εκκλησίας (1454-1638)*, Κωνσταντινούπολη 1876. Το έργο





υποστηρικτή της Ορθοδοξίας του θετικού ρόλου που έπαιξαν στην εξέλιξη αυτή οι Εικονομάχοι αυτοκράτορες. Φυσικά, στο συλλογισμό αυτό είναι εύκολο κανείς να διαπιστώσει την επιρροή του σχήματος του Παπαρρηγόπουλου: για να μπορέσει να γίνει αποδεκτό το Βυζάντιο, πρέπει η Δύση να το αναγνωρίσει ως μια πηγή των αξιών που η ίδια αντιπροσωπεύει. Δεν είναι τυχαίο που η συνέχεια του συλλογισμού του Γεδεών κινείται στο ίδιο μήκος κύματος.

Αφού κάνει παρόμοιους παραλληλισμούς για εκπροσώπους του βυζαντινού δικαίου όπως με τους Εικονομάχους αυτοκράτορες και τους πνευματικούς ηγέτες της Ορθοδοξίας στα χρόνια της «παρακμής» θα διαπιστώσει ότι άνευ αυτών

*...η Δύσις και η Ανατολή, η Άρκτος και η Μεσημβρία ενός των στοιχείων ήθελον στερείσθαι του πολιτισμού. Πού δ' αλλαχού διεσώθησαν η τέχνη και η επιστήμη, η φιλοσοφία και τα γράμματα ή παρά τοις Βυζαντινοίς;*

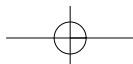
Δεν είναι μόνο ότι οι φυγάδες λόγιοι του Βυζαντίου συντέλεσαν στη διαμόρφωση του αναγεννησιακού ρεύματος: η ίδια η επιβίωση των «εθνικοτήτων» της Δύσης οφείλεται στην αντίσταση που επέδειξε ο Βυζαντινός Ελληνισμός έναντι της αραβικής και σελτζουκικής επιδρομής. Ο Γεδεών κάνει αναφορά σε γάλλο ιστορικό (που δεν κατονομάζει, αν και ίσως πρόκειται για τον Amedée Thierry, στον οποίο αναφέρεται αργότερα) για να εκφέρει την παραπάνω κρίση: το Βυζάντιο αποτελεί μέρος της Δύσης από τη στιγμή που αναχαιτίζει τις μεγαλύτερες επιθέσεις της Ανατολής και μάλιστα τη στιγμή που η πρώτη μετέβαινε από τον Μεσαίωνα στους νεώτερους χρόνους.

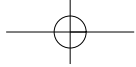
Ποιες είναι όμως οι «εθνότητες» που ωφελήθηκαν από την (πρόσκαιρη έστω) αναχαίτιση του ασιατικού βαρβαρισμού;

*ο γερμανικός και εν γένει ο δυτικός κόσμος, ου οι βάρβαροι βασιλείς υπ' αυτού εξεπαιδεύθησαν· οι το κράτος αυτού το πολιτικόν καταλύσαντες Οθωμανοί και οι πολέμιοι αυτού Άραβες, οίτινες εις αυτόν και μόνον (δηλ. στον Βυζαντινό ελληνισμό) οφείλουσι την διανοητικήν λαμπρότητα και δόξαν του Βαγδατίου, του Σαλέρνου, της Κορδούης· οι Σλαύοι και τέλος οι Έλληνες<sup>116</sup>.*

(που βρίσκεται στην ίδια γραμμή πλεύσης με τα αντίστοιχα των Μάρκου Ρενιέρη και Σοφοκλέους Κ. Οικονόμου) εκδόθηκε στα 1876 αυτοτελώς αλλά ήδη είχε αρχίσει να ετοιμάζεται από δημοσιογραφικές δοκιμές του Γεδεών το 1870 (εφημερίδα *Ομόνοια*). Ακόμη όμως και εκεί, παίρνοντας αφορμή από την υπεράσπιση της Ορθόδοξης Εκκλησίας ως Καθολικής θα ισχυριστεί ότι η καθολικότητά της οφείλεται στο ότι «υποτάσσει εις την αλήθειαν και την ευσέβειαν πάντα τα γένη των ανθρώπων, ούτε χαρίζομένη εις Σκύθην ή εις Έλληνα, ούτε διακρίνουσα λαόν λαού και φυλήν φυλής, Έλληνα και Ρώσσον, Βούλγαρον και Άραβα...» (23).

116. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 13.





Ο Γεδεών, με βάση το κυρίαρχο σχήμα των Παπαρηγόπουλου και Ζαμπέλιου, θα ισχυριστεί ότι το θρησκευτικό συναίσθημα και γενικότερα ο ρόλος της Ορθοδοξίας θα συμβάλει στην επιβίωση του Ελληνισμού ως «εθνότητος» στα χρόνια της Τουρκοκρατίας – ο λόγος είναι αυτονόητος. Ενώ ταυτόχρονα ενθουσιάζονται τα έργα ιστορικών όπως ο A. Thierry, ο G. Finlay κ.ά. θα υποστηρίξει καταρχήν το σχήμα της συνέχειας του αρχαίου και του νεότερου Ελληνισμού, όπως και την ανάγκη μελέτης του μεσαιωνικού είτε αυτός αφορά τη βυζαντινή είτε την οθωμανική περίοδο. Ωστόσο εκεί που θα επιμείνει και πάλι είναι η προνομιακή σχέση του μεσαιωνικού Ελληνισμού με την Εκκλησία, ειδικά για την περίοδο μετά την Άλωση: «Ό,τι διά τον Ανταίον η γη, ην διά τον ελληνισμόν τούτον η Εκκλησία και η πίστις...»<sup>117</sup>. Μάλιστα, ο Γεδεών θα παραπέμψει απευθείας στο έργο του «περιπύστου ομογενούς Βυζαντινοδίδου» Ζαμπέλιου για να εξάρει το ρόλο της Εκκλησίας και να ισχυριστεί ότι σε αυτήν «ως προ, ούτω και μετά την άλωσιν, συνέχεται και περιλαμβάνεται και συγκεφαλαιούται άπας ο πολιτικός του έθνους ημών, ο κοινωνικός, ο διανοητικός βίος»<sup>118</sup>.

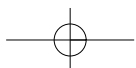
Το επιχείρημα όμως αυτό για τον Γεδεών δεν αποτελεί λόγο απόρριψης της οθωμανικής περιόδου αλλά ακριβώς το αντίθετο: αποτελεί αιτία ενσωμάτωσής της στο αφήγημα της εθνικής συνέχειας μέσα από την ομαλοποίηση των σχέσεων μεταξύ κατακτητών και Ελληνισμού. Ο δεύτερος δεν επιβιώνει απλώς μέσα στο σχήμα που του προσφέρει η Εκκλησία, αλλά επιπλέον οι πρώτοι έχουν υιοθετήσει βασικές αρχές του ελληνικού πνεύματος, με πρώτο και καλύτερο τον Μεχμέτ τον Πορθητή! Φυσικά, εδώ ο ρόλος των φαναριώτικων και νεοφαναριώτικων οικογενειών είναι καθοριστικός για την ανάπτυξη του επιχειρήματος. Μάλιστα, ο Γεδεών θα ισχυριστεί χωρίς δισταγμό ότι «πολλοί έτι, μετά τον πορθητήν σουλτάνοι την Ελληνικήν είχαν και αυτή εχρώντο ως επισήμω του κράτους γλώσση»<sup>119</sup>! Άρα προφανώς εδώ δεν πρόκειται για την επιβίωση του έθνους στην κιβωτό της Εκκλησίας μέσα σε ένα ξένο και εχθρικό περιβάλλον, αλλά για ένα βήμα πριν από το να ισχυριστεί κανείς ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία θα μπορούσε να είναι συμβατή με τον Ελληνισμό, εάν δεν έχει ελληνοποιηθεί ήδη και η ίδια.

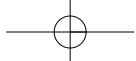
Είναι προφανές λοιπόν ότι τον Γεδεών (και αυτό μπορούμε να το αποδεί-

117. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 16.

118. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, σ.17. Το απόσπασμα που χρησιμοποιεί από το έργο του Ζαμπέλιου αναφέρει τα εξής: «Αι διάφοροι φάσεις της εκκλησίας ημών... η πορεία, αι περιπέτεια, αι ευχαί αυτής, ουδέποτε δύνανται, χωρίς ανεπιστημοσύνης, ίν' αποσπασθώσι της ιστορικής κατευοδόσεως του γένους ημών· καθ' ημάς, εις και ο αυτός νόμος, μία και η αυτή φιλοσοφική αρχή ρυθμίζει τας δύο ταύτας όψεις της ελληνικής προσωπικότητος... υπό την σκέπην... και εις τους κόλπους της ορθοδοξίας ταύτης λαμβάνει την πρώτην αυτής κοινωνικήν και γραμματολογικήν διατύπωσιν η ελληνική ατομικότης».

119. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 19.





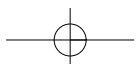
ξουμε και από την πλειοψηφία των δημοσιευμένων εργασιών του) δεν τον ενδιαφέρει (μόνο) ένα ελληνοποιημένο Βυζάντιο αλλά και μια ελληνοποιημένη Οθωμανική Αυτοκρατορία (και μάλιστα σε επίπεδο διακυβέρνησης και όχι απλώς πολιτισμικής επικυριαρχίας) – και σε αυτό το σημείο θα μπορούσε να διαπιστώσει κανείς μια πρώτη σοβαρή απόκλιση από το «Ζαμπέλιο-Παπαρηγοπούλειο» σχήμα.

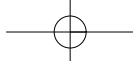
Ο Γεδεών, αφού απέδειξε τη διαδικασία ελληνοποίησης του Βυζαντίου με βάση την ελληνοποίηση των ονομάτων τους που επέλεγαν οι βυζαντινοί λόγιοι (π.χ. ο Νικόλαος Χαλκοκονδύλης σε Λαόνικος Χαλκοκονδύλης με αναγραμματισμό), θα περιγράφει παραστατικά τις ελληνικές επιρροές στην οθωμανική διακυβέρνηση.

*Αξία, ωσαύτως, σημειώσεως η κατά την ρηθείσαν περίοδον, ήτοι εν τοις μετά την άλωσιν χρόνοις, παρατηρουμένη οφθαλμοφανέστατα, επίδρασις του ελληνισμού και εν τοις κυβερνητικοίς έτι. Μωάμεθ Β΄ ο Πορθητής, ο ενδοξότατος των της εποχής βασιλέων, νους ρέκτης και πολιτικώτατος και ου την εν τω κόσμω αποστολήν, επί σωτηρία της εθνότητος ημών, γενομένην υπό της θείας προνοίας, καθά και αλλαχού μιμησκόμενοι, διά μακρών αποδείξομεν, παραδεχόμεθα ο ανήρ ούτος ελληνιστί διελέγετο, Έλληνας δ' είχαν υπαλλήλους και γραμματέα τον Ίμβριον Κριτόβουλον, ως γνωστόν και ελληνιστί, επί των νομισμάτων, το εαυτού επέγραψεν όνομα. Ελληνικός δε πάλιν κάλαμος – ο του Κριτοβούλου, κατά μίμησιν του Θουκυδίδου γράφοντος – εξιστόρησε τας πράξεις αυτού, μετά του αυτού ενδιαφέροντος, ωσει προύκειτο περί Φωκά, ή Τζιμισκή ή τινος ετέρου, Έλληνες ωσαύτως, διεξήγον τας του κράτους, πολιτικός τε και πολεμικός, υποθέσεις, εν οις διεκρίνετο ο εκ Παλαιολόγων μέγας Βεζύρης Μεζίχ, ο Αμιρούτζης και, κατόπιν, η μακρά σειρά των μεγάλων διερχομένων, οι Καλλιμάχαι και Μανροκορδάτοι, οι Νικούσιοι και Μανρογένεις, οι Σούτσοι και Αριστάρχοι, ων η πολιτική λεπτόνοια και η προς τον θρόνον του πολιτικώτατου Σουλτάνου Φατίχου αφοσίωσις από πολλού το κυβερνητικόν σκάφος ελύτρωσεν υφάλων και σκοπέλων, την δε πατρίδα ελευθέραν, δι' αρετήν, τοις επιγιγνομένοις, ίνα κατά τον Ολύμπιον ρήτορα είπωμεν, παρέδωκε. Πολλοί έτι, μετά τον πορθητήν σουλτάνοι την Ελληνικήν είχαν και αυτή εχρώντο ως επισήμω του κράτους γλώσση» (!!)<sup>120</sup>.*

Ενώ λοιπόν το Βυζάντιο έσωσε την Ευρώπη από τους Σελτζούκους (και τους Άραβες), ταυτοχρόνως ευνοεί την ανάπτυξη των Οθωμανών (όπως βέβαια Γερμανών, Σλάβων και Ελλήνων). Ενώ το Βυζάντιο αποτελεί το ανάχωμα για την επέκταση της Ανατολής, το ίδιο ταυτοχρόνως ως πολιτισμική κληρονομιά μετατρέπεται στο αντίθετό του: γίνεται μια ελληνοποιημένη Οθωμανική Ανατολή.

120. Μ.Ι. Γεδεών, ό.π., 18-19.





Και τέλος, μολονότι ασαφώς αναφέρεται σε μια «πατρίδα ελευθέραν» (πιθανότατα το νεοελληνικό κράτος), ο ίδιος τονίζει τη νομιμοφροσύνη των Φαναριωτών και των Νεοφαναριωτών προς την οθωμανική εξουσία. Όλες αυτές οι αντιφατικές πλευρές του συλλογισμού του Γεδεών δεν θα μπορούσαν να συνυπάρξουν, εάν δεν γινόταν αποδεκτή μια θέση περί συνέχειας μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που γρήγορα θα αποδειχθεί ότι θα έχει κάποιες πολύ ορατές συνέπειες σε επίπεδο πολιτικής πρακτικής.

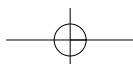
### 10. Οι υποσημειώσεις: Η καταγγελία της Ελληνορθοδοξίας

Όπως ήδη αναφέραμε, το ιδιαίτερα σημαντικό αυτό κείμενο για την «ακαδημαϊκή» και πολιτική σταδιοδρομία του Γεδεών πρέπει να αξιολογηθεί όχι τόσο με βάση αυτό καθεαυτό το περιεχόμενό του, όσο τους σχολιασμούς που περιλαμβάνει στις παραπομπές του. Στην πρώτη από αυτές (και την πιο εκτενή) ο Γεδεών θα προχωρήσει σε μια ανάπτυξη των απόψεών του για την πολιτική συγκυρία του Σχίσματος: την καταδίκη δηλαδή των Εξαρχικών Βουλγάρων από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, που έλαβε χώρα δύο χρόνια πριν (1872). Ο Γεδεών θα βρει την αφορμή να προβεί σε κάποιες γενικότερες θεωρητικές παρατηρήσεις, που τον εντάσσουν αντικειμενικά στο χώρο των αντιπάλων του Σχίσματος – θέση που άλλωστε ο ίδιος θα συνεχίσει να υπερασπίζεται καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του.

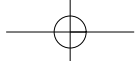
Ενώ λοιπόν κανείς θα περίμενε με βάση την ανάλυση του κυρίως κειμένου ο Γεδεών να υιοθετήσει μια γραμμή εθνικής ιστοριογραφικής αφήγησης συμβατή με το σχήμα του Παπαρρηγόπουλου (ή έστω του Ζαμπέλιου), αυτός θα κάνει κάτι μάλλον αναπάντεχο: θα καταγγείλει τη χρήση του όρου *Ελληνορθοδοξία* και τους εμπνευστές του, θεωρώντας τον συνώνυμο φυσικά του *Εθνοφυλετισμού*. Ο όρος *Ελληνορθοδοξία* σε τι θα μπορούσε να παραπέμπει παρά σε μια διάλυση της χριστιανικής οικουμένης από τους κάθε είδους αναπτυσσόμενους εθνικισμούς;

*...γελοία εκείναι επενοήθησαν λέξεις ελληνορθοδοξία κτλ. ωσει η Εκκλησία δυνατὸν ποτέ κατατηθήναι εις τόσα ονόματα ὅσαι και φυλαί και εις τόσας Ορθοδοξίας, ὅσα φύλλα και ἄνθη γίγνεται ὠρη... ωσει μη ὑπάρχει η Εκκλησία εκείνη η Ορθόδοξος, ἥτις εν τῷ δωδεκάτῳ ἄρθρῳ του Συμβόλου της πίστεως ὠρισεν ὅτι η Ορθόδοξος Εκκλησία ἐστὶ μία, αγία, καθολική και αποστολική<sup>121</sup>.*

121. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 25.







Ο Γεδεών θεωρεί ότι η υιοθέτηση μιας τέτοιας «εθνοφυλετικής» προοπτικής στην πραγματικότητα αποτελεί «ιουδαϊκή» επιρροή. Με την ιδέα του περιούσιου λαού που αποτέλεσε τον πυρήνα πολλών εθνικισμών του 19ου αιώνα δεν ήταν μάλλον συμφιλιωμένος ο Γεδεών. Ο βασικός του στόχος, όπως και όλων όσοι καταπολέμησαν το Σχίσμα, ήταν να αποφευχθεί μια σύγκρουση Ρωμιών και Βουλγάρων, που θα οδηγούσε αναγκαστικά σε υπονόμευση της Πανορθόδοξης στρατηγικής την οποία το Πατριαρχείο δεν είχε εγκαταλείψει τουλάχιστον μέχρι τη δεκαετία του 1870 – και σίγουρα δεν είχε εγκαταλείψει η κληρικολαϊκή ομάδα της οποίας ο Γεδεών θεωρούσε τον εαυτό του μέλος, αυτή του πατριάρχη Ιωακείμ Β΄. Η αντιπαράθεσή του όμως με το ζήτημα της αντιμετώπισης του εθνικισμού δεν πρέπει να ιδωθεί μόνο μέσα από το πρίσμα των εσωτερικών αντιπαράθεσεων στο Πατριαρχείο, αλλά ως μια στάση που μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο εάν υιοθετήσει κανείς την προοπτική της αυτοκρατορίας. Σε αυτήν αντιστοιχεί η υπεράσπιση του θρησκευτικού οικουμενισμού. Αντίθετα, είναι κάτι παραπάνω από ορατό στο διανοούμενο του Πατριαρχείου η εργαλειώδη χρήση που επιφυλάσσει ο εθνικισμός στη θρησκεία. Θα αναφέρει λοιπόν χαρακτηριστικά ο Γεδεών:

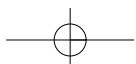
*...αλλά το λίκν αποκλειστικόν τούτο πνεύμα (της «ελληνορθοδοξίας»), αναπτύσσον μίαν ούτως ειπείν ευλάβειαν, θρησκευτικὴν οιομένη, προς τον εθνικισμόν και ουχί προς την Ορθόδοξον πίστην, συντελεί εις την ανάπτυξιν μὲν του αισθήματος του εθνισμού, κατάρπτωσιν δὲ του αισθήματος του θρησκευτικού και μάρτυς τα σύγχρονα γεγονότα...<sup>122</sup>*

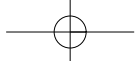
Το πιο ενδιαφέρον όμως σε αυτή την καταγγελία της «Ελληνορθοδοξίας» είναι ότι φαίνεται να παραπέμπει απευθείας στον όρο που είχε εισαγάγει ο Ζαμπέλιος στο οπλοστάσιο του ελληνικού εθνικισμού: τον Ελληνοχριστιανισμό. Ακόμη κι όταν, λοιπόν, χρησιμοποιήσει τον Ζαμπέλιο εναντίον του Παπαρηγόπουλου, ο Γεδεών θα έχει πλήρη συνείδηση ότι η ιστορία του *Γένους* στην οποία είχε αφιερωθεί δεν αντιστοιχεί επακριβώς στο επινόημα της νέας ελληνικής ιστοριογραφίας για το τι είναι *Έθνος*.

### 11. Το Βυζάντιο ως μεταφορά: Έλληνες και Σλάβοι

Ο Γεδεών δεν αμφισβητεί άμεσα το μοντέλο περί συνέχειας του έθνους, αν και σπάνια αναφέρεται στην ελληνική αρχαιότητα, η οποία δεν φαίνεται να τον ενδιαφέρει ιδιαίτερα. Τον ενδιαφέρει να ανασυστήσει τη συνέχεια του Ελληνι-

122. Μ.Ι. Γεδεών, *ό.π.*, 26.





σμού του Βυζαντίου με τον Ελληνισμό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ο Γεδεών μιλάει για «Βυζαντινούς Έλληνες» και αντιμετωπίζει το ύστερο Βυζάντιο ως ελληνικό. Ένα κείμενο της πρώτης περιόδου είναι κομβικό για να συνειδητοποιήσουμε το ιδεολογικό του στίγμα. Πρόκειται για *Το Έργον της Εκκλησίας εν ταις περιπέτειαις του ημετέρου Έθνους*<sup>123</sup>. Σύμφωνα με τα δικά του λεγόμενα το κείμενο αυτό θα αποτελούσε απόσπασμα βιβλίου με τίτλο *Έλληνες και Σλάβοι*, «αποτελούντος μέρος των Μεσαιωνικών μου ερευνών, ων μέρος αποτελεί και η εν τη *Εκκλησιαστική Αληθεία* δημοσιευθείσα διατριβή *Η γνήνη επί των ειconoμαχικών ερίδων*»<sup>124</sup>. Αν και όπως γνωρίζουμε τελικά το βιβλίο αυτό δεν κατάφερε να το εκδώσει (οι πολιτικές συγκυρίες φαίνεται ότι έπαιξαν σημαντικό ρόλο σε αυτό), τα δύο αυτά κείμενα πρέπει να τα εξετάσουμε μέσα σε ένα ενιαίο πλαίσιο αντιμετώπισης του Βυζαντίου και της ιστορίας του. Το πρώτο ως ιδιότυπη αλληγορική «μεταφορά» στο δέον γενέσθαι μεταξύ Πατριαρχείου και Εξαρχικών στα κρίσιμα χρόνια της δεκαετίας του 1880, το δεύτερο ως κρίσιμη παρέμβαση στον τρόπο πρόσληψης του Βυζαντίου, που είχε οικοδομήσει μέχρι τότε η ελληνική ιστοριογραφία.

Το *Έργον της Εκκλησίας* αναφέρεται στη μεσολάβηση που προσέφερε ο πατριάρχης Νικόλαος ο Μυστικός μεταξύ του Ρωμανού του Λεκαπηνού (προστάτη τότε του ανήλικου Κωνσταντίνου Ζ΄ του Πορφυρογέννητου) και του τσάρου Συμεών, όταν αυτός έφθασε μπροστά στα τείχη της Κωνσταντινούπολης τον Σεπτέμβριο του 914. Ο Νικόλαος με επιστολές του προς τον βούλγαρο μονάρχη (οι οποίες δημοσιεύονται από τους Mai<sup>125</sup> και Migne<sup>126</sup> και αναδημοσιεύονται στη σειρά *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*<sup>127</sup>) πρέπει να συνέβαλε στη σύναψη ειρήνης μεταξύ «Ρωμανού και του ατιθάσσου Συμεών»<sup>128</sup>. Το αλληγορικό μήνυμα της υπενθύμισης αυτής στα χρόνια της δεκαετίας του 1880 ήταν εντελώς σα-

123. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 3 (1883) 636-639.

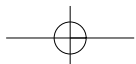
124. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 3 (1883) 639.

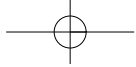
125. Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, τόμ. 10, Ρώμη: Typis vaticanis, 1825-1831, και του ίδιου, *Novae patrum bibliothecae*, τόμ. 10, Ρώμη: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, 1852-1905.

126. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus omnium SS patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, Παρίσι: J.P. Migne, 1857-1887, 163.

127. Νικόλαος Μυστικός, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως *Letters*, Ουάσιγκτον: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University; Locust Valley, N.Y.: distributed by J. J. Augustin, 1973, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, τόμ. 6. 26-80, 92-214.

128. Πάντως αυτή η μεσολάβηση μάλλον έμμεση πρέπει να θεωρηθεί από τις μαρτυρίες που μας δίνουν οι χρονογράφοι της περιόδου, όπως ο Κεδρηνός, ο Λογοθέτης και κυρίως ο Λέοντας ο Γραμματικός.





φές: η Εκκλησία, όπως πάντα έπαιζε τον ειρηνοποιό της ρόλο, θα τον παίξει και τώρα, με την αντιπαράθεση Ελλήνων και Σλάβων (και συγκεκριμένα Βουλγάρων) στα Βαλκάνια. Οι νουθεσίες που ο Νικόλαος απευθύνει προς τον βούλγαρο τσάρο ομοιάζουν πολύ με το στυλ νουθεσιών που είχε επιλέξει η Μεγάλη Εκκλησία έναντι των Βουλγάρων, τουλάχιστον όπως τις παρουσίαζε ο Γεδεών:

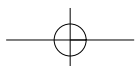
*Αι προς τον Συμεών επιστολαί του μακαρίου πατριάρχου, πράγματι, ως αυτός ούτος εν τη πέμπτη αυτών γράφει, ουχί διά μελάνης αλλά διά δακρύων εις γεγονόςαι· ελέγχει διά ταύτης την υπό του Συμεών αναίρεσιν των προτέρων σνθηκών, και πειράται να επαναγάγη εις οδόν πολιτικής τιμότητος και ειλικρινείας τον Βούλγαρον άρχοντα...συμβουλεύει ο καλός πατριάρχης ίνα μη τυραννίδος όνομα κληρονομήση ο εν Χριστώ ηγαπημένος αυτό υιός...<sup>129</sup>.*

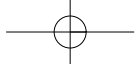
Βέβαια από το κείμενο (του Γεδεών) δεν λείπουν οι υποτιμητικές αναφορές στον «βάρβαρο» εισβολέα και τους ομοφύλους του: «Εν ταις λοιπαίς αυτού επιστολαίς εξετάζει ο πατριάρχης το ασύμφορον της μεταξύ των Ελλήνων και Βουλγάρων εχθρότητος, και επί τέλους ταπεινύται ενώπιον του αγρίου αρχηγού...». Και παρακάτω: «Τι προς ταύτα απαντά ο βούλγαρος δυνάστης, ο προκάτοχος ετέρου βαναύσου βασιλέως, ον εις των καλών του Βυζαντίου αυτοκρατόρων απεκάλεσε *σκυτοτροώκτην και διφθερίαν*;».

Η αντιμετώπιση του Νικολάου από τον Συμεών ήταν στάση περιφρόνησης: στη δέκατη επιστολή του Νικολάου πληροφορούμαστε ότι αποκάλεσε τον βυζαντινό πατριάρχη «μωρό». Ο Νικόλαος όμως συνέχισε τις ειρηνοποιές του μεσολαβήσεις, γεγονός που τον εξυψώνει ακόμη περισσότερο στην εκτίμηση του Γεδεών. Βέβαια η περιγραφή από τον ίδιο των απόψεων του πατριάρχη έχει επίσης χαρακτηριστικά ιδεολογικής εξομάλυνσης: ο Γεδεών αναφέρει ότι ο Νικόλαος συμβούλευε τον Συμεών να μην επαίρεται για τις νίκες του εναντίον των βυζαντινών στρατευμάτων και του υπενθύμιζε ότι οι Βούλγαροι «δούλοι πρότερον του σκότους όντες και της πλάνης, υφ' υμών των ορθοδόξων Ελλήνων εδιδάχθητε την αληθή πίστιν...»<sup>130</sup>.

129. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 3 (1883) 638.

130. Φυσικά, ο Νικόλαος σε όλες τις επιστολές του κάνει αναφορά σε *Ρωμαίους και Βουλγάρους, ρωμαϊκή εξουσία, ρωμαϊκή βασιλεία* κ.λπ. Σε καμία περίπτωση δεν αναφέρεται σε *Ορθόδοξους Έλληνες*. Ενδιαφέρον επίσης το γεγονός ότι ο Νικόλαος για συνεντίσει τον Συμεών συχνά-πυκνά του φέρνει ως παράδειγμα το τι υπέστησαν οι Πέρσες, όταν επέλεξαν να συγκρουστούν με το Βυζάντιο, κατά τους προηγούμενους αιώνες. Το ζήτημα των Περσών ως αντιπάλων του Βυζαντίου αλλά και των αρχαιοελληνικών πόλεων θα αξιοποιηθεί όπως θα δούμε παρακάτω ιδεολογικά από διάφορους συγγραφείς (από τον Λεόντιεφ μέχρι τον Köprülü).



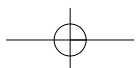


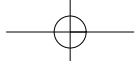
Πάντως ενώ είναι σαφής η «μετάφραση» των λεγομένων του Νικολάου στα δεδομένα του εθνικού ρομαντικού υποδείγματος του 19ου αιώνα, από τον Γεδεών, εντούτοις ο στόχος του είναι άλλος: να υποδείξει την Εκκλησία ως τον μοναδικό οργανισμό που μπορεί να διαμεσολαβήσει και να κάμψει την οξύτητα των συγκρούσεων μεταξύ εθνικών (ή εθνοτικών) ομάδων. Έτσι, αν και παραδέχεται ότι τελικά ο Συμεών αποχώρησε από τα τείχη της Κωνσταντινούπολης λόγω οικονομικών ανταλλαγμάτων (το ύψος των οποίων δεν διασαφηνίζεται από τους βυζαντινούς χρονογράφους), επιμένει ότι «η μεταξύ Ελλήνων και Βουλγάρων ειρήνη ην αποτέλεσμα της εν ταις υποθέσεσι του κράτους σωτηρίου επεμβάσεως της Εκκλησίας». Ο Συμεών, μετά την αποστολή τόσων επιστολών, «κάμπτεται» και γράφει προς τον πατριάρχη ότι επιθυμεί να συναντηθεί μαζί του: «Η νίκη άρα του πατριάρχου ην βεβαία, ο δε Νικόλαος ευχαριστεί, αλλά και πάλιν συμβουλεύει και πάλιν παραινεί».

Η επιλογή όμως του περιστατικού αυτού από τον Γεδεών δεν ήταν τυχαία και για έναν ακόμη λόγο: η έλευση του Συμεών κάτω από τα τείχη της Νέας Ρώμης ήταν η τελευταία απόπειρα των Βουλγάρων στην ιστορία να καταλάβουν την Κωνσταντινούπολη. Το όνειρο της κατάληψης της αναβίωνε εκ μέρους των βουλγάρων εθνικιστών, οι οποίοι έβλεπαν την εγκατάσταση της έδρας της Βουλγαρικής Εξαρχίας στην οθωμανική πρωτεύουσα ως μια άμεση διεκδίκηση όχι απλά εκκλησιαστικής αυτονομίας αλλά εκκλησιαστικής πρωτοκαθεδρίας έναντι του Οικουμενικού Πατριαρχείου.

Η επικράτηση των αρχών της χριστιανικής αγάπης σε έναν κόσμο σκληρών κρατικών συμφερόντων αποτελεί την ουσία ενός οικουμενικού λόγου που αναδύεται ως κυρίαρχο αφήγημα της Μεγάλης Εκκλησίας. Μέσα στο σχήμα αυτό οι εθνικές διαφορές αναγνωρίζονται. Η χριστιανική Οικουμένη, όπως την επινοεί ο 19ος αιώνας, δεν αρνείται τα έθνη. Δεν αποτελεί μια χοάνη μέσα στην οποία αυτά ολοκληρώνονται σε μία ενιαία πολιτική/πολιτισμική κοινότητα, όπως συνέβαινε με αυτήν του μιλλέτ κατά τον 18ο αιώνα.

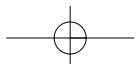
Η χριστιανική Οικουμένη αναδύεται ως μια υπερβατική αρχή όπου οι συγκρούσεις επιλύονται μέσα από τη διαμεσολάβηση της Εκκλησίας αλλά η ουσία των πραγμάτων έχει μετατοπιστεί από το θρησκευτικό στο εθνικό σώμα. Τη στιγμή όμως που εθνικοποιείται ο Μεσαίωνας, την ίδια στιγμή οι προασπιστές του Οικουμενικού μοντέλου προτάσσουν τη διατήρηση της κυριαρχίας του θρησκευτικού έναντι του κοσμικού, αν και δεν μπορούν να επιχειρηματολογήσουν επαρκώς για την πρωτοκαθεδρία του θρησκευτικού έναντι του εθνικού. Αυτή η αντίφαση, που μάλλον δεν φαίνεται να είναι ορατή για αυτούς, από τη σκοπιά της Κωνσταντινούπολης, αποτελεί την ιδιομορφία πάνω στην οποία στηρίζουν ολόκληρο το ιδεολογικό τους οικοδόμημα. Και εμφανίζεται σε όλες τις ιστοριογραφικές απόπειρες του Γεδεών και ειδικά της δεύτερης περιόδου, όταν θα

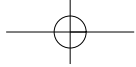




κληθεί να διαχειριστεί το βυζαντινό παρελθόν για να θεμελιώσει το δικαίωμα του Πατριαρχείου στη διατήρηση των «Προνομίων»<sup>131</sup>.

131. Πάντως η αντικειμενική ματιά του ιστορικού την οποία πάντα επιδίωκε ο Γεδεών τον κάνει πολλές φορές να αποστασιοποιείται από τις κρίσεις των βυζαντινών χρονογράφων, και μάλιστα για θέματα που προκαλούν έκπληξη, όπως για παράδειγμα ο Ιουλιανός ο Παραβάτης! Σε σειρά άρθρων του στην *Εκκλησιαστική Αλήθεια* με τα οποία σχολιάζει την άρτι εκδοθείσα «Εκκλησιαστική Ιστορία» του (αντιϊωακειμικού, καθόσον γνωρίζουμε) αρχιμανδρίτη Φιλάρετου Βαφεΐδη (μετέπειτα μητροπολίτη Μελενίκου). Αναφέρει λοιπόν σε σχέση με τον Ιουλιανό: «Διότι από του Δ' αιώνας άχρι σήμερα ο φανατισμός των χρονογράφων και των συναξαριστών εξερράγη λυσσαλέος εναντίον των πρώτων αυτοκρατόρων του ανατολικού κράτους, ύβρεων δε και βαναύσων εκφράσεων αηδής σωρός επεστοιβάσθη τη μνήμη Ιουλιανού του Παραβάτου. Μη αρκασθέντες εις τα επώνυμα του Αποστάτου και του Παραβάτου, ο Συμεών Μεταφραστής, ο Κεδρηνός, ο Μανασσής, ο Θεοφάνης, ο Αμαρτωλός αποκαλούν αυτόν ευρίπιστον, κουφότατον, θεοήλατον, βιοθανή, ματαιόφρονα, κάκιστον, μαρόν, βέβηλον, δαμονιώδη, θεομίσητον, άθεον, άθλιον, άσπλαγγχον, πεφανακισμένον, αλιπήριον, φιλήδονον, ανόσιον, εμβρόντητον, πολύν εν μαγγανίαις, ασεβή, θεομάχον, φιλείδωλον, πηλόφυρτον χοίρον "τον ασεβείας συσσεισμό δονήσαντα την πίσιν"· ο χαριτωμένος Αμαρτωλός ευφυολογεί και περί το όνομα αυτού δήθεν, ειδωλιανόν επιλέγων. Ημείς ουδέν ηθέλομεν ειπέ νυν, άλλ' η του λόγου σειρά επιβάλλει 'να είπωμεν ότι λίαν σκληρώς εκρήθη και λίαν ασπλάγγως ο Παραβάτης. Εις τον ιδιωτικόν αυτού βίον ην όσον ενήν ενάρετος. Εμίσει την σπατάλην, την εν τοις βυζαντινοίς ανακτόροις γλιδήν, την κακοήθειαν· είπερ εμίσει δε το τάγμα των πολυπληθών ευνούχων, ο μελετών την πάτριον ημών ιστορίαν, ο γινώσκων οίαν εν τοις πράγμασιν αθλίαν επιρροήν εξήσκησαν αύτοι τότε, δικαιοί τον φιλόσοφον αυτοκράτορα... Ότι έπραξεν άτοπα πολλά ο Παραβάτης, ουδείς αρνείται· άλλ' ενιαχού τας αφορμάς υπέγειρον ίσως οι χριστιανοί, εκ ζήλου θρησκευτικου τας διαταγάς αυτού παραβαίνοντες...». *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 4 (1884) 153. Όλα αυτά ο Γεδεών τα γράφει στο κεντρικό άρθρο της 31ης Δεκεμβρίου 1883. Αυτό κατά τη γνώμη μας σημαίνει ότι ο Ορθόδοξος Χριστιανισμός για αυτόν είναι άμεσα συσχετισμένος με την πολιτική. Αν και το ζήτημα της θρησκευτικής εμπειρίας δεν είναι γενικά υποβαθμισμένο στα γραπτά του, η εικόνα των θρησκευτικών λειτουργών για αυτόν είναι περισσότερο συνδεδεμένη με το χώρο του δημοσίου (και του αιτήματος για κυριαρχία εντός του) παρά με το χώρο των «ιδιωτικών» προσωπικών αναζητήσεων. Το απολογητικό κομμάτι του έργου είναι γενικά ανίσχυρο. Από την άλλη, η κρίση του Γεδεών για τον Ιουλιανό ομοιάζει στη δομή της με την κρίση των Εικονομάχων αυτοκρατόρων από τον Κ. Παπαρηγόπουλο. Ένας απορριπτεός για την ορθόδοξη χριστιανική ηθική αυτοκράτορας αποκαθίσταται στη συνείδηση του αναγνώστη. Ωστόσο, είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι αυτή τη λειτουργία της «αποκατάστασης» ενώ ο Γεδεών την αναλαμβάνει για έναν αυτοκράτορα που ήταν το ταυτόσημο της επαναφοράς της ειδωλολατρείας, την αρνείται για τους προασπιστές της «μονοφυσίτισης» εκδοχής του Χριστιανισμού (μιλάμε βέβαια για το έργο του ως διευθυντή της *Εκκλησιαστικής Αλήθειας* στις αρχές της δεκαετίας του 1880, και όχι για τους «αντιφατικούς» στη δομή τους λόγους στο κοινό του Συλλόγου Μεσαιωνικών Σπουδών). Για αυτόν η επαναφορά στον αρχαίο (ελληνικό) κόσμο δεν ενέχει τόσους κινδύνους όσο η υπαγωγή του κοινωνικού και του θρησκευτικού στο πολιτικό, όπως το εκπροσωπούσαν οι Εικονομάχοι αυτοκράτορες. Πρβλ. και με Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα Δημοτικά της Ελλάδος*, 99-102.





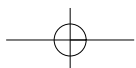
Πάντως είναι βέβαιο ότι ο Γεδεών είχε πλήρη επίγνωση της εσωτερικής ποι- κλομορφίας του ρωμαϊκού μιλλέτ και της κυρίαρχης θέσης του ελληνορθόδο- ξου στοιχείου μέσα σε αυτό. Ο Γεδεών αντιπαρέβαλε τις έννοιες του Ρωμιού και του Έλληνα, θεωρώντας όμως ότι βρίσκονται σε σχέση αλληλοπεριχώρη- σης. Σε ένα πολύ σημαντικό άρθρο του στην *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, στο οποίο παρουσιάζει πρωτογενές υλικό από το Πατριαρχικό Αρχιεπισκοπικό σχετικά με τη μετέθυση του Χρέους του Κοινού και τις εξ αυτού παρεμβάσεις της οθω- μανικής εξουσίας ή των λαϊκών στα εσωτερικά του Πατριαρχείου, θα επισημά- νει χαρακτηριστικά:

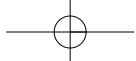
*Αι ασχήμια, ων οι Πατριάρχαι θύματα κατέπιπτον, ως το πολύ εγεννώντο και ανεπτύσσοντο εκτός του κύκλου της Εκκλησιαστικής ιεραρχίας εν τοις κόλ- ποις κοινωνίας ετερογενούς, παρισταμένης προ των ομμάτων της εξουσίας υπό το περιεκτικόν του Ρωμαίου όνομα ως έν τι όλον ομογενές και ομόφυλον. Έλλην ή Βούλγαρος, Σλαύος ή Άραψ, Αλβανός ή Αρμένιος, ο τη ορθοδοξία στοιχών περιελαμβάνετο εν τη εθνολογική οικογένεια των Ρωμαίων και άμα ως διά του πλούτου, η διά των σχέσεων αυτού μετά των κρατούντων διεκρίνε- το, ου μόνον ηννόει, αλλά και ηξίου, ίνα εν τη εκκλησιαστική διοικήσει αναμι- γνήται και την θέλησιν αυτού επιβάλῃ<sup>132</sup>.*

Το απόσπασμα αυτό μπορεί να θεωρηθεί αποκαλυπτικό για την ευρύτερη κο- σμοθεωρία του Γεδεών. Η έννοια του Ρωμιού δεν εκπροσωπεί απαραίτητα ένα ομογενοποιητικό πολιτισμικό melting pot μέσα στο οποίο οι διάφορες εθνοτι- κές ομάδες χάνουν τις ιδιαιτερότητές τους. Ωστόσο η επιλογή της οθωμανικής εξουσίας να προβάλλει σε αυτές τη «ρωμαϊκή ταυτότητα» τείνει να τις καταστή- σει ενιαία «εθνολογική οικογένεια». Όποια και να είναι όμως η σχέση μεταξύ της «πολιτικής κοινωνίας των Ρωμαίων», για να θυμηθούμε τον Δ. Καταρτζή, και των εθνογλωσσικών ομάδων που τη συναποτελούν, αυτό που φαίνεται να μη διακυβεύεται για τον Γεδεών είναι η πρωτοκαθεδρία της «εκκλησιαστικής διοι- κήσεως», η οποία απλώς φαίνεται να αντιστέκεται στις προσπάθειες ισχυρών, οικονομικά και πολιτικά, λαϊκών να την αλώσουν.

Έτσι το σχήμα μέσα από το οποίο θα θεμελιώσει την πολιτική του δράση και τις επιστημονικές του παρεμβάσεις στα τέλη του 19ου αιώνα το προβάλλει σε όλη την ιστορία του ορθόδοξου μιλλέτ: συνεπώς η ανάδειξη της ιστορίας του μπορεί να λειτουργήσει όχι μόνο στο πεδίο της κανονιστικής ηθικής (να μην επαναληφθούν τα λάθη του παρελθόντος) αλλά και της πολιτικής πρακτικής (να υπαχθεί το λαϊκό στοιχείο στις προτεραιότητες της εκκλησιαστικής του ιεραρ-

132. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1 (1880) 65.





χίας γιατί αυτός είναι ο μοναδικός δρόμος για τη διατήρηση των προνομίων)<sup>133</sup>. Αυτό είναι πολύ σημαντικό γιατί το να επαναθεμελιώνεις την κυριαρχία του εκκλησιαστικού οργανισμού επί της «πολιτικής κοινωνίας» του έθνους στον προχωρημένο 19ο αιώνα αποτελεί από μόνο του απόκλιση στον κανόνα παραγωγής εθνικής ιδεολογίας (και εθνικής ιστορίας). Η διαχείριση από την πλευρά των Ζαμπέλιου και Παπαρηγόπουλου πάνω στο θέμα αυτό αποδεικνύει του λόγου το αληθές: το ελληνοχριστιανικό ιδεώδες δεν επιφυλάσσει, όπως και να το αναλύσουμε, ηγετική θέση στους εκπροσώπους της Εκκλησίας μέσα στον καμβά του Έθνους – μόνο σχέσεις υπαγωγής<sup>134</sup>.

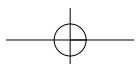
## 12. Το Εικονομαχικό Βυζάντιο και η ρήξη με την ελληνική ιστοριογραφία

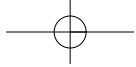
Για να διερευνήσουμε όμως σε ποιο βαθμό το οικουμενιστικό σχήμα της ομάδας στην οποία ανήκε και εκπροσωπούσε διανοητικά ο Γεδεών ήταν ή όχι συμβατό με το μοντέλο του ελληνικού ρομαντικού εθνικού αφηγήματος, ας ακούσουμε τον Γεδεών της δεκαετίας του 1880 (και όχι τον Γεδεών των αρχών του 20ού αιώνα που μιλάει για τον παλαιό του εαυτό).

Εάν κάνει κάτι με συστηματικότητα ο Γεδεών στη μακρά παρουσία του στη διανοητική ζωή του Πατριαρχείου, θα λέγαμε ότι είναι η ανασύσταση μιας ιστορικότητας του ορθόδοξου μιλλέτ. Από την πρώτη στιγμή που διορίζεται αρχισυ-

133. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1 (1880) στο ίδιο.

134. Η πίστη πάντως του κανόνα φαίνεται ότι εξαναγκάζει τον Γεδεών να διορθώνει τον εαυτό του. Ενώ στην αρχή του κειμένου, όπως είδαμε, θα συμπεριλάβει τους Έλληνες ισχυρούς στη διαδικασία παρεμβάσεων στα εσωτερικά του Πατριαρχείου και αφού θα περιγράψει διάφορες περιπτώσεις εκτροπών (π.χ. την περίπτωση του πατριάρχη Ιωάσαφ του Κόκκα που ακρωτηριάστηκε από τον σουλτάνο επειδή δεν επικύρωσε γάμο του εκ «της Τραπεζούντος Πρωτοβεστιαρίου» και την επιβολή του θεσμού του πεσκειού ως αποτέλεσμα της πτώσης του και της ανόδου στον πατριαρχικό θρόνο του Ραφαήλ του Σέρβου), θα επανέλθει στο ζήτημα των παρεμβάσεων για να διορθώσει, νιώθοντας μάλλον ενοχές για την προηγούμενη παρατήρησή του: «Εν αρχή του παρόντος άρθρου υπεδείξαμεν ότι η ευθύνη της του κακού τούτου δημιουργίας δέον ίνα μη επιρριφθή μήτε τη ανωτάτη ημών ιεραρχία, μήτε τω γένει των Ελλήνων τω κατ' εξοχήν διά του ονόματος Ρωμαίου και εν τοις μετέπειτα χρόνοις διαστελλομένω. Του ισχυρισμού ημών τούτου το βάσιμον επιμαρτύρεται η ιστορία», βλ. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1 (1880) 66. Για το εάν η καταγγελία εναντίον του Ραφαήλ του Σέρβου («ετερογλώσσου») για τη θεσμοθέτηση του πεσκειού συνιστά απόδειξη αντιπαράθεσης εθνοτικών ομάδων σε ένα προνεωτερικό περιβάλλον, βλ. και Ι. Χασιώτης, *Από την «Ανατροπή» στην «Αναπτρυγία» του Γένους: η Ορθόδοξη Εκκλησία και η διαμόρφωση της νεοελληνικής πολιτικής ιδεολογίας κατά την Τουρκοκρατίαν*, Θεσσαλονίκη 1999.



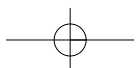


ντάκτης της *Εκκλησιαστικής Αλήθειας* δημοσιεύει με συστηματικότητα διάφορα ιστορικά ντοκουμέντα από τα αρχεία του Πατριαρχείου που αφορούν είτε τον κόσμο των Φαναριωτών είτε τη δράση πατριαρχών (πολλές φορές για να απαντήσει σε επικρίσεις μεταγενέστερες προς το πρόσωπό τους). Ουσιαστικά, δηλαδή, το έργο που επιτελεί είναι η διάσωση της μνήμης του μιλλέτ. Μόνο που εδώ μπαίνει το αμείλικτο ερώτημα: η μνήμη του «Γένους» ή του ορθόδοξου μιλλέτ ταυτίζεται με αυτήν του «έθνους»; Οι ομαλοποιήσεις των έργων του στη δεκαετία του 1930 θα λέγαμε ότι δεν μας βοηθούν ιδιαίτερα ως προς το σημείο αυτό. Θα πρέπει να δούμε προσεκτικότερα κάποιες από τις παρεμβάσεις του κατά τη διάρκεια της θητείας του στην *Εκκλησιαστική Αλήθεια*. Ας δούμε λοιπόν κάποια γραπτά του και συγκεκριμένα μια σειρά άρθρων του το 1883 με τον τίτλο *Η Γυνή επί των εικονομαχικών εριδων*, ένα χρόνο μετά το διορισμό του στη θέση αυτή.

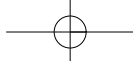
Σε αυτή τη σειρά άρθρων η οποία επιφανειακά φαίνεται να αφορά το ρόλο των μεγάλων βυζαντινών αυτοκρατειρών όπως η Ζωή και η Ειρήνη την εποχή της Εικονομαχίας, ο Γεδεών κάνει κάτι απρόσμενο: ευθεία επίθεση στον Κωνσταντίνο Παπαρηγόπουλο<sup>135</sup>. Επαναλαμβάνουμε: μέσα στα έργα του Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου και του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου συγκροτείται ένα κυρίαρχο αφήγημα συνέχειας της Ελληνικής Ιστορίας, από την αρχαιότητα έως τους νεότερους χρόνους, με βάση την ιδέα του «Ελληνοχριστιανισμού». Η σημαντικότερη συμβολή τους ήταν η ενσωμάτωση του Βυζαντίου στο αφήγημα αυτό. Το Βυζάντιο δεν ήταν πλέον το σκοταδιστικό και δεσποτικό κράτος της Ανατολής που απέρριπταν μετά βδελυγμίας οι εκπρόσωποι του ευρωπαϊκού (κυρίως γαλλικού) Διαφωτισμού. Αποτελούσε μία ένδοξη στιγμή «οικουμενοποίησης» του αρχαίου ελληνικού πνεύματος μέσα, φυσικά, στο ρωμαϊκό πολιτειακό σχήμα και με τον Χριστιανισμό καθαρτήριο στοιχείο των παγανιστικών καταβολών του. Η υπενθύμιση της επίδρασης του γερμανικού ρομαντισμού στην εκ νέου νομιμοποίηση των «σκοτεινών» μεσαιωνικών χρόνων φαντάζει περιττή. Από τη στιγμή όμως που το Βυζάντιο εντάσσεται στο εθνικό αφήγημα, δεν θα αρκούσε το γεγονός αυτό να καταστήσει το εγχείρημα πλήρως αποδεκτό από τον κόσμο του Πατριαρχείου, τον φυσικό διάδοχο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μέσα στην Οθωμανική; Η απάντηση δεν είναι αυτονόητη και δεν μπορεί κανείς να περιοριστεί στην απόρριψη από το Πατριαρχείο ή γενικότερα των Ελληνο-οθωμανών, των μεγαλοϊδεατικών βλέψεων του ελληνικού κράτους ως επαρκή εξήγηση.

Ο Γεδεών λοιπόν επιτίθεται στον έλληνα ιστορικό, με αφορμή την περιγραφή ενός περιστατικού από τον Παπαρηγόπουλο, την προσπάθεια του πατριαρχ-

135. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 3 (1883) 277-281, και κυρίως 279.







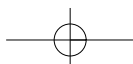
χη Ταρασίου να συγκαλέσει την Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη, πριν αυτή λάβει τελικά χώρα, όπως γνωρίζουμε, στη Νίκαια της Βιθυνίας<sup>136</sup>. Ο Παπαρρηγόπουλος θεωρεί ότι στην Κωνσταντινούπολη οι Εικονομάχοι είχαν την πλειοψηφία και ότι ο Ταράσιος αναγκάστηκε να διαλύσει ειρηνικά τη συνεδρίαση εκείνη. Θα επισημάνει, για την ακρίβεια, ότι την ημέρα εκείνη αποδείχθηκε περίτρανα πόσο ισχυρότεροι «υλικώς τε και ηθικώς» ήταν οι οπαδοί της Μεταρρύθμισης, οσηδήποτε και εάν ήταν η προσωπική αξία του πατριάρχη Ταρασίου. Τη θέση αυτή υποστήριζε ερμηνεύοντας ένα απόσπασμα από το έργο του χρονογράφου Θεοφάνη.

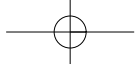
Κατά τον Παπαρρηγόπουλο ο Θεοφάνης, μολοντί υποστηρικτής των Εικονολατρών, αναγκάστηκε να αποδεχθεί τη «μετριοπάθεια» και καλή διάθεση των «μεταρρυθμιστών», αφού, εάν και είχαν το πάνω χέρι στη Σύνοδο αυτή, δεν θέλησαν να εκβιάσουν αποφάσεις. Ο Γεδεών όμως, ερμηνεύοντας με διαφορετικό τρόπο το απόσπασμα, αποφάνθηκε ότι «ο λαμπρός Θεοφάνης συκοφαντείται υπό του Κ. Παπαρρηγόπουλου». Και αυτό γιατί ο Θεοφάνης ανέφερε κάτι που ο Παπαρρηγόπουλος αποσιωπούσε: ότι δηλαδή οι Εικονομάχοι στρατιώτες «γύμνωσαν τα ξίφη τους» και απείλησαν τη ζωή του πατριάρχη και των αρχιερέων, άρα η σύναξη αυτή δεν είχε ακριβώς ειρηνικό χαρακτήρα.

Φυσικά, η επίθεση του Γεδεών εναντίον του Παπαρρηγόπουλου δεν γινόταν μόνο εξαιτίας της παρανόησης του Θεοφάνη. Άλλωστε, ο Θεοφάνης ήταν σύγχρονος των γεγονότων και πολύ σημαντική πηγή της οποίας τη σημασία αναγνώριζε σε πολλά σημεία της ιστορίας του ο Παπαρρηγόπουλος. Το πρόβλημα όμως με τον Θεοφάνη (όπως και με τον Κεδρηνό ή τον Νικηφόρο και άλλους χρονογράφους της εποχής) είναι ότι είχε ταχθεί με το μέρος των Εικονολατρών και συνεπώς ήταν προκατειλημμένος έναντι των αντιπάλων του Εικονομάχων.

Η επίθεση του Μεγάλου Χαροφύλακος θεωρητικά λοιπόν αφορούσε την κριτική προσέγγιση που επιφύλασσε (ή διαστρέβλωση, αναλόγως) ο Παπαρρηγόπουλος στον Θεοφάνη. Στην πραγματικότητα όμως το μεγάλο πρόβλημα του Γεδεών φαίνεται να είναι η συνολική ερμηνεία της περιόδου αυτής από τον καθηγητή ιστορίας. Όπως είδαμε, ο Παπαρρηγόπουλος επιφυλάσσει ιδιαίτερα ευνοϊκή μεταχείριση απέναντι στους Εικονομάχους αυτοκράτορες Λέοντα Γ΄ και το γιο του Κωνσταντίνο Ε΄. Θεωρεί ότι η κακή εικόνα που είχε διαμορφωθεί για αυτούς, ειδικά για τον δεύτερο, οφειλόταν στα έργα Εικονομάχων χρονογράφων όπως ο Θεοφάνης και ο Νικηφόρος. Πάνω από όλα όμως, όπως επίσης είδαμε, η βασική θέση του Παπαρρηγόπουλου για την περίοδο της Εικονομαχίας δηλώνεται από την προσωνυμία που χρησιμοποιεί για να την περιγράψει: Μεταρρύθμιση.

136. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ΄, 552 κ.ε.





Ο Παπαρρηγόπουλος θα ισχυριστεί ότι εάν έχουμε ακόμη ανάγκη αποδείξεως του πόσο απαραίτητη ήταν η Μεταρρύθμιση, αρκεί να ριξουμε μια ματιά στην ολέθρια κατάσταση στην οποία έφερε το κράτος η αυτοκράτειρα Ειρήνη που επιχείρησε να ανατρέψει το έργο του Λέοντος του Γ' και του Κωνσταντίνου Ε'<sup>137</sup> (και την οποία ο Γεδεών θα σπεύσει να υπερασπιστεί). Εννοείται ότι δεν πρόκειται περί της αποκατάστασης των εικόνων. Η ανόρθωση των εικόνων, όπως θεσμοποιήθηκε από την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο, δεν προσέβαλε καθόλου τις ουσιώδεις αρχές της Μεταρρύθμισης, τουλάχιστον όπως την κατανοούσαν οι μετριοπαθείς οπαδοί της. Τότε τι ακριβώς εννοεί ο Παπαρρηγόπουλος με τον όρο αυτό:

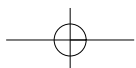
*Η μεταρρύθμισις, επιβαλλούσα χείρα τολμηράν επί όλα τα ελαττώματα, όσα υπέσκαπτον την υλικήν, την ηθικήν, την διανοητικήν της κοινωνίας εκείνην δύναμιν, επεχείρησεν ως φαίνεται, παρεκτός της των εικόνων καταλύσεως, και του περιορισμού της χρήσεως των αγίων λειψάνων, να περιστείλη τον αριθμόν των μοναστηρίων, να καθυποβάλη εις τον κοινόν φόρον τα εκκλησιαστικά και τα μοναστηριακά κτήματα, να αφαιρέση από του κλήρου την δημοσίαν εκπαίδευσιν, να καταργήση την δουλοπαροικίαν, να περιορίση την δουλείαν, να καθιερώση μέχρι τινός τουλάχιστον την ανεξιθρησκείαν (ιδίως ως προς τον γάμον και ενίοτε ως προς αυτό το ζήτημα των εικόνων) και ουδ' εις ταύτα αρκουμένη, να νομοθετήση και να πολιτευθή εις τρόπον υποδηλούντα ότι επεζήτει την διάπλασιν κοινωνίας νέας, εχούσης ευγενείς και εθνικάς προαιρέσεις<sup>138</sup>.*

Είναι προφανές ότι το Βυζάντιο των ακυρωμένων οραμάτων των Ισαύρων δεν ήταν ακριβώς αυτό που ένας άνθρωπος του Πατριαρχείου, όπως ο Γεδεών, θα ονειρευόταν.

Η ερμηνεία της περιόδου της Εικονομαχίας από τον Παπαρρηγόπουλο ως Μεταρρύθμισης στην πραγματικότητα αντιστοιχεί σε μια συνολική επανερμηνεία της βυζαντινής ιστορίας: είναι προφανές ότι, ακόμη κι αν στο ζήτημα των εικόνων ο Παπαρρηγόπουλος για ευνόητους λόγους δεν θα μπορούσε να είναι πιο ειλικρινής, αυτά που περιγράφει ως μεταρρυθμιστική κίνηση στο Βυζάντιο δεν είναι παρά η ανάγκη να το καταστήσει αποδεκτό από τη Δύση. Μια τέτοια όμως προοπτική που δικαίωσε αναδρομικά την Εικονομαχία, και όχι μόνο στο ζήτημα των εικόνων αλλά συνολικά στον ηγεμονικό ρόλο που ο κλήρος ανέλαβε στη βυζαντινή κοινωνία μετά την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο, δεν θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή από το Πατριαρχείο. Ακόμη περισσότερο από τη στιγμή που αυτό που αποκαλούσε «Μεταρρύθμιση» ο Παπαρρηγόπουλος έμοιαζε πολύ με

137. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', 539-541.

138. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', 418-419.





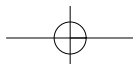
ό,τι επιχειρούνταν να εφαρμοστεί την περίοδο του Τανζιμάτ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Γιατί αυτό πρέπει να το τονίσουμε: η επιμονή στις πανορθόδοξες πολιτικές δεν είχε μόνο ως συνέπεια τα μετριοπαθή ανοίγματα προς τις σλαβικές εκκλησίες, αλλά προϋπέθετε και ένα μοντέλο εσωτερικής διοίκησης του μιλλέτ όπου ο ορθόδοξος κλήρος θα διατηρούσε την προνομιακή θέση του έναντι του λαϊκού στοιχείου.

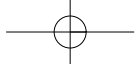
Συνεπώς η ερμηνεία του Βυζαντίου που πρότεινε ο ελληνικός ρομαντικός εθνικισμός δεν ήταν δυνατόν να γίνει αποδεκτή, μολοντί το ρομαντικό υπόδειγμα ακολουθείται επίσης όσον αφορά την επανανάγνωση της ιστορίας από την πλευρά του κόσμου του μιλλέτ. Το Βυζάντιο όμως του Παπαρηγόπουλου είναι διαφορετικό από αυτό του Γεδεών. Θα λέγαμε ότι εάν το πρώτο αναζητεί την άρση των αρνητικών προσδιορισμών που του έχει εναποθέσει η Δύση, το δεύτερο κατανοεί τη βυζαντινή παράδοση μόνο μέσα από την τελική διευθέτηση που επέβαλλε η λήξη της Εικονομαχίας, που συμβολικά σχετίζεται με την πρωτοκαθεδρία την οποία αποκτά ο κλήρος και το πιο προωθημένο κομμάτι του, ο μοναχισμός<sup>139</sup>.

### 13. Το Βυζάντιο ως μετωννμία: Εκκλησία και οθωμανικό κράτος

Ο Γεδεών της δεύτερης περιόδου, η οποία όπως είπαμε χαρακτηρίστηκε από την οξεία αντιπαράθεση μεταξύ υποστηρικτών και αντιπάλων του πατριάρχη Ιωακείμ, θα ασχοληθεί κατά κόρον με ζητήματα ιστορίας: από τις προσωπογραφίες των πατριαρχών του θρόνου της Κωνσταντινούπολης μέχρι την ανάδειξη ιστορικών εγγράφων που αφορούν τη βυζαντινή και κυρίως την οθωμανική

139. Βέβαια η καταγγελία των αιρέσεων γενικότερα ήταν μια επαναλαμβανόμενη σταθερά στο έργο του Γεδεών. Στον εναρκτήριο λόγο που εκφωνεί το 1877 στο διδακτήριο του Π. Αντωνιάδη, εμφανίζοντας την ελληνική φυλή, για την ακρίβεια το ελληνικό «Γένος», ιστορικό υπηρέτη στην ανάπτυξη του Χριστιανισμού, θα επισημάνει: «Ανοίξατε τα ιερογραφικά βιβλία, τα περί των βίων των αγίων ανδρών υπομνήματα, μετροφυλήσατε την από Χριστού μέχρι των καθ' ημάς χρόνων εθνικήν ιστορίαν και εκάστη σελίς ουδέν έτερον διδάξει ημάς, τορώς φθεγγόμενη ή επί μακράν σειρά ετών χιλίων και οκτακοσίων η ημετέρα φυλή, το Γένος το Ελληνικόν, αυτό δι' αιμάτων πολυτίμων εδραίωσε το επτάστυλον της Εκκλησίας οικοδομήμα, όπερ διά του ιδίου θανάτου καθιέρωσεν επί του φορικού Γολγοθά ο θεάνθρωπος λυτρωτής, αυτό το Γένος το Ελληνικόν έβαψε την άσπιλον αλουργίδα της Εκκλησίας δι' αιμάτων, και όποτε Άρειοι και Μακεδόνιοι και Σλαύοι Βογόμιοι ή Νικήται Εκτομίοι εξήτησαν ίνα διαρρηξώσι τον χιτώνα του Κυρίου τον άρραφον, αυτό το Γένος τοίς πάσι τα πάντα εγένετο, αυτό διά της θεοαληθίου αυτού γλώσσης τους όρους των Οικουμενικών εσάλπισε Συνόδων και τα αναθέματα έσθησε ως τρόπαια κατά των σχισμάτων και των αιρέσεων...», βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Λόγος Εισαγωγικός εις την Εκκλησιαστικήν Ιστορίαν*, Κωνσταντινούπολη 1877, 5.





περίοδο της ιστορίας του Πατριαρχείου ή ακόμη την ιστορία των χριστιανικών ναών της Κωνσταντινούπολης. Η ενασχόληση με την ιστορία πολλές φορές φαίνεται να αποτελεί μια διέξοδο (εάν όχι φυγή από τη σκληρή πολιτική πραγματικότητα) για έναν άνθρωπο που βίωσε με τρόπο δραματικό τα συμβαίνοντα στο Πατριαρχείο. Κατά την τελευταία ωστόσο φάση της περιόδου αυτής, στη δεύτερη θητεία του Ιωακείμ Γ' στον πατριαρχικό θρόνο και ιδιαιτέρως μετά την επικράτηση της Επανάστασης των Νεοτούρκων, ο Γεδεών θα αναλάβει τη συγγραφή και έκδοση μιας σειράς έργων με έντονα πολιτικό περιεχόμενο.

Το πρώτο θα εκδοθεί την 1η Ιανουαρίου 1908 (πριν δηλαδή την Επανάσταση) και είναι μια συλλογή εγγράφων για το Βουλγαρικό ζήτημα: φυσικά, οι διωγμοί των ελληνικών πληθυσμών στην Ανατολική Ρωμυλία και στις παρευξείνιες πόλεις συντέλεσαν καθοριστικά στην έκδοσή του. Τα άλλα τρία εκδόθηκαν το 1909 και 1910 αντιστοίχως, και αφορούσαν το άλλο μεγάλο πρόβλημα που επανέκαμψε στις σχέσεις μεταξύ Πύλης και Οικουμενικού Πατριαρχείου: το Προνομιακό ζήτημα. Η *Βραχεία Σημείωσις* (1909) αλλά ακόμη περισσότερο τα *Επίσημα Γράμματα και Αι φάσεις του παρ' ημίν εκκλησιαστικού ζητήματος* (1910) συνιστούν έργα απολογητικά. Ενώ όμως τα δύο πρώτα εκδόθηκαν «ευλογία και κελεύσει του παναγιωτάτου οικουμενικού πατριάρχου κ. Ιωακείμ Γ'», το τρίτο φαίνεται ότι αποτέλεσε προσωπική επιλογή του ίδιου του Γεδεών<sup>140</sup>. Το έργο επέχει θέση θεωρητικής νομιμοποίησης της συλλογής του αρχιερατικού υλικού που επιμελήθηκε ο Γεδεών στα δύο πρώτα (είτε γνησίου είτε πλαστού).

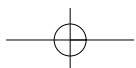
Στα έργα αυτά ο Γεδεών θα κάνει εκτεταμένες αναφορές στη βυζαντινή περίοδο και στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας, χρησιμοποιώντας μετωνυμικά μοτίβα για να αναφερθεί έμμεσα ή άμεσα στο μεγάλο πολιτικό πρόβλημα της περιόδου: στην αμφισβήτηση από την πλευρά της νεοτουρκικής εξουσίας των «προνομίων» που έχαιρε το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Το δίλημμα «διατήρηση» ή «επανακατασκευή» των προνομίων από πλευράς Πατριαρχείου δεν ετίθετο για τον Γεδεών<sup>141</sup>. Για αυτόν όμως (ίσως για πρώτη φορά με τόση ένταση) ετίθετο το ζήτημα της διαπραγμάτευσης στο επίπεδο των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας, του ζητήματος της συνέχειας μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

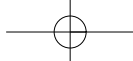
Στο πρώτο έργο του, *Βραχεία Σημείωσις*, θα κάνει μία ουσιαστική για τους πολιτικούς στόχους του διάκριση μεταξύ «προνομίων» και «δικαίων»<sup>142</sup>: η διά-

140. Βλ. την εισαγωγή στο Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 5.

141. Βλ. Π. Κονόρτας, «Η εξέλιξη των “εκκλησιαστικών” βερατίων και το Προνομιακό ζήτημα», *Τα Ιστορικά*, 9 (1988) 259-286 για το υποτιθέμενο βεράτι του Λεόντιου Λαρίσσης το οποίο δημοσιεύει εδώ ο Γεδεών, *Βραχεία Σημείωσις*, 62-72.

142. Μ.Ι. Γεδεών, *Βραχεία Σημείωσις*, 8-10.





κριση γίνεται μάλλον εις βάρος των πρώτων, και ευθυγραμμίζεται σε μεγάλο βαθμό με τους πολιτικούς προσανατολισμούς των πατριαρχών Ιωακείμ Β΄ και Ιωακείμ Γ΄. Τα «προνόμια» νοούνται ως ιστορικά κατάλοιπα, η μοίρα των οποίων είναι να εγκαταλειφθούν. Αντίθετα τα δίκαια παραμένουν «εδραία και αμετακίνητα»<sup>143</sup>, μόνο που τα «δίκαια» περιορίζονται στο δικαίωμα της ελεύθερης άσκησης της λατρείας. Στο επίπεδο αυτό διαπιστώνεται η πρώτη «συνέχεια» μεταξύ βυζαντινής και οθωμανικής περιόδου:

*Η μελέτη της ιστορίας δεικνύει ότι το ανεπηρέαστον τούτο απελάμβανεν η Εκκλησία κατά τους από του ισαποστόλου Κωνσταντίνου χρόνους άχρι της καταλύσεως της βυζαντινής αυτοκρατορίας και εν τοις μετά ταύτα χρόνοις, αυτονόμως πολιτευομένη, τιθείσα νόμους και θεσμούς, καθ' ους έδει να πολιτεύωνται πάντες οι πιστοί, δηλαδή να διάγωσι καθ' εαυτούς και εν ταις σχέσεσιν αυτών προς τους ομοίους, προς την κοσμικήν αρχήν, προς την πνευματικήν αρχήν, προς τον Θεόν<sup>144</sup>.*

Με την επίκληση του *Συντάγματος* του Ματθαίου Βλάσταρη, ο Γεδεών θα προσπαθήσει να θεμελιώσει μια αντίληψη για την «ευδαιμονία» της πολιτείας με βάση τη «διπλή φύση του ανθρώπου»: βασιλεύς και πατριάρχης, προσωποποιήσεις της κοσμικής και της πνευματικής αρχής, θα πρέπει να τελούν σε «ομοφροσύνη και συμφωνία» για το καλό της πολιτείας.

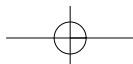
Στην ανάλυση που θα ακολουθήσει για τα «δίκαια» που η Εκκλησία έχαιρε την εποχή των βυζαντινών αυτοκρατόρων, θα επιμείνει ιδιαίτερα στις δικαστικές αρμοδιότητες του ορθόδοξου κλήρου (δικαστικές αρμοδιότητες που αφορούσαν κυρίως αδικήματα που διεπράχθησαν από την πλευρά κληρικών), το δικαίωμα στην ελεύθερη άσκηση της χριστιανικής λατρείας, τις αρμοδιότητες για τη ρύθμιση πλευρών του οικογενειακού δικαίου, το δικαίωμα στη διατήρηση φιλανθρωπικών και εκπαιδευτικών<sup>145</sup> καταστημάτων.

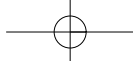
Κατά τον Γεδεών οι μόνοι αυτοκράτορες που αποπειράθηκαν να αμφισβητήσουν το δικαίωμα της Εκκλησίας στην οργάνωση της εκπαίδευσης ήταν και πάλι οι Εικονομάχοι: θέλησαν να καταστήσουν την εκπαίδευση «κοσμική» και «αθεωπάτη», ενώ σύμφωνα με τον Βαλσαμώνα η επιμονή των Εικονομάχων να αναλάβει το κράτος την εποπτεία και διεύθυνση των σχολείων είχε ως αποτέλε-

143. Μ.Ι. Γεδεών, *Βραχεία Σημείωσις*, 11.

144. Μ.Ι. Γεδεών, *Βραχεία Σημείωσις*, 12.

145. Βλ. τις απόψεις του Γεδεών για την ύπαρξη «μεγάλης οικουμενικής σχολής» στην Κωνσταντινούπολη αλλά και την ίδρυση πανεπιστημίου αμέσως μετά την οριστική αναστήλωση των εικόνων από τους αυτοκράτορες Μιχαήλ και Θεοδώρα, και την ίδρυση νέου πανεπιστημίου 100 χρόνια μετά, *ό.π.*, 37.





σμα ότι οι άνθρωποι «εξηγροικίσθησαν» ή «εξηγριώθησαν»<sup>146</sup>. Η περίοδος όμως των Εικονομάχων δεν αποτέλεσε παρά μόνο μια εξαίρεση («αθεωτάτη μεταστοιχείωσις των απάντων») στον κανόνα. Και κανόνας στο Βυζάντιο, κατά τον Γεδεών, ήταν η αναγνώριση της αυτονομίας της Εκκλησίας εκ μέρους της κοσμικής εξουσίας, αν και δεν μπορεί να μην παραδεχθεί ότι η τελευταία συχνά παρενέβαινε για παράδειγμα σε εκλογές πατριαρχών. Ακόμη όμως και όταν την πλήρωναν τα πρόσωπα, οι «θεσμοί εσώζοντο».

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν ήρθε παρά για να διατηρήσει («σχεδόν») αυτή την ισότιμη σχέση κοσμικής και θρησκευτικής εξουσίας που ίσχυε στο Βυζάντιο. Ως εκ τούτου επιτελείται μια καταστατική συνέχεια μεταξύ των δύο αυτοκρατοριών, αν και τα παραδείγματα που θα παραθέσει για να το αποδείξει αφορούν περισσότερο το αραβικό Ισλάμ και όχι το οθωμανικό (π.χ. αχτιναμές του Ομάρ το 637 μ.Χ. για την κατάκτηση της πόλης της Ιερουσαλήμ).

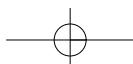
Η *Βραχεία Σημείωσις* δεν έρχεται για να επιβεβαιώσει για μια ακόμη φορά το ζήτημα της συνέχειας μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: στην πραγματικότητα οργανώνει έναν κανόνα σχέσεων μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας, τον οποίο υποτίθεται ότι εκπροσωπούσε το Βυζάντιο και τον οποίο, επίσης, θα έπρεπε να ακολουθήσει ένα μουσουλμανικό κράτος, όπως η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι ανάγκες του Προνομακού επέβαλλαν να οργανωθεί περισσότερο από ποτέ μια δέσμευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με το παρελθόν: και εάν το δικό της παρελθόν δεν ήταν αρκετό, για ευνόητους λόγους, τότε ήταν αναγκαίο να ανασυγκροτηθεί η επαπειλούμενη (επαπειλούμενη από τις ιδεολογίες του Πανισλαμισμού και Παντουρκισμού) σχέση της με το Βυζάντιο. Και εάν η αναφορά στο Βυζάντιο θεμελιώνει μια μετωνυμική σχέση βυζαντινού και οθωμανικού παρελθόντος, η υπενθύμιση του ρόλου των Εικονομάχων αυτοκρατόρων αποτελεί μια σταθερά για οποιαδήποτε ανάλογη συμπεριφορά εναντίον της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας προέκυπτε από την πλευρά της νεοτουρκικής διακυβέρνησης<sup>147</sup>.

Όμως, παραδόξως, ενώ αυτό είναι το πνεύμα που διαπερνά τα έργα που παρηγγέλθησαν από τον Ιωακείμ (*Βραχεία Σημείωσις* και *Γράμματα*), η θεωρητική νομιμοποίησή τους στις *Φάσεις* επιτελεί κάποιες καθοριστικές αποκλίσεις από τον κανόνα.

Το πρόβλημα που έθεσε η ανάλυση του Γεδεών ήταν ότι εάν δεν μπει ζήτημα «δικαίων» του Πατριαρχείου, αλλά συμμετοχής ή παρέμβασης του λαϊκού (ή

146. Μ.Ι. Γεδεών, *Βραχεία Σημείωσις*, 39.

147. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 18-19, όπου το ενδιαφέρον πέρασμα από την πολιτική των Εικονομάχων αυτοκρατόρων και την αντίσταση της Εκκλησίας στις μεταρρυθμίσεις τους, στην αντίσταση που πρέπει να επιδείξει η τελευταία σε παρόμοιες περιστάσεις «σήμερον».



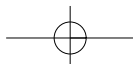


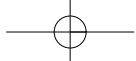
αυτοκρατορικού στοιχείου) στον εκκλησιαστικό θεσμό, τότε τα πράγματα ανατρέπονται: το Βυζάντιο μπορεί να αποτελέσει ένα κακό τέτοιο παράδειγμα συνεχών επεμβάσεων, ενώ η οθωμανική περίοδος μια μάλλον ειδυλλιακή εποχή για τα εσωτερικά της Εκκλησίας. Σύμφωνα με το συγγραφέα, «ανταγωνισμός τις της κοσμικής προς την ιεράν, του Κράτους δηλαδή προς την Εκκλησίαν, ως κοινότερον νυν λέγομεν, φαίνεται κυοφορούμενος επ' αυτού του Μ. Κωνσταντίνου, ος συγκαλέσας την Α΄ Οικουμενικήν εν Νικαία Σύνοδον προς παύσιν των θρησκευτικών εριδών, εθεώρει εαυτόν, κατά δόγμα ρωμαϊκόν, δικαιούμενον να διευθετή και τα περί πίστεως, αφού το τοιούτον ως δόγμα ακατάλυτον επίστευον οι από Ρώμης καίσαρες»<sup>148</sup>. Η καταδίκη μιας τέτοιας συμπεριφοράς για τον Γεδεών αποτελεί απαράβατο όρο για την υπεράσπιση της χριστιανικής Εκκλησίας είτε σε ομόδοξα είτε σε ετερόδοξα περιβάλλοντα: «Ο,τι δήποτε αν έχη κατά νουν ο ιστοριογράφος Ευσέβιος ο Παμφίλου, θέλων να δικαιώση τον Κωνσταντίνον, φαίνεται μοι πως ασύστατον, αφού τοιούτον ην το πνεύμα της από Ρώμης καισαροκρατείας...»<sup>149</sup>. Το θεμέλιο της «καισαροκρατείας» κατά τον Γεδεών ήταν το γεγονός ότι στην «παλαιά Ρώμη» οι αυτοκράτορες ήταν ταυτοχρόνως αρχιερείς και βασιλείς. Για τον Κωνσταντίνο αλλά και τους διαδόχους του ήταν πολύ δύσκολο να απεχθθούν τον τίτλο του *pontifex maximus* (μεγίστου αρχιερέα), με συνέπεια η σύγχυση μεταξύ της κοσμικής χριστιανικής αρχής και της θρησκευτικής αρχής να αναπαράγεται. Μόνο μετά τη βασιλεία του Γρατιανού (375-383) και επί ιερατείας Αμβροσίου του Μεδιολάνων (374-397) και κυρίως του διαδόχου του Θεοδοσίου του Μεγάλου θα υπάρξει μια προσπάθεια διάκρισης των αρμοδιοτήτων. Η αντίσταση του Αμβροσίου στη διαταγή του Ουαλεντινιανού (μετά από παρέμβαση της μητέρας του Ιουστίνης) να παραχωρήσει η Εκκλησία δύο ναούς προς του υποστηρικτές του Αρείου παραλληλίζεται από τον Γεδεών με την αντίσταση που «προβάλλει σήμερον η Εκκλησία ημών επί υποθέσεως ομοίας», εννοώντας προφανώς τη διεκδίκηση ναών εκ μέρους της Βουλγαρικής Εξαρχίας. Η απάρνηση του τίτλου του *pontifex maximus* από τον Γρατιανό και η παραδοχή από τον Θεοδοσίο των ξεχωριστών ρόλων αυτοκράτορα και αρχιερέα συγκρότησαν το μοντέλο συνύπαρξης των δύο αρχών στο Βυζάντιο.

Το κλειδί για να κατανοήσει όμως κανείς την επίλυση του ζητήματος των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας, κατά τον Γεδεών, είναι ο «εξελληνισμός» του Βυζαντίου: αυτός ήταν που βοήθησε να γίνει υπέρβαση της σύγχυσης των ορίων μεταξύ *pontifex maximus* και αυτοκρατορικής εξουσίας και κατά συνέπεια η σχέση βασιλέα και πατριάρχη να κατανοηθεί ως ισότιμη. Είναι ενδιαφέρον ότι στο ση-

148. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 6-7.

149. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 7.





μείο αυτό δεν αφήνει την ευκαιρία να πάει χαμένη και επιτίθεται αναδρομικά εναντίον του Θ. Φαρμακίδη, ο οποίος στο έργο του *Συνοδικός Τόμος ή Περί Αληθείας* προσπαθώντας να υποστηρίξει ότι το πολιτειοκρατικό μοντέλο είχε κυριαρχήσει στη βυζαντινή ιστορία, επέμενε υπέρ το δέον στην πρόωμη φάση της επί Κωνσταντίνου και Κωνσταντίου<sup>150</sup>. Σε αυτή μάλιστα την επίθεσή του εναντίον του Φαρμακίδη θα επικαλεστεί έναν μεγάλο αντίπαλό του στη διαμάχη για το εκκλησιαστικό πρόβλημα στην Ελλάδα: τον καθηγητή Γ. Α. Μαυροκορδάτο.

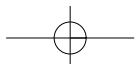
Στην πραγματικότητα το επίδικο αντικείμενο μεταξύ Φαρμακίδη και Μαυροκορδάτου είχε αντιμετωπιστεί αιώνες πριν, από τον Χομπς: η συνύπαρξη πολιτικής και θρησκευτικής κοινωνίας έπρεπε να επιλυθεί με την υπαγωγή της δεύτερης στην πρώτη (όπως υποστήριζε ο σιωπηλός υποστηρικτής του, Φαρμακίδης) ή μήπως «η Εκκλησία ουκ έστι κράτος εν κράτει, αλλ' ως ψυχή εν σώματι» (όπως υποστήριζε ο πιστός οπαδός του Κωνσταντίνου Οικονόμου, Μαυροκορδάτος); Η αγώνια του Γεδεών να μην επαναληφθεί εντός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (από τη νεοτουρκική εξουσία) ό,τι είχε επιτευχθεί στο εσωτερικό των εθνικών κρατών που προέκυψαν από την προοδευτική διάλυσή της τον έκανε να στραφεί στο ιδεολογικό οπλοστάσιο των αντιπάλων της πολιτειοκρατικής αντίληψης για την Εκκλησία. Μόνο που αυτοί ήταν οι ίδιοι επίσης (ο Παπαρηγόπουλος δηλαδή) που νομιμοποιούσαν την περίοδο η οποία άλλαζε το χαρακτήρα του Βυζαντίου, την Εικονομαχία.

Παρ' όλα αυτά, ενώ η θέση του Γεδεών για την υποτιθέμενη αρμονική σχέση πολιτείας και Εκκλησίας στο Βυζάντιο τίθεται με τρόπο απόλυτο, η αφήγηση που ακολουθεί δείχνει μάλλον το αντίθετο: ο Γεδεών αναθυμάται διαδοχικές κρίσεις στις σχέσεις μεταξύ των δύο θεσμών, που ακολούθησαν την εποχή της Εικονομαχίας. Από τον Νικηφόρο Φωκά μέχρι τον Αλέξιο Α΄ Κομνηνό<sup>151</sup> και τον Ανδρόνικο Παλαιολόγο περιγράφονται μια σειρά παρεμβάσεις στα εσωτερικά της Εκκλησίας, που η ιστοριοδιφική συνείδηση του Γεδεών δεν μπορεί να αποσιωπήσει. Και ενώ θεωρητικά το έργο του θα ήθελε να αποτελέσει νομιμοποίηση της ύπαρξης «προνομίων» ή «δικαίων», στην πραγματικότητα η ιστορική αναδρομή του αποδείκνυε ότι ζητήματα για παράδειγμα όπως η εκδίκαση υποθέσεων κληρικών αποτελούσαν πάντοτε πεδία αντιπαράθεσης μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας.

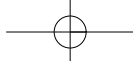
Ενδιαφέρον είναι επίσης όταν φθάνει η αφήγησή του στην περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας, όπου θεωρώντας δεδομένο το σεβασμό των σουλτάνων,

150. «...σελίδας πλήρωσεν 74 (από 313-386) φληναφών περί των δύο αυτοκρατόρων όπως στεργόν δήθεν υποβάλη θεμέλιον τηςθεωρίας αυτού ότι δούλη (δήθεν) ήν η Εκκλησία των αυτοκρατόρων...». *Αι Φάσεις*, 11, σημ. 9.

151. Βλ. επίσης Μ.Ι. Γεδεών, *Η πρώτη περί προνομίων ρήξις Εκκλησίας και Κράτους*, Κωνσταντινούπολη 1909.







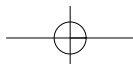
και κυρίως του Μεχμέτ Β΄ του Πορθητή, στο σεβασμό των «προνομίων», προσπαθεί να μετατρέψει το συγκριτικό μειονέκτημα της διεκδίκησής τους από την πλευρά της Εκκλησίας –δηλαδή την έλλειψη αναγνώρισης νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου– σε πλεονέκτημα. Πράγματι το οθωμανικό κράτος επιβεβαιώνει την αποδοχή των προνομίων μέσω της απονομής βερατίων, χωρίς αυτό να το εμποδίζει να άρει την εμπιστοσύνη του προς τα πρόσωπα που το αποδέχθηκαν. Όχι όμως και προς τους θεσμούς:

*Γινώσκωμεν παραδείγματα, καθ' α εις επέμβασιν άρχοντας τινος μουσουλμάνου προς εκβιασμόν αποφάσεως τινος αντικανονικής η Εκκλησία ανθίστατο, και το Κράτος εσέβετο την τοιαύτην νομοταγή της διοικούσης Εκκλησίας αντίστασιν. Ίσως επέφερον ενίστε κακώσεις πολλές, όχι μίαν, κατά των ανθισταμένων εις έκνομα διατάγματα της κοσμικής αρχής κληρικών· αλλά την οργήν αυτήν εδείκνυε κατά προσώπων, όχι κατά θεσμών ιερών<sup>152</sup>.*

Γενικά θα υπερασπιστεί τη λογική της συνέχειας μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο επίπεδο της προάσπισης των προνομίων. Η Φαναριώτικη περίοδος για τον Γεδεών ασφαλώς και συντέλεσε στην περαιτέρω διεύρυνσή τους, αφού οι Φαναριώτες εργάζονταν και «προς ίδιον υλικόν όφελος». Μάλιστα από την περίοδο του πατριάρχη Σαμουήλ του Χαντζερή, στα τέλη του 18ου αιώνα, μέχρι τις διαδοχικές πατριαρχείες του Γρηγορίου Ε΄ στις αρχές του 19ου θα διαπιστώσει μια διεύρυνση ειδικά των δικαστικών αρμοδιοτήτων της Εκκλησίας που δεν θα περιλαμβάνουν απλώς την εκδίκαση υποθέσεων μεταξύ Χριστιανών, κληρικών ή/και λαϊκών, αλλά ακόμη και αγωγές Μουσουλμάνων εναντίον Χριστιανών ή ακόμη υποθέσεις εμπορικού χαρακτήρα.

Αντίθετα, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα ο Γεδεών θα διαπιστώσει δύο απόπειρες του οθωμανικού κράτους να επέμβει στα εσωτερικά της Εκκλησίας – στην πραγματικότητα οι παρεμβάσεις αυτές είναι ό,τι θα μπορούσε κανείς να αποκαλέσει «μεταρρυθμίσεις» στο πλαίσιο της περιόδου του Τανζιμάτ. Οι μεταρρυθμίσεις αυτές θα έχουν ως βασικό στόχο τη θεσμοποίηση της ανάμειξης του λαϊκού στοιχείου στη διοίκηση του Πατριαρχείου και στην εκλογή πατριάρχη. Οι μεταρρυθμίσεις θα θεωρηθούν από τον Γεδεών ως απαράδεκτες αφού υπονόμειναν το «αρχαίο καθεστώς» της Εκκλησίας που στηριζόταν πάνω σε δύο πυλώνες: τον Γερωντισμό και τις συντεχνίες. Ο Γεδεών συνήθως προσπαθούσε να ερμηνεύσει με συνωμοσιολογικές θεωρίες αυτές τις εξελίξεις: για παράδειγμα ως αποτέλεσμα της πολιτικής του Ναπολέοντα Γ΄. Ωστόσο στο έργο του αυτό για πρώτη φορά με τόση σαφήνεια καταλογίζει ευθύνες σε ευθείες παρεμβάσεις του οθωμανικού κρατικού μηχανισμού και συγκεκριμένα επιφανών προσώπων

152. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 52.





όπως ο σουλτάνος Αμπντούλ Μετζίτ<sup>153</sup> ή ο κατ' επανάληψη μεγάλος βεζίρης Ααλή πασά<sup>154</sup>. Αποκορύφωμα των παρεμβάσεων αυτών θεωρεί την έκδοση του φιρμανίου του 1870, το οποίο προέβλεπε την ίδρυση Βουλγαρικής Εξαρχίας<sup>155</sup>.

Στο πολιτικό κείμενο αυτό που γράφεται το 1910, κάτω από την αφόρητη πίεση της νεοτουρκικής κυβέρνησης να αρθούν τα «προνόμια της Μεγάλης Εκκλησίας» ο Γεδεών, σε αντίθεση με προηγούμενα έργα του, φαίνεται να επιλέγει μια αφήγηση ρήξης με το οθωμανικό παρελθόν. Το κάνει όμως αυτό για να οδηγήσει τα πράγματα προς μια «εθνικοποίηση» του μιλλέτ, άρα και αντίστοιχης ανάγνωσης του οθωμανικού παρελθόντος; Μάλλον συμβαίνει το αντίθετο. Ο Γεδεών κατακρίνει την περίοδο των μεταρρυθμίσεων τον 19ο αιώνα, συγκροτώντας μια εικόνα μυθοποιημένου οθωμανικού παρελθόντος όπου η Εκκλησία κατάφερε παρά τις δυσκολίες να διατηρεί την ισχυρή της θέση στο εσωτερικό του κράτους. Οι νοσταλγικές περιγραφές, για παράδειγμα, της τελετής αναγόρευσης του πατριάρχη αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μυθοποίησης<sup>156</sup>.

Στη διάλυση αυτού του οθωμανικού κόσμου παραδόξως δεν αντιδρούσε μόνο ο κόσμος του Πατριαρχείου και οι Ρωμιοί, αλλά όλες οι εθνοτικές/θρησκευτικές ομάδες της αυτοκρατορίας που είχαν καταφέρει να αναγνωριστούν ως μιλλέτια από την οθωμανική εξουσία: «...ούτε αρμένιοι, ούτε βούλγαροι, ούτε χριστιανοί ετέρου δόγματος, ούτε αυτοί οι ισραηλίται εγκρίνουν ουδέ κατά διάνοιαν, οιανδήποτε μεταβολήν ή αλλοίωσιν προνομίων ημετέρων, χορηγηθέντων και εις πάντας τούτους»<sup>157</sup>. Σύμφωνα με τη λογική του πατριαρχικού διανοουμένου, μέσω των παρεμβάσεων της νεοτουρκικής διακυβέρνησης η λογική της Εικονομαχίας αναβίωσε για μια ακόμη φορά.

#### 14. Ο Οικουμενισμός ως ρομαντική ανασύνθεση

Ο Γεδεών λοιπόν επιλέγει να κάνει χρήση (μετωνυμική ή μεταφορική) του βυζαντινού παρελθόντος είτε για να στηρίξει την πρωτοκαθεδρία του κλήρου στη διασφάλιση της ενότητας της ορθόδοξης Οικουμένης είτε για να νομιμοποιήσει

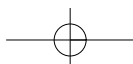
153. Έστω και το κάνει εμμέσως, βλ. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 61-67. Για παράδειγμα θεωρεί απαράδεκτο το κείμενο των «Οδηγιών» που έστειλε η Πύλη, υπό την αιγίδα του σουλτάνου, και με βάση το οποίο συγκλήθηκε η Εθνοσυνέλευση των ετών 1858-60: «Αλλ' εγίνοντο πάσαι αύται αι προτροπαί και αξιώσεις και «Οδηγία» υπό την αιγίδα του σουλτάνου Μεδζήτ, και τον αγαθόν τούτον άνακτα τολμηρώς απ' άμβωνος (ενν. τον τότε πατριάρχη Άνθιμο ΣΤ') εκηρύξαμεν, εν επισήμω και πανηγυρική τελετή, μονονουχί σωτήρα της Εκκλησίας!», *ό.π.*, 65-66.

154. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 72.

155. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 74.

156. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 69.

157. Μ.Ι. Γεδεών, *Αι Φάσεις*, 77.

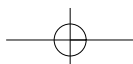




ιστορικά την υπόθεση των Προνομίων, καθώς αυτά βάλλονται από τις διαδοχικές μεταλλάξεις της οθωμανικής αυτοκρατορικής ιδεολογίας. Υπό αυτές τις συνθήκες η απόρριψη ενός εκδυτικισμένου Βυζαντίου, συμβατού με το μεταρρυθμιστικό εγχείρημα του Τανζιμάτ, έμοιαζε φυσιολογική από κάθε άποψη. Το ερώτημα όμως που τίθεται είναι εάν μαζί με τη συγκεκριμένη πρόσληψη του Βυζαντίου από τον ελληνικό ρομαντικό εθνικισμό, ο Γεδεών απορρίπτει και το ρομαντισμό ως ευρύτερο ιδεολογικό ρεύμα κατανόησης του σύγχρονου του κόσμου.

Εάν λαμβάναμε υπόψη τον θετικιστή και ορθολογιστή Γεδεών του Φίλιππου Ηλιού, θα μπορούσαμε ίσως να απαντήσουμε καταφατικά στο ερώτημα αυτό. Και πράγματι η μεθοδολογία του Γεδεών όσον αφορά την «αντικειμενική» χρήση των πηγών δεν θα είχε να ζηλέψει πολλά από τον ιστορικό θετικισμό του 19ου αιώνα. Εάν όμως δούμε λίγο πιο προσεκτικά το ευρύτερο ιδεολογικοπολιτικό εγχείρημα στο οποίο είχε στρατευθεί, την υπεράσπιση δηλαδή της ορθόδοξης οικουμενικότητας, τα συμπεράσματά μας θα μπορούσαν να διαφοροποιηθούν. Για να προχωρήσουμε όμως στην ανάλυσή μας πρέπει να διασαφηνίσουμε σε τι συνίσταται αυτή η ιδεολογία του Οικουμενισμού, κυρίως επειδή η θέση μας ότι αποτελεί το επιστέγασμα μιας ρομαντικής ανασύνθεσης αλληλοαποκλειόμενων στρατηγικών μπορεί να βρει εφαρμογή και σε άλλες περιπτώσεις υπερασπιστών του αυτοκρατορικού σχήματος που εξετάζονται στο βιβλίο αυτό (Γεδεών, Κρέστοβιτς, Λεόντιεφ, πρώιμος Σεμσεντίν Σαμί).

Ο Οικουμενισμός αποτέλεσε την κυρίαρχη ιδεολογία γύρω από την οποία συγκροτήθηκε το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως ήδη από την ίδρυσή του στις απαρχές της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Η χριστιανική Οικουμένη ήταν ο φυσικός αδιάσπαστος χώρος ιδεολογικής επιρροής του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως μέχρι και το τέλος της αυτοκρατορίας, αν και το Σχίσμα με τον Δυτικό Κόσμο και τη Ρώμη είχε ως συνέπεια την ταύτιση της επικυριαρχίας του με το χώρο της ορθόδοξης χριστιανικής Ανατολής. Η διαδοχή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας στο χώρο των Βαλκανίων και της Μέσης Ανατολής από τους Οθωμανούς τροποποίησε τους όρους λειτουργίας του Πατριαρχείου, χωρίς ωστόσο να το εξαναγκάσει να απεμπολήσει το θεμελιώδες δικαίωμά του στην επίκληση αυτής της οικουμενικότητας, της ενότητας δηλαδή, νοούμενης κυρίως σε ιδεολογικό και πολιτισμικό επίπεδο, του ορθόδοξου ποιμνίου της Οθωμανικής, πλέον, Ανατολής. Και αυτό φυσικά μπορεί να ερμηνευθεί από το γεγονός ότι η οικουμενικότητα αντιστοιχεί στην πραγματικότητα σε ένα πολιτειακό σχήμα αυτοκρατορικό, αποτελεί θα λέγαμε το πολιτισμικό απόσταγμα με βάση το οποίο η Αυτοκρατορία κατανοεί τη σχέση της με το χώρο και το χρόνο: η χριστιανική Οικουμένη προσφέρει τον συνεκτικό δεσμό μεταξύ διαφοροποιημένων γλωσσικά και εθνοτικά πληθυσμών ολοκληρώνοντας το έργο του ελέγχου της περιφέρειας από το κέντρο – θεμελιώδες συστατικό μιας αυτοκρατορικής πολιτικής δομής.





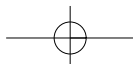
Η πολιτική αυτή και πολιτισμική λειτουργία, όπως φάνηκε ιστορικά, ήταν απολύτως αναγκαία και εντός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Θα λέγαμε ότι στη μόνη περίπτωση που η οικουμενικότητα αυτή αμφισβητήθηκε δεν ήταν πλέον από την πλευρά της καθολικής και προτεσταντικής Δύσης, που ούτως ή άλλως είχε ακολουθήσει μία διαφορετική πορεία, αλλά από την πλευρά της Ρωσίας: η ιδεολογία της Τρίτης Ρώμης που συνόδευσε τη μετατόπιση του κέντρου βάρους της Ρωσικής Αυτοκρατορίας από το Κίεβο στη Μόσχα τέθηκε και ως ζήτημα αναγνώρισης όχι απλώς εκκλησιαστικής ανεξαρτησίας, αλλά της ίδρυσης ενός νέου Πατριαρχείου που θα εκπροσωπούσε πλέον τα εκατομμύρια των ορθόδοξων του ρωσικού βορρά<sup>158</sup>.

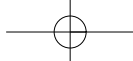
Αυτός ο διακανονισμός στις σχέσεις του Πατριαρχείου με νέους εκκλησιαστικούς οργανισμούς, αυτοκέφαλες εκκλησίες, όπως αυτές προέκυψαν κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα λόγω των εθνικών επαναστάσεων στο χώρο των Βαλκανίων έγινε προσπάθεια να διατηρηθεί: πράγματι τόσο η κρίση στις σχέσεις με την Ελλαδική Αυτοκέφαλη Εκκλησία έληξε το 1850 με την τυπική επίκληση για αναγνώριση από την πλευρά της τελευταίας, ενώ και τα σχέδια που προτάθηκαν για την επίλυση του βουλγαρικού εκκλησιαστικού ζητήματος βασίστηκαν στη λύση της «Εξαρχίας», ακριβώς δηλαδή στην ίδρυση ενός εκκλησιαστικού οργανισμού που λειτουργούσε σε σχέση πνευματικής εξάρτησης από το Πατριαρχείο.

Κατά τον 19ο αιώνα οι εθνικές επαναστάσεις των Ελλήνων και των Σέρβων αλλά και τα εν εξελίξει εθνικά κινήματα των Ρουμάνων, Βουλγάρων αλλά και Αλβανών δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για μια πολυδιάσπαση της ενιαίας ορθόδοξης Οικουμένης που το Πατριαρχείο εκπροσωπούσε στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>159</sup>. Η διάσπαση της ορθόδοξης Οικουμένης αντιστοιχούσε σε έναν αντίστοιχο κατακερματισμό της ενότητας του ορθόδοξου μιλλέτ, οπότε ήταν λογικό ότι το θρησκευτικό πρόβλημα της σχέσης του Πατριαρχείου με τις νέες εκκλησίες αντιστοιχούσε σε ένα άλλο οξύ πολιτικό πρόβλημα: το δίλημμα διατήρησης ή όχι της ίδιας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας,

158. Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως πράγματι αναγνώρισε επί πατριαρχείας Ιερεμία Β΄ του Τρανού την αναβάθμιση της μητρόπολης Μόσχας σε Πατριαρχείο, ωστόσο το κατέταξε πέμπτο στη σειρά της ιεραρχίας: κάτω δηλαδή όχι μόνο από το Κωνσταντινουπόλεως αλλά και από τα Ορθόδοξα Πατριαρχεία Αλεξανδρείας, Ιεροσολύμων και Αντιοχείας. Η προσπάθεια δηλαδή να εξισορροπηθούν οι σχέσεις μεταξύ των δύο ορθόδοξων κόσμων ήταν ο μοναδικός τρόπος για να συνεχίσει να θεωρείται ενιαία η ορθόδοξη Οικουμένη. Από τη στιγμή όμως που το Πατριαρχείο παραμένει η ανώτατη αρχή από την οποία αντλείται νομιμοποίηση για οποιονδήποτε νέο εκκλησιαστικό οργανισμό, η αρχή της οικουμενικότητας θα μπορούσε θεωρητικά να διαφυλαχθεί.

159. P. Kitromilides, «“Imagined Communities” and the origins of the National Question in the Balkans», *European History Quarterly* 19:2 (1989), 149-192.





από τη στιγμή που οι ορθόδοξοι πληθυσμοί αποτελούσαν τη συντριπτική πλειοψηφία των μη Μουσουλμάνων στα ευρωπαϊκά εδάφη της.

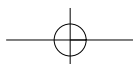
Κατά έναν πολύ ενδιαφέροντα τρόπο αυτή η δραματική στιγμή (ουσιαστικά ο μακρύς 19ος αιώνας), στην οποία τα ατομικά και κοινωνικά υποκείμενα πρέπει να αντιμετωπίσουν το δίλημμα της συγκρότησης εθνικών κρατών ή της διατήρησης των παλαιών αυτοκρατορικών σχημάτων (κάποιες φορές ως εάν αυτά να αποτελούσαν εντελώς συμβατές πολιτειακές μορφές με την αρχή των εθνοτήτων), αποτέλεσε και το σημείο εκκίνησης για την επανεπεξεργασία των βασικών συνιστωσών της ιδεολογίας του Οικουμενισμού.

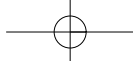
Η διατήρηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σήμαινε ταύτιση με ιδεολογικά σχήματα όπως του Οθωμανισμού και του Πανισλαμισμού<sup>160</sup>. Η διαφύλαξη της ορθόδοξης Οικουμένης σήμαινε ότι δεν έπρεπε να σπάσουν οι δεσμοί των ορθόδοξων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τους Σλάβους των Βαλκανίων και της Ρωσίας. Τα δύο σχήματα στα μέσα του 19ου αιώνα δείχνουν αλληλοαποκλειόμενα, στα τέλη του ίδιου αιώνα, υπό κάποιες προϋποθέσεις, συμβατά.

Πράγματι η περίοδος της δεύτερης πατριαρχίας του Ιωακείμ (1901-1912) είναι πολύ σημαντική για την εμπέδωση του οικουμενιστικού σχήματος. Ο Ιωακείμ για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα (για πρώτη φορά μετά την ψήφιση του περίφημου κειμένου των Γενικών Κανονισμών, κάποιος πατριάρχης διατηρήθηκε στη θέση του για 11 ολόκληρα χρόνια και μάλιστα έως το θάνατό του) χάρει της εκτίμησης όχι μόνο της ελληνικής, αυστριακής και ρωσικής πρεσβείας, αλλά και του ίδιου του χαμιδιανού καθεστώτος. Βέβαια οι καλές σχέσεις του με το χαμιδιανό καθεστώς ήταν δεδομένες ήδη από την άνοδό του στον πατριαρχικό θρόνο το 1878: είναι γνωστό από παλαιότερες έρευνες ότι ο Ιωακείμ ήταν ευνοούμενος του ισχυρού τραπεζίτη Γεωργίου Ζαρίφη, προσωπικού τραπεζίτη του νέου σουλτάνου και σημαντικού παράγοντα στη διαμόρφωση του χρηματοπιστωτικού τοπίου της Κωνσταντινούπολης στα τέλη του 19ου αιώνα. Στο κλασικό πλέον σύγγραμμα του Κωνσταντίνου Σπανούδη<sup>161</sup> για τη δεύτερη πατριαρχεία που ξεκινά το 1901 είναι εύκολο να συμπεράνουμε ότι ο Λεωνίδας Ζαρί-

160. Η ιδέα ότι η Χριστιανική Οικουμένη σήνεται ως ιδεολογική κατασκευή ως αντιστοιχία της ισλαμικής Ούμμα είναι τουλάχιστον ενδιαφέρουσα. Διατυπώνεται με ενάργεια από έναν Έλληνα εκπρόσωπο του οθωμανικού κοινοβουλίου, τον Χαρίσιο Βαμβακά, το 1910, βλ. Έλλη Σκοπετέα, «Οι Έλληνες και οι Εχθροί τους: η κατάσταση του έθνους στις αρχές του 20ου αιώνα» στο Χρήστος Χατζήνωσήφ (επιμ.), *Ιστορία της Ελλάδας του 20ού αιώνα: οι αρχές 1900-1922*, τόμ Α1, 25. Βλ. επίσης Sia Anagnostopoulou, «The terms Millet, Génos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos in Greek Historiography» στο S. Anagnostopoulou, *The passage from the Ottoman Empire to the Nation – States*, Κωνσταντινούπολη: The Isis Press 2003, 37-55.

161. Κωνσταντίνος Σπανούδης, *Ιστορικοί σελίδες, Ιωακείμ ο Γ΄*, Κωνσταντινούπολη: Τύποις Αδελφών Γεράρδων, 1902.



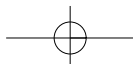


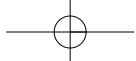
φης, γιος του Γεωργίου, συνεχίζει να παρέχει αμέριστη την υποστήριξη του προς το πρόσωπο του Ιωακείμ, συνεπώς μπορεί κάποιος να συμπεράνει ότι η σχέση του ανώτατου αυτού κληρικού με την οικογένεια Ζαρίφη παρέμεινε αδιατάρακτη. Συνεπώς το να τονίζει κανείς ότι η οικουμενική ιδεολογία του Πατριαρχείου, όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται μεταξύ και κατά τη διάρκεια των δύο θητειών του μεγάλου αυτού πατριάρχη, μπορεί να συσχετιστεί με τις κυρίαρχες ιδεολογικές κατευθύνσεις του χαμιδιανού καθεστώτος φαίνεται αρκετά λογικό. Ωστόσο στο σχήμα αυτό δεν είναι δυνατόν να μην εντοπίσει κανείς κάποιες σημαντικές λογικές ανακολουθίες.

Είναι μάλλον παρακινδυνευμένο να θεωρήσουμε ότι η οικουμενική ιδεολογία είναι παράγωγο μιας σχετικά περιορισμένης χρονικής φάσης του τέλους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Φυσικά, ο χρονικός προσδιορισμός είναι απαραίτητος για να αποφύγουμε τις γενικεύσεις που συνεπάγεται η υιοθέτηση μιας θέσης για θεμελιακή «αντινομία μεταξύ Ορθοδοξίας και Εθνικισμού». Πράγματι, εάν υφίσταται θεμελιακή αντινομία, δύσκολα μπορούμε να διερευνήσουμε την περιπλοκότητα των σχέσεών τους κατά τον 19ο αιώνα: όχι μόνο την εργαλειακή αντιμετώπιση που επιφυλάσσουν τα εθνικιστικά προγράμματα απέναντι στην Ορθοδοξία, όσο και στην ακριβώς αντίστοιχη προσπάθεια του ορθόδοξου κλήρου, είτε εντός της αυτοκρατορίας είτε εντός των εθνικών κρατών, να διατηρήσει τα προνόμια πολιτικής διαμεσολάβησης που είχε καταφέρει να κατακτήσει στους προηγούμενους αιώνες.

Ωστόσο ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό της οικουμενικής ιδεολογίας είναι η πανορθόδοξη διάστασή της. Συνεπώς η επίκληση της ενότητας των Ορθόδοξων δεν αφορά μόνο όσους κατοικούν στα εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αλλά όλους τους ορθόδοξους πληθυσμούς της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης, όπως φυσικά και της Μέσης Ανατολής. Η ορθόδοξη Οικουμένη δεν είναι δυνατόν να μη συμπεριλάβει τους σλάβους ορθόδοξους και ιδιαίτερα τους ορθόδοξους της Ρωσίας: εάν κάποιος επομένως ήθελε γενεαλογικά να διερευνήσει τη συγκρότηση της ορθόδοξης Οικουμένης, ασφαλώς δεν θα έπρεπε να την αναζητήσει ως προσομοίωση της Ούμια<sup>162</sup> αλλά ίσως τη στιγμή που η ενότητα του ορθόδοξου κόσμου γνωρίζει μια αντιπαλότητα και διεκδίκηση για πρωτοκαθεδρία στο εσωτερικό της: και εννοώ μεταξύ Πατριαρχείου και Μόσχας. Άρα ο οικουμενισμός δεν μπορεί να ερμηνευθεί μόνο ως διανοητικό εγχείρημα της περιόδου του Πανισλαμισμού, αλλά πρέπει να ανιχνεύσουμε τη

162. Ακόμη κι ένας τούρκος εθνικιστής όπως ο Ziya Gökalp θα διακρίνει μεταξύ ισλαμικής και χριστιανικής Ούμια, όταν θα προσπαθήσει να αναλύσει την προοδευτική μετάπτωση των συνειδήσεων στην αυτοκρατορία από τον θρησκευτικό στον εθνικό αυτοπροσδιορισμό, βλ. Ziya Gökalp, *Αρχές Τουρκισμού*, μτφ. Άρης Αμπατζής, Αθήνα 2005, 90.





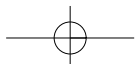
συγκρότησή του αρκετά πιο πριν: ήδη μετά το τέλος της Ελληνικής Επανάστασης και τη συνθήκη του Χουνκιάρ Ισκελεσί (όταν δηλαδή η Ρωσία αποκτά ισχυρά ερείσματα στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας) αλλά κυρίως μετά το τέλος του Κριμαϊκού πολέμου, οπότε και διαμορφώθηκε η ομάδα κληρικών υπό τον Ιωακείμ Β΄, στην οποία ανήκε και ο Ιωακείμ Γ<sup>163</sup>.

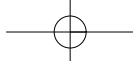
Μια δεύτερη λογική ανακολουθία της άποψης ότι ο Οικουμενισμός είναι απλώς μια εκδοχή της κυρίαρχης κρατικής ιδεολογίας έχει να κάνει με το σε ποιον απευθύνεται. Δηλαδή ποια είναι η λειτουργικότητά της εντός του κυρίαρχου πολιτικού πλαισίου: φυσικά, εδώ η απάντηση δεν μπορεί να είναι τόσο ευνόητη όσο στην περίπτωση του Πανισλαμισμού, ο οποίος αποτελεί και μια στρατηγική πρόταση διατήρησης της αυτοκρατορίας με βάση τη μεγάλη μάζα των μουσουλμανικών πληθυσμών. Η επίκληση της ορθόδοξης οικουμενικότητας δεν είναι τόσο βέβαιο ότι απευθύνεται σε όσους ορθοδόξους παρέμειναν στην αυτοκρατορία, αφού ο κύκλος των εθνικών κινήματων των ορθόδοξων Βαλκανίων έχει σχεδόν κλείσει. Η πιθανή απάντηση ότι μπορεί να απευθύνεται στους Έλληνες της αυτοκρατορίας δεν έχει νόημα εάν αυτό γίνεται με υπολανθάνοντα αλτρωτικά μηνύματα: στην Κωνσταντινούπολη και σε άλλες πόλεις της αυτοκρατορίας υπήρχαν ισχυροί εθνοκεντρικοί κύκλοι και αυτό μπορούσαν να το κάνουν πολύ καλύτερα.

Εάν επομένως η οικουμενική ιδεολογία αντιστοιχεί στις ανάγκες μιας κρατικής ιδεολογίας, όπως ο Πανισλαμισμός, αυτό που θα πρέπει να επιτύχει δεν είναι η υπονόμηση του ενότιου του οθωμανικού κράτους αλλά αντίθετα η περιθωριοποίηση εκείνων των πολιτικών κύκλων που την απειλούν. Ο Οικουμενισμός λοιπόν πρέπει να γίνει κατανοητός ως στρατηγική περιθωριοποίησης των ακραίων εθνικιστών (και εδώ δεν εννοώ μόνο τους Βουλγάρους ή τους Ρουμά-

---

163. Η εμπλοκή του Γεωργίου Ζαρίφη στα εσωτερικά του Πατριαρχείου ξεκινά ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1850. Στην πραγματικότητα, αυτός μαζί με τον Χρηστάκη Ζωγράφο (πρώην φιλορώσοι) διαδέχεται στην ηγεσία μιας σημαντικής ομάδας συμφερόντων των (πρώην φιλογάλλο) Ιωάννη Ψυχάρη, μπέη της Χίου. Η ηγετική μορφή κληρικού στην ομάδα αυτή ήταν ο τότε μητροπολίτης Κυζίκου Ιωακείμ, ο μετέπειτα πατριάρχης Ιωακείμ Β΄, πνευματικός πατέρας και καθοδηγητής του Ιωακείμ Γ΄. Βέβαια στην ιδεολογική οργάνωση του οικουμενιστικού σχήματος συμμετείχε και το κομμάτι του κλήρου υπό τον φιλορώσο πατριάρχη Γρηγόριο ΣΤ΄ (αυτός προστατευόμενος του Μεγάλου Λογοθέτη Νικολάου Αριστάρχη). Κληρικοί διανοούμενοι που προήλθαν από αυτούς τους δύο κύκλους συνέβαλαν καθοριστικά στην οργάνωση της οικουμενικής ιδεολογίας (από την πρώτη ομάδα θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ως παράδειγμα τον Φιλόθεο Βρυέννιο, ενώ από τη δεύτερη τον Ευστάθιο Κλεόβουλο). Για όλα τα παραπάνω βλ. Δημήτριος Σταματόπουλος, *Μεταρρύθμιση και Εκκοσμίκευση: προς μια ανασύνθεση της Ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2003.





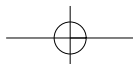
νους αλλά και τους Έλληνες) και για αυτό επίσης η εμφάνισή του ως κυρίαρχης συνιστώσας της ιδεολογίας του Πατριαρχείου θα έπρεπε να ανιχνευθεί πολύ πιο πριν από την εγκαθίδρυση του χαμιδιανού καθεστώτος.

Για τα γεγονότα μέχρι την ανακήρυξη του Σχίσματος έχει δοθεί μια επαρκής εξήγηση για ποιο λόγο παραδοσιακά κομμάτια του Πατριαρχείου συναίνεσαν σε μια λύση στην οποία πίεζαν οι σκληροί εθνικιστές: ακριβώς αυτό σήμαινε όχι μόνο η ανακήρυξη ως σχισματικών των υποστηρικτών της Εξαρχίας αλλά και η καταδίκη του Εθνοφυλετισμού ως αίρεσης<sup>164</sup>. Ακόμη περισσότερο: η υιοθέτηση κάποιων επιχειρημάτων των ακραίων εθνικιστών εναντίον των Βουλγάρων επέτρεψε τον επόμενο χρόνο στον Ιωακείμ Β΄ να επιστρέψει θριαμβευτικά στον οικογενειακό θρόνο. Μόνο που όταν επέστρεψε δεν ακολούθησε τη σκληρή πολιτική έναντι των Βουλγάρων και ακόμη περισσότερο έναντι της Ρωσίας, όπως ανέμεναν πιθανόν κάποιοι όψιμοι υποστηρικτές του. Το αντίθετο: ακολούθησε μια έκδηλα φιλορωσική πολιτική μέχρι και το θάνατό του το 1878. Η πατριαρχεία του πνευματικού του τέκνου Ιωακείμ Γ΄ δεν ήταν παρά άμεση συνέχεια αυτής της πολιτικής, δηλαδή ένας ιδιόμορφος συνδυασμός μιας πανορθόδοξης άρα και φιλοσλαβικής πολιτικής και ταυτοχρόνως μια πολιτική στήριξης του οθωμανικού κράτους. Το γεγονός ότι αντίπαλοι της ομάδας αυτής ήταν σε επίπεδο εξωτερικής πολιτικής οι αλυτρωτικές στρατηγικές του ελληνικού κράτους και σε εσωτερικό επίπεδο η σκληρή αντιπολίτευση της ελληνικής πρεσβείας, αλλά και των ριζοσπαστών εθνικιστών γύρω από την εφημερίδα *Νεολόγος*, επιβεβαιώνει τους πολιτικούς προσανατολισμούς της ομάδας αυτής.

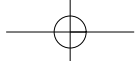
Οι δύο βασικές λογικές ανακολουθίες μιας ερμηνείας του Οικουμενισμού ως παράγωγου κρατικής ιδεολογίας, όπως περιγράφηκαν παραπάνω (δηλαδή η υποτίμηση ενός παράγοντα που είχε αναδειχθεί από προηγούμενες φάσεις της ελληνικής ιστοριογραφίας, όπως η πανορθόδοξη διάσταση και, δεύτερον, η απάλειψη των εσωτερικών εντάσεων που γνωρίζει το Πατριαρχείο, άρα η αδυναμία να συλλάβουμε τις διαφορετικές εκδοχές του κυρίαρχου λόγου, όπως τις διαχειρίζονται οι αντίπαλες παρατάξεις), κατά τη γνώμη μου δεν επιτρέπουν να δώσουμε τις σωστές διαστάσεις στο φαινόμενο. Όσον αφορά την πρώτη θα ήθελα να επισημάνω ότι η εγκαθίδρυση του Οικουμενισμού, μολονότι αποτελεί μία ηγεμονική στρατηγική αντιμετώπισης των επιχειρημάτων του βουλγαρικού και του ρουμανικού εθνικισμού, είναι ταυτόχρονα και περιθωριοποίηση των ακραίων εθνοκεντρικών στοιχείων της ελληνορθόδοξης κοινότητας. Συνεπώς αυτό που πρέπει να απαντηθεί είναι για ποιο λόγο ο Οικουμενισμός εμφανίζεται ως μια εναλλακτική εκδοχή του εθνικισμού.

Αυτό συμβαίνει, κατά τη γνώμη μου, επειδή ακριβώς επαναλαμβάνει ένα κυ-

164. Δημήτριος Σταματόπουλος, *Μεταρρύθμιση και Εκκοσμίκευση*, 325-344, 360-367.







ρίαρχο ρομαντικό μοτίβο, αυτό της ενοποίησης δύο αλληλοαποκλειόμενων σχημάτων. Είναι το αποτέλεσμα αντιμετώπισης της σχέσης δύο βασικών στρατηγικών, πανορθόδοξης και οικουμενικής, μέσα από την ανάπτυξη ενός μονιστικού σχήματος, ιδεολογικοποίησης και εξιδανίκευσης φυσικά του παρελθόντος.

Εδώ θα έπρεπε να κάνουμε μια παρένθεση για το τι εννοούμε όταν αναφερόμαστε στην έννοια του Ρομαντισμού: το πρόβλημα του ορισμού του αποτελεί πολύ πιο μεγάλο θεωρητικό πρόβλημα από ό,τι ο ορισμός του Οικουμενισμού, μια και αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της μεγάλης ευρωπαϊκής φιλοσοφικής παράδοσης.

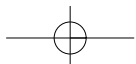
Από τον Arthur Lovejoy<sup>165</sup> μέχρι τον Isaiah Berlin<sup>166</sup> έχουν αποπειραθεί να δώσουν κάποιον επαρκή συνολικό ορισμό που να περιλαμβάνει όλα τα ιδεολογικά ή καλλιτεχνικά ρεύματα που έγιναν γνωστά με το όνομα αυτό στις μεγάλες χώρες της Δυτικής Ευρώπης (Γερμανία, Αγγλία, Γαλλία). Για αυτό ίσως και η θεωρητική αδυναμία να οδηγηθεί κάποιος σε μια επαρκή εννοιολογική απαίρεση έχει κατευθύνει την έρευνα κυρίως σε συγκριτικού τύπου αναλύσεις, με σημαντικότερη αυτήν της Lilian R. Furst<sup>167</sup>. Πάντως το γενικό σχήμα που φαίνεται να επικρατεί είναι ότι ένα κατά βάση λογοτεχνικό ή καλλιτεχνικό κίνημα του ευρωπαϊκού κέντρου φθίνει μέχρι τη δεκαετία του 1820, για να μεταφερθεί στην περιφέρεια μετά τη δεκαετία του 1830 και να επικρατήσει μέχρι και τη δεκαετία του 1880 ως πολιτικός ρομαντισμός (κυρίως μέσω των επιδράσεων του γερμανικού ρομαντισμού και του επιτυχούς πολιτικού εγχειρήματος της γερμανικής ενοποίησης).

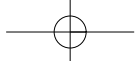
Μολονότι οι εξειδικευμένες μελέτες που έχουν γίνει δείχνουν ότι στις λογοτεχνίες της περιφέρειας, και ειδικά των Βαλκανίων, σπάνια είχαμε καθαρά ρομαντικά μοτίβα (συνήθως είχαμε ένα συνδυασμό ρομαντικών και κλασικιστικών μοτίβων), είναι βέβαιο ότι ο ρομαντισμός έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διατύπωση των πολιτικών επιχειρημάτων των περιφερειακών εθνικισμών, και ως προς αυτό πρέπει η επιρροή του να αξιολογηθεί κατά περίπτωση: συγκρότηση σχημάτων ιστορικής συνέχειας, μυθοποίηση του παρελθόντος, ανάδειξη και υποστασιοποίηση του ρόλου των συλλογικών υποκειμένων (κατ' αντιστοιχία με

165. Arthur O. Lovejoy, «The meaning of Romanticism for the Historian of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, 2:3 (1941), 257-278· Arthur O. Lovejoy, *The revolt against dualism: an inquiry concerning the existence of ideas*, La Salle, Illinois: The Open court publishing company, 1960.

166. Για το δύσκολο έργο «αναζήτησης ορισμού» για τον Ρομαντισμό, βλ. Isaiah Berlin, *Οι ρίζες του Ρομαντισμού*, Αθήνα 2002, 27-53.

167. Lilian R. Furst, *Ρομαντισμός*, Αθήνα: Ερμής 1974, και της ίδιας, *Η προοπτική του ρομαντισμού: μια συγκριτική μελέτη των ρομαντικών κινήματων στην Αγγλία, τη Γαλλία & τη Γερμανία*, Αθήνα: Ψυχογιός, 2001.





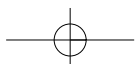
την υποστασιοποίηση του ρόλου των ατομικών υποκειμένων και των παθών και συναισθημάτων που τα χαρακτηρίζουν) αποτέλεσαν σταθερές για τη συγκρότηση κυρίαρχων αφηγήσεων στις εθνικές ιστοριογραφίες των Βαλκανίων.

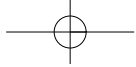
Ωστόσο τα ρομαντικά μοτίβα δεν πρέπει να συσχετιστούν μονόπλευρα με τον εθνικισμό: όπως πολύ καιρία ανέδειξαν οι αναλύσεις του Michael Löwy<sup>168</sup> ο Ρομαντισμός διαπέρασε και τα ιδεολογικά κριτικά κινήματα του 19ου αιώνα και πολλές φορές ο μεσσιανικός τους χαρακτήρας οφείλεται στη δική του επιρροή. Εάν θα θέλαμε κωδικοποιημένα να ορίσουμε το τι είναι ρομαντικό μοτίβο (πέραν δηλαδή ή καλύτερα συμπεριλαμβανομένων των διαφορών της εμφάνισης του φαινομένου στο κέντρο και στην περιφέρεια, τη λογοτεχνία και την πολιτική, ως συνιστώσα του εθνικισμού ή του σοσιαλισμού), θα λέγαμε ότι αποτελεί επίκληση σε μια, συνήθως απολεσθείσα, ενότητα: για το λόγο αυτό και το στοιχείο της νοσταλγίας είναι καθοριστικό στη σύλληψή του. Η επίκληση της ενότητας θα λέγαμε ότι αποτελεί στοιχείο μιας κριτικής αμφισβήτησης της μακράς καρτεσιανής παράδοσης που έσπασε τον κόσμο στα δύο: λογική και συναισθήματα, *res extensa* και *res cogitans*, φύση και άνθρωπος, εντέλει υποκειμένο και αντικείμενο. Η ρομαντική κληρονομιά δεν ανάγεται απλώς στο εγχείρημα της ενοποιητικής φιλοσοφίας του τέλους του 18ου αιώνα και στα έργα των Fichte, Hegel και Hölderlin, αλλά στον ίδιο τον Σπινόζα ή ακόμη στον Leibniz. Για τις αναζητήσεις αυτές της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας ήταν ενήμεροι πολλοί ελληνορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης, κυρίως φυσικά αυτοί που είχαν σπουδάσει είτε στο Παρίσι είτε στο Βερολίνο.

Οι αντιπαράθεσεις μεταξύ υποστηρικτών και αντιπάλων του ρομαντικού παραδείγματος ήταν στην ημερήσια διάταξη σε πολλές συζητήσεις του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου<sup>169</sup>. Ωστόσο την άμεση επίδραση δεν θα τη βλέπαμε απευθείας στους εκπροσώπους των ριζοσπαστών εθνικιστών, όπως θα περιμέναμε κανείς με βάση το κυρίαρχο υπόδειγμα που έχουμε συγκροτήσει για το τι είναι «πολιτικός ρομαντισμός» ή αντίστοιχα «ρομαντικός εθνικισμός». Γενικά τα ρομαντικά ιδεώδη στον κόσμο των Νεοφαναριωτών και των λογίων της ελληνορθόδοξης κοινότητας γίνονταν δεκτά με επιφυλάξεις: και ο σημαντικότερος λόγος ήταν ότι έθεταν σε κίνδυνο τους κανόνες διαμόρφωσης αστικού ήθους, όπως αυτοί γίνονταν αποδεκτοί στο τέλος του 19ου αιώνα, αλλά και ήταν βέ-

168. Michael Löwy και Robert Sayre, *Εξέγερση και μελαγχολία: ο ρομαντισμός στους αντίποδες της νεοτερικότητας*, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, c1999.

169. D. Stamatopoulos, «From Cratylus to Herder: dimensions of the language question in the Ottoman Empire (late 19th c.)», στο A-F. Christidis σε συνεργασία με M. Arapopoulou, M. Chriti, *Language, Society, History: the Balkans* (δίγλωσσο), Centre for the Greek Language, Θεσσαλονίκη 2007, 253-264.





βαιο ότι θα οδηγούσαν στη νομιμοποίηση οραμάτων αλυτρωτικών. Είναι χαρακτηριστικό ότι πρώτο επίτιμο μέλος του Συλλόγου ανακηρύχθηκε ο Saint-Marc Girardin, σκληρός επικριτής των ρομαντικών στη Γαλλία<sup>170</sup> αλλά και αντικείμενο ο ίδιος επίκρισης εκ μέρους του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου, όπως είδαμε, λίγα χρόνια πριν<sup>171</sup>. Ακόμη και ο Η. Βασιάδης, εξέχον και ιδρυτικό μέλος του Συλλόγου, εκπρόσωπος της ριζοσπαστικής εθνοκεντρικής τάσης του Συλλόγου, αν και αρκετά επιλεκτικός απέναντι στις απόψεις του Herder, επέλεγε μία σύνθεση ρομαντικών και κλασικιστικών μοτίβων για να υποστηρίξει εμμέσως απόψεις περί συνέχειας του ελληνικού έθνους<sup>172</sup>.

Ωστόσο φαίνεται ότι τα ρομαντικά μοτίβα, ενώ εξοριζόνταν από την περιοχή του εκκοσμηκευμένου πολιτικού πεδίου, επηρέασαν δραστικά τον τρόπο με τον οποίο οι διανοούμενοι που υπερασπιζόνταν το ρόλο του Πατριαρχείου στη νέα εποχή κατανοούσαν το παρελθόν και το μέλλον του *Γένους*, δηλαδή του ορθόδοξου μιλλέτ. Οπότε το ζήτημα της ενότητας στο χώρο και το χρόνο, που επιβάλλει το ρομαντικό ιδεώδες, αντιστοιχεί σε μια απόπειρα να επιβεβαιωθεί η πρωτοκαθεδρία του Πατριαρχείου σε έναν αναπότρεπτα πλέον κατακερματισμένο χώρο (το σημείο δηλαδή της πανορθόδοξης προοπτικής) και σε μια αντίστοιχη προσπάθεια να συλληφθεί η μετάβαση από τη Βυζαντινή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ως ομαλή<sup>173</sup>.

Για να μπορέσουμε να διερευνήσουμε αυτές τις δύο εκδοχές του οικουμενιστικού σχήματος (πανορθόδοξη και αυτοκρατορική) και τον τρόπο με τον οποίο τις διαχειρίστηκαν οι άνθρωποι του Πατριαρχείου στο πέρασμα από τον 19ο στον 20ό αιώνα, το έργο του Μανουήλ Γεδεών παραμένει παραδειγματικό. Θα αναφέρουμε τρία μόνο παραδείγματα.

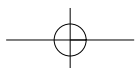
Στη *Μνεία των προ εμού* ο Γεδεών θα αναφέρει την περίφημη φράση για τον Ιωακείμ Γ΄, του οποίου υπήρξε πιστός συνεργάτης για μεγάλα χρονικά διαστήματα:

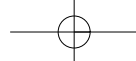
170. Βλ. για παράδειγμα για την αντιπαράθεσή του με τον Victor Hugo, Charles Labitte, «Ecrivains critiques et historiens littéraires de la France – M. Saint-Marc Girardin», *Revue des deux mondes*, (1845) τχ. 9.

171. Δ. Σταματόπουλος, «Νεοφαναριώτες και Ρομαντισμός» στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου-αρχές 20ού αι.)*, Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2005, 41-55.

172. D. Stamatopoulos, «From Cratylus to Herder», 256-258.

173. Εδώ η νομιμοποίηση της απόδοσης των «προνομίων» που υποτίθεται ότι δόθηκαν από τον Πορθητή στον Γεννάδιο αποτελεί το σημείο κλειδί για να κατανοήσουμε τη θέση του Πατριαρχείου μέσα στην αυτοκρατορία, της οποίας υπερασπίζεται την ενότητα στο βαθμό που η ίδια εγγυάται τη διατήρησή τους (δηλαδή των προνομίων).





*Ἦτο πατριάρχης Οικουμενικός, ἦτο πατριάρχης Ἑλλην<sup>174</sup>.*

Πολλές από τις ταυτίσεις της οικουμενικής ιδεολογίας με εκδοχές του ελληνικού εθνικισμού προήλθαν από κάποιες τέτοιες αποσπασματικές εκφράσεις στο έργο του Γεδεών. Ωστόσο, τόσο το παραπάνω απόσπασμα όσο και άλλες αναφορές που μπορεί να συντείνουν στην άποψη περί «ελληνοποίησης» του μιλλέτ πρέπει να ιδωθούν κριτικά. Το παραπάνω έργο, όπως και άλλα σημαντικά έργα του ο Γεδεών τα εκδίδει στην Αθήνα, όταν έχει πλέον εγκαταλείψει το Πατριαρχείο και την Κωνσταντινούπολη, και μάλιστα κατά τη δεκαετία του 1930, όταν δηλαδή στην Ελλάδα λαμβάνει χώρα μια θεμελιακή ανασύνταξη της εθνικής ιδεολογίας, όπου μεταξύ των άλλων συζητείται μετά επιτάσεως το πρόβλημα του Βυζαντίου. Η πηγή λοιπόν Γεδεών πρέπει να ελεγχθεί με βάση την περίοδο που γράφει: ο Γεδεών της δεκαετίας του 1930 προσπαθεί να αμβλύνει τις αντιεθνικιστικές διαστάσεις του Οικουμενισμού για ευνόητους λόγους<sup>175</sup>.

Ακόμη όμως και έτσι, στην παράθεση ιστορικών στοιχείων που αφορούν τον Ιωακείμ μπορεί κανείς να βρει αναμφισβήτητες αποδείξεις του φιλορωσικού (δηλαδή πανορθόδοξου) προσανατολισμού του, τόσο στην πρώτη όσο και στη δεύτερη πατριαρχία του. Αυτή η διάσταση υποτιμάται στην ανάλυση που τον θέλει μόνο παράγωγο της πανισλαμικής πολιτικής: η ορθόδοξη Οικουμένη δεν θέλει αναγκαστικά να προσομοιωθεί με την ισλαμική Ούμμα, αλλά να άρει και τη σχάση που την έχει διαχωρίσει από τους σλάβους ορθοδόξους. Για παράδειγμα ο Γεδεών θα αναφέρει χαρακτηριστικά:

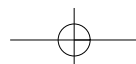
*Διετέλεσα δε φίλος εν γένει των Ρώσων (εννοεί φιλορώσων πατριαρχών), οίος ην και ο Ιωακείμ Β΄ και ο Γ<sup>176</sup>.*

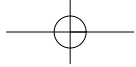
Η χρήση του αυτή πιθανόν να δείχνει αποκαλυπτικά το πανορθόδοξο περιεχόμενο του Οικουμενισμού.

174. Γεδεών, *Μνεία*, 263.

175. Για το πόσο διαφορετικός μπορεί να ήταν ο Γεδεών της δεκαετίας του 1930 στην Αθήνα από τον Γεδεών διευθυντή και αρχισυντάκτη της *Εκκλησιαστικής Αλήθειας* μπορούμε να το διαπιστώσουμε από την αφήγηση του Χρύσανθου Φιλίππιδη, μετέπειτα μητροπολίτη Τραπεζούντας, τον οποίο διόρισε ο Ιωακείμ αρχιεπίσκοπος συν-διευθυντή του περιοδικού. Ο Φιλίππιδης αναφέρει στα απομνημονεύματά του ότι «συνάδελφον εν τη συντάξει είχαν τον Μανουήλ Γεδεών, δύσκολον συνεργάτην, ἀλλ' ο οποίος συνεμορφώθη προς την πραγματικότητα», βλ. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1 (1880) LVI. Η συμμόρφωση του Γεδεών με την πραγματικότητα οπωσδήποτε δεν θα ήταν ανώδυνη, αλλά ούτε και χωρίς αντιστάσεις από την πλευρά του, όπως εύκολα μπορεί να διαπιστώσει κάποιος σε αποσπάσματα των μεταγενέστερων έργων του που αφορούν τον πανορθόδοξο χαρακτήρα του Οικουμενισμού.

176. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 224.





Η περιγραφή ενός άλλου περιστατικού δείχνει ότι η στάση αυτή αντανakλούσε τη νοοτροπία ολόκληρης της ηγετικής ομάδας του Πατριαρχείου και δεν αποτελούσε απλώς προσωπική εμμονή του πατριάρχη<sup>177</sup>. Το 1906, εν μέσω του Μακεδονικού Αγώνα, ο Ιωακείμ συνέστησε επιτροπή η οποία θα φρόντιζε για την έκδοση συγκεκριμένων άρθρων πολιτικού χαρακτήρα. Σε κάποια συνεδρίασή της ο Πατριάρχης άρχισε να αναπτύσσει την άποψη ότι έπρεπε να συγγραφούν άρθρα που να καταγγέλλουν τους βουλγάρους αρχιερείς, επειδή «χειροτονήθηκαν από καθηρημένους και αφορισμένους αρχιερείς, και πρέπει ο βουλγαρικός λαός να διαφωτιστεί επειδή οι ιερείς του δεν έχουν ιεροσύνη, συνεπώς ο λαός δεν είναι ούτε βαπτισμένος ούτε παντρεμένος, γιατί οι παπάδες του χειροτονήθηκαν από ανθρώπους στερούμενους ιεροσύνης». Το περιστατικό αυτό το σχολιάζει ο Γεδεών σχολιάζοντας για τον Ιωακείμ: «Ενίστε ο Ιωακείμ σκεπτόταν πράγματα απραγματοποίητα και κατασκεύαζε κρίσεις παραδόξους». Πράγματι, στη συζήτηση που ακολούθησε, ο Γεδεών πήρε το λόγο και διατύπωσε την άποψη πως ένα τέτοιο άρθρο δεν θα μπορούσε να δημοσιευθεί στο επίσημο δημοσιογραφικό όργανο του Πατριαρχείου, την *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, αφού παρεκκλίνει από το ορθόδοξο δόγμα:

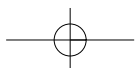
*Παναγιώτατε. Η επίσημη εφημερίδα του Πατριαρχείου είναι αδύνατο να υποστηρίξει μια τέτοια άγνωστη διδασκαλία, ή ξένο προς την επιστήμη δόγμα. Ποιος δίδαξε ότι η καθαίρεση αίρει την ιεροσύνη; Αυτή δεν την αίρει ούτε η καθαίρεση ούτε ο αφορισμός, ούτε ο μετά την χειροτονία γάμος. Η ιεροσύνη, Παναγιώτατε, έχει χαρακτήρα ανεξίτηλο.*

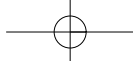
Τις ίδιες απόψεις με τον Γεδεών στη συζήτηση υποστήριξε και ο αρχιμανδρίτης Καλλίνικος Δελιγκάνης. Στην ερώτηση του Πατριάρχη «Γιατί λοιπόν καθαιρεί η Εκκλησία;» ο Γεδεών θα απαντήσει: «Αγνώω γιατί καθαιρεί. Ούτε καμία Οικουμενική Σύνοδος αφαίρεσε την ιεροσύνη από αυτούς που η ίδια αφόρισε, ούτε η Παναγιότητά σας στο παρελθόν επιμείνατε στην ιδέα ότι η καθαίρεση αφαιρεί την ιεροσύνη». Ο Ιωακείμ αποδέχθηκε τη συλλογιστική του Γεδεών.

Το ενδιαφέρον στο περιστατικό αυτό δεν είναι εάν ο Ιωακείμ έχει βάλει στο κρασί του νερό σε σχέση με τη στάση του απέναντι στους Βουλγάρους: είναι ότι οι παλαιοί πολέμιοι του Σχίσματος και υποστηρικτές της πανορθόδοξης τάσης διατηρούσαν απολύτως τον έλεγχο στις ιδεολογικές κατευθύνσεις της ηγετικής ομάδας. Και αυτό που παρουσιάζει ενδιαφέρον είναι ότι η πανορθόδοξη στάση στηριζόταν σε ερμηνεία κληρικοκεντρική: εάν η ιεροσύνη είναι μια ιδιότητα που δεν χάνεται ποτέ, τότε και το Σχίσμα στην πραγματικότητα είναι άνευ σημασίας.

Νομίζω ότι για να κάνουμε περισσότερο κατανοητή την περίπτωση ενός

177. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 252-253.





ιστοριστή με ρομαντική επιχειρηματολογία θα ήταν ενδιαφέρον να αναφερθούμε περιγράφοντας ένα ακόμη χαρακτηριστικό, για τις ιδεολογικές κατευθύνσεις του Πατριαρχείου, περιστατικό από τις αυτοβιογραφικές σημειώσεις του Γεδεών.

Κατά τη διάρκεια της θητείας του πατριάρχη Διονυσίου Ε΄ (ήταν ένας από τους πατριάρχες που μεσολάβησαν μεταξύ των δύο πατριαρχείων του Ιωακείμ Γ΄ και αυτός που πήρε την τρομερή, για τους υποστηρικτές του Ιωακείμ, απόφαση να κλείσουν οι χριστιανικοί ναοί το φθινόπωρο του 1890) ο Γεδεών κατάφερε να κερδίσει την εμπιστοσύνη του και να διατηρηθεί στη θέση του διευθυντή της *Εκκλησιαστικής Αλήθειας*. Ο Διονύσιος, κατά δήλωσή του, δεν ήταν φιλορώσος αλλά ούτε και φιλέλληνας. Κατά τον Γεδεών, ο Διονύσιος παρέμεινε πιστός της οθωμανικής νομιμότητας και μάλιστα στο αποκορύφωμα της κρίσης για το Προνομιακό ζήτημα (δηλαδή κατά το διάστημα όπου οι ορθόδοξοι ναοί, με απόφαση της Ιεράς Συνόδου, παρέμεναν κλειστοί) ο ίδιος είχε ανοιχτό διάλογο επικοινωνίας με την Πύλη.

Εν πάση περιπτώσει επί πατριαρχείας του Διονυσίου συνέβη το εξής ενδιαφέρον περιστατικό<sup>178</sup>: ο φαναριώτικης καταγωγής έλληνας πολιτικός και διπλωμάτης Αλέξανδρος Ρίζος Ραγκαβής ζήτησε από τον Διονύσιο να επικυρώσει την «αυτοκρατορική καταγωγή» της οικογένειάς του. Ο λόγος ήταν ότι ήθελε να παντρεύσει την κόρη του με έναν ρώσο κόμη, ο οποίος επιθυμούσε η γυναίκα του να είναι οπωσδήποτε αυτοκρατορικής καταγωγής. Ο Διονύσιος απευθύνθηκε λοιπόν στον Γεδεών και ρώτησε τη γνώμη του. Ο Γεδεών θα απαντήσει:

*Δεσπότη μου, από παλαιούς Φαναριώτες ήκουσα ότι εξ αρρονογονίας αυτοί είναι Ρίζοι, Ραγκαβήδες εκ θηλεογονίας, ως και οι άλλοι Ρίζοι, διά τούτο έχομεν Νερούλους Ρίζους, Μανέν Ρίζον τον ιατρόν. Τώρα αυτοί θέλουν, καθώς ήκουσα, να επικυρώσει το Πατριαρχείον την εξ αυτοκρατόρων καταγωγή των. Αλλά συμφέρει εις εμάς τώρα να επικυρώσωμεν καταγωγαις παραμυθικαις;*

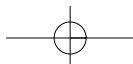
Και ο Διονύσιος του απάντησε:

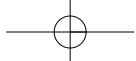
*πάρε αυτό το γενεαλογικόν δέντρον... και βγάλε απ' επάνω μου την φοβεράν ενόχλησιν... το Πατριαρχείον δεν θα μεταβληθή εις μεσιτικόν γραφείον γάμων!*

Ο Γεδεών λοιπόν ανέλαβε να γράψει τη σχετική γνωμοδότηση στην οποία αποφάνθηκε ότι δεν προκύπτει από πουθενά η αυτοκρατορική καταγωγή των Ραγκαβήδων.

Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι το Πατριαρχείο, ο γνήσιος κληρονόμος κατά κά-

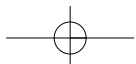
178. Μ.Ι. Γεδεών, *Μνεία*, 231-232.

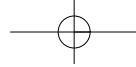




ποιον τρόπο της βυζαντινής αυτοκρατορικής παράδοσης, αρνείται να επικυρώσει την «πλαστή» σχέση με το μεσαιωνικό του παρελθόν που διακαώς επιδιώκει να ανασυγκροτήσει ο εκπρόσωπος του νεοϊδρυθέντος ελληνικού κράτους. Η σχέση με το Βυζάντιο που έχει το Πατριαρχείο είναι πολύ διαφορετική από αυτήν που κατασκευάζει ο αναδυόμενος ελληνικός εθνικός αλυτρωτισμός. Ακόμη όμως πιο ενδιαφέρουσα φαίνεται να είναι η αιτία της αίτησης για την πιστοποίηση της «αυτοκρατορικής καταγωγής»: ένας γάμος με ρώσο αριστοκράτη. Εάν το ματαιωθέν συνοικέσιο μας φέρνει στο νου το γάμο της Σοφίας Παλαιολογίνας με τον Ιβάν Γ' τον Μεγάλο, πάνω στον οποίο θεμελιώθηκε η ρωσική αυτοκρατορική ιδεολογία της Τρίτης Ρώμης, θα λέγαμε ότι για μία ακόμη φορά το Πατριαρχείο διατηρεί το μονοπώλιο στην ιδεολογική χρήση του βυζαντινού παρελθόντος αλλά κυρίως στον τρόπο με τον οποίο εγγυάται την ενότητα της Ορθόδοξης Οικουμένης, ως μεσολαβητής Ελλήνων και Ρώσων: χωρίς να αποδίδει ψεύτικα πιστοποιητικά αριστοκρατικών γενεαλογιών.

Θα λέγαμε ανακεφαλαιώνοντας ότι η επίκληση στον Ορθόδοξο Οικουμενισμό από την πλευρά του Πατριαρχείου, όπως αυτή ιστορικά διαμορφώνεται τον 19ο αιώνα, παίρνει τη μορφή νεωτερικής ιδεολογίας, η λειτουργικότητα της οποίας είναι να αναιρέσει τις επικίνδυνες αιχμές για την ενότητα του χριστιανικού ορθόδοξου ποιμνίου και κατά συνέπεια για την ενότητα της αυτοκρατορίας των εθνικών αλυτρωτικών οραμάτων των Βαλκανίων. Στο πλαίσιο του Τανζιμάτ, που θέτει σε εκκίνηση μια διαδικασία εκκοσμίκευσης, η οικουμενική ιδεολογία συνδέεται στενά με το επιχείρημα ότι πρέπει ο κλήρος να διατηρήσει την κυρίαρχη πολιτική θέση που κατέχει στο ορθόδοξο μιλλέτ, συνεπώς η οικουμενική ιδεολογία συνταυτίζεται με μοντέλα πατριαρχικού συγκεντρωτισμού όπως αυτά εκφράστηκαν από πατριάρχες όπως ο Γρηγόριος ΣΤ', ο Ιωακείμ Β' και ο Ιωακείμ Γ'. Βέβαια πρέπει ακριβώς να τονίσουμε ότι στην πρώτη περίοδο κυριαρχίας των Ιωακείμ, στην πραγματικότητα το αίτημα για ενότητα της πανορθόδοξης με την αυτοκρατορική διάσταση αποκτά ουτοπικό χαρακτήρα: πανορθόδοξο και αυτοκρατορικό είναι πλέον αδύνατο να συνυπάρξουν. Αντίθετα, στη δεύτερη πατριαρχία φαίνεται ότι ο ουτοπικός χαρακτήρας της οικουμενικής σύνθεσης ήταν ουσιαστικά δεδομένος, εντούτοις η νέα γεωπολιτική κατάσταση (συνθήκη ειρήνης μεταξύ Ρωσίας και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας το 1894, ήττα της Ελλάδας στον πόλεμο του 1897 και μαζί της κατάρρευση των μεγαλοϊδεατικών οραμάτων) κατέστησε την ομάδα που το πρόσβευε κυρίαρχη ξανά στα πατριαρχικά πράγματα. Ο Μανουήλ Γεδεών και το έργο του παίζουν καταλυτικό ρόλο στη θεωρητική αποκρυστάλλωση αυτής της πολιτικής ηγεμονίας.





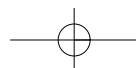
### 15. Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας

Όταν ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος στο πέμπτο και τελευταίο βιβλίο της *Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους* θα προχωρήσει στην εξιστόρηση των γεγονότων της Οθωμανοκρατίας, θα κάνει μια εκτίμηση για το εάν η Άλωση της Πόλης θα μπορούσε να αποφευχθεί. Η άποψή του ήταν ότι όχι μόνο ήταν δυνατόν η Δύση να αποτρέψει την κατάληψη της Νοτιοανατολικής Ευρώπης από τους Τούρκους, αλλά θα μπορούσε να συμβάλει στην ίδρυση ενός χριστιανικού κράτους στα εδάφη αυτά, διάδοχου του βυζαντινού. Όπως ακριβώς συνέβη με τις απόψεις του για τις αιρέσεις ως επιβίωση του Ελληνισμού μέσα στο Βυζάντιο, όπου προκατάλαμβανε καθυστερημένα τις τυχόν υποψίες του θρησκευόμενου αναγνώστη, κατά τον ίδιο τρόπο την κρίση του περί Αλώσεως φρόντισε να τη συμπληρώσει με την εκτίμηση ότι το νέο κράτος δεν θα γινόταν υποχείριο του «αρχιερέως της Ρώμης». Ωστόσο στο νέο κράτος θα μπορούσε να επισυμβεί μια πολύ ενδιαφέρουσα σύνθεση του «αρχαίου» και του «νέου» κόσμου, του κόσμου της Ορθοδοξίας και του κόσμου του Καθολικισμού· η δημιουργία του, δηλαδή, θα μπορούσε να λειτουργήσει σαν ένα ενδιαφέρον πείραμα όπου η άρση του Σχίσματος δεν θα ετίθετο απλώς με θρησκευτικούς αλλά με πολιτισμικούς όρους:

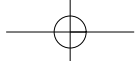
*Αξιούντες λοιπόν ότι η δυτική Ευρώπη έπραξε τότε λάθος μέγα μη επιχειρήσασα σπουδαίως την κατάλυσιν της οθωμανικής κυριαρχίας διά της ενιδρούσεως μεγάλου και ισχυρού εν τη Ανατολή χριστιανικού κράτους, εννοούμεν κράτος αισθανόμενον κατά μικρόν την ανάγκην του να συνδιαλλαγή προς την ορθόδοξον εκκλησίαν, να σεβασθή τους κυριωτέρους χαρακτήρας των ιθαγενών κατοίκων, να παραλάβη αυτούς συνεργούς εις τον στρατόν και εις την διοίκησιν και, αφ' ενός μεν να μεταδώση εις αυτούς το πνεύμα του νεωτέρου πολιτισμού, αφ' ετέρου δε να ωφεληθή εκ των παρ' αυτοίς σωζομένων κυβερνητικών και διανοητικών παραδόσεων. Εκ δε του συνδυασμού τούτου έμελλε να προκύψη κράτος εκπροσωπών μάλλον παντός άλλου την βαθμιαίαν ένωσιν του αρχαίου και του νέου κόσμου, κράτος οποίον ηγωνίσθη να διαπλάση επί 1000 έτη η εν Κωνσταντινουπόλει ιθαγενής μοναρχία, αλλ' απέτυχε επί τέλους ένεκα των αδιαλείπτων πολεμίων υφ' ων δεν έπαυσε καθ' όλον εκείνο το διάστημα περιστοιχιζομένη και μεταξύ των οποίων συγκατελέχθη παραδόξως από της 11ης εκατονταετηρίδος αυτή η Δυτική Ευρώπη<sup>179</sup>.*

Η συμβολική αντιπαράθεση επομένως μεταξύ Παπαρρηγόπουλου και Γεδεών δεν εξαντλούνταν σε μια διαδικασία a posteriori ταύτισης με τα επιχειρήματα Εικονομάχων και Εικονολατρών, αντιστοίχως. Αντίθετα προεκτεινόταν σε μια επίσης κρίσιμη εσωτερική βυζαντινή διαμάχη που σχετιζόταν άμεσα με την εκτίμηση

179. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Ε', Αθήνα 1874, 473.



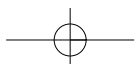


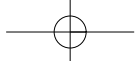


που είχε ο καθένας τους για το τι υπήρξε η Οθωμανική Αυτοκρατορία: τη διαμάχη Ενωτικών και Ανθενωτικών. Η ταύτιση του Παπαρρηγόπουλου με την ενωτική επιχειρηματολογία δεν αφορούσε μόνο την αποφυγή του κινδύνου της κατάρρευσης του Βυζαντίου. Δεν ήταν απλώς μια λύση ανάγκης η προσφυγή στα όπλα της Δύσης. Ήταν μια μεγάλη ευκαιρία να αρθεί το Σχίσμα μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Ταυτόχρονα ήταν ακόμη μια ευκαιρία για αυτόν να διατυπώσει την άποψή του ότι το Βυζάντιο είχε αποπειραθεί να λύσει αυτό το μεγάλο πρόβλημα στο εσωτερικό του. Και αυτό μάλιστα όταν ο Παπαρρηγόπουλος είχε διατυπώσει την άποψη ότι η Εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως εκπροσωπούσε τη βυζαντινή αυτοκρατορική κληρονομιά στο εσωτερικό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>180</sup>.

Επομένως ο Γεδεών είχε πολύ περισσότερους λόγους να επιτεθεί στον Παπαρρηγόπουλο για τον Ε΄ τόμο της Ιστορίας του, από αυτούς που υπέθετε ο Δημαράς. Η εκ των υστέρων ταύτιση με τις θέσεις των Ενωτικών ή των Ανθενωτι-

180. Ο Παπαρρηγόπουλος θα υιοθετήσει ταυτοχρόνως δύο απόψεις για τη θέση του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (όχι απαραίτητα αντιφατικές στο σχήμα του), οι οποίες βρίσκονται στον πυρήνα της «παραδοσιακής» και της «νεωτερικιστικής» ιστοριογραφικής προσέγγισης για την ερμηνεία αυτής της τελευταίας. Έτσι, από τη μία θα θεωρήσει τον πατριάρχη «Εθνάρχη». Μέσω των προνομίων που απέσπασε από την Πύλη «ο πατριάρχης απέβη, όπως και ελέγετο υπό της οσμάνικης κυβερνήσεως, *εθνάρχης*, ο έστιν υπέρτατος ου μόνον εκκλησιαστικός αλλά και εν πολλοίς πολιτικός του έθνους άρχων». Αφού λοιπόν θα επιλέξει να κάνει το άλμα και να μεταφράσει το milletbasi ως εθνάρχη, θα συμπληρώσει αμέσως: «Και επειδή τότε, καθώς άλλως τε και μέχρις εσχάτων, ουδεμία εγίνετο διάκρισις κατά έθνη των διαφόρων μη μουσουλμάνων του κράτους υπηκόων, *αλλ'* άπαντες ελέγοντο Ρωμαίοι, η δικαιοδοσία του πατριάρχου επεξετείνετο επί άπαν το ορθόδοξον χριστιανικό της Ανατολής πλήρωμα, ου μόνον επί τους Έλληνας αλλά και τους Αλβανούς, τους Βουλγάρους, τους Σέρβους, τους άλλους Σλάβους και τους Αρμενίους», βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Ε΄, Αθήνα 1874, 510. Καλύπτοντας επομένως ολόκληρο το δυνατό φάσμα των ερμηνειών για τον προσδιορισμό των όρων millet-έθνος, ο Παπαρρηγόπουλος πραγματικά αίρεται στη θέση του «εθνικού» ιστοριογράφου. Την ίδια στιγμή που περιγράφει το millet ως υπερεθνικό, το ανάγει στην «εθνική» εποπτεία του πατριαρχικού θεσμού. Μέσα από αυτό το πρίσμα θα διατυπώσει και μια άλλη άποψη, για το ρόλο του Πατριαρχείου ως συνεχιστή της βυζαντινής αυτοκρατορικής κληρονομιάς, η οποία επίσης θα αναπαραχθεί μερικώς τροποποιημένη από τη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία: «Εν γένει λοιπόν το αξίωμα δι' ου ο αρχηγός της εκκλησίας περιεβλήθη από της αλώσεως ήτο, κατά την εξωτερικήν τουλάχιστον αυτού επιφάνειαν, όμοιον και εν τισι μάλιστα υπέρτερον του επί των Βυζαντινών αυτοκρατόρων, ως ορθώς παρετήρει εν τη επτακαιδεκάτη εκατονταετηρίδι ο Μελέτιος. Αλλά και κατά την προηγουμένην ταύτης εκατονταετηρίδα, η *πατριαρχική ιστορία* βεβαιού ότι οι άνθρωποι προσεκύνουν τον πατριάρχην ως *αυθέντην και βασιλέα*», βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, στο ίδιο. Για τις σχέσεις αυτοκρατορικής και εκκλησιαστικής ιδεολογίας λίγο πριν από την Άλωση της Κωνσταντινούπολης, βλ. Τόνια Κιουσοπούλου, *Βασιλεύς ή Οικονόμος: πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, Αθήνα: Πόλις 2007.





κόν υπέκρυπτε μία ουσιαστική διαφορά στον τρόπο με τον οποίο κατανοούνταν το σχήμα της «συνέχειας»: η συνέχεια στον Παπαρηγόπουλο ήταν συνέχεια του έθνους μεταξύ των δύο αυτοκρατοριών. Η μετάβαση όμως μεταξύ των δύο αυτοκρατοριών κατανοείται ως καταστροφή, ως «ασυνέχεια». Αντίθετα, στον Γεδεών εμφανίζεται το πρόβλημα με λεπτή μετατόπιση: η συνέχεια υφίσταται, αλλά όχι τόσο σε επίπεδο επιβίωσης του έθνους σε ένα διαφορετικό πολιτειακό σχήμα, αλλά ως συνέχεια των δύο αυτοκρατοριών. Από τη συνέχεια του έθνους μέσα στις αυτοκρατορίες, διολισθαίνει το σχήμα σε μια ομαλή, και όχι καταστροφική μετάβαση, μεταξύ των δύο αυτοκρατοριών. Και η στάση του αυτή είναι ήδη εμφανής από τον εναρκτήριο λόγο του στις εργασίες του Συλλόγου Μεσαιωνικών Σπουδών.

Η έλευση των Οθωμανών στη μια περίπτωση κατανοείται ως καταστροφή, στην άλλη περίπτωση ως ένδειξη της θείας πρόνοιας<sup>181</sup>. Στην πραγματικότητα αυτό που είναι διαφορετικό στις δύο προσεγγίσεις είναι κυρίως η ερμηνεία που δίνουν για το τι υπήρξε η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Ο Γεδεών όμως δεν ήταν ο μοναδικός που αντιμετώπισε το πρόβλημα αυτό από τους ελληνορθόδοξους του οθωμανικού κράτους. Στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα θα κάνουν την εμφάνισή τους αρκετές Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οι οποίες βέβαια βρίσκονταν σχεδόν πάντα υπό τη σκιά των έργων του Hammer<sup>182</sup> ή του Zinkeisen<sup>183</sup> και συνήθως ο στόχος της έκδοσής τους ήταν να διδαχθούν ως σχολικά εγχειρίδια στα εκπαιδευτικά καταστήματα των ελληνορθόδοξων κοινοτήτων. Θα εξετάσουμε σύντομα τρεις από αυτές.

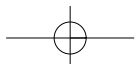
Στα 1874 θα εμφανιστεί στη Σμύρνη ο πρώτος τόμος μιας *Ιστορίας της Οθωμανικής αυτοκρατορίας* με συγγραφείς τους δύο αδελφούς Χαμουδόπουλους, Μηνά και Χρήστο<sup>184</sup>. Ο Μηνάς Χαμουδόπουλος, ως γνωστόν, θα μεταβεί τα επόμενα

181. Αστέριος Αργυρίου, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque, 1453-1821: esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών 1982· Αλέξανδρος Καριώτογλου, *Ισλάμ και χριστιανική χρησιμολογία: από το μύθο στην πραγματικότητα*, Αθήνα: Αρμός, 2000.

182. Joseph-Freiherr von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches: Grossentheils aus bisher unbenutzten Handschriften und Archiven*, τόμ. 10, Pest: C.A. Hartleben, 1827-35. Το έργο μεταφράστηκε έκτοτε πολλές φορές στα αγγλικά και στα γαλλικά. Η ελληνική του μετάφραση στις αρχές της δεκαετίας του 1870 (Joseph, Freiherr von Hammer-Purgstall, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Χ.Ν. Φιλαδέλφειας, 1870-1874) ουσιαστικά πρέπει να πυροδότησε αυτή την αλλεπάλληλη εμφάνιση ιστοριών προς σχολική χρήση.

183. Johann Wilhelm Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, τόμ.7, Αμβούργο: F. Perthes, 1840-63.

184. Μηνάς και Χρήστος Χαμουδόπουλοι, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, τόμ. Α', Σμύρνη: Τύποις Προόδου 1874.





χρόνια στην Κωνσταντινούπολη. Εκεί θα αναλάβει πρώτος αυτός τη διεύθυνση της *Εκκλησιαστικής Αλήθειας*, για να αντικατασταθεί τον Μάιο του 1883 από τον Γεδεών<sup>185</sup>: μια αλλαγή φρουράς που εκτός από τους προσωπικούς ανταγωνισμούς ασφαλώς αφορούσε και την πολιτική γραμμή του επίσημου πατριαρχικού οργάνου (περισσότερο «εθνοκεντρικός» ο συμρναίος ιστοριοδίφης, περισσότερο «οικουμενιστής» ο κωνσταντινουπολίτης ομότεχνος και ανταγωνιστής του) αλλά και την επερχόμενη σύγκρουση για το Προνομακό ζήτημα.

Στην εισαγωγή τους οι Χαμουδόπουλοι θα δηλώσουν ότι προχωρούν στο εγχείρημα αυτό επειδή δεν υφίστατο μέχρι τότε κανένα έργο στην ελληνική γλώσσα για την ιστορική διαδρομή του «οθωμανικού έθνους», οι τύχες του οποίου ήταν αλληλένδετες με αυτές των Ελλήνων. Οι Χαμουδόπουλοι γνωρίζουν τα έργα των ευρωπαϊών ιστορικών για το οθωμανικό κράτος (μεταξύ αυτών και του Hammer<sup>186</sup> και πιθανώς στην ελληνική εκδοχή του που είχε αρχίσει να μεταφράζεται ήδη από το 1870), απευθυνόμενοι ωστόσο σε ένα ελληνικό κοινό επιλέγουν να αποκλίνουν από τη συνήθη χρονική αφετηρία των έργων αυτών, τη βασιλεία του Οσμάν, ως απαρχή της οθωμανικής δυναστείας. Κατ' αυτούς θα έπρεπε να μελετηθούν παράλληλα πλευρές της ιστορίας του ύστερου βυζαντινού κράτους

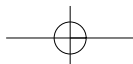
*επειδή οι τε λόγοι της υπερισχύσεως αυτών (δηλαδή των Οθωμανών) και οι της καταλύσεως της Βυζαντινής Μοναρχίας, ην τελευταίον διεδέχθησαν, εύρηται εν τη λεπτομερεί ερεύνη των γεγονότων, των επισυμβάντων από των αρχών του Ι' αιώνος και από της πρώτης επί της πολιτικής σκηνης εμφανίσεως των ομοφύλων των Οσμανλιδών (φυσικά εννοούν τους Ογούζους Τούρκους)*<sup>187</sup>.

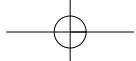
Οι Χαμουδόπουλοι θα ξεκινήσουν την *Ιστορία* τους με μια αναδρομή στα της καταγωγής των Τούρκων. Αν και επιφυλακτικοί με τις μυθολογικές γενεαλογίες, όπως ακριβώς και ο Παπαρηγόπουλος, θα ταυτίσουν τον γενάρχη τους, τον Τούρκο, με τον Ταργίταιο του Ηροδότου και τον Θεργαμά της Αγίας Γραφής (γιο του Ιάφεθ, όπως και ο Μοσέχ των Σλάβων, όπως θα δούμε παρακάτω). Αν και θεωρούν υποχρέωσή τους να αναφερθούν στην παλαιά δυτική παράδοση (Aeneas Sylvius) που ταύτιζε τους Τούρκους με τους Τρώες (με γενάρχες υποτίθεται τον Τεύκρο και τον Έκτορα), οι ίδιοι φαίνεται να κλίνουν στη συσχέτιση των Τούρκων είτε με τους Τατάρους του Βόλγα είτε με τα μογγολικά φύλα της

185. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1 (1880) XXIII.

186. Θα δηλώσουν μάλιστα ότι οι βασικές πηγές τους υπήρξαν τα έργα «Βυζαντινών ιστορικών», η *Ιστορία* του Hammer αλλά και οι Ιστορίες του οθωμανικού κράτους οθωμανών ιστορικών, όπως ο Ahmet Cevdet Paşa [*Tarih-i Cevdet*, τόμ. 12, Κωνσταντινούπολη: Matbaa-yi Amire, 1854-1885], ο Hayrullah Efendi [*Devlet-i Aliye-yi Osmaniye tarihi*, τόμ 18, Γ' Κωνσταντινούπολη: Matbaa-yi Amire, 1271-1292 [1854-1875] και του Lutfi efendi.

187. Μηνάς και Χρήστος Χαμουδόπουλοι, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, α'-β'.





Κεντρικής Ασίας. Υπό το πρίσμα αυτό ασκούν κριτική και παίρνουν τις αποστάσεις τους από βυζαντινούς συγγραφείς που τους ταυτίζουν με λαούς όπως οι Πέρσες, οι Ούγγροι, ή οι Σκύθες και οι Πάρθοι (όπως π.χ. ο Χαλκοκονδύλης)<sup>188</sup>.

Η αναφορά όμως στο απώτερο παρελθόν των Τούρκων και η περιήγηση στις διάφορες θεωρίες για τον εντοπισμό της αρχικής τους κοιτίδας δεν θα αποτελέσει παρά μια αφορμή για τους Χαμουδόπουλους να μιλήσουν για τις πρώτες σχέσεις που συνήφθησαν μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων. Για τους Χαμουδόπουλους αυτές πρέπει να εντοπιστούν στην εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου:

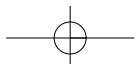
*ότε οι Έλληνες εκπληρούντες την μεγάλην αυτών αποστολήν προέβησαν εις την κατάκτησιν της Ασίας και τον εκπολιτισμόν αυτής, επί των στεππών της Σογδιανής, εν ταις ερήμοις του Τουράν εύρον αντιμέτωπους τους προγόνους των Τούρκων, αποπειρωμένους να αναχαιτίσωσι την επί τα πρόσω νικηφόρον πορείαν του μεγάλου της Ελλάδος ήρωος<sup>189</sup>.*

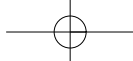
Μέσα από την προσέγγιση αυτή οι Τούρκοι δεν εμφανίζονται στο προσκήνιο της ιστορίας τον 11ο αιώνα, αλλά συμμετέχουν της ελληνικής αρχαιότητας ως αντίπαλοι των Μακεδόνων. Οι Τούρκοι, πριν εμφανιστούν ως Ογούζοι, Σελτζούκοι και Οθωμανοί, είχαν υπάρξει ως κάτοικοι της Σογδιανής, ο λαός των Σογδιανών. Όμως η αντιπαράθεση των Σογδιανών με τους Έλληνες Μακεδόνες δεν έλαβε χώρα τόσο σε στρατιωτικό επίπεδο όσο σε πολιτισμικό. Έλληνες και Ρωμαίοι ήταν τα έθνη που επιλέχθηκαν από τη θεία πρόνοια κατά την αρχαιότητα για να επιτελέσουν τους σκοπούς της: «αμφοτέρων τούτων η αποστολή ην η κατάκτησις και διά της κατακτήσεως η ενότης». Η ρωμαϊκή όμως κατάκτηση είχε αποκλειστικά «υλικό» χαρακτήρα. Αντίθετα, η ελληνική κατάκτηση υπήρξε «άυλη» και «πνευματική». Εκεί ακριβώς οφείλεται κατά τους Χαμουδόπουλους η αιτία της μεγαλόψυχης εκπολιτιστικής συμπεριφοράς του Αλεξάνδρου έναντι των κατακτημένων λαών. Έτσι οι Σογδιανοί, «οι πρόγονοι των Οθωμανών», θα εγκαταλείψουν λόγω της επιρροής των Μακεδόνων βάρβαρα έθιμα όπως το ρίξιμο αρρώστων και γέρων στα σκυλιά ή την επιβολή θανάτου από λιμοκτονία σε γέροντας άνω των εβδομήντα ετών.

Την ίδια εκπολιτιστική επίδραση που είχε η μακεδονική κατάκτηση επί των Σογδιανών θα έχει και η ακτινοβολούσα Βυζαντινή Αυτοκρατορία επί των τουρκικών φύλων με τα οποία θα έρθει σε επαφή. Οι Χαμουδόπουλοι θα αφιερώσουν ένα μεγάλο μέρος του πρώτου τόμου (από το 6ο έως το 12ο κεφάλαιο) στους τελευταίους αιώνες του Βυζαντίου, παραπέμποντας συχνά-πυκνά στο έργο του Παπαρρηγόπουλου (και του Ζαμπέλιου), υιοθετώντας μάλιστα ολοκλη-

188. Μηνάς και Χρήστος Χαμουδόπουλοι, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, 2-3.

189. Μηνάς και Χρήστος Χαμουδόπουλοι, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, 7.





ρωτικά το σχήμα περί της Εικονομαχίας ως Μεταρρυθμίσις<sup>190</sup>. Στην αφήγηση των δύο αδελφών η μετάβαση από τη βυζαντινή στην οθωμανική κυριαρχία δεν είναι ομαλή. Αντίθετα, ο Ελληνισμός αποτελεί την τελευταία κινητήρια δύναμη υπεράσπισης της βυζαντινής μοναρχίας (όπως ακριβώς στο σχήμα του Ζαμπέλιου) έναντι του τουρκικού κινδύνου. Και εάν δεν πέτυχε εντέλει να τη διασώσει, οφειλόταν ακριβώς «εις το κατενεχθέν... εκ της Δύσεως τραύμα»<sup>191</sup> (όπως ακριβώς στο σχήμα του Παπαρηγόπουλου).

Λίγα χρόνια αργότερα θα εκδοθεί, στην Αθήνα αυτή τη φορά, μια *Επίτομος Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας* από τον Γεώργιο Κατσελίδη<sup>192</sup>. Ο Κατσελίδης, εκδότης παλαιότερα της πατριαρχικής εφημερίδας *Ομόνοια*<sup>193</sup>, θα εκδώσει το έργο με άδεια του οθωμανικού υπουργείου της Δημόσιας Εκπαίδευσης και της Πατριαρχικής Κεντρικής Εκπαιδευτικής Επιτροπής «προς χρήση των σχολείων». Ο Κατσελίδης γνωρίζει φυσικά τη μεταφρασμένη εκδοχή της *Ιστορίας* του Hammer, τη θεωρεί ωστόσο δύσχορηστη (πολύτομη γαρ) αλλά και ακριβή για τους μαθητές των ελληνορθόδοξων εκπαιδευτικών καταστημάτων. Έτσι, παρότι ο ίδιος δηλώνει ότι την έλαβε υπόψη κατά τη συγγραφή, ομολογεί ότι στηρίχθηκε σε μεγάλο βαθμό στην πιο σύντομη *Ιστορία* του Louis Charles Collas<sup>194</sup>. Ζητά επίσης την κατανόηση του ελληνικού κοινού, αλλά θυμίζει ότι «το βιβλίο εξεδόθη εν Τουρκία και διά την Τουρκίαν, όπου λειτουργεί λογοκρισία κανονικωτάτη, ης η ενέργεια διετρανούτο ζωηρώς μάλιστα κατά την εποχήν της συγγραφής και εγκρίσεως και δι' ης αι βίβλοι εξέρχονται πολλάκις ουχί τοιαύται, οίαι εισήλθον».

Ο Κατσελίδης στην αφήγησή του θα εντάξει τους Τούρκους στην ταταρική φυλή. Θα περιγράψει σύντομα τις συγκρούσεις τους με τη «γραικορρωμαϊκή αυτοκρατορία» και θα οργανώσει την αφήγησή του με βάση τους σημαντικότερους εκ των σουλτάνων. Η προσωποκεντρική αφήγηση θα του επιτρέψει την αναφορά σε μια σειρά ανεκδοτολογικά γεγονότα που φαίνεται ότι στο πνεύμα εποχής την καθιστούν περισσότερο κατάλληλη προς σχολική χρήση. Δεν θα παραλείψει να επιμείνει σε ζητήματα όπως η απόδοση «προνομιών» από τον Μεχμέτ Β΄ προς τους «Έλληνες»<sup>195</sup> ή την οργάνωση των γενιτσαρικών ταγμάτων. Οι «Έλληνες» θα έχουν το δικαίωμα της αυτο-οργάνωσής τους σε κοινότητες και

190. Μηνάς και Χρήστος Χαμουδόπουλοι, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, 144-145.

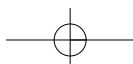
191. Μηνάς και Χρήστος Χαμουδόπουλοι, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, 147.

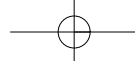
192. Γεώργιος Κατσελίδης, *Επίτομος Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: εκ των καταστημάτων Ανδρέου Κορομηλά 1882.

193. Δημήτρης Σταματόπουλος, *Μεταρρύθμιση και Εκκοσμίκευση*.

194. Louis Charles Collas, *Histoire de l'Empire Ottoman et coup d'oeil sur la Turquie actuelle*, Παρίσι: Imprimerie de Dubuisson et Cie, [18-?].

195. Γεώργιος Κατσελίδης, *Επίτομος Ιστορία*, 21-22.





να διατηρούν «ιδιαιτέραν πολιτοφυλακίην» τους αρματολούς. Αν και τα «προνόμια» αυτά απειλήθηκαν κατά καιρούς, δεν καταργήθηκαν «χάρις τη συνέσει και μετριοπαθεία εχεφρόνων τινών και νοημόνων συμβούλων του κράτους»<sup>196</sup>.

Ο Κατσελίδης θα περάσει κάπως απότομα από την περιγραφή της «κλασικής περιόδου» της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τις βασιλείες του Σελίμ Α΄ και Σουλεϊμάν Α΄ (στον οποίο αφιερώνει ύμνους), στις αποτυχημένες εν πολλοίς μεταρρυθμιστικές προσπάθειες σουλτάνων των αρχών του 19ου αιώνα (Σελίμ Γ΄, Μαχμούτ Β΄), χωρίς να αναφερθεί διεξοδικά σε αυτό που συνήθως περιγράφεται ως «παρακμή» της. Ωστόσο αμέσως μετά θα αφιερώσει ένα ολόκληρο κεφάλαιο της *Ιστορίας* του στην Ελληνική Επανάσταση<sup>197</sup>, πράγμα ασφαλώς παράδοξο για ένα βιβλίο που προοριζόταν για σχολική χρήση εντός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και που υπέστη την κρίση του λογοκριτικού μηχανισμού. Βέβαια θα ακολουθήσει ένα κεφάλαιο που αφορά την καταστροφή του σώματος των γενιτσάρων και την απαρχή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ, που λειτουργεί εξισορροπητικά προς το προηγούμενο.

Ίσως αυτός να ήταν και ο λόγος που τελικά το βιβλίο του εκδόθηκε στην Αθήνα. Ένα χρόνο μετά η Πατριαρχική Κεντρική Εκπαιδευτική Επιτροπή θα εγκρίνει την έκδοση μιας άλλης *Επιτομής της Οθωμανικής Ιστορίας* με συγγραφέα τον Ιωάννη Π. Μηλιόπουλο<sup>198</sup>. Ο Μηλιόπουλος ήταν μέλος του Γραφείου των Μεταφραστών και της «βιβλιοκρισίας των Αυτοκρατορικών Οθωμ. Τελωνείων», μέλος δηλαδή του λογοκριτικού μηχανισμού της αυτοκρατορίας τον οποίο εμμέσως πλην σαφώς κατήγγειλε ο Κατσελίδης. Πράγματι το βιβλίο είχε και την έγκριση του Υπουργείου Δημόσιας Εκπαίδευσης.

Τις προθέσεις του για τη συγγραφή αυτού του βιβλίου ο Μηλιόπουλος τις παρουσίαζε στην Εισαγωγή: «Η οθωμανική ιστορία, αφ' ότου μοιραίως μετά του κράτους τούτου συνεδέθημεν, ένα και τον αυτόν αποτελούντες λαόν, εξ ίσου παρέχεται τας ωφελείας τω έλληνι, όσας και η αυτού»<sup>199</sup> (η υπογράμμιση δική μας). Για να συνεχίσει εμφαντικά και πέραν πάσης αμφιβολίας: «Δεσμός πολιτικός, κοινωνικός, ηθικός, πνευματικός, εμπορικός, δεσμός ηθών και εθίμων, ταύτα πάντα συνέχουσιν αμφοτέρους τους λαούς».

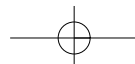
Ο Μηλιόπουλος βλέπει την ανάγκη υποχρεωτικής διδασκαλίας της οθωμανικής ιστορίας μέσα στα σχολεία κατ' αναλογίαν της μετάβασης από την προαιρετική στην υποχρεωτική διδασκαλία της οθωμανικής γλώσσας. Ο Μηλιόπου-

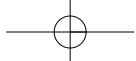
196. Γεώργιος Κατσελίδης, *Επίτομος Ιστορία*, 25.

197. Γεώργιος Κατσελίδης, *Επίτομος Ιστορία*, 75-85.

198. Ιωάννης Π. Μηλιόπουλος, *Επιτομή της Οθωμανικής Ιστορίας*, Κωνσταντινούπολη: τυπογρ. Κ. Βρετού 1883.

199. Ιωάννης Π. Μηλιόπουλος, *Επιτομή της Οθωμανικής Ιστορίας*, β΄.





λος θα υπερασπιστεί αναφανδόν την ομογενοποιητική λειτουργία που μπορεί να έχει η διδασκαλία της οθωμανικής γλώσσας σε μια φύσει πολυεθνική και πολυγλωσσική κοινωνία:

*...εξέλιπον και εκλείπουσιν οσημέραι ου μόνον παρά της σπουδαζούσης νεολαίας, αλλά και παρά της μεγαλητέρας αυτής του έθνους μερίδος η του ανωφελούς της γλώσσης ταύτης ιδέα και η των αποδυσπετούντων περι την εκμάθησιν αυτής ευπάρυφος αφορμή της ανυπερβλήτου δυσχερείας διά την έλλειψιν φωνηέντων και των τοιούτων. Σήμερον εντυχώς τα πράγματα νέαν λαβόντα όλως φάσιν αποδεικνύουσιν ότι, αφ' ότου πολιτικώς υπακούομεν συντατίσαντες την τύχην και τα συμφέροντα ημών, πολιτικά τε και ιδιωτικά μετά των ιδικών των, αφ' ότου υπό την αιγίδα και το σκήπτρον των φιλολάων και σεπτών ανάκτων, και τανύν του σεβαστού ημών Αυτοκράτορος "Αβδούλ Χαμίδ Χαν Β'", διατελούμεν τυγχάνοντες της αυτής μερίμνης και της αυτής προστάσιος αυτού, οφείλομεν κατ' ανάγκην να εκμανθάνωμεν την γλώσσαν των αρχόντων. Η εκμάθησις αυτής ονκ ολίγοις εκ των ομογενών υπηκόων παρέσχεν, ως μαρτυρεί η ιστορία, και παρέχει καθ' εκάστην σπουδαίης πολιτικής υπηρεσίας, ευρύ στάδιον και έξοχον μέλλον<sup>200</sup>.*

Δεν ήταν όμως μόνο οι προσδοκίες κοινωνικής κινητικότητας που έκαναν τον Μηλιόπουλο να τάσεται υπέρ της υποχρεωτικής διδασκαλίας των οθωμανικών. Η οθωμανική γλώσσα, όντας «μείγμα» της αραβικής, της περσικής και της ταταρικής, «συναγαγούσα ως από περικαλλών ανθέων το γλυκύτατον αυτών μέλι, απάσας τας καλλονάς και ωραιότητας των τριών τούτων γλωσσών». Στην οθωμανική γράφτηκαν μερικά «κειμήλια» του παγκόσμιου πολιτισμού, ποιητικά έργα αλλά και σημαντικά συγγράμματα ιστορικά, φιλοσοφικά και ηθικά<sup>201</sup>.

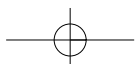
Οι λόγοι που έκαναν επιτακτική τη διδασκαλία της οθωμανικής ιστορίας ήταν ακόμη περισσότεροι και πιο σημαντικοί. Μια σειρά ιστορικών γεγονότων, συγκρούσεων, συμμαχιών και κυρίως θεσμών, ιδιωτικών και πολιτικών, συνέδεσαν «αμφοτέρους (τους δύο λαούς), αποτελέσαντες εν και το αυτό σώμα, μίαν και την αυτήν πατρίδα και προς το αυτό αποβλέποντας συμφέρον»<sup>202</sup>. Το πολιτικό πρόταγμα της συγγραφής της *Ιστορίας* του γινόταν παραπάνω από σαφές.

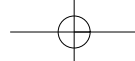
Ο Μηλιόπουλος, όπως και ο Κατσελίδης, θεωρεί ότι «πλήρης» και «τελεία» Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είναι γραμμένη μόνο «γερμανιστί» (εννοώντας βέβαια τον Hammer). Όπως και ο Κατσελίδης, τη θεωρεί δύσχη-

200. Ιωάννης Π. Μηλιόπουλος, *Επιτομή της Οθωμανικής Ιστορίας*, β' - γ'.

201. Ο ίδιος ο Μηλιόπουλος είχε εκδώσει διαλόγους ελληνοτουρκικών και τουρκοελληνικών, όπως και ερανίσματα τουρκικών και ελληνικών αποσπασμάτων από φιλοσοφικά, ποιητικά κ.ά. έργα.

202. Ιωάννης Π. Μηλιόπουλος, *Επιτομή της Οθωμανικής Ιστορίας*, δ'.





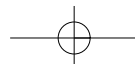
στη, ογκώδη και ακριβή για να διδαχθεί στα σχολεία. Ο Μηλιόπουλος θα δηλώσει ότι στη συγγραφή του στηρίχθηκε κυρίως σε έργα οθωμανών συγγραφέων, χωρίς όμως να αναφερθεί σε συγκεκριμένα ονόματα, όπως είχαν πράξει οι Χαμουδόπουλοι.

Δεν είναι ίσως αναγκαίο να περιδιαβούμε το σύνολο του έργου του Μηλιόπουλου. Η πολιτική του στόχευση, πλήρως ενσωματωμένη στο ελληνο-οθωμανικό υπόδειγμα (και μάλιστα στη χαμιδιανή εκδοχή του), είναι διατυπωμένη με μεγαλύτερη καθαρότητα στην εισαγωγή παρά υποκρύπτεται στην αφήγηση και στην πλοκή (όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Κατσελίδη, για ευνόητους λόγους). Αξίζει όμως να προσεξούμε ένα στοιχείο που μπορεί να αποτελέσει και μέτρο σύγκρισης με τις άλλες δύο Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που μελετήσαμε: τον τρόπο που αντιμετωπίζει ο Μηλιόπουλος το ζήτημα της καταγωγής των Οθωμανών. Ενώ και αυτός ανατρέχει στον Ηρόδοτο (Ταργίταος) και στη Βίβλο (Θεοργιά), στην εκδοχή της συσχέτισης Τούρκων και Τρώων, στα λάθη ταυτοποίησης των βυζαντινών συγγραφέων, θα διατυπώσει μια καινοφανή θεωρία που λίγο απέχει από το αντίστοιχο εγχείρημα του Γαβριήλ Κρέστοβιτς, το οποίο θα εξετάσουμε παρακάτω, να ταυτίσει τους Βουλγάρους με τους Ούννους: ο Μηλιόπουλος θα υποστηρίξει ότι οι Τούρκοι είναι Ινδοευρωπαίοι! Θα αναφέρει συγκεκριμένα:

*Την γνώμην πολλών μεταγενεστέρων δυσχυριζομένων, ότι ανήκουσιν εις την Μογγολικὴν φυλὴν οἱ Τούρκοι, απορρίπτομεν ὡς πλημμελή, καθότι οὔτοι προφανῶς ανήκουσιν εις τὸ Καυκάσιον γένος, ἀλλὰ δεν υπάγονται εις τὴν Ἰνδογερμανικὴν αὐτοῦ υποδιαίρεσιν, αποτελοῦντες ἴδιον κλάδον<sup>203</sup>.*

Συμπερασματικά, ακόμη και στο επίπεδο της αντιμετώπισης του οθωμανικού παρελθόντος οι οργανικοί διανοούμενοι της ελληνορθόδοξης κοινότητας υιοθετούσαν όλες τις δυνατές θέσεις στο φάσμα των πολιτικών στοχεύσεων: από τις πλέον εθνοκεντρικές (Χαμουδόπουλοι, Κατσελίδης) μέχρι την ταύτιση με το εγχείρημα διάσωσης της αυτοκρατορίας (Μηλιόπουλος). Και η αναδρομή αυτή ήταν αναγκαία για να καταλάβουμε ποια ήταν η θέση του Γεδεών στο φάσμα αυτό: ο Γεδεών και η τάση που εκπροσωπεί μέσα στο Πατριαρχείο πολιτικά φαίνεται να ταυτίζονται με τους πολιτικούς προσανατολισμούς του Μηλιόπουλου. Στην περίπτωση όμως του Γεδεών δεν θα παρουσιαστεί ποτέ η καταφυγή σε μια καταγωγική θεωρία ως λύση στο πρόβλημα της ταύτισης συμφερόντων με το οθωμανικό κράτος. Το εγχείρημα του Γεδεών ήταν πολύ πιο εκλεπτυσμένο γιατί ήθελε ακριβώς να είναι ηγεμονικό απέναντι στις εθνοκεντρικές εκδοχές ανάγνωσης και ερμηνείας του οθωμανικού παρελθόντος.

203. Ιωάννης Π. Μηλιόπουλος, *Επιτομή της Οθωμανικής Ιστορίας*, 13.







## Η κατασκευή της βουλγαρικής «μεσαιωνικής αρχαιότητας»: Gavril Krâstovič vs Marin Drinov

### 1. Ο κανόνας της βουλγαρικής ιστοριογραφίας: το μοντέλο της καταγωγής

Στη βουλγαρική ιστοριογραφία είναι γνωστό ότι υφίσταται ένα προμηθειικό σημείο: η εμφάνιση της *Σλαβοβουλγαρικής Ιστορίας* του Παϊσίου Χιλανδαρινού (Paisii Hilendarski), γραμμένη στο Άγιο Όρος το 1762<sup>1</sup>, σχεδόν ταυτόχρονα δηλαδή με τις απαρχές αυτού που αποκαλούμε Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Ωστόσο, το έργο του δεν εκδόθηκε παρά μόνο το 1844 στη Βουδαπέστη (σε γλωσσική προσαρμογή του Hristaki Pavlovič), μολοντί κυκλοφορούσε ευρέως μέχρι τότε σε χειρόγραφη μορφή<sup>2</sup>. Ακόμη όμως και 25 χρόνια μετά την έκδοσή του, πολύ μικρή επιρροή έπαιξε στη διαμόρφωση της νεωτερικής βουλγαρικής εθνικής συνείδησης.

Όπως ακριβώς συνέβη την ίδια πάνω-κάτω εποχή στην Ελλάδα με την πολιτική αιογράφηση των προσωπικοτήτων του Ρήγα και του Κοραή, έτσι και στη βουλγαρική περίπτωση η ανάδειξη αυτής της προμηθειικής φιγούρας τον 19ο αιώνα έλαβε χώρα στα πλαίσια εσωτερικών ερίδων της γενιάς διανοουμένων που

1. Για μια ελληνική μετάφραση του κειμένου, με εκτενή εισαγωγή και σχολιασμό, βλ. Ελένη Οικονόμου, *Παϊσίου Χιλανδαρινού: Σλαβοβουλγαρική Ιστορία*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1999. Για το διανοητικό περιβάλλον μέσα στο οποίο εμφανίστηκε το έργο του Παϊσίου, βλ. Nikolaj Genčev, *Bălgarskoto Văzraždane*, 86-92.

2. Για το θέμα αυτό βλ. μεταξύ άλλων Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, *Η Ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια, 1750-1850: το τετραγλωσσο λεξικό του Δανιήλ Μοσχοπολίτη*, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988, 123 σημ. 2, Nikolaj Aretov, *Nacionalna Mitologija i nacionalna literatura* [Εθνική Μυθολογία και Εθνική Λογοτεχνία], Σόφια: Izd. Kralica Mab, 2006, 122-123. Γενικότερα για το ζήτημα της χειρόγραφης παράδοσης της Σλαβοβουλγαρικής Ιστορίας, βλ. Ελένη Οικονόμου, *ό.π.*, 36-40.





εκπροσώπησαν το πνευματικό κίνημα της Βουλγαρικής Αναγέννησης. Στην πραγματικότητα, εάν διακηδυνεύαμε τον αφορισμό ότι η ανακάλυψη του ίδιου του Παΐσιου από εκπροσώπους της γενιάς αυτής ήταν πιο σημαντική από την ανακάλυψη της σημασίας του βουλγαρικού μεσαιωνικού παρελθόντος από τον ίδιο, δεν θα απείχαμε πολύ από την ιστορική αλήθεια.

Η πρώτη εκτενής αναφορά στο πρόσωπό του γίνεται από τον Γαβριήλ Κρέστοβιτς, έναν από τους πλέον ισχυρούς νεοφαναριώτες Βουλγάρους της Κωνσταντινούπολης, σε ένα άρθρο του σε περιοδικό που εκδίδει το 1859. Αυτός όμως που θεωρείται ότι επανέφερε τον Παΐσιο στο επίκεντρο της προσοχής της βουλγαρικής διανοήσης είναι ο μεγάλος βούλγαρος ιστορικός Μαρίν Ντρίνωφ το 1871<sup>3</sup>. Μέχρι τότε το έργο του Γιούρι Βενελίν ήταν η σταθερή αναφορά όσων ήθελαν να ασχοληθούν επιστημονικά με το ιστορικό παρελθόν των Βουλγάρων<sup>4</sup>. Το στοιχείο όμως του ιστορικού αυτοπροσδιορισμού από την πλευρά ενός Βουλγάρου «το γένος» ήταν κάτι που έλειπε και έπρεπε να εφευρεθεί, ακόμη κι αν δεν υπήρχε.

Ωστόσο οι Κρέστοβιτς και Ντρίνωφ ενεπλάκησαν μεταξύ 1869 και 1873 σε μια άγρια θεωρητική και ιστοριογραφική αντιπαράθεση με αφορμή την έκδοση ταυτοχρόνως, εκ μέρους και των δύο, και χωρίς όπως φαίνεται να το γνωρίζει ο ένας για τον άλλον, *Ιστοριών του Βουλγαρικού λαού*<sup>5</sup>. Η *Ιστορία* του Κρέστοβιτς<sup>6</sup> εκδόθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1869 από το τυπογραφείο της εφημερίδας *Makedonija*<sup>7</sup> και η *Ιστορία* του Ντρίνωφ<sup>8</sup> στην Πράγα τον Απρίλιο του

3. Marin Drinov, «Otec Paisi, negovoto vreme, negovata istorija i učenicité mu» [Πατήρ Παΐσιος, η εποχή του, η ιστορία του και οι μαθητές του], *Periodičesko Spisanie* (Braila), IV (1871), 3-25. Βλ. επίσης Charles A. Moser, *A History of Bulgarian Literature 865-1944*, The Hague, Παρίσι: Mouton, 1972, 43· Nikolaj Aretov, *Bългарското Văzraždane i Evropa* [Βαλκανική Αναγέννηση και Ευρώπη], Izd. Kralica Mab, Σόφια 2001, 61-62. Όπως μαρτυρεί ο Ντρίνωφ, το έργο του Παΐσιου ήταν γνωστό σε πολλούς ρώσους ολβαθολόγους και Βουλγάρους εγκατεστημένους στη Ρωσία όπως οι Μαζούρζεβιτς, Βενελίν, Μποντιάνσκι, Απρίλωφ, Τόσκοβιτς κ.ά. Αλλά λίγοι, όπως ο Ρακόφσκι και ο Λαμάνσκι, τού δίνουν κάποια σημασία στα συγγράμματά τους.

4. Βλ. για παράδειγμα, James F. Clarke, «Serbia and the Bulgarian Revival (1762-1872)», *American Slavic and East European Review*, 4:3/4. (1945) 141-162.

5. Βλ. G. Krăstevič, *Otgovor na G. Drinovâta kritika vârhû Bălgarskata Istorija na G. Krăstevič* [Απάντηση στην κριτική του κ. Ντρίνωφ πάνω στη *Βουλγαρική Ιστορία* του Γ. Κρέστοβιτς], Κωνσταντινούπολη 1873, 3.

6. G. Krăstevič, *Istorija Bălgarska* [Βουλγαρική Ιστορία], τόμ. Α, Κωνσταντινούπολη 1869.

7. Η εφημερίδα *Makedonija* θυμίζουμε ότι εκδιδόταν στην Κωνσταντινούπολη από τον Π. Ρ. Σλαβέικωφ, φίλο, κατά δήλωσή του, του Μ. Γεδεών.

8. Marin Drinov, «Pogled vârhû proizhoždaneto na bălgarskija narod i načaloto na bălgarskata istorija» [Ματιά πάνω στην καταγωγή του βουλγαρικού λαού και τις απαρχές της





ίδιου έτους. Το περιεχόμενο της αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο σημαντικών προσωπικοτήτων θα μας απασχολήσει παρακάτω. Αυτό όμως που είναι σημαντικό δεν είναι μόνο οι διαφορές τους, αλλά και ο κοινός παρονομαστής πάνω στον οποίο οικοδομούν τις ιστοριογραφικές τους απόπειρες: αυτό που θα χαρακτηρίζαμε μοντέλο της καταγωγής.

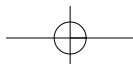
Αυτή όμως η συζήτηση θα γίνει η αιτία για να μετατοπιστεί ο άξονας της βουλγαρικής ιστοριογραφίας από τον Βενελίν στον Παΐσιο, από το μοντέλο της καταγωγής δηλαδή, στο μοντέλο της συνέχειας, και ταυτοχρόνως η επιβολή της κυριαρχίας της άποψης Ντρίνωφ ως κυρίαρχου κανόνα της βουλγαρικής ιστοριογραφίας τα επόμενα χρόνια<sup>9</sup>. Η «ανακάλυψη» του Παΐσιου το 1871 από τον Μ. Ντρίνωφ βέβαια γίνεται πριν την έκδοση της *Ιστορίας* του Κρέστοβιτς, ο οποίος όπως είπαμε είχε κάνει μια αναφορά επίσης στο έργο του βούλγαρου μοναχού κάποια χρόνια πριν: ο Παΐσιος είναι αναγκαίος για τον εκσλαβισμό της βουλγαρικής ιστορίας και την τελική εθνικοποίησή της. Είναι όμως ενδιαφέρον ότι μέσα από την αντιπαράθεση αυτή οργανώνεται ο κυρίαρχος μέχρι σήμερα «κανόνας» με βάση τον οποίο γίνεται κατανοητή η ιστορική εξέλιξη των Βουλγάρων: το πρωτοβουλγαρικό στοιχείο που εκκίνησε μετά τη διάλυση του κράτους της Μαύρης Βουλγαρίας στον κάτω ρου του Βόλγα, όταν εγκαταστάθηκε στα Βαλκάνια, νοτίως του Δούναβη και βορείως του Αίμου, απορροφήθηκε/αφομοιώθηκε από το σλαβικό πληθυσμιακό υπόστρωμα το οποίο υπέταξε<sup>10</sup>. Ο κανόνας αυτός, που θύμιζε εν πολλοίς την ίδια διαδρομή την οποία ακολούθησε η εθνογενετική εξέλιξη των Βίκινγκ Ρως που εκσλαβίζονται και των γερμανών Φράγκων που εκγαλατίζονται, πρώτον ομαλοποίησε τις σχέσεις σε πολιτισμικό επίπεδο με τους Ρώσους (μια σχέση που πολλοί Βούλγαροι του 19ου αιώνα δεν θεωρούσαν καθόλου αυτονόητη) και δεύτερον επαναλάμβανε ένα μοτίβο που η δυτική ιστοριογραφία είχε ήδη ταξινομημένο στους φακέλους της.

Αυτό που πρέπει να παρατηρήσουμε γενικά για τη διαφοροποίηση των προσανατολισμών της βουλγαρικής ιστοριογραφίας είναι ότι η στροφή προς το σλαβικό παρελθόν του βουλγαρικού λαού συνοδεύει τις πολιτικές εξάρτησης του βουλγαρικού κράτους από τη Ρωσία. Αντίθετα, οι περίοδοι της απαγκίστρωσης από τη ρωσική εξωτερική πολιτική είναι αυτές που ενδυναμώνουν εναλλακτικές ιστοριογραφικές προσεγγίσεις που ενισχύουν τη σημασία του

βουλγαρικής ιστορίας], στο *Izbrani Săcinenia*, τόμ. Α': Trudove po bălgarska i slavjanska istorija [Έργα για τη βουλγαρική και σλαβική ιστορία], επιμ. Ivan Đujčev, Σόφια 1971, 43-122.

9. Ίσως η εμπέδωση του σχήματος που πρότεινε ο Ντρίνωφ έγινε τη στιγμή που υιοθετήθηκε στο έργο ενός τσέχου ιστορικού, του Konstantin Jireček, βλ. το έργο του Konstantin Jireček *Istorija na Bălgaritee* [Ιστορία των Βουλγάρων], Izd. «Koreni», Σόφια 1999 [1876].

10. Konstantin Jireček, *Istorija na Bălgarite*, 84-104.





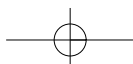
«πρωτοβουλγαρικού» ή του «θρακικού» παρελθόντος<sup>11</sup>. Και είναι σίγουρο ότι υφίστατο μια ανοιχτή σύγκρουση μεταξύ αυτών που σπούδασαν στην Ρωσία και αυτών που σπούδασαν στην Ελλάδα, όπως για παράδειγμα ο Ράινο Πόποβιτς ή ο Νεοφίτ Ρίλσκι. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο τελευταίος εκφράζει την αγανάκτησή του εναντίον των «Οδησιανών». Το 1860 η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο αυτών ομάδων αποκτά πολιτικά χαρακτηριστικά.

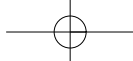
Σύμφωνα με τον Νικολάι Αρέτωφ, υφίστανται τέσσερις διαφορετικές τάσεις διαχείρισης του προβλήματος της βουλγαρικής αρχαιότητας. Οι τάσεις αυτές, κατ' αυτόν, αποτελούν «στρατηγικές επικοινωνίας» και ένταξης του βουλγαρικού εθνικού αφηγήματος στην ευρωπαϊκή κουλτούρα. Οι τάσεις αυτές καθορίζουν τις ιδιαιτερότητες στην υποδοχή των ξένων λογοτεχνιών – κύριο θέμα της δικής του ανάλυσης. Η πρώτη, βέβαια, είναι αυτή που εισηγείται η *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία* του Παΐσιου. Κατά τον Αρέτωφ, η τάση που εκπροσωπεί η *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία* συνιστά θεμελιώδη απόπειρα συμφιλίωσης της αναδυόμενης εθνικής ταυτότητας με την παράδοση της Ορθόδοξης Χριστιανικής Οικουμένης, στη διάλυση της οποίας συμμετέχει. Ο Παΐσιος θέτει τους Βουλγάρους στο σύστημα συντεταγμένων της Βίβλου. Προσπαθεί να εδραιώσει την εθνική τους ταυτότητα σε αναφορά με το μύθο του Νώε.

Η δεύτερη τάση, την οποία χαρακτηρίζει ως «αναγεννησιακή», προσανατολίζεται στη γνώση μιας αρχαιότητας, την οποία όμως στην πραγματικότητα κατασκευάζει. Σε κάποιες περιπτώσεις γίνονται προσπάθειες να εμφανιστούν κοινά σημεία ανάμεσα στα εθνικά στοιχεία του σλαβοβουλγαρικού λαού και της κλασικής αρχαιότητας. Οι εκπρόσωποι τόσο της πρώτης όσο και της δεύτερης τάσης στην πραγματικότητα αναζητούν σημεία επαφής με τα θεμελιώδη μοτίβα της δυτικοευρωπαϊκής κουλτούρας, φυσικό κληρονόμο του αρχαίου πολιτισμού όσο και της χριστιανικής παράδοσης.

Η τρίτη τάση δίνει βάση στη σλαβική κοινότητα και επιμένει στην αναδόμηση της σλαβικής αρχαιότητας. Η τάση αυτή για πολλούς λόγους «μέρος των οποίων είναι οφθαλμοφανείς», όπως αναφέρει, αναδείχθηκε ως κυρίαρχη και ως τέτοια αντιμετωπίστηκε από μεταγενέστερους ιστορικούς και ερευνητές.

11. Από την άποψη αυτή δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι στη δεκαετία του 1990 έκανε την εμφάνισή της δυναμικά στη βουλγαρική ιστοριογραφία (και κυρίως στον δημόσιο χώρο) η «ιρανική θεωρία», μια παραλλαγή της παλαιάς «θρακικής», με την οποία δεν υποτιμάται μόνο η σλαβική διάσταση της καταγωγής του βουλγαρικού λαού αλλά κυρίως η τουρκική: η «ινδοευρωπαϊκότητα» γίνεται καταφύγιο από την απειλή της «σλαβικής» και της «τουρκικής» καταγωγής. Υποστηρικτές τέτοιων αντιλήψεων αναδείχθηκαν σημαντικά ονόματα βουλγάρων ιστορικών όπως ο Γκεόργκι Μπακάλωφ, ο Μπόζινταρ Ντιμιτρόφ (αν και στην περίπτωση του δίνεται σαφές προβάδισμα στο «πρωτοβουλγαρικό» παρελθόν έναντι του σλαβικού), και ιδίως ο Πέταρ Ντόμπρεφ.





Η τέταρτη τάση εκπροσωπείται στο έργο του Γκεόργκι Ρακόφσκι. Ο Ρακόφσκι θα επιμένει στην άποψη για τις ινδοευρωπαϊκές ρίζες του βουλγαρικού έθνους και προτείνει ένα δικό του μοντέλο για την αποκατάστασή του στον παγκόσμιο πολιτισμό, αντιπαρατιθέμενος στις υπόλοιπες αντιλήψεις/τάσεις.

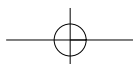
Τέλος, θεωρεί ότι η περίπτωση Κρέστοβιτς και της *Βουλγαρικής Ιστορίας* που εξέδωσε το 1871 αποτέλεσε μια μάλλον «αδύναμα εκφρασμένη αντίληψη» περί καταγωγής των Βουλγάρων παρά μια «τάση», όπως οι προαναφερθείσες. «Αντίληψη» που είχε ήδη καταγγεληθεί από την εποχή του Βασίλ Απρίλωφ, πριν ο Μαρίν Ντρίνωφ την καταρρίψει με «επιστημονικά» επιχειρήματα<sup>12</sup>.

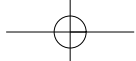
Ωστόσο η αντιπαράθεση του Κρέστοβιτς με τον Ντρίνωφ ήταν από κάθε άποψη κομβική για να συγκροτηθεί ο κυρίαρχος κανόνας του βουλγαρικού εθνικού αφηγήματος. Ο Κρέστοβιτς κατά κάποιον τρόπο έπαιξε το ρόλο ενός εσωτερικού «αντιπάλου δέους» και αυτό το αποδεικνύει ακριβώς η ενοχική αντιμετώπιση του πρωτοβουλγαρικού παρελθόντος από τον βουλγαρικό εθνικισμό<sup>13</sup>. Ο λόγος είναι προφανής: αντίθετα από τις άλλες τάσεις, η πρόταση του Κρέστοβιτς δεν φαινόταν να αποτελεί μια αφήγηση περί «αρχαιότητας» (Античност, Antičnost) του βουλγαρικού έθνους που να είναι συμβατή με τις αντίστοιχες κυρίαρχες αφηγήσεις για το πώς το δυτικό φαντασιακό κατανοούσε τον ίδιο του τον εαυτό και συνεπώς προσδιόριζε τους όρους ένταξης στον δυτικό κόσμο. Αντίθετα, έδειχνε, από μια πρώτη ματιά, να νομιμοποιεί τη διατήρηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και κυρίως να υιοθετεί μια δυτικής έμπνευσης καταγωγική θεωρία που θα κατέτασσε τους Βουλγάρους οριστικά στον κόσμο της Ανατολής<sup>14</sup>. Αυτή όμως η καταγωγική θεωρία αποτελούσε ταυτόχρονα και απάντηση στο πρώιμο πρόβλημα της βουλγαρικής ιστοριογραφίας να απαγκιστρωθεί από τις «δεσμεύσεις» που συνεπαγόταν η ένταξη στο ορθόδοξο μιλλέτ. Και για αυτό το λόγο, πριν αναφερθούμε διεξοδικά στην αντιπαράθεση Κρέστοβιτς και Ντρίνωφ, θα έπρεπε να ανατρέξουμε σύντομα στις καταγωγικές θεωρίες για την προέλευση του βουλγαρικού λαού, όπως αυτές εμφανίστηκαν στις απαρχές της βουλγαρικής ιστοριογραφίας.

12. Nikolaj Aretov, *Bălgarskoto Văzraždane i Evropa*, 17-18.

13. Σωστά ο Αρέτωφ αναφέρεται στις τάσεις αυτές ως «μοντέλα ταυτοποίησης», τα οποία περιέχουν διάφορες «εκδοχές του εθνικού μύθου» που αντιμετωπίζουν με διαφορετικό τρόπο τα «σημεινόντα τραύματα» της εθνικής συνείδησης, βλ. Nikolaj Aretov, *Bălgarskoto Văzraždane i Evropa*, 16.

14. Συμβαίνει δηλαδή μάλλον το ακριβώς αντίθετο από αυτό που υποθέτει ο Ivaylo Ditčev (Ditčev Ivaylo, «The Eros of Identity», στο Dučan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 243), όταν ισχυρίζεται ότι το πρωτοβουλγαρικό παρελθόν συντέλεσε στην απονομιμοποίηση της βυζαντινής και της οθωμανικής κληρονομιάς, στο σύγχρονο συλλογικό φαντασιακό των Βουλγάρων – τουλάχιστον δεν υπήρξε αυτή η κύρια επίπτωση της πρωταρχικής επίκλησής του.





## 2. Βούλγαροι: Βάνδαλοι, Ιλλυριοί ή Μακεδόνες;

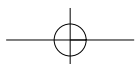
Πράγματι το έργο του Παΐσιου δεν συνιστά ολοκληρωτική ρήξη με ό,τι θα μπορούσε να αποκληθεί διαχείριση του παρελθόντος από τους διανοούμενους μιας ενιαίας (κυρίως σλαβικής) ορθόδοξης Οικουμένης, παρότι η εκδήλωση μιας οξείας αντιπαράθεσης με τον οθωμανικό και κυρίως τον ελληνικό παράγοντα θα δώσει το έναυσμα για τη συγκρότηση μιας εθνικού τύπου αυτοπροσδιοριστικής αφήγησης. Ο Παΐσιος θα θέσει τις απαρχές αυτής της αφήγησης στην εποχή του Κατακλισμού. Ο Νώε και οι επίγονοί του θα αποτελέσουν τη φαντασιακή εκκίνηση για τη συγκρότηση του σλαβικού και κατά συνέπεια του βουλγαρικού έθνους: «Ο Ιάφεθ είχε ένα γιο, τον ονόμαζαν Μόσχο. Στη δική του φυλή και γένος έλαχε και από αυτό ξεχώρισε το δικό μας σλαβικό έθνος και ονομάστηκε γένος και έθνος του Μόσχου»<sup>15</sup>. Η σλαβική καταγωγή των Βουλγάρων διαμεσολαβείται από την εξελικτική πορεία των επιγόνων του Νώε: ο κόσμος του έθνους (γένους) φαίνεται να παραμένει εγγεγραμμένος στον κόσμο της Βίβλου.

Είναι γνωστό ότι στο έργο του Παΐσιου συντίθενται επιδράσεις από παλαιότερους δυτικούς ιστορικούς, όπως το *Βασίλειο των Σλάβων* του Μάουρο Ουρμπίνι (Mauro Urbini, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601) και τα *Εκκλησιαστικά Χρονικά* του Τσεζαρε Μπαρόνιο (Cesare Baronio, *Annales ecclesiastici*, 1589)<sup>16</sup>. Σύμφωνα με τη Raia Zaimona στο έργο του χιλανδαρινού μοναχού θα εμφανιστούν τρεις βασικές καταγωγικές θεωρίες που έλκουν την προέλευσή τους από έργα της δυτικής λογιόσυνης προηγούμενων αιώνων. Η πρώτη συνδέει τους Βουλγάρους με τη Σκυθία. Η δεύτερη τους τοποθετεί στις περιοχές γύρω από τον Βόλγα, από όπου και προέρχεται και το όνομά τους. Κάποιοι ονομάζουν αυτή τη θεωρία «Σαρματική» ή «Βολγική». Αυτήν υιοθετεί και ο Τσεζαρε Μπαρόνιο ο οποίος αντλεί τα επιχειρήματά του από βυζαντινούς χρονογράφους, όπως ο Θεοφάνης και ο Σκυλίτζης<sup>17</sup>. Τέλος η τρίτη θεωρία συνδέει τους Βουλγάρους με τη Σκανδιναβία, από όπου αυτοί υποτίθεται ότι έχουν έρθει στη

15. Ελένη Οικονόμου, *ό.π.*, 55. Ο έπικος γιος του Ιάφεθ ονομαζόμενος Μοσόχ (στον Παΐσιο «Μόσχος» - (μοσοχ-москва) ενώ αλλού Μοσέχ (π.χ. στην έγκυρη έκδοση της Βίβλου δημοσιευμένη από τη βουλγαρική Ιερά Σύνοδο του 1925) καθορίζεται ως πρόγονος των Σλάβων, βλ. Nikolaj Aretov, *Bălgarskoto Văzraždane i Evropa*, 21.

16. Nikolaj Genčev, *Bălgarskoto Văzraždane*, 88.

17. Η αναφορά των γεγονότων της Βίβλου από τον Παΐσιο δείχνει μεγάλη οικειότητα με τη *Σύνοψη* του Κιέβου του Ιννοκέντιου Γκιζέλ που τυπώθηκε για πρώτη φορά το 1674, ένα πολύ δημοφιλές ανάγνωσμα το οποίο επανεκδόθηκε πολλές φορές και όπου επίσης υιοθετείται η «Σαρματική» εκδοχή. Ο Παΐσιος συνδυάζει λοιπόν τη «Βανδαλική» θεωρία που γνωρίζει από τον Ουρμπίνι και τη «Σαρματική» της *Σύνοψης*, η οποία βασίζεται σε ετυμολογίες ονομάτων της Βίβλου όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του Μοσόχ-Μόσχου, Nikolaj





Θράκη. Αυτή η θεωρία ονομάζεται «Βανδαλική» και είναι αυτή που υιοθετείται από τον Μάουρο Ουρμπίνι<sup>18</sup>. Είτε όμως υιοθετήσει κανείς την εκδοχή της γοθτικής («Βάνδαλοι») είτε της τουρκικής/σκυθικής («Σαρμάτες») καταγωγής, δεν μπορεί να αποφύγει την ένταξη των Βουλγάρων στον κόσμο της βαρβαρότητας και μάλιστα της ανατολίτικης.

Φαίνεται ότι το ζήτημα δεν πέρασε απαρατήρητο από τους συγχρόνους του Παϊσίου. Έπρεπε λοιπόν να βρεθεί ένας συνδετικός κρίκος με μια αρχαιότητα νομιμοποιημένη στο δυτικό φαντασιακό: είτε την αρχαιοελληνική είτε την ρωμαϊκή.

Υπήρξαν άλλες δύο παράλληλες απόπειρες να προσδιοριστεί η σχέση των Βουλγάρων με την Ιστορία. Η πρώτη από τον ανώνυμο συγγραφέα της επονομαζόμενης *Ιστορίας της Μονής Ζωγράφου* (*Zografska Historija*) γραμμένης την εποχή του Παϊσίου. Η δεύτερη, που είναι και σημαντικότερη όσον αφορά το ζήτημα που μας ενδιαφέρει, είναι *Η Σύντομη Ιστορία του Σλαβοβουλγαρικού λαού* του Σπιριντόν Γκάμπροφσκι (Spiridon Gabrovski)<sup>19</sup> που γράφτηκε το 1792 και παρέμεινε χειρόγραφο. Οι ερευνητές τονίζουν τη σχέση της με τη *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία* αλλά και με την *Ιστορία της Μονής Ζωγράφου*<sup>20</sup>.

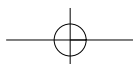
Σε αντίθεση όμως με τον Παΐσιο και τον ανώνυμο συγγραφέα της *Zografska Historija*, ο ιερομόναχος Σπιριντόν εισάγει στην αφήγησή του μια γενεαλογία από βασιλείς «Ιλλυριούς και Βουλγάρους» ήδη από την εποχή πριν τον Μέγα Αλέξανδρο, οι οποίοι αναμφίβολα είναι «δάνεια» είτε από λαϊκές (αναφορά σε δημοτικά τραγούδια «Ιλλυρικά») είτε από λόγιες (βλ. για παράδειγμα την περίπτωση του βούλγαρου βασιλέα Λάντο ΣΤ΄ που εμφανίζεται στο έργο του Ιωάννη Ζωναρά) παραδόσεις. Ο Σπιριντόν ξεκινά την αφήγησή του από τον 3ο αιώνα π.Χ. εμπνευσμένος από τον έλληνα φιλόσοφο της Κυρηναϊκής Σχολής Ευήμερο (*Ιερή Αναγραφή*), ο οποίος είχε ισχυριστεί ότι οι θεοί δεν ήταν τίποτε άλλο παρά πρόην βασιλείς ή ήρωες που, λόγω των σπουδαίων κατορθωμάτων τους, θεοποιήθηκαν μετά θάνατον. Όπως παρατηρεί ο Αρέτωφ, η προβληματική του βούλγαρου ιερομόναχου είναι από μια άποψη αντίστροφη: ενώ ο Ευήμερος αποδομεί στην πραγματικότητα τους παλαιούς μύθους που είχαν φθαρεί στην ελληνιστική εποχή, ο Σπιριντόν προσπαθεί να κατασκευάσει μια καινούργια

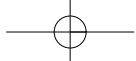
Aretov, στο ίδιο. Πρβλ. και D. Čanev, *Bългарската Istoricheska knižnina prez Vâzraždane* [Βουλγαρική Ιστορική Λογοτεχνία κατά την Αναγέννηση], Σόφια 1989, 57.

18. Raia Zaimova, «Po vâprosa za zapadnoevropejskata istoriografija i “Istorija Slavjanobâlgarska”» [Για το ζήτημα της Δυτικοευρωπαϊκής Ιστοριογραφίας και η «Σλαβοβουλγαρική Ιστορία»], *Literaturna Misâl* 2:2 (1991).

19. Nikolaj Aretov, *Nacionalna Mitologija i nacionalna literatura*, 123 κ.ε.

20. Nikolaj Genčev, *Bâlgarskoto Vâzraždane*, 110.





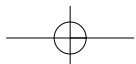
εθνική μυθολογία ή να προσδώσει καινούργιες λειτουργίες σε μυθολογικά στοιχεία της λαϊκής παράδοσης<sup>21</sup>.

Εάν λοιπόν η πρόωγη βουλγαρική αρχαιότητα τοποθετείται μέσα στο σύστημα συντεταγμένων της Βίβλου, στο επόμενο στάδιο, το «Ιλλυρικό», αναζητήθηκε ένα νέο σύστημα συντεταγμένων: αυτό της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας<sup>22</sup>. Ο Σπιριντόν χρησιμοποιεί, όπως και ο Παΐσιος, τη *Σύνοψη του Κιέβου* για να ταυτοποιήσει τους Βουλγάρους («Ιλλυριούς») μέσω του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Ο Αλέξανδρος νικάει τον Περούν (Perun), βασιλέα των Ιλλυριών<sup>23</sup> (στον οποίο ο Φίλιππος ήταν φόρου υποτελής), μπαίνει επικεφαλής «όλου του ιλλυρικού στρατού και των δύο γιων του Περούν... και ξεκινά για τον παγκόσμιο πόλεμο». Μετά την επιτυχημένη εκστρατεία του στην Ασία, όταν εγκαθίσταται στη Βαβυλώνα «τους δωρίζει τη Μακεδονία, την πατρίδα του, και τους δίνει γράμμα γραμμένο με χρυσά γράμματα πάνω σε πάπυρο όπου αναγράφεται “λαός δυνατός και ανί-

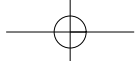
21. Nikolaj Aretov, *Bálgarskoto Vázrazhdane i Evropa*, 26. Θυμίζουμε εδώ ότι η αναφορά στον Ευήμερο θα χρησιμεύσει και στον Κ. Παπαρηγόπουλο ως αφετηρία για να ανοίξει το ζήτημα της ερμηνευτικής των αρχαίων μύθων. Ο Παπαρηγόπουλος δεν θα βρει αξίες σχολιασμού τις απόψεις του Ευήμερου («τα μεν του Ευήμερου είναι προφανώς παράλογα»), εντούτοις πιστεύει ότι με αυτόν ξεκινά μια τάση επιστημονικής εξήγησης της αρχαίας μυθολογίας που θα εκβάλει στα έργα σημαντικών συγγραφέων του 19ου αιώνα και κυρίως του George Grote (*A history of Greece: from the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great*, Λονδίνο: John Murray, 1846-1856 και του ιδίου *Griechische Mythologie und Antiquitäten: nebst dem Capitel uber Homer und auserwählten Abschnitten uber die Chronologie, Literatur, Kunst, Musik etc.*, τόμ. 4, Λειψία: B.G. Teubner, 1856-1860). Ο Παπαρηγόπουλος συγκεκριμένα θα ενστερνιστεί την άποψη Grote για τον μη οργιαστικό (συνεπώς μη ανατολικό) χαρακτήρα των αρχαίων μυστηρίων, όπως αυτών της Σαμοθράκης, των Ελευσινίων κ.λπ. Κυρίως όμως τον ενδιαφέρει η απομάκρυνση του Grote από μια αλληγορική ερμηνεία των αρχαίων μύθων. Οι θεοί δεν αποτελούσαν ενσρακώσεις φυσικών στοιχείων ή ηθικών αρχών, αλλά κατανοούνταν ως πρόσωπα «απεικονίζοντα τον πραγματικόν ανθρώπινον βίον». Ο Grote υπήρξε, κατά κάποιον τρόπο, η ετεροχρονισμένη δικαίωση του Ευήμερου, βλ. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των νεωτέρων*, τόμ. 5, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Ν. Γ. Πάσσαρη 1865, τόμ. Α', 36-56.

22. Στην *Ιστορία* του Σπιριντόν η συσχέτιση του βουλγαρικού παρελθόντος με την ιστορία της αρχαίας Ρώμης γίνεται αρκετές φορές, με σημαντικότερη ίσως την αναφορά στον πόλεμο μεταξύ του αυτοκράτορα Τραϊανού με τον Δικέφαλο «βασιλιά των Σλάβων» και τους Δάκες. Κατά τον Σπιριντόν «η νίκη των Ρωμαίων αυτή τη φορά οφείλεται στο γεγονός ότι ο στρατός του Τραϊανού αποτελούνταν από πολλούς κρυφούς χριστιανούς», βλ. Nikolaj Aretov, *Bálgarskoto Vázrazhdane i Evropa*, 28.

23. Ίσως να πρόκειται για το βασιλέα των Τριβαλλών Σύρμο, τον οποίο ο Αλέξανδρος αποπειράθηκε να καθυποτάξει πριν εκστρατεύσει εναντίον των Περσών, βλ. Στράβων, *Γεωγραφία*, 3.8. Οι Τριβαλλοί από άλλους συγγραφείς θεωρούνται θρακικό φύλο (π.χ. Στράβων) και από άλλους ιλλυρικό (Στέφανος ο Βυζάντιος).







ητος»· εκτός από αυτό (δηλ. τη Μακεδονία) τους παραχωρεί και τον βασιλικό τίτλο για τη μέγιστη ανδρεία τους και για την ένδοξη νίκη»<sup>24</sup>.

Είναι βέβαια περιέργο το γεγονός ότι η καταστατική πράξη ένταξης των Βουλγάρων στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα τελείται ως μια πράξη παραχώρησης του νικητή (Μ. Αλέξανδρος) προς τον ηττημένο (Ιλλυριοί). Κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα όσοι Βαλκάνιοι αποπειραθούν ένα παρόμοιο εγχείρημα θα βρουν ευκολότερο να ταυτίσουν το νικητή (Μακεδόνες) με τον ηττημένο (Ιλλυριοί), παρά να αποδεχθούν την τελετουργική σκηνοθεσία μιας πράξης διαδοχής. Όπως όμως και να έχει, η αναφορά στον Μέγα Αλέξανδρο και τους Μακεδόνες υπήρξε μια σταθερά για την οργάνωση ανάλογων σχημάτων σε όλη τη διάρκεια της Βουλγαρικής Αναγέννησης.

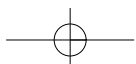
Για παράδειγμα, για μια Ιστορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου («Αλεξάνδρεια») μεταφρασμένη στην αρχή του 19ου αιώνα στο Πλέβεν, ο Ι. Τρίφονοφ εξηγεί:

*Για να καταλάβουμε τι έχει συναρπάσει τους λόγιους του Πλέβεν Σπας Χρίστοφ και Λάζαο Ντιμιτρόφ δεν πρέπει να έχουμε υπόψη μόνο τη μεγάλη τους τάση για φανταστικά διηγήματα αλλά και την πλήρη βεβαιότητα των μεταφραστών ότι οι Μακεδόνες του Αλεξάνδρου ήταν πρόγονοι των σημερινών Μακεδόνων, δηλαδή Βούλγαροι, ενώ οι Πέρσες εναντίον των οποίων πολέμησε ο Μέγας Βασιλιάς ήταν Τούρκοι. Αφού ήξεραν ότι οι σημερινοί Πέρσες ήταν Μουσουλμάνοι, που για αυτούς ήταν ισοδύναμο του Τούρκου, οι μεταφραστές θεώρησαν ως τέτοιους και τους παλαιούς Πέρσες. Για το λόγο αυτό τούς ήταν ευχάριστο να διαβάσουν ότι οι Μακεδόνες νικούσαν κάποτε τους Τούρκους, και αφού είχαν υπόψη τους την παροιμία «όπου έρρε νερό εκεί πάλι θα ρέει» πίστευαν ότι θα έρθει και πάλι ο καιρός που οι Βούλγαροι θα νικήσουν τους Τούρκους<sup>25</sup>.*

Στην περίπτωση των λογίων του Πλέβεν δεν είναι μόνο σημαντική η καταγωγική σχέση που θεμελιώνεται μεταξύ Βουλγάρων και Μακεδόνων, αλλά το γεγονός ότι ορίζεται μέσω ενός άξονα προσδιορισμού Δύσης και Ανατολής, όπου η θρησκευτική ταυτότητα συνεχίζει να παραμένει ισχυρή, μολοντί ετίθετο πλέον θέμα εργαλειακής αντιμετώπισής της από τους αναπτυσσόμενους εθνικισμούς. Η αδυναμία όμως απαγκίστρωσης από το θρησκευτικό αναδείκνυε μια άλλη βαθύτερη αδυναμία: αυτήν της απεξάρτησης από το αυτοκρατορικό όραμα. Για το εάν τα υποκειμένα θα επέλεγαν η θρησκεία να αποτελέσει προσδιοριστικό της εθνικής τους ταυτότητας ή η ένταξή τους στον κόσμο της Χριστιανοσύνης ή

24. Αναφέρεται από τον Nikolaj Aretov, *Balgarskoto Vázrazhdane i Evropa*, 27.

25. J. Trifonov, *Istoriija na grad Pleven do Osvoboditelnata Vojna* [Ιστορία της πόλεως Πλέβεν κατά τον Απελευθερωτικό Πόλεμο], Σόφια 1933, 91-92.





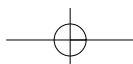
του Ισλάμ θα ανέβαλλε τη διάλυση της αυτοκρατορίας, το διακύβευμα ήταν ακόμη ανοιχτό. Η αναζήτηση μιας λύσης όπως η διατύπωση μιας καταγωγικής θεωρίας θα μπορούσε κάλλιστα να ακολουθήσει και τις δύο διαδρομές.

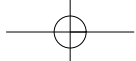
### 3. Η Ιστορία του Ντρίνωφ: ο εκσλαβισμός των Βουλγάρων

Ο Μαρίν Στογιάνωφ Ντρίνωφ (γνωστός στη Ρωσία ως Μαρίν Στεπάνοβιτς Ντρίνωφ) αποτελεί ίσως την πιο εμβληματική μορφή βούλγαρου σλαβολόγου τον 19ο αιώνα. Γεννημένος το 1838 στην πόλη Παναγκιούριστε στη Βόρεια Θράκη, σπούδασε Ιστορία και Φιλολογία στα Πανεπιστήμια του Κιέβου και της Μόσχας. Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1860 άρχισε να δημοσιεύει διάφορα άρθρα του σε βουλγαρικά έντυπα όπως τα *Narodnost*, *Makedonija* και *Pravo*. Το 1869, έτος όπου εξέδωσε το έργο που θα μας απασχολήσει για τις απαρχές της ιστορίας του βουλγαρικού λαού, δημοσίευσε και μια *Ιστορία της Βουλγαρικής Εκκλησίας*<sup>26</sup>, που θα αποτελέσει κατά κάποιον τρόπο τη θεωρητική νομιμοποίηση των αιτημάτων των βουλγάρων εθνικιστών για την ίδρυση ανεξάρτητης Εξαρχίας. Το έργο αυτό μεταφράστηκε στα ρωσικά το 1870 και δημοσιεύθηκε στην *Ορθόδοξη Επιθεώρηση [Pravoslavnoe Obozrenie]*. Το 1869 επίσης, στη Βραϊλα της Ρουμανίας, ο Ντρίνωφ μαζί με τους Στογιάνωφ, Ζινζίφωφ και Μπόντσωφ θα ιδρύσει τη Βουλγαρική Φιλολογική Εταιρεία [*Bългарско Knizhenno Družestvo*]. Η Εταιρεία θα αποτελέσει στην πραγματικότητα το πρόπλασμα για την ίδρυση της Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών<sup>27</sup>. Στο περιοδικό της Εταιρείας θα δημοσιεύσει πολλά άρθρα τα επόμενα χρόνια. Το 1871 θα επανέλθει με νέο έργο του πάνω στο ζήτημα των σχέσεων μεταξύ Βουλγάρων και Πατριαρχείου, ενώ το 1873 θα δημοσιεύσει δοκίμιο το οποίο θα αφορά την ολοένα αυξανόμενη σλαβική παρουσία στη Βαλκανική χερσόνησο από τον 3ο έως τον 7ο αιώνα. Το 1873 θα διδάξει στην έδρα της Σλαβολογίας στο Πανεπιστήμιο του Χάρκοφ (αυτό είναι πολύ ενδιαφέρον: πόλη της Ρωσίας κοντά στον κάτω ρου του Βόλγα, στα εδάφη δηλαδή που ήγκμασε το κράτος της Μαύρης Βουλγαρίας), ενώ το 1876 θα καταθέσει τη διδακτορική του διατριβή με τίτλο *Νότιοι*

26. Marin Drinov, «Istoričeski Pregled na Bългарska Cърkva» [Ιστορική Έρευνα για τη Βουλγαρική Εκκλησία] στο *M. Drinov, Izbrani Săčinenia* [Επιλεγμένα Συγγράμματα], τόμ. Β', επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 9-165.

27. Η Βουλγαρική Φιλολογική Εταιρεία, της οποίας ο Ντρίνωφ θα διατελέσει πρώτος πρόεδρος, θα αρχίσει να εκδίδει την επίσημη επιθεώρησή της ήδη από το επόμενο έτος της ίδρυσής της το 1870. Το 1878 θα μεταφέρει την έδρα των δραστηριοτήτων της από τη Βραϊλα στη Σόφια. Σε *Bългарска Akademiya na Haukite* μετονομάστηκε το 1911. Πρώτος πρόεδρος της Ακαδημίας θα διατελέσει ο Ivan Gešov.





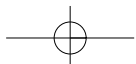
Σλάβοι και Βυζάντιο κατά τον 10ο αιώνα, στην οποία θα ασχοληθεί με τις πρώτες φάσεις εγκατάστασης των Σέρβων και των Κροατών στη Βαλκανική χερσόνησο.

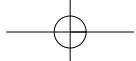
Ο Ντρίνωφ το 1877-78 ήταν επικεφαλής του Υπουργείου Εκπαίδευσης και Πνευματικών Υποθέσεων της νεότευκτης (και υπό ρωσική διοίκηση) Βουλγαρικής Ηγεμονίας. Θα είναι ένας εκ των συντακτών του Συντάγματος του Μεγάλου Τυρνόβου (1879) και εξ αυτών που θα υποστηρίξουν και θα επιτύχουν να επιλεγεί ως νέα πρωτεύουσα του βουλγαρικού κράτους η Σόφια, πόλη στο νοητό επίκεντρο της Μεγάλης Βουλγαρίας που εγκαθίδρυσε η Συνθήκη του Αγίου Στεφάνου, και όχι το Μεγάλο Τύρνοβο, επιλογή την οποία προωθούσε ο αυστριακός παράγοντας. Από το 1881 μέχρι και το θάνατό του στις 28 Φεβρουαρίου 1906, θα ζήσει στην πόλη του Χάρκοφ, ενώ το 1909 το πνευματικό του τέκνο η Βουλγαρική Φιλολογική Εταιρεία θα εκδώσει το σύνολο των έργων του<sup>28</sup>.

Είναι προφανές ότι ο Ντρίνωφ, οικοδομώντας μια καριέρα επαγγελματία ιστορικού μέσα στο ρωσικό ακαδημαϊκό περιβάλλον και οφείλοντας σε μεγάλο βαθμό την κατάληψη πολιτικών αξιωμάτων στην υποστήριξη του ρωσικού παράγοντα, θα ήταν δύσκολο έως αδύνατο να αποστασιοποιηθεί από έναν επιστημονικό προσανατολισμό που να μη θεμελιώνει το ιστορικό υπόβαθρο των στενών σχέσεων μεταξύ βουλγαρικού και ρωσικού λαού<sup>29</sup>: η αναγωγή στο κοινό σλαβικό παρελθόν και ένας λόγος περί σλαβικής καταγωγής του βουλγαρικού λαού θα έλυνε πολλά επιστημονικά/θεωρητικά αλλά κυρίως πολιτικά προβλή-

28. Πρόκειται για την έκδοση του V. N. Zlatarski (επιμ.), *Săcinenia na M. S. Drinov* [Συγγράμματα του Μ. Σ. Ντρίνωφ], τόμ. 4, Σόφια 1909. Έργα του Ντρίνωφ θα επανεκδοθούν το 1971 σε επιμέλεια Ivan Duičev, *M. S. Drinov Izbrani Săcinenia* [Επιλεγμένα Συγγράμματα], Σόφια: Nauka i Izkustvo 1971.

29. Δεν ήταν άλλωστε ο μοναδικός εκπρόσωπος αυτής της φιλοσλαβικής – φιλορωσικής γραμματείας: θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και τα ονόματα των Μπ. Πετκόφ (B. Petkov), Ν. Ντασκαλόφ (N. Daskalov), που είχαν συμβάλει στη μετάφραση έργων του Γιούρι Βενελίν, του ίδιου του Βασίλ Απρίλωφ «Bălgarskite Knižici ili na koe slavjansko pleme prinadleži kirilovskata azbuka» [Βουλγάρικα Φυλλάδια ή σε ποιο σλαβικό φύλο ανήκει το αλφάβητο του Κυρίλλου] (1841), ή ακόμη του Ντ. Ι. Ιλοβάσκι (D.I. Illovaški), συγγραφέα του «Za Slavjanskoto proizhozdenie na Dunavskite Bălgari» [Για τη σλαβική καταγωγή των Βουλγάρων του Δούναβη] μεταφρασμένο από τον Κρίστο Μπότεφ το 1875. Σίγουρα ο βασικότερος εκπρόσωπος της ιδέας της σλαβικής ενότητας αυτή την εποχή στη Ρωσία ήταν το εξέχον μέλος της βουλγαρικής παροικίας Ράικο Ζινζίνωφ (Raiko Žinzinov). Αναμφίβολα όμως ως αποκορύφωμα στη φιλορωσική βουλγαρική γραμματεία της περιόδου πρέπει να θεωρηθεί το φυλλάδιο του Τόντοφ Μπούρνοφ (Todor Burmov) που δημοσιεύθηκε ανώνυμα το 1876 στο Βουκουρέστι «Bratsko objasnenie na Bălgarin kām bratjata mu Bălgare» [Αδελφική εξήγηση Βουλγάρου στα αδέρφια του Βουλγάρους] στην οποία φθάνει να ισχυρίζεται ότι οι Βούλγαροι δεν θα έχαναν τίποτα εάν ξαφνικά γίνονταν πολίτες της μεγάλης Ρωσικής Αυτοκρατορίας και εάν αποδέχονταν ως επίσημη τη ρωσική γλώσσα. Υπήρξαν ωστόσο και περιπτώσεις Βουλγάρων που παρέμειναν στη Ρωσία, δεν ολοκλήρωσαν όμως τις σπουδές τους σε ρωσικά πανεπιστήμια, δεν





ματα. Ο ρωσοτουρκικός πόλεμος του 1877-78 και η ίδρυση ανεξάρτητης βουλγαρικής ηγεμονίας μέσω της καταλυτικής επέμβασης της Ρωσίας θα αποτελέσει το πολιτικό επιστέγασμα αυτής της διαδικασίας.

Ωστόσο εύλογα θα μπορούσε να τεθεί το ερώτημα: οι Βούλγαροι δεν είναι Σλάβοι; Το αυτονόητο της απάντησης δεν ήταν καθόλου δεδομένο στα μέσα του 19ου αιώνα. Μαζί με την άποψη για τη σλαβική καταγωγή, ήταν επίσης διαδεδομένες και οι θεωρίες για τη «Θρακική» ή τη «Βολγική/Σαρματική» καταγωγή των Βουλγάρων. Υποστηρικτές της πρώτης υπήρξαν ξένοι συγγραφείς όπως οι Gatterer<sup>30</sup>, Lelevel<sup>31</sup> και Čertkov<sup>32</sup>. Η σχολή αυτή υποστήριζε την καταγωγή των σύγχρονων Βουλγάρων από τους αρχαίους κατοίκους της Βαλκανικής χερσονήσου, τους Θρακο-Ιλλυριούς. Η άποψη αυτή είχε υιοθετηθεί από επιφανείς εκπροσώπους της βουλγαρικής διανόησης, όπως ο Πέταρ Μπερόν<sup>33</sup>, και όπως ήδη

---

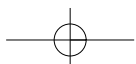
ενσωματώθηκαν στον ρωσικό πολιτισμό και ανέπτυξαν έναν έντονο αντιρωσικό πολιτικό λόγο. Τέτοια παραδείγματα υπήρξαν ο Γκεόργκι Ρακόφσκι και ο Λιούμπεν Καραβέλωφ.

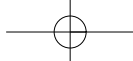
30. Johann Christoph Gatterer, *Synchronistische tabellen der völkergeschichte hauptsächlich nach herrn hofrath Gatterer's Versvch einer allgemeinen weltgeschichte von m. Daniel Gotthold Joseph Hübler*, τόμ. 3, Freyberg, in der Crazischen buchhandlung, 1799-1804, I, 12.

31. Joachim Lelevel, *Histoire de Pologne*, Παρίσι: A la Librairie Polonaise 1844.

32. A. D. Čertkov, *O perevode Manassiinoi letopisi na slovenskii jazyk po dvum spiskam – Vatikanskomi i Patriaršei biblioteki. Se očerkom istorii bolgar* [Για τη μετάφραση του Χρονικού του Μανασσίου στη σλοβενική γλώσσα σύμφωνα με δύο χειρόγραφα από τις βιβλιοθήκες του Βατικανού και του Πατριαρχείου, στο Περίγραφο για την Ιστορία των Βουλγάρων], Μόσχα 1842.

33. Ο Πέταρ Μπερόν θα εκφράσει παρόμοιες ιδέες κατά τη δεκαετία του 1850 και 1860 κυρίως στα έργα του *Slavjanska Filosofija* [Σλαβική Φιλοσοφία] και *Panepistimija* [Πανεπιστήμιο]. Βέβαια το μεγάλο έργο του δημοσιεύθηκε στη Γαλλία, βλ. Petăr Beron, *Origine de l'unique couple humain*, τόμ. 7, Παρίσι 1864. Ο Πέταρ Μπερόν (1799–1871) σπούδασε φιλοσοφία στη Χαϊδελβέργη και έγινε διδάκτορας ιατρικής στο Μόναχο, όπου παρακολούθησε διαλέξεις του Schelling. Γνώριζε αρχαία και νέα ελληνικά, λατινικά, γερμανικά και γαλλικά. Ήταν εξοικειωμένος με το γεγελιανό φιλοσοφικό σύστημα και αποπειράθηκε να κατασκευάσει κάτι παρόμοιο (το οποίο αποκάλεσε μάλιστα Πανεπιστήμιο – *Panépistème*), όπου το «θεωρητικό» και το «εμπειρικό» θα συνθέτονταν σε μια ενιαία ολότητα. Όπως σωστά επισημαίνει ο Ατανάς Σταμάτοφ, τη στιγμή που η μεταγεγελιανή φιλοσοφική σκέψη στην Ευρώπη εγκατέλειπε την προσπάθεια να στήσει ολιστικά φιλοσοφικά σχήματα, ο Μπερόν στην «ευρωπαϊκή περιφέρεια» (αν και πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του σε ευρωπαϊκά πανεπιστήμια) έπραττε το αντίστροφο, βλ. Atanas Stamatov, «Paradoxes in the Bulgarian reception of European philosophical thought», *Studies in East European Thought*, 53 (2001) 6-7. Αυτή η απόπειρα να συνθεθεί η κληρονομιά της θεωρητικής φιλοσοφίας με τη νέα εκδοχή του εμπειρισμού, το θετικισμό, αποτελεί ένα ενδιαφέρον σχήμα που θα το δούμε να επαναλαμβάνεται σε πολλές περιπτώσεις βαλκάνιων διανοουμένων (μεταξύ άλλων και στους διανοούμενους του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως). Όταν κάτι αποσυντίθεται στο κέντρο, γεννά φαίνεται ταυτόχρονα στην περιφέρεια μια βαθιά επιθυμία να το ανασυνθέσει.





αναφέραμε ο Γκεόργκι Ρακόφσκι<sup>34</sup>. Η επιλογή της θρακικής καταγωγής επέλυε ζητήματα που σχετιζόνταν με τις πολιτικές διεκδικήσεις του βουλγαρικού εθνικού κινήματος αυτή την εποχή. Εάν μπορούσε κάποιος να θεμελιώσει την καταγωγή πάνω στην αρχή της αυτοχθονίας, θα ήταν πιο εύκολο να διατυπώσει διεκδικήσεις επί της επικράτειας που αντιστοιχούσε στους τόπους εγκατάστασης των αρχαίων Θρακών. Ταυτοχρόνως λυνόταν και το ζήτημα της κατασκευής μιας βουλγαρικής αρχαιότητας, η οποία μπορεί να μην ήταν τόσο λαμπρή αλλά συνέπιπτε, χρονικά, με την ελληνική αρχαιότητα. Και μάλιστα κατά έναν πολύ ενδιαφέροντα τρόπο η αρχαιότητα αυτή θα αντιστοιχούσε σε ένα πολιτικό παρόν με το ίδιο πολιτικό διακύβευμα: το αίτημα για απαγκίστρωση του θρακικού – βουλγαρικού λαού από την ελληνική πολιτισμική επιρροή.

Από την άλλη είχαμε διάφορες παραλλαγές της άποψης ότι οι Βούλγαροι πρέπει να θεωρηθούν απόγονοι του συνασπισμού φυλών υπό τον Ασπαρούχ, ο οποίος ως γνωστόν κινήθηκε από την περιοχή του Κάτω Βόλγα προς τον Δούναβη, μετά τη διάλυση του κράτους της Μεγάλης (ή Μαύρης) Βουλγαρίας. Εκφραστές ανάλογων απόψεων ήταν επίσης ευρωπαίοι συγγραφείς, όπως οι Thunmann<sup>35</sup>, Engel<sup>36</sup>, Raić<sup>37</sup> κ.ά. Μόνο που εδώ στο στρατόπεδο των υποστηρικτών της θεωρίας αυτής υπήρχε ένα όνομα το οποίο δεν μπορούσε κανείς να το παραβλέψει εύκολα: Γιούρι Βενελίν<sup>38</sup>. Και η «βολγική» καταγωγή των σύγχρονων Βουλγάρων είχε υιοθετηθεί από ένα μεγάλο όνομα της Βουλγαρικής Αναγέν-

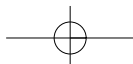
34. G.S. Rakovski, *Pokazaleč ili pâkovodstvo, kak da sja iziskvat i izdirjat stari čerti naše go bitija, jazika, narodopokolenija, starago ni pravlenija, slavnago ni prošestvija i pročee* [Οδηγός για το πώς να αναζητούμε και να μελετούμε παλαιά χαρακτηριστικά του βίου μας, της γλώσσας μας στην εθνική φυλή μας, στην παλαιά μας ιστορία, στη δοξασιμένη μας καταγωγή], Οδησός 1859· του ίδιου, *Nekoliko peči o Asen pârvomu, velikomu car bâlgarskomu i sinu mu Asen vtoromu* [Μερικά λόγια για τον Ασέν Α', τον Μεγάλο βασιλέα των Βουλγάρων και τον γιο του Ασέν Β'], Βελιγράδι 1860 και κυρίως του ίδιου, *Bâlgarska starina* [Βουλγαρική Αρχαιότητα], Βουκουρέστι 1864. Για τον Γκεόργκι Ρακόφσκι βλ. την αυτοβιογραφία του ίδιου, G.S. Rakovski, *Avtobiografija i memoari* [Αυτοβιογραφία και Απομνημονεύματα], Σόφια: Džŕžavna pečatnitsa, 1925 και τη βιογραφία του V. N. Traikov, *Georgi Stoikov Rakovski*, Σόφια: ΒΑΗ, 1974.

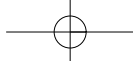
35. J. Thunmann, *Untersuchungen über die Geschichte der östlich-europäischen Völker*, Λειψία 1774.

36. J. Chr. Engel, *Geschichte des ungarischen Reichs und seiner Nebenländer, I. Bulgarien, Pannonien*, Halle 1797.

37. Jovan Raić, *Istorija raznih slavjanskih narodov naipače Bolgarov, Horvatov i Serbov* [Ιστορία διαφόρων σλαβικών λαών, κυρίως Βουλγάρων, Κροατών και Σέρβων], Βιέννη 1795-98.

38. J.I. Venelin, *Drevnie i nynešnie bolgare v političeskom, narodopisnom, istoričeskom i religioznom ih otnošenii i rossianam*, I [Οι αρχαίοι και οι σύγχρονοι Βούλγαροι στις πολιτικές, εθνικές, ιστορικές και θρησκευτικές σχέσεις τους με τους Ρώσους], Μόσχα 1829. Ο άνθρωπος για τον οποίο ειπώθηκε ότι «πέθανε αφού ανέστησε το βουλγαρικό έθνος».





νησης, τον Κρέστοβιτς, σε άρθρο του το 1858/59 στο *Bългарski Knizici*. Έκτοτε όμως δεν θα επανέλθει. Και για το λόγο αυτό η ταυτόχρονη εμφάνιση των *Ιστοριών* του Ντρίνωφ και του Κρέστοβιτς αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία.

### 3.1. Οι δύο ασυνέχειες

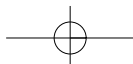
Το έργο του Ντρίνωφ *Ματιά πάνω στην καταγωγή του Βουλγαρικού λαού και οι απαρχές της Βουλγαρικής Ιστορίας*<sup>39</sup> θα αποτελέσει ανασκόπηση της δημογραφικής εξέλιξης στη Βαλκανική χερσόνησο από την ύστερη αρχαιότητα και εξής, και συνεπώς μια περιγραφή των γεγονότων που οδήγησαν στη δημιουργία του πρώτου βουλγαρικού βασιλείου υπό τον Ασπαρούχ<sup>40</sup>. Το τελευταίο και καταληκτήριο κεφάλαιο ο Ντρίνωφ θα το αφιερώσει για να απαντήσει στα βασικά επιχειρήματα των υποστηρικτών των δύο παραπάνω θεωριών, της «Θρακο-ιλλυρικής» και της «Βολγικής». Κυρίως βέβαια θα επικεντρώσει στη δεύτερη λόγω της πρόσφατης επαναφοράς των επιχειρημάτων της από τον F. Kanitz. Ο Ντρίνωφ γνώριζε τις θέσεις Κρέστοβιτς, εν τούτοις από τη στιγμή που ο τελευταίος δεν είχε αποπειραθεί να τις τεκμηριώσει, δεν μπορούσε να τεθεί στο στόχαστρο της κριτικής του.

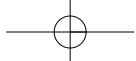
Όμως πριν ασχοληθεί με την καταγωγή των σύγχρονων του Βουλγάρων θα κρίνει σκόπιμο (και αναφερόμενος στο μεσαιωνικό παρελθόν της Βαλκανικής χερσονήσου) να τοποθετηθεί απέναντι στο πρόβλημα της καταγωγής των μεγάλων αντιπάλων τους: των Ελλήνων.

Το ζήτημα της καταγωγής στην ελληνική περίπτωση, όπως είναι γνωστό, έθετε υπό αμφισβήτηση το σχήμα της συνέχειας. Η υιοθέτηση των θέσεων του Φαλμεράνερ από την πλευρά ενός βούλγαρου ιστορικού, ενώ είναι αναμενόμενη στο επίπεδο της πολιτικής αντιπαράθεσης, είναι πολύ ενδιαφέρον ότι οδήγησε στη μετατόπιση του κέντρου βάρους της βουλγαρικής ιστοριογραφίας από το μοντέλο της καταγωγής στο μοντέλο της συνέχειας. Ας παρακολουθήσουμε λίγο πιο λεπτομερειακά τη διαδικασία αυτής της μετατόπισης.

39. Marin Drinov, «Pogled vârhu proizhoždaneto na bâlgarskija narod i načaloto na bâlgarskata istorija», στο *Izbrani Sâčinenia*, τόμ. Α΄: Trudove po bâlgarska i slavjanska istorija [Έργα για τη βουλγαρική και σλαβική ιστορία], επιμ. Ivan Dujčev, Σόφια 1971, 43-122.

40. Συγκεκριμένα τα περιεχόμενα του έργου ήταν τα εξής: 1. Οι αρχαίοι κάτοικοι της Βαλκανικής χερσονήσου. Η σταδιακή μείωση του πληθυσμού τους. Η ερήμωση της Βαλκανικής χερσονήσου τον 5ο αιώνα μετά Χριστόν. 2. Η εγκατάσταση νέων πληθυσμών στη Βαλκανική χερσόνησο, Σλάβοι: γεωγραφική ανασκόπηση των αναμειξεών τους τον 6ο και 7ο αιώνα μ.Χ. 3. Η έλευση του συνασπισμού φυλών του Ασπαρούχ, η ίδρυση του βουλγαρικού βασιλείου: οι απαρχές του σύγχρονου βουλγαρικού λαού. Ελληνοποίηση μερικών σλαβικών φυλών προέλευση των σύγχρονων Ελλήνων. 4. Ακόμη μερικά επιχειρήματα που τεκμηριώνουν την προαναφερόμενη άποψή μας για την προέλευση του λαού μας 5. Σύνοψη ανασκόπηση μερικών θεωριών για την προέλευση του λαού μας.





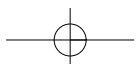
Η επιμονή του Ντρίνωφ στην ανάδειξη της ασυνέχειας στο ελληνικό παράδειγμα ήταν στην πραγματικότητα επιβεβλημένη (αν και δεν έγινε χωρίς να υποπέσει σε αντιφάσεις) για να εξισορροπηθεί το υπαρκτό κενό της βουλγαρικής εθνικής εξέλιξης ειδικά στους τελευταίους αιώνες της Οθωμανοκρατίας. Ο Ντρίνωφ στο δοκίμιό του για τον Παΐσιο Χιλανδαρινό θα ασχοληθεί εκτενώς με το ζήτημα της ασυνέχειας στην ιστορική διαδρομή των Βουλγάρων. Θα προσπαθήσει βέβαια να το περιορίσει μόλις κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα, θεωρώντας ότι στους πρώτους αιώνες της οθωμανικής κατάκτησης η αίσθηση της «βουλγαρικότητας» δεν είχε ακόμη απολεσθεί. Θα αναφέρει λοιπόν χαρακτηριστικά:

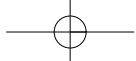
*Το πρώτο μισό του προηγούμενου αιώνα (του 18ου δηλαδή) μπορούμε να πούμε ότι είναι η πιο μαύρη εποχή στη ζωή του λαού μας. Όσο δύσκολη και να ήταν η οικονομική κατάσταση των Βουλγάρων κατά τον 15ο, 16ο και 17ο αιώνα, όσο και να ήταν καταπιεσμένοι, ακόμη δεν είχαν χάσει το λαϊκό τους πνεύμα, δεν είχαν ξεχάσει ότι και αυτοί είναι ένας από τους λαούς του κόσμου, ότι είναι λαός με παρελθόν και ιστορία. Μνήμη αυτού του ιστορικού παρελθόντος επιβίωνε ακόμη μεταξύ των Βουλγάρων και αποτελούσε το «φύλακα-άγγελο» της βουλγαρικής εθνότητας (narodnost) σε τόσο καταστροφικές για την ύπαρξή της συνθήκες (...). Εντελώς διαφορετικό θέαμα παρουσιάζει ο βουλγαρικός κόσμος από την αρχή του 18ου αιώνα. Ούτε ένα καθυσταστικό χαρακτηριστικό, στο οποίο θα μπορούσε αναπαυθεί το κουρασμένο από βαριά βάσανα βλέμμα. Κανένα σημάδι πνευματικής ζωής. Πουθενά δεν εμφανίζεται το λαϊκό πνεύμα, ούτε είναι η ώρα ούτε ο τόπος εδώ λεπτομερώς να αναφέρουμε τις αιτίες που φέρανε το λαό μας σε αυτή την καταστροφική κατάσταση τον 18ο αιώνα. Θέλουμε μόνο να σημειώσουμε ότι έκαναν λάθος εκείνοι που μόνο από το γεγονός αυτό συμπεραίνουν για τη μηδαμινότητα του βουλγαρικού λαϊκού χαρακτήρα, για τη δήθεν βουλγαρική ανυπαρξία μακράς ιστορικής ζωής<sup>41</sup>.*

Ο Ντρίνωφ ωστόσο, ενώ αποφεύγει να αναφερθεί εκτενώς στις «αιτίες» που προκάλεσαν αυτή την πνευματική και κατά συνέπεια «εθνική» καθυστέρηση (περιγεγραμμένη βέβαια με μελανά χρώματα για να τονιστεί ακόμη περισσότερο ο καθοριστικός ρόλος του Παΐσιου), θα αναφερθεί τουλάχιστον σε μία, την οποία πιθανότατα θεωρεί και σπουδαιότερη:

*Τώρα έχουμε στα χέρια μας αρκετές αποδείξεις ότι αυτού του γεγονότος (της απώλειας δηλαδή εθνικής συνείδησης τον 18ο αιώνα) προηγήθηκε μακρός*

41. «Otec Paisi, negovoto vreme, negovata istorija i učenice mu» [Πατήρ Παΐσιος, η εποχή του, η ιστορία του και οι μαθητές του], *Periodičesko Spisanie* (Braila), IV (1871), 3-25 αναδημοσιεύεται στο *M. Drinov. Izbrani Sâčinenia*, τόμ. Α': Trudove po bâlgarska i slavjanska istorija, επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 163.

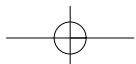




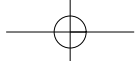
και επίμονος αγώνας εκ μέρους των Βουλγάρων, οι οποίοι μόνο μετά από απόλυτη καταστροφή των φυσικών δυνάμεών τους υποτάχθηκαν στην ολέθρια μοίρα τους. Οι Φαναριώτες σαν μαύρα κοράκια όρμησαν στο εξαντλημένο παλικάρι και του έβγαλαν την ψυχή<sup>42</sup>. Έτσι ο λαός μας ήταν νεκρός από την αρχή του 18ου αιώνα. Οι Βούλγαροι δεν υπήρχαν σαν λαός πια, ενώ αποτελούσαν ένα σωρό από ανθρώπους καταπιεσμένους, πνιγμένους, κατεστραμμένους. Η ίδια λέξη «λαός» (*narod*) στην παλαιοβουλγαρική γλώσσα είχε χαθεί τότε και αντικαταστάθηκε με τη λέξη «hora» (*chora*, άνθρωποι) η οποία είναι

42. Εδώ μπορούμε να παραθέσουμε την ιστορία ενός ρώσου μοναχού, που αναφέρεται από τον Ντρίνωφ, σε ένα κείμενό του επίσης κρίσιμο για την επιβολή του ως «εθνικού ιστοριογράφου». Είναι η *Ιστορική Έρευνα για τη Βουλγαρική Εκκλησία* [*Istoričeski Pregled na Bǎlgarska Cǎrkva*] στο *M. Drinov. Izbrani Sǎčinenia*, τόμ. Β΄, επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 9-165], δημοσιευμένο και αυτό το 1869, όπως και η *Ματιά*. Συγκεκριμένα το κεφάλαιο στο οποίο περιέχεται η παρακάτω Ιστορία είναι το «Το Φαναριώτικο άγχος στη Βουλγαρία. Η Βουλγαρική Αναγέννηση και το εκκλησιαστικό ζήτημα», *ό.π.*, 128-130. Η συγκεκριμένη ιστορία έχει ενδιαφέρον, όχι μόνο γιατί το υλικό που διαθέτουμε για τους Φαναριώτες του 18ου αιώνα περιορίζεται στις ελληνικές και ρουμανικές (και κατά δεύτερο λόγο τις οθωμανικές) πηγές, αλλά και γιατί επιλέγεται η οπτική ματιά ενός Ρώσου για την αποδόμηση του αξιακού συστήματος του φαναριώτικου κόσμου και ειδικά του Οικουμενικού Πατριαρχείου, τα δικαιώματα του οποίου υποτίθεται ότι μετά το 1774 είχαν τεθεί υπό την προστασία της Ρωσίας (πάντως το ταξίδι του ρώσου μοναχού έλαβε χώρα πριν από τους ρωσο-τουρκικούς πολέμους):

«Μετά την κατάργηση του Πατριαρχείου της Οχρίδας και οι δυτικές βουλγαρικές επαρχίες έπεσαν στα χέρια των αυτοτιλοφορούμενων Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης ή Φαναριωτών. Εμείς τους πετύχαμε ακόμη στην ηγεμονία τους αλλά αυτό στο οποίο εμείς είμαστε μάρτυρες είναι μόνο μια σκιά εκείνης της φαναριώτικης κυριαρχίας (*vladičestvo*), κάτω από την οποία ζούσαν οι γονείς και οι πρόγονοί μας τον προηγούμενο και τους προηγούμενούς του αιώνες. Υπό την όψη πνευματικών ποιμεναρχών οι Φαναριώτες από τη φύση τους επιδίωκαν την απώλεια της πνευματικής μόρφωσης και έσπερναν το πνευματικό σκοτάδι. Όλη η ζωή τους και όλα τα έργα τους είναι καθαρά παράδειγμα της πλέον χαμηλής ηθικής κατάπτωσης, ανάξιας για τη φύση ανθρώπου. Αλλά ας σταματήσουμε τα λόγια μας μήπως μας κατηγορήσει κάποιος για φθόνο εναντίον των Φαναριωτών. Θα αφήσουμε στην άκρη και τα συγγράμματα πολλών συγγραφέων, οι οποίοι πολύ ζωντανά έχουν περιγράψει τον Φαναριώτη αλλά επειδή λόγω εθνικότητας και της δύναμης του λόγου τους μπορούν να δώσουν στους σημερινούς Φαναριώτες τη δυνατότητα να δυσπιστήσουν απέναντι στο σύγγραμμά τους (για την ιστορία των Φαναριωτών παραπέμπει μεταξύ άλλων στους M.E. Regnault, A. Ubicini και Marc-Philippe Zallony – άρα η δυσπιστία εξηγείται επειδή είναι Δυτικοί). Εμείς θα δώσουμε για παράδειγμα μόνο λίγες λέξεις από το απλοϊκό διήγημα ενός ρώσου ιερέα, για τον οποίο κανένας, ακόμη και οι ίδιοι οι Φαναριώτες, δεν μπορούν να ισχυριστούν ότι γράφει μεροληπτικά. Στην αρχή του προηγούμενου αιώνα ένας ιερέας με το όνομα Ιωάν Λουκιάνωφ από τη Μόσχα, στο δρόμο του με σκοπό το προσκύνημα στα Ιεροσόλυμα, πέρασε από την Κωνσταντινούπολη (ο Ντρίνωφ αντλεί τις πληροφορίες του από το *Putestestvie v Svjajuju svečennika Luk'janova* [Ταξίδι στους Αγίους Τόπους του ιερέα Λουκιάνωφ], 1763). Εκεί γνώρισε πολύ καλά τον ορθόδοξο κλήρο, από τον πατριάρχη μέχρι τον τελευταίο καλόγερο. Έχει περιγράψει το ταξίδι του στο οποίο έχει συμπεριλάβει και αναμνήσεις από την Κωνσταντινούπολη. Από τις παρατηρή-







*δανεισμένη από την ελληνική γλώσσα («χώρα, χωριάτης») και σημαίνει κάτοικοι της υπαίθρου, καταδικασμένοι σε κάθε είδους βαριά εργασία και βάσανα. Πραγματικά μόνο τέτοιοι Βούλγαροι είχαν ξεμείνει εκείνη την εποχή. Εάν κάποιος πετύχαινε να ορθοποδήσει για μια πιο ανθρώπινη αστική ζωή, αυτός δεν ήταν πλέον Βούλγαρος αλλά Έλληνας. Επειδή δεν τον πήγαινε του Βουλγάρου να ζει αστική ζωή, αυτό ήταν προνόμιο μόνο των Ελλήνων...<sup>43</sup>.*

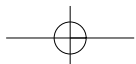
Βέβαια οι «Φαναριώτες» στους οποίους αναφέρεται ο Ντρίνωφ δεν είναι απλώς οι λαϊκοί που καταλάμβαναν θέσεις του κρατικού μηχανισμού αλλά και οι κληρικοί, κυρίως οι κληρικοί του Φαναρίου, με τους οποίους είχε ασχοληθεί και στο δοκίμιό του για τη Βουλγαρική Εκκλησία. Οι κληρονόμοι της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας συνέχιζαν να διαπράττουν τα ίδια που διέπρατταν εναντίον των σλαβικών φύλων οι πολιτικοί ηγέτες της. Ο Φαλμεράυερ ωστόσο έδινε μια

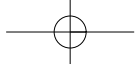
σεις του αξίζει να αναφέρουμε κάποιες από αυτές. Πρέπει πρώτα να πούμε ότι εκείνη την εποχή συχνά πήγαιναν στη Μόσχα έλληνες πατριάρχες, μητροπολίτες και άλλα πρόσωπα για να συλλέγουν ελεημοσύνες. Εκεί πάντοτε τους δέχονταν καλά και τους πρόσφεραν πολύ καλή φιλόξενη. Με την απόλυτη ελπίδα ότι θα συναντήσει τέτοια φιλοξενία από τον ελληνικό κλήρο στην Κωνσταντινούπολη, κλήρο χρωμένο στους Ρώσους, ο επονομαζόμενος ιερέας Λουκιάνωφ, όταν έφθασε στην καινούργια για αυτόν πόλη, πήρε ένα μεταφραστή και πήγε κατευθείαν στον Πατριάρχη (ίσως να πρόκειται για τον Ιωαννίκο Γ', που πατριάρχησε μεταξύ 1761-63): Ο Πατριάρχης ρώτησε το μεταφραστή, αφηγείται ο Λουκιάνωφ, *ποιος είναι αυτός ο καλόγερος, από πού είναι και για ποιο λόγο έχει έρθει*. Ο μεταφραστής απάντησε: *είναι από τη Μόσχα και πηγαίνει στα Ιεροσόλυμα*. «Μετά εγώ έδωσα το διαβατήριό μου στον πατριάρχη, ο οποίος το πήρε στα χέρια του, δεν μπόρεσε να το διαβάσει, είδε τη σφραγίδα και μου το έδωσε πίσω. Μετά και πάλι ρώτησε το μεταφραστή: *τι θέλει από μένα*. Ο μεταφραστής τού λέει: *Άγιε Δέσποτα δεν θέλει τίποτα από σένα, παρακαλεί μόνο να του δώσετε ένα κελί, να μείνει μερικές μέρες μέχρι να ξεκινήσει για την Ιερουσαλήμ. Είναι ξένος, δεν ξέρει τη γλώσσα, δεν ξέρει πού να βάλει το κεφάλι του, ενώ εσύ εδώ είσαι η κεφαλή των Χριστιανών. Εκτός από σένα ποιος θα τον φροντίσει; Ο Πατριάρχης του απαντά: *δώρα έχει φέρει; Ρώτησέ τον, εάν έχει δώρα, θα έχει και κελί*».*

Εδώ κανένας μπορεί να φανταστεί μέχρι ποιου βαθμού ήταν η έκπληξη του ρώσου ιερέα, ο οποίος δεν θα σκεφτόταν ποτέ ότι από το στόμα Οικουμενικού Πατριάρχη θα μπορούσαν να βγουν τέτοια λόγια. Με μεγάλη έκπληξη ο Λουκιάνωφ τελειώνει με τα ακόλουθα λόγια: «Σε μας στη Μόσχα οι γύρω από τον πατριάρχη δεν θα επέτρεπαν στον εαυτό τους να φερθούν με τέτοιον τρόπο».

Δεν θα είναι η πρώτη φορά που ο Ντρίνωφ θα καταφερθεί τόσο σκληρά εναντίον του Φαναριωτισμού. Θα το κάνει ήδη σε ένα άρθρο του το 1866 με τον τίτλο «Προκαλούν φόβο για την εθνικότητά μας οι Φαναριώτες και οι Ιησουίτες», όπου κατά τον Αρέτωφ, λανσάει την ιδέα της ταύτισης του Φαναριωτισμού με την Ιερά Εξέταση – ιδέα που θα επαναληφθεί πολλές φορές σε έργα Βουλγάρων με ιδιαίτερους δεσμούς με τη Ρωσία αλλά και συνδέεται με αντίστοιχα δυτικά «αντι-ιεροεξεταστικά» μοτίβα στη μεταφρασμένη πεζογραφία της δεκαετίας 1860 και 1870, βλ. Nikolaj Aretov, *Balgarskoto Vazrazhdane i Evropa*, 27.

43. Marin Drinov, «Otec Paisi», 163-164.





πρώτης τάξεως ευκαιρία να υπονομευθεί το επιχείρημα της συνέχειας: τη στιγμή της απόλυτης κυριαρχίας των Βυζαντινών έλαβε χώρα ένα ρήγμα με το παρελθόν της αρχαιοελληνικής αρχαιότητας, σε φυλετικό βέβαια επίπεδο.

Η επιχειρηματολογία του Ντρίνωφ σε αποστασιοποίηση από την «αντικειμενικότητα» της ανάλυσης ευρωπαϊών ιστορικών, υιοθετώντας δηλαδή την άποψη της φυλετικής συγγένειας Βουλγάρων και σλαβικών φύλων που εγκαταστάθηκαν στην ελληνική χερσόνησο τον 5ο και τον 6ο αιώνα, αντιμετωπίζει τα τελευταία σαν θύματα μιας διαδικασίας βίαιου εξελληνισμού (σε πολιτισμικό επίπεδο), του οποίου όμως ανέκοψαν την ιστορική πορεία (σε φυλετικό επίπεδο). Σλάβοι και Αλβανοί διέκοψαν τη σχέση των σημερινών Ελλήνων με τους αρχαίους, ωστόσο οι ίδιοι πλήρωσαν το τίμημα της απώλειας της εθνικής τους ταυτότητας.

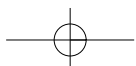
Ο Ντρίνωφ, αφού περιγράφει λεπτομερειακά τις προσπάθειες των βυζαντινών αυτοκρατόρων (από τον Μιχαήλ Γ΄ μέχρι τον Κωνσταντίνο Πορφυρογέννητο) να επιβάλουν τον έλεγχό τους στους Σλάβους της Πελοποννήσου, θα πει χαρακτηριστικά:

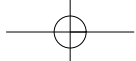
*Έτσι τελείωσε αυτός ο αγώνας, ο οποίος διήρκεσε τρεις αιώνες. Οι ελλαδίτες και πελοποννήσιοι Σλάβοι, αποκομμένοι από τους αδελφούς τους και ενωμένοι υπό την εξουσία ενός ισχυρού βασιλείου, αποδυναμώθηκαν από τις μακρόχρονες πολεμικές συγκρούσεις και υποτάχθηκαν στο Βυζάντιο<sup>44</sup>.*

Ο Ντρίνωφ, μάλιστα, θα προχωρήσει ακόμη περισσότερο περιγράφοντας τη θέση των Σλάβων αυτών με όρους εθνικούς: όταν ο Κωνσταντίνος ο Πορφυρογέννητος υπέταξε τα δύο τελευταία φύλα, Εζερίτες και Μηλιγγούς, δέχθηκε το αίτημά τους να μην καταβάλλουν υψηλό φόρο επειδή φοβόταν μήπως ενωθούν με τους άλλους Σλάβους και αποσχίσουν την Πελοπόννησο από την υπόλοιπη αυτοκρατορία<sup>45</sup>. Οι Σλάβοι της Πελοποννήσου ακολούθησαν διαφορετική ιστορική διαδρομή από τους «αδελφούς» τους Σλάβους της Βουλγαρίας: οι τελευταίοι, δεχόμενοι τον Χριστιανισμό και το αλφάβητο από τον Κύριλλο και τον Μεθόδιο, κατάφεραν να επιβιώσουν εθνικά, επειδή κυρίως κατάφεραν να αποτυπώσουν σε γραπτό λόγο τη γλώσσα τους. Αντίθετα οι Σλάβοι της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας αναγκάστηκαν να υιοθετήσουν την ελληνική γραφή και συνεπώς την ελληνική γλώσσα. Ο εξελληνισμός τους ήταν δεδομένος και αυτό αποδεικνύεται και από τις πηγές: μετά τον 11ο αιώνα δεν υπάρχει για αυτούς καμία αναφορά. Το δεύτερο κύμα των αλβανικών «εισβολών» τον 14ο και τον 15ο αιώνα ολοκλήρωσε τον αφελληνισμό, την ίδια στιγμή που και οι Αλβανοί εξελληνίζονταν(!):

44. Marin Drinov, «Pogled», 90.

45. Marin Drinov, «Pogled», 90.





*Και έτσι οι εξελληνισμένοι από τους Βυζαντινούς<sup>46</sup> Σλάβοι και Αλβανοί αυτοί είναι οι πρόγονοι των σημερινών Ελλήνων στο ελληνικό βασίλειο και στη Θεσσαλία... οι Νεοέλληνες δεν είναι ούτε καθαροί ούτε απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων... Στη θέση των αρχαίων Ελλήνων τώρα κατοικεί λαός με σλαβική και αλβανική καταγωγή<sup>47</sup>.*

Φυσικά μια τέτοια θέση δεν σήμαινε την «αδελφοποίηση» των δύο γειτονικών λαών, με την ίδια καταγωγή.

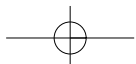
Η αναδρομική δικαίωση του Φαλμεράνερ (ο οποίος είχε πεθάνει παραγνωρισμένος το 1861) γινόταν αναγκαστικά πάνω σε μια αντιφατική θέση, όπου η φυλετική πρόσληψη του έθνους υπερίσχυε της πολιτισμικής. Ο στόχος όμως του Ντρίνιφ δεν ήταν να πείσει για το βάσιμο μιας ασυνέχειας του ελληνικού έθνους μέσα από την επιτέλεση ενός επιτυχούς εξελληνισμού (!) αλλά να θέσει στο τραπέζι την προνομιακή σχέση των Ελλήνων με τη Δύση:

*Η ανακάλυψη του Φαλμεράνερ σαν να φόβισε τους Έλληνες που νόμιζαν ότι ήταν καθαροί απόγονοι των νικητών στη Σαλαμίνα και τον Μαραθώνα και στις φλέβες τους ρέει ακόμη το αίμα του Περικλή και των Αριστοτέλη. Αυτό δεν άρεσε και στους ευρωπαίους φιλέλληνες (...). Τελικά και οι πιο καλοί φιλέλληνες έπρεπε να δεχθούν την αλήθεια στο έργο του και τις μεγάλες του ικανότητες<sup>48</sup>.*

46. Και οι ίδιοι οι Βυζαντινοί όμως δεν παρέμειναν ανέγγιχτοι από τη σλαβική πλημμυρίδα. Εάν η φιλελληνική γραμμή έχει σκοπό να τονίσει το θρακικό υπόστρωμα στη βουλγαρική κουλτούρα και τις σχέσεις με τον ελληνικό πολιτισμό, οι σλαβόφιλες διαθέσεις συχνά εκφράζονται στην τάση να αποκαλυφθεί η σλαβική καταγωγή δημοφιλών προσωπικοτήτων από την ιστορία του Βυζαντίου. Ανάμεσα σε αυτούς ξεχωρίζουν ο Βελισσάριος και μερικοί αυτοκράτορες, όπως ο Ιουστίνος Α', ο Ιουστινιανός, ο Βασίλειος ο Μακεδών και άλλοι. Παρόμοιες απόψεις για παράδειγμα είχε εκφράσει ο Βασίλ Απρίλφ στο *Balgarski knižici*. Για τον Ιουστινιανό μάλιστα εξηγεί: «Ήταν ανεπιθύς του Ιουστίνου από την Οχρίδα. Ονομαζόταν *Uprauda*, όνομα το οποίο ακριβώς μεταφράστηκε όταν έγινε αργότερα ρωμαίος αυτοκράτορας στο αντίστοιχο "Ιουστινιανός". (Βέβαια το *Ιουστινιανός* δεν ήταν το ακριβές αντίστοιχο του *Uprauda*: ο Ιουστινιανός είχε υιοθετήσει καταρχήν το ρωμαϊκό *Petrus Sabbatius* και αργότερα το Ιουστινιανός μάλλον του αποδόθηκε από τον θείο του, αυτοκράτορα Ιουστίνου). Ο πατέρας του λεγόταν Ίστοκ, η αδελφή του Μπεγκλίτσα, το οποίο μετέφρασαν σε "Βιγιλάντσια" (βέβαια *Vigilantia* ήταν το όνομα της μητέρας του). Ακολούθως οι Βελισσάριοι ήταν από το Γέριμαν (*German*), χωριό κοντά στην Οχρίδα», αναφέρεται από τον Nikolaj Ageton, *Balgarskoto Vāzraždane i Evropa*, 59. Στο *Μια ματιά πάνω στην καταγωγή του βουλγαρικού λαού* ο Ντρίνιφ επίσης υιοθετεί το μύθο της βουλγαρικής καταγωγής του Ιουστινιανού Α' (527-567) και του Βασιλείου Α' (867-886). Σε καμία περίπτωση πάντως αυτό δεν μπορεί να συνιστά κάποια θέση για πλήρη εκσλαβισμό του Βυζαντίου. Στην περίπτωση αυτή το σχήμα της αντιπαράθεσης με τον ελληνικό εθνικισμό θα ακυρωνόταν εκ των πραγμάτων.

47. Marin Drinov, «Pogled», 92.

48. Marin Drinov, «Pogled», 93.





Μάλιστα επικαλείται τον σκωτσέζο ιστορικό George Finlay, ο οποίος ενώ δεν θα μπορούσε να κατηγορηθεί για μεροληψία εναντίον των Ελλήνων, «κατανοεί και ο ίδιος ότι οι αντίπαλοι του Φαλμεράνερ έχουν ηττηθεί»<sup>49</sup>.

Συνεπώς η σλαβική καταγωγή των Βουλγάρων δεν ήταν απλώς ζήτημα επισημονικό αλλά και άμεσα συσχετισμένο με το μεγαλύτερο πλήγμα που θα μπορούσε να δεχθεί το μοντέλο της συνέχειας το οποίο είχε επιβάλει ως κυρίαρχο υπόδειγμα στα Βαλκάνια ο ελληνικός εθνικισμός. Και η μόνη δυνατή επιλογή για να μπορέσει να εξισορροπιστεί η δομική «ασυνέχεια» του βουλγαρικού έθνους στους αιώνες της Οθωμανοκρατίας. Η αμφισβήτηση της σλαβικής καταγωγής θα δημιουργούσε τεράστιο πρόβλημα στην ανάπτυξη ενός επιχειρήματος εναντίον της ελληνικής πολιτισμικής κυριαρχίας. Ειδικά στην εκδοχή της «πρωτοβουλγαρικής» καταγωγής τα προβλήματα μεγάλωναν, αφού θα ετίθετο σε κρίση ακόμη και η δυνατότητα απόσχισης από την Οθωμανική Αυτοκρατορία.

### 3.2. Η κριτική στα εναλλακτικά μοντέλα καταγωγής

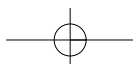
Οι βασικές θεωρίες περί καταγωγής των Βουλγάρων είχαν εμφανιστεί, όπως ήδη αναφέραμε, από τα τέλη του 18ου αιώνα και εκπροσωπήθηκαν από πολύ σημαντικούς συγγραφείς. Επομένως η υιοθέτηση της μιας ή της άλλης στο τέλος του 19ου αιώνα ασφαλώς και δεν ήταν απλώς θέμα φιλολογικών αναζητήσεων. Ο Ντρίνωφ θα αφιερώσει για το λόγο αυτό το τελευταίο μέρος της μελέτης του για να τις αντικρούσει.

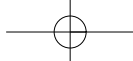
Η βασική θέση της «Θρακικής» θεωρίας ήταν ότι οι Βούλγαροι θα έπρεπε να θεωρηθούν απόγονοι των αρχαίων Θρακο-ιλλυριών. Θα δούμε παρακάτω ποιες ήταν οι ιδεολογικές προϋποθέσεις υιοθέτησης της θεωρίας αυτής ειδικά στην περίπτωση Ρακόφσκι. Εδώ μας ενδιαφέρουν τα βασικά σημεία στα οποία έστρεψε την πολεμική του ο Ντρίνωφ. Η παρετυμολογική ερμηνεία των ονομασιών κάποιων αρχαίων θρακικών φύλων ως σλαβικών και η άποψη ότι αυτό το τεράστιο θρακο-ιλλυρικό υπόστρωμα δεν ήταν δυνατόν να εξαφανιστεί, αλλά στη χειρότερη περίπτωση αναμίχθηκε με επήλυδες των Βαλκανίων, αποτέλεσαν τους βασικούς πυλώνες της θεωρίας. Το έργο επομένως του Ντρίνωφ να απαντήσει σε μια τέτοιου είδους επιχειρηματολογία ήταν μάλλον εύκολο. Όσον αφορά το πρώτο σημείο θα παρατηρήσει σχετικά:

*Να πόσο αδύναμο είναι το πρώτο θεμέλιο της Θρακικής θεωρίας. Από πέντε έξι ονομασίες<sup>50</sup>, και μάλιστα πολύ αμφιλεγόμενες, δεν μπορεί να συμπεραίνε-*

49. Marin Drinov, «Pogled», 93. Βλ. και Σκοπετέα, *Φαλμεράνερ*.

50. Εδώ αναφέρεται σε ονομασίες φύλων όπως «Τριβαλλοί», «Κόραλλοι», «Κρόβυζοι» και «Βέσσοι», των οποίων την ετυμολογία οι υποστηρικτές της Θρακικής Θεωρίας ανήγαγαν στη σλαβική γλώσσα.





ται ότι ο Θρακο-ιλλυρικός λαός, ο οποίος αποτελούνταν από περισσότερες από 40 φυλές, επαναλαμβάνουμε ότι δεν είναι δυνατόν να συμπεραίνουμε βασιζόμενοι σε έναν τέτοιο αδύναμο ισχυρισμό, ότι οι Θρακο-ιλλυριοί ήταν τελικά Σλάβοι. Αντιθέτως υπάρχουν πολύ ισχυρά επιχειρήματα που αποδεικνύουν ότι δεν ήταν Σλάβοι. Σήμερα γνωρίζουμε αποδεδειγμένα ότι η σημερινή αλβανική γλώσσα ήταν η γλώσσα των αρχαίων Ιλλυριών<sup>51</sup>, οι οποίοι ανήκαν στην ίδια φυλή με τους Θράκες. Και κανείς δεν μπορεί να πει ότι η αλβανική γλώσσα συνιστά κάποιο σλαβικό ιδίωμα. Παρότι η γλώσσα των Θρακών έχει εξαφανιστεί, έχουν εναπομείνει μερικές λέξεις που σε καμία περίπτωση δεν θυμίζουν σλαβικές<sup>52</sup>.

Πέραν λοιπόν της επιστημονικής αδυναμίας των επιχειρημάτων έμπαινε και ένα άλλο ζήτημα, πολιτικής επίσης φύσης: το θρακο-ιλλυρικό παρελθόν δεν θα μπορούσε εύκολα να μονοπωληθεί από τους Βουλγάρους, ακόμη και εάν υποθέσουμε ότι έλαβε χώρα κάποια ανάμιξη των αρχαίων Θρακών με επήλυδες Σλάβους στην περιοχή νοτίως του Δούναβη. Αυτό όμως αφορούσε και το δεύτερο θεμελιώδες σημείο της «Θρακικής» θεωρίας: εάν οι Βούλγαροι δεν είναι απόγονοι των Θρακο-ιλλυριών, οι τελευταίοι τι απέγιναν στην Ιστορία; Εδώ ο Ντρίνωφ θα επιχειρηματολογήσει για τη σταδιακή μείωση του πληθυσμού τους (ομολογουμένως όχι με την ίδια επιστημονική ευκρίνεια σε σχέση με τις ετυμολογικές παρατηρήσεις του) με βάση τις εξωτερικές επεμβάσεις: Μακεδόνες (μολονότι τους αποκαλεί «αδελφούς» των Θρακο-ιλλυριών), Ρωμαίοι και η Μεγάλη Μετανάστευση των λαών τον 4ο και 5ο μ.Χ αι. (Ούννοι, Οστρογότθοι, Βησιγότθοι) θα καταφέρουν συντριπτικά και διαδοχικά χτυπήματα στους Θρακο-ιλλυριούς και θα περιορίσουν την πληθυσμιακή τους παρουσία<sup>53</sup>. Όχι όμως μόνο αυτοί: οι ίδιοι οι Σλάβοι κατά τον Ντρίνωφ θα συμβάλουν στη μείωση του πληθυσμού των Θρακο-ιλλυριών:

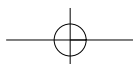
*Οι Σλάβοι επίσης κατέστρεψαν πολλούς Θρακο-ιλλυριούς στις μάχες, όπως μαρτυρεί ο Προκόπιος, ή τους εκσλάβισαν...Αφού πάρουμε υπόψη μας όλες αυτές τις ατυχίες και την καταστροφή του θρακικού λαού δεν θεωρούμε κατάλληλο το ερώτημα για το που πήγαν οι αρχαίοι Θράκες. Περισσότερο θα αναρωτιόμασταν πως μπόρεσε να διατηρηθεί ένα εκατομμύριο από αυτούς που επιβιώνουν σήμερα με το όνομα Αλβανοί μεταξύ αυτών που ζουν σήμερα στη Βαλκανική χερσόνησο<sup>54</sup>.*

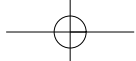
51. Στο σημείο αυτό παραπέμπει στο έργο του J. G. Hahn, *Albanesische Studien*, τόμ.Ι, Βιέννη 1853.

52. Marin Drinov, «Pogled», 110.

53. Marin Drinov, «Pogled», 111-113.

54. Marin Drinov, «Pogled», 113-114.





Η απώλεια του θρακο-ιλλυρικού παρελθόντος σήμαινε και την απώλεια μιας «Βουλγαρικής Αρχαιότητας» με τον τρόπο που προσπάθησε να την εισηγηθεί ο Γκεόργκι Ρακόφσκι στο ομώνυμο έργο του εκδομένο στο Βουκουρέστι το 1865. Οι Βούλγαροι θα έπρεπε να συμβιβαστούν με την έλευσή τους στην περιοχή των Βαλκανίων στη μετά Χριστόν εποχή, είτε ως Σλάβοι είτε ως Πρωτοβούλγαροι. Φαίνεται όμως ότι για τον Ντρίνωφ αυτό ήταν επουσιώδες εάν επρόκειτο η παρουσία των Βουλγάρων ως Σλάβων να συμβάλει στην αποδόμηση του ελληνικού εθνογενετικού μοντέλου.

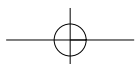
Από την άλλη έπρεπε να αντιμετωπιστούν και οι παραλλαγές της «Βολγικής» θεωρίας, η οποία για τον Ντρίνωφ φάνταζε περισσότερο επικίνδυνη από τη Θρακο-ιλλυρική, εξαιτίας κυρίως της ιστορικής αντικειμενικής της βάσης. Ο Ασπαρούχ και η ορδή του ήταν βέβαιο όχι μόνο ότι υπήρξαν αλλά και ότι ήταν υπεύθυνοι για την ίδρυση του πρώτου βουλγαρικού βασιλείου στα Βαλκάνια. Άρα εδώ έπρεπε ο Ντρίνωφ να παίζει περισσότερο με λογικούς συλλογισμούς παρά με τη χρήση ιστορικών πηγών. Και το πράγμα γινόταν πιο δύσκολο, επειδή υπήρχαν διάφορες παραλλαγές αυτής της θεωρίας.

Για τον Ντρίνωφ το ζήτημα ήταν άμεσα συσχετισμένο με το μέγεθος του βουλγαρικού πληθυσμού στη Βαλκανική (στην ίδια επιχειρηματολογία θα καταφύγει και ο Κρέστοβιτς για τους δικούς του λόγους). Ήταν όπως αναφέραμε ζήτημα ορθού συλλογισμού: εάν ο πληθυσμός των Βουλγάρων στη Βαλκανική ήταν τόσο σημαντικός και μεγάλος όσο τον περιέγραφαν πριν από 40 χρόνια ο Γιούρι Βενελίν<sup>55</sup>, ή ακόμη στη δεκαετία του 1840 οι Πάβελ Σάφαρικ<sup>56</sup> και Αμί Βουέ<sup>57</sup>, τότε έπρεπε κανείς να συμπεράνει ότι αυτά τα εκατομμύρια Βουλγάρων δεν μπορούσαν να κατάγονται από μια ολιγομελή νομαδική ορδή που κάποια στιγμή κατηφόρισε από τον Βόλγα στον Δούναβη. Ο Ντρίνωφ θα προσπαθήσει να εξηγήσει τη λανθασμένη εικόνα που είχαν πολλοί συγγραφείς του 18ου αιώνα και των αρχών του 19ου και πάλι με το σχήμα της «ασυνέχειας», προσθέτο-

55. Ο Γιούρι Βενελίν (J.I. Venelin, *Drevnie i nyneshnie bolgare...* Μόσχα 1829) είχε διατυπώσει την άποψη ότι οι Βούλγαροι αποτελούν τον σημαντικότερο λαό στη Βαλκανική χερσόνησο.

56. Το 1824, τρία χρόνια πριν τον Βενελίν, ο Σάφαρικ στο κλασικό έργο του *Ιστορία των Σλαβικών γλωσσών* (P.J. Šafarik, *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, Βούδα 1824) αριθμούσε τους Βουλγάρους περί τις 600.000. Σε ένα άλλο έργο του στη δεκαετία του 1840 (P.J. Šafarik, *Slovanský narodopis* [Σλαβική Εθνολογία], τόμ. 3, Πράγα 1849) αναθεώρησε την άποψή του ανεβάζοντας τον αριθμό σε 3.000.000. Για τον Σάφαρικ και τη σχέση του με τον βουλγαρικό εθνικισμό, βλ. επίσης Nadja Danova, «Otnovo za Pavel Šafarik i Bâlgarite» [Εκ νέου για το ζήτημα Pavel Šafarik και οι Βούλγαροι] στο *Retoriki na pametta. Yubileen sbornik v cest na 60-godišnitata na prof. D. I. N. Pavlov*, Σόφια 2005, 323-334.

57. Ο Αμί Βουέ υπολογίζει τον αριθμό των Βουλγάρων στα 4,5 εκατομμύρια, βλ. Α. Βουέ, *La Turquie d'Europe*, Παρίσι 1840.





ντας όμως αυτή τη φορά ως αιτίες της μείωσης του βουλγαρικού πληθυσμού όχι μόνο τις διαδικασίες εξελληνισμού των Σλάβων της ελλαδικής χερσονήσου αλλά και του εκσερβισμού (στις δυτικές επαρχίες της σημερινής Βουλγαρίας και Βόρειας Μακεδονίας) και του εξουγγισμού (κυρίως μέσω της μεταστροφής στον καθολικισμό πολλών Βουλγάρων της περιοχής του Βιδυνίου)<sup>58</sup>.

Συνεπώς το συμπέρασμα αυτής της επιχειρηματολογίας για τον Ντρίνοφ είναι το εξής:

*Μετά από αυτές τις μαρτυρίες για το μέγεθος του πληθυσμού του λαού μας και την ιστορική του εξέλιξη θα παρακαλέσουμε τους αναγνώστες να θυμηθούν αυτά που είπαμε για τον αριθμό των μελών της ορδής του Ασπαρούχ. Είναι δυνατόν ο λαός μας να προήλθε από μια τόσο μικρή ορδή που αποτελούνταν ίσως μέχρι και 100.000 άτομα; Να πού είναι η κύρια πλάνη αυτών των συγγραφέων που αποδέχονται τους Βουλγάρους του Ασπαρούχ ως προγόνους των σημερινών Βουλγάρων<sup>59</sup>.*

Όπως ήδη αναφέραμε υπήρχαν πολλές εκδοχές της «Βολγικής» θεωρίας: σε αυτήν ανήκουν όλες εκείνες οι παραλλαγές οι οποίες θεωρούν τους σημερινούς Βουλγάρους απογόνους της ορδής του Ασπαρούχ, ο οποίος πριν κατέβει στον Κάτω Δούναβη ζούσε μαζί με τα αδέρφια του κάπου στον Βόλγα. Ωστόσο, αυτή η κοινή θέση δεν συνεπάγεται απαραίτητα και ταυτότητα απόψεων για την ταυτότητα των Βουλγάρων, μεταξύ των συγγραφέων που την είχαν υιοθετήσει.

Ο πρώτος που τον 18ο αιώνα ασχολήθηκε με το ζήτημα ήταν ο Johann Thunmann (1746-1778). Το 1774 εκδίδει τη *Μελέτη πάνω στην Ιστορία των Ανατολικοευρωπαϊκών λαών*<sup>60</sup>, όπου μεταξύ άλλων διατυπώνει τη θέση ότι οι Βούλγαροι του Βόλγα είχαν ταταρική (συνεπώς αλταϊκή) καταγωγή<sup>61</sup>. Το 1797, είκοσι περίπου χρόνια μετά το έργο του Thunmann, εμφανίστηκε μια *Ιστορία των Βουλγάρων*, γραμμένη από τον J. Chr. Engel, στην οποία με λεπτομέρειες διαπραγματεύεται το ζήτημα της καταγωγής των σημερινών Βουλγάρων<sup>62</sup>. Κατά τη γνώμη του Engel, ο Ασπαρούχ με την ορδή του περιπλανήθηκε κάποιο διάστημα μεταξύ των ποταμών Δνείπερου και Δνεϊστερου. Κατόπιν οδήγησε τους νομάδες του στη Βαλκανική χερσόνησο, όπου, αφού πήρε από τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία την Κάτω Μυσία και τη Μικρή Σκυθία, ίδρυσε στις περιοχές αυτές το

58. Marin Drinov, «Pogled», 115-116.

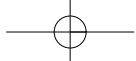
59. Marin Drinov, «Pogled», 117.

60. J. Thunmann, *Untersuchungen über die Geschichte der östlich-europäischen Völker*, Λειψία 1774.

61. Για την ακρίβεια ο Thunmann αναφέρει (ό.π., 116): «...und die alten Wallachen und ihre Brüder, die Bulgaren, scheinen in der That ein türkisches Volk gewesen zu seyn...»

62. J. Chr. Engel, *Geschichte von Bulgarien*, Βιέννη 1796.





πρώτο βουλγαρικό βασίλειο. Η ορδή του Ασπαρούχ αναμίχθηκε με το ιθαγενές στοιχείο, αυτή η διαδικασία όμως κατά τον Engel δεν οδήγησε στην αφομοίωση των κατακτητών από τους κατακτημένους, αλλά αντίθετα στην προοδευτική ενίσχυση του ταταρικού στοιχείου που επιβλήθηκε οριστικά. Κατά τον Engel λοιπόν ο βουλγαρικός λαός έλκει την καταγωγή του από την ορδή του Ασπαρούχ.

Ο Engel γνώριζε ότι η γλώσσα των σημερινών Βουλγάρων έχει ομοιότητες με τη σλαβική γλώσσα, αλλά αυτό ήταν ένα πρόβλημα που εύκολα το προσπερνούσε. Εξηγούσε τις ομοιότητες με βάση το κλίμα, την επιρροή του χρόνου και την ανάμιξη της ορδής του Ασπαρούχ με τους Σλάβους<sup>63</sup>. Ο Engel δεν αρνούταν αυτή τη μείξη αλλά την κατανοούσε αρκετά ιδιόρρυθμα βγάζοντας το συμπέρασμα ότι μετά τη μείξη του με τους άλλους λαούς (Σλάβους), το ταταρικό στοιχείο ενδυνάμωνε ολοένα και περισσότερο.

Ο Ντρίνωφ δεν θα ασχοληθεί ιδιαίτερα με τη θεωρία του Engel, την εγκυρότητα του οποίου ως ιστορικού θα προσπαθήσει να αμφισβητήσει με βάση τη χρήση ορισμένων ιστορικών πηγών<sup>64</sup>. Δεν θα ασχοληθεί μάλιστα καθόλου με τη θέση του Thunmann – την πιθανή δηλαδή ταταρική καταγωγή των Πρωτοβουλγάρων. Αυτό όμως που θα θεωρήσει προβληματικό στη διατύπωση μιας τέτοιας θεωρίας είναι και πάλι η λογική ανακολουθία του ολιγάριθμου της ορδής και του πολυάριθμου των Βουλγάρων:

*Να πούμε ότι (ο Engel) είχε μια πολύ θολή ιδέα για τις πολυάριθμες σλαβικές φυλές, τις οποίες ο Ασπαρούχ βρίσκει στα Βαλκάνια. Να θυμηθούμε ότι έγραψε την ιστορία αυτή στο τέλος του προηγούμενου αιώνα, όταν ήταν γενική η πεποίθηση ότι ο λαός μας δεν απαριθμούσε παραπάνω από μισό εκατομμύριο. Δεδομένων όλων αυτών δεν θα ήταν παράξενο που ο Engel έβγαλε τους σημερινούς Βουλγάρους εκσλαβισμένους απογόνους της ορδής του Ασπαρούχ ή όπως αναφέρει αυτός εκσλαβισμένους Τατάρους<sup>65</sup>.*

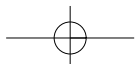
Την ίδια αντιμετώπιση ο Ντρίνωφ θα επιφυλάξει και για τη θεωρία του Γιούρι Βενελίν – την οποία για πρώτη φορά μπορούμε να βρούμε διατυπωμένη στο έργο του Μάουρο Ουρμπίνι<sup>66</sup>, από τον οποίο ως γνωστόν εμπνεύστηκε και ο

63. Marin Drinov, «Pogled», 118.

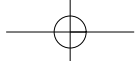
64. Συγκεκριμένα με το ζήτημα του προσδιορισμού της θέσης «Όγγλον» ή «Όγκλον», στην οποία, όπως αναφέρουν οι χρονογράφοι Θεοφάνης και Νικηφόρος, η ορδή του Ασπαρούχ είχε εγκατασταθεί για ένα διάστημα πριν κατέβει στα Βαλκάνια. Ο Engel τοποθετεί λανθασμένα το Όγγλον στην Κάτω Μυσία και όχι στην περιοχή της Βεσσαραβίας, όπως είναι το σωστό, Marin Drinov, «Podled», σ. 119.

65. Marin Drinov, «Pogled», 119.

66. Mauro Urbini, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601.







Πάισιος, και την είχε υιοθετήσει επίσης ο Jovan Raić, στις αρχές του 18ου αιώνα<sup>67</sup>. Παραδόξως ο Βενελίν είχε ως στόχο να αντιπαρατεθεί στην άποψη του Engel ότι οι Βούλγαροι ήταν εκσλαβισμένοι Τάταροι. Ωστόσο, υιοθετώντας τη θέση ότι ο Ασπαρούχ και η ορδή του πρέπει να θεωρηθούν ως πρόγονοι των σημερινών Βουλγάρων, κατέληγε στο ίδιο απόπτημα με τον αντίπαλό του. Η αντιστροφή του επιχειρήματος δεν μπορούσε να αντιπαρέλθει, κατά τον Ντρίνωφ, τη λογική ανακολούθια, την οποία είχε εντοπίσει και στη θεωρία του Engel:

*Αυτός όπως και ο Engel θεωρούσε τον Ασπαρούχ και την ορδή του απογόνους των σημερινών Βουλγάρων. Δεν μπόρεσε να εκτιμήσει ούτε τον αριθμό των μελών της ορδής του Ασπαρούχ ούτε τη σημασία της εγκατάστασης στη Βαλκανική χερσόνησο πολλών σλαβικών φυλών. Για το λόγο αυτό η θεωρία του, όσο και να αντιπαλεύει αυτήν του Engel, έχει τις ρίζες της στην ίδια πλάνη. Διαφέρει από τη θεωρία του Engel μόνο στη μεθοδολογία της έρευνας. Ο Engel ξεκινά από τους Βουλγάρους του Βόλγα και αφού τους βγάζει ταταρικής καταγωγής φθάνει στους σημερινούς και συμπεραίνει ότι και αυτοί ως γνήσιοι απόγονοι εκείνων πρέπει να έχουν την ίδια καταγωγή, δηλαδή ταταρική. Ο Βενελίν πάει ανάποδα: αυτός ξεκινά από τους σημερινούς Βουλγάρους και αφού διαπιστώνει ότι είναι καθαροί Σλάβοι μεταβαίνει στους Βουλγάρους του Βόλγα ως πρόγονους των σημερινών και τους βγάζει και αυτούς καθαρούς Σλάβους<sup>68</sup>.*

Αυτή η τελευταία θέση του Βενελίν αξίζει προσοχής γιατί όπως θα δούμε θα αποτελέσει το τελευταίο σημείο υποχώρησης του Γ. Κρέστοβιτς στη διαμάχη του με τον Ντρίνωφ για το ζήτημα της καταγωγής των Βουλγάρων: για να μπόρεσει δηλαδή να επιλυθεί η αντίφαση της θέσης ότι οι Βούλγαροι είναι Ούννοι (Τάταροι στην περίπτωση μας), θα υιοθετηθεί η ακόμη πιο παράδοξη άποψη ότι οι Ούννοι είναι Σλάβοι. Όταν πάντως έγραφε τις γραμμές αυτές, ο Ντρίνωφ μάλλον δεν θα μπορούσε να φανταστεί ότι οι θέσεις αυτές θα υιοθετούνταν από κάποιον επιφανή βούλγαρο διανοούμενο.

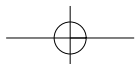
Ο Ντρίνωφ θα πολεμήσει τον Γιούρι Βενελίν (και, μη γνωρίζοντάς το ακόμη, τον Κρέστοβιτς) ταυτιζόμενος με τις θέσεις του Πάβελ Σάφαρικ<sup>69</sup>. Ο τελευταίος σε ένα έργο του της δεκαετίας του 1830<sup>70</sup>, θα υιοθετήσει την άποψη για τη φιννι-

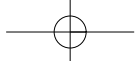
67. Jovan Raić, *Istorija raznih slavjanskih narodov naiparče Bolgarov, horvatov i serbov*, [Ιστορία διαφόρων σλαβικών λαών, κυρίως Βουλγάρων, Κροατών και Σέρβων], Βιέννη 1734.

68. Marin Drinov, «Pogled», 120.

69. Εδώ να επισημανθεί η τεράστια επίδραση των μεγάλων τσέχων σλαβολόγων, όπως του Πάβελ Σάφαρικ και του Κονσταντίν Γίρετσεκ, στη διαμόρφωση του διανοητικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε η σκέψη πολλών βουλγάρων διανοουμένων, από τον Μαρίν Ντρίνωφ μέχρι τον Ιβάν Ντομπρόφσκι.

70. P. J. Šafarik, *Slovenské starožitnosti* [Σλαβικές Αρχαιότητες], Πράγα 1837.





κή καταγωγή των Πρωτοβουλγάρων. Μόνο που ο Σάφαρικ θα βάλει τα πράγματα στη σωστή σειρά:

*Η ορδή του Ασπαρούχ δεν ήταν τόσο πολυάριθμη αλλά θαρραλέα και επιδέξια στην πολεμική τέχνη. Εισέβαλε στη γη των ειρηνικών Σλάβων και κατάφερε να κυριαρχήσει πλήρως πάνω τους, όμως επειδή εγκαταστάθηκε ανάμεσα σε αυτούς γρήγορα αναγκάστηκε να υιοθετήσει τη γλώσσα τους, τα ήθη και τα έθιμά τους και να αλλάξει εντελώς την ουραλοφιννική εθνικότητά της σε σλαβική. Για αυτό και οι Σλάβοι έπρεπε να πάρουν από τους κατακτητές τους το όνομα το οποίο φέρουν και ως σήμερα, δηλαδή «Βούλγαροι»<sup>71</sup>.*

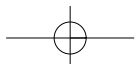
Η σειρά των γεγονότων όπως την περιγράφει ο Σάφαρικ ικανοποιεί τον Ντρίνωφ. Όπως οι Πρωτοβούλγαροι θα πρέπει να θεωρηθούν αλταϊκής (και συγκεκριμένα φιννικής) καταγωγής, ωστόσο οι συνθήκες εγκατάστασής τους σε ένα διαφορετικό γεωγραφικό περιβάλλον με κυρίαρχο σλαβικό πληθυσμιακό υπόστρωμα οδήγησε στον προοδευτικό εκσλαβισμό τους. Αυτή η θέση από το έργο του Σάφαρικ έγινε στην πραγματικότητα, μέσω της υιοθέτησής της από τον Ντρίνωφ, ο κυρίαρχος κανόνας με βάση τον οποίο επιλύθηκε το πρόβλημα της καταγωγής των Βουλγάρων. Αυτό όμως που είναι ενδιαφέρον είναι ότι η επίλυση του προβλήματος συνδυάστηκε με μια θεώρηση και για τη θέση των Βουλγάρων απέναντι στην αντιπαράθεση Ανατολής – Δύσης. Η σλαβική «Ανατολή» δεν θα έπρεπε να ταυτίζεται με την αντίστοιχη τουρκική: η αντιμετώπιση αυτής της σλαβικής Ανατολής από την πλευρά της Δύσης θα έπρεπε να είναι διαφορετική από αυτήν που επιφύλασσε για τη δεσποτική Ασία<sup>72</sup>. Ο Ντρίνωφ θα επισημάνει σχετικά:

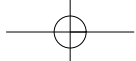
*Οι περισσότεροι σύγχρονοι επιστήμονες δέχονται, όπως και ο Σάφαρικ, ότι οι Βούλγαροι του Βόλγα ήταν μια φιννική φυλή, αλλά λίγοι από αυτούς έχουν μια τόσο ορθή αντίληψη (δηλαδή σαν του Σάφαρικ) για τη σχέση αυτών των Βουλγάρων με την εθνικότητα των σημερινών. Τώρα μόνο οι σλάβοι συγγραφείς καταλαβαίνουν αυτή τη σχέση έτσι όπως την έχει προτείνει ο Σάφαρικ, ενώ για τους μη σλάβους επιστήμονες αυτή η οφθαλμοφανής αλήθεια έως σήμερα μένει αναπόδεικτη. Και ως σήμερα στη γαλλική και στη γερμανική βιβλιογραφία εμφανίζονται πού και πού συγγράμματα για το λαό μας, στα οποία επαναλαμβάνεται η πλάνη του Engel με μόνη τη διαφορά ότι ο τελευταίος θεωρούσε τους Βουλγάρους εκσλαβισμένους Τατάρους ενώ αυτά τα καινούργια συγγράμματα τους θεωρούν εκσλαβισμένους Φίννους<sup>73</sup>.*

71. P. J. Šafarik, *Slovanské starožitnosti*, I, § 39, 4.

72. Αυτό σημαίνει ότι κάτι τέτοιο δεν υφίστατο, τουλάχιστον κατά τον 19ο αιώνα: διάκριση δηλαδή των δύο «Ανατολών».

73. Marin Drinov, «Pogled», 121-122.





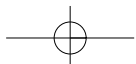
Αυτή η ανικανότητα των δυτικών (μη σλάβων) συγγραφέων να κατανοήσουν την ιστορική πορεία των Βουλγάρων ασφαλώς αντιστοιχεί σε έλλειψη επιθυμίας να διαχωρίσουν τη σλαβική από την τουρκική Ανατολή, ή καλύτερα, να αναγνωρίσουν στα σλαβικά έθνη της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης ισότιμη θέση στη χορεία των ευρωπαϊκών εθνών. Βέβαια ο Ντρίνωφ αναφέρεται σε συγκεκριμένους συγγραφείς, και κυρίως τον F. Kanitz<sup>74</sup>, οι οποίοι αναπαρήγαν το λογικό σφάλμα να μιλούν για την ιστορία των Πρωτοβουλγάρων σαν να επρόκειτο για τους προγόνους των σλάβων Βουλγάρων των νεωτέρων χρόνων, κάτι απαράδεκτο για αυτόν 40 χρόνια μετά τον Σάφαρικ.

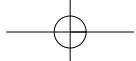
#### 4. Η θέση Κρέστοβιτς: οι Βούλγαροι είναι Ούννοι (η θετική χρήση της βυζαντινής χρονογραφίας)

Την ίδια χρονιά λοιπόν με την έκδοση της *Ματιάς πάνω στην καταγωγή του Βουλγαρικού λαού* του Μαρίν Ντρίνωφ, στην Κωνσταντινούπολη ο Γαβριήλ Κρέστοβιτς εξέδιδε τον πρώτο τόμο της δικής του *Βουλγαρικής Ιστορίας*. Ο Κρέστοβιτς ήταν ίσως ο πιο «καθεστωτικός» Βούλγαρος της εποχής του. Γεννήθηκε το 1817 στο Κότελ της Βουλγαρίας, την πόλη δηλαδή του Σωφρονίου επισκόπου Βράτσης και της οικογένειας Βογορίδη. Ο νεαρός Κρέστοβιτς θα τεθεί γρήγορα υπό την προστασία του Στέφανου Βογορίδη. Θα ολοκληρώσει τις εγκύκλιες σπουδές του στο διάσημο σχολείο του Ράινο Πόποβιτς στο Κάρολοβο (1831-35). Θα μεταβεί στην Κωνσταντινούπολη όπου θα παραμείνει για δύο έτη στο σπίτι του μέντορά του (1835-37), ενώ ταυτόχρονα θα αποφοιτήσει από την Πατριαρχική Σχολή που τότε έδρευε στην Ξηροκρήνη (Kurugesme). Με έξοδα του Βογορίδη θα σπουδάσει νομικά στο Παρίσι (1838-44), ενώ όταν θα επιστρέψει θα καταλάβει υψηλές θέσεις στον κρατικό μηχανισμό (πρώτα τοποτηρητής του Βογορίδη στη Σάμο, μετά δικαστής στο Εμποροδικείο της Κωνσταντινούπολης)<sup>75</sup>.

74. Το άρθρο του F. Kanitz, «Bulgarische Fragmente», *Oesterreichische Revue*, 1867, τχ. 6 και 7, ήταν ουσιαστικά η αιτία συγγραφής αυτού του μικρού δοκιμίου του Ντρίνωφ. Παρόμοιες όμως απόψεις είχαν εκφράσει και άλλοι συγγραφείς όπως οι Guillaume Lejean, *Ethnographie de la Turquie d' Europe*, Γκότα 1861, και Dora D'Istria, «La nationalité bulgare», *Revue des Deux Mondes*, 15 Ιουλίου 1858.

75. Βιογραφικά στοιχεία για τον Γ. Κρέστοβιτς μπορούν να αντληθούν από M. Balabanov, *Gavril Krăstevič (narodnen deec, knižovnik, sâdija, upravitel)* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς: εθνικός παράγων, λογοτέχνης, δικαστής, διοικητής], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bâlg. Cârkva, 1914· Mih. Iv. Madžarov, *Iztočna Rumelia (istoričeski pregled)* [Ανατολική Ρωμυλία (ιστορική ανασκόπηση)], Σόφια 1925· T. St. Burmov, *Bâlgaro-grăčka cârkovna raspra* [Βουλγαροελληνική εκκλησιαστική διαμάχη], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bâlg. Cârkva, 1902. Dr. Hr. T. Stambolski, *Avtobiografija, Dnevnici i spomeni* [Αυτοβιογραφία, ημερολόγια και αναμνήσεις], τόμ. 1-2, Σόφια 1927,





Μετά το θάνατο του Βογορίδη το καλοκαίρι του 1859 ο Κρέστοβιτς θα αναδειχθεί ως ηγέτης της «συντηρητικής» παράταξης των Βουλγάρων, της παράταξης δηλαδή που ήθελε να αποφύγει μια απευθείας αντιπαράθεση με το Πατριαρχείο στο ζήτημα της ίδρυσης ανεξάρτητης βουλγαρικής Εκκλησίας. Προοδευτικά θα αποκτήσει την εμπιστοσύνη της ρωσικής προσβείας, κυρίως μετά την έλευση του κόμη Ιγκνάτιεφ στην Κωνσταντινούπολη, και θα εμπλακεί σε όλες σχεδόν τις διαμεσολαβητικές προσπάθειες μεταξύ των δύο πλευρών από το 1867 (έτος ανόδου στον πατριαρχικό θρόνο του Γρηγορίου ΣΤ΄) μέχρι και το 1872 (έτος ανακήρυξης της Βουλγαρικής Εξαρχίας ως σχισματικής από το Πατριαρχείο). Είναι πολύ πιθανό ότι ο Κρέστοβιτς ήταν ο συντάκτης του σχεδίου του φερμανίου με βάση το οποίο ιδρύθηκε η Βουλγαρική Εξαρχία<sup>76</sup> και σίγουρα του σχεδίου του καταστατικού λειτουργίας της Βουλγαρικής Εξαρχίας, που προέκυψε από τις εργασίες της κληρικολαϊκής εθνοσυνέλευσης που συγκλήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1871<sup>77</sup>.

Οι «συντηρητικές» απόψεις του Κρέστοβιτς και η σκληρή αντιπαράθεσή του με την παράταξη των ριζοσπαστών βουλγάρων εθνικιστών, στην οποία ηγούνταν ο γιατρός Στόγιαν Τσομάκωφ<sup>78</sup>, αλλά και η υπηρεσία του αργότερα ως γενικού διοικητή της Ανατολικής Ρωμυλίας, οδήγησε πολλές φορές εκπροσώπους της βουλγαρικής ιστοριογραφίας να τον κατατάξουν είτε ως «φιλορώσο» είτε

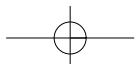
---

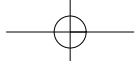
*Protokoli na Bălgarski naroden sâbor v Carigrad prez 1871* [Πρακτικά της Βουλγαρικής Εθνικής Συνέλευσης στην Κωνσταντινούπολη το 1871], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bălg. Cârka, 1911. Βλ. επίσης Ivan P. Kerov, *Gavril Krâstevič: život, obštvenno-cârkovna i knižovna dejnost* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς: ζωή, κοινωνική-εκκλησιαστική και φιλολογική δραστηριότητα], Σόφια 1929. Για την καλύτερη σήμερα βιογραφική προσέγγιση του Κρέστοβιτς, κυρίως για την περίοδο της ζωής του μέχρι την ανακήρυξη της εθνικής ανεξαρτησίας των Βουλγάρων, βλ. Vera Boneva, *Gavril Krâstevič. Biografija* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς. Βιογραφία], Recenzenti Rumjana Radkova, Velko Tonev, Tončo Zečev, Σόφια, Izd. Helion, 2000. Για την περίοδο της συμμετοχής του στη διακυβέρνηση της Ανατολικής Ρωμυλίας βλ. Žoržeta Dimitrova Nazârska, *Iztočnorumelijskiyat Dâržavnik Gavril Krâstevič (1879-1885 god)* [Ο πολιτικός της Ανατολικής Ρωμυλίας, Γαβριήλ Κρέστοβιτς (1879-1885)] ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996. Βλ. επίσης της ίδιας το ενδιαφέρον άρθρο «Gavril Krâstevič: život meždu staroto i novoto» [Γαβριήλ Κρέστοβιτς: ζωή μεταξύ παλαιού και νέου], *Minalo* 1 (1995) 49-62.

76. T. A. Meininger, *Ignatiev and the establishment of the Bulgarian Exarchate, 1864-1872*, Madison/Wisconsin 1970, 137. Την ίδια άποψη με τον Meininger ενστερνίζεται και ο πατριάρχης Βουλγαρίας Κύριλλος.

77. Hristo Temelski (επιμ.), *Cârkovno-Narodnijat Sâbor 1871 g. Dokumentalen sbornik no slučaj 130-godišnjinata ot Pârviya Cârkovno-Naroden Sâbor* [Η Εκκλησιαστική-Εθνική Συνέλευση του 1871: Συλλογή ντοκουμέντων με αφορμή την 130ή επέτειο από τη σύγκληση της Πρώτης Εκκλησιαστικής Εθνικής Συνέλευσης], Σόφια 2001.

78. Plamen Božinov, «La mission diplomatique bulgare du 1876 et Dr. Stojan Čomakov – un conflit sans alternative», *Bulgarian Historical Review* 1-2 (2003) 68-98.





ως «φιλότουρκο»<sup>79</sup>. Πράγματι ο Κρέστοβιτς υπήρξε πολιτικά μια «πολυδύναμη» προσωπικότητα: άνθρωπος τον οποίο εμπιστευόταν τόσο ο Ιγκνάτιεφ όσο και ο οθωμανός μεγάλος βεζίρης Ααλή πασάς θα μπορούσε να πληροί ταυτοχρόνως και τους δύο χαρακτηρισμούς<sup>80</sup>.

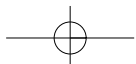
Ταυτοχρόνως όμως, όπως έχουμε δείξει σε άλλη μας εργασία, ο Κρέστοβιτς δεν έπαψε ποτέ να βρίσκεται υπό την επιρροή του δικτύου που τον οδήγησε να καταλάβει σημαντικές θέσεις στο οθωμανικό κράτος. Μετά το θάνατο του Βογορίδη η ηγεσία της ομάδας αυτής πέρασε στα χέρια του γαμπρού του και πρόεσβη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο Λονδίνο, Κωνσταντίνου Μουσουρού, και κυρίως του αδελφού του, Παύλου, ο οποίος διέμενε μόνιμα στην Κωνσταντινούπολη. Τόσο ο Βογορίδης όσο και η οικογένεια Μουσουρού θα μπορούσαν να καταχωριστούν στην αγγλική και όχι τη ρωσική επιρροή, και η σχέση του Κρέστοβιτς με την οικογένεια δεν έπαψε ακόμη και στις πιο κρίσιμες στιγμές της διαμάχης μεταξύ Πατριαρχείου και Εξαρχίας<sup>81</sup>.

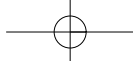
Συνεπώς, εκτός από «φιλότουρκος» ή «φιλορωσός», ο Κρέστοβιτς άνετα θα μπορούσε να διεκδικήσει και τον τίτλο του «φιλοδυτικού». Στην περίπτωση του δεν έχουμε να κάνουμε απλώς με μια ευέλικτη πολιτική προσωπικότητα με πολύ μεγάλες δυνατότητες προσαρμογής αλλά κυρίως με έναν άνθρωπο ο οποίος, μολοντί φαντάζει προπομπός (όπως και ο πνευματικός του μέντορας Στέφανος Βογορίδης) της ίδρυσης ενός εθνικού κράτους, λειτουργεί συνεχώς έχοντας υπόψη του το αυτοκρατορικό πλαίσιο: όχι μόνον όσον αφορά τις πολιτικές του συνδηλώσεις αλλά κυρίως την ιεραρχία πολιτισμικών αξιών και συμβολικών σημασιοδοτήσεων που το χαρακτηρίζει. Ίσως αυτός να ήταν και ο λόγος που όταν

79. Πράγματι υπάρχει σειρά εγγράφων στα οθωμανικά αρχεία για την εχθρική αντιμετώπιση που επιφύλαξαν στον Κρέστοβιτς οι βούλγαροι εθνικιστές της Φιλιππούπολης, όταν διορίστηκε εκεί υποδιοικητής Ανατολικής Ρωμυλίας, βλ. *Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü* [Κρατικά Αρχεία της Πρωθυπουργίας – Γενική Διοίκηση], Υ.ΠΡ.Κ.ΖΒ. φάκ. 3, υποφ. 17, 12 Zilhicce 1302 (Hicri)-21/9/1885, Υ.Α...HUS. φάκ. 183, υποφ. 44, 19 Zilhicce 1302 (Hicri)-28/9/1885, και φάκ.183, υποφ. 127, 27 Zilhicce 1302 (Hicri)-6/10/1885.

80. Ειδικά σε περιόδους όπως αυτή της πρωθυπουργίας του Μαχμούτ Νεντίμ πασά, όταν Οθωμανική και Ρωσική Αυτοκρατορία συνέκλιναν όσον αφορά την εξωτερική πολιτική. Butrus Abu-Manneh, «The Sultan and the Bureaucracy: the Anti-Tanzimat concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa», *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990) 257-74· Ilia Todev (επιμ.), *Dr. Stojan Čomakov (1819-1893). Život, Delo, Potomci* [Δρ. Στόγιαν Τσομάκωφ (1819-1893). Βίος, Έργο, Επίγονοι], τόμ. 2, Σόφια 2003, τόμ. Α', 165, 355-356.

81. D. Stamatopoulos, «The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing process: the cleric-laic assembly of the Bulgarian nation in Istanbul (1871)» στο *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering* (Βιέννη, 16-18 Δεκ. 2004). Επιμ. Maria A. Stassinopoulou και Ioannis Zelepos, Βιέννη, 2007, *Byzantina et Neograeca Vindobonensis Bd. 26*, 154-170.





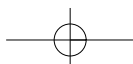
πλέον είχε εγκαθιδρυθεί η Βουλγαρική Ηγεμονία, ο Κρέστοβιτς θα εγκαταλείψει το νεότευκτο κράτος για να εγκατασταθεί στο προάστιο του Μεγάλου Ρεύματος στην Κωνσταντινούπολη, στο ησυχαστήριο του Βοσπόρου, μέχρι και το θάνατό του το 1898.

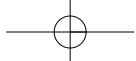
Το έτος που ο Κρέστοβιτς θα εκδώσει την *Ιστορία* του, το 1869, αποτελεί και την κορύφωση των παρασκηνιακών δραστηριοτήτων για την ίδρυση της Βουλγαρικής Εξαρχίας. Τον Σεπτέμβριο του 1869, μετά από σχετική συνεννόηση του Ιγκνάτιεφ με τον μεγάλο βεζίρη Ααλή πασά, θα έχει μια μυστική συνάντηση με τον τελευταίο<sup>82</sup> και θα του ανατεθεί η συγγραφή ενός προσχεδίου του φιρμανίου, το οποίο και θα καταθέσει τον Νοέμβριο του ίδιου έτους<sup>83</sup>. Συνεπώς η δημοσίευση του πρώτου τόμου της *Ιστορίας* του πρέπει να θεωρηθεί ως μια κατεξοχήν πολιτική πράξη: ενόψει της πιθανής ίδρυσης ανεξάρτητου ή αυτόνομου βουλγαρικού εκκλησιαστικού οργανισμού, που μπορεί να προετοίμαζε την κρατική απόσχιση (στη σκέψη του Κρέστοβιτς ίσως με τη συναίνεση της οθωμανικής εξουσίας) έπρεπε να θεμελιωθεί μια επίσημη πρόσληψη του βουλγαρικού παρελθόντος και της σχέσης των υποκειμένων που θα επέλεγαν τη βουλγαρική εθνική ταυτότητα.

Το ενδιαφέρον του Κρέστοβιτς για το πρόβλημα της ιστοριογραφικής αντιμετώπισης του εθνικού χρόνου δεν εμφανίστηκε ξαφνικά στα τέλη της δεκαετίας του 1860. Σε μια επιστολή του από την Κωνσταντινούπολη με ημερομηνία 2 Μαΐου 1865 ο Π. Ρ. Σλαβείκωφ αφηγείται στον Ν. Παλαουζόφ κάποιες πρόσφατες ερευνητικές αναζητήσεις του σχετικές με το βουλγαρικό παρελθόν στον με-

82. Kiril, Patriarh Bǎlgarski, *Graf N. P. Ignatiev i bǎlgarskijat cǎrkoven vǎpros. Isledvanija i dokumenti* [Ο κόμης Ν. Π. Ιγκνάτιεφ και το Βουλγαρικό εκκλησιαστικό ζήτημα. Μελέτες και έγγραφα], Σόφια 1958, 134, και του ίδιου, *Ekzarh Antim (1816-1888)* [Ο Έξαρχος Ανθιμος Α΄ (1812-1888)], Σόφια 1956, 334.

83. Βέβαια το προσχέδιο αυτό θα υποστεί μερικές αλλαγές, εκ των οποίων η πλέον σημαντική ήταν το περίφημο άρθρο 10, εμπνεύσεως όπως φαίνεται Ααλή πασά, το οποίο όριζε ως γνωστόν ότι η εκάστοτε εκκλησιαστική επαρχία θα ανήκε στη δικαιοδοσία του Πατριαρχείου ή της Εξαρχίας, με βάση πλειοψηφία 2/3, των πατριαρχικών ή των εξαρχικών αναλόγως. Μολονότι στην ελληνική ιστοριογραφία έχει θεωρηθεί ότι το άρθρο 10 εισήχθη στο τελικό κείμενο του φιρμανίου λόγω της επιρροής του Ιγκνάτιεφ, φαίνεται ότι η συμπεριλήψη του αιφνίδιασε τόσο τον τελευταίο όσο και τον Κρέστοβιτς. Αυτό που πρέπει να επισημανθεί, γιατί ακριβώς σχετίζεται με τους γενικότερους κοσμοθεωρητικούς προσανατολισμούς του, είναι ότι ο Κρέστοβιτς έχοντας επίγνωση των Ιερών Κανόνων απέφυγε (και απευχόταν μάλλον) να περιληφθεί κάποιος όρος στο φιρμάνι που να συνεπάγεται αποδοχή της αρχής της πλειοψηφίας, κάτι που οι ριζοσπάστες του βουλγαρικού εθνικού κινήματος είχαν θέσει ως αίτημα ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1860 (βλ. για παράδειγμα το αίτημά τους η συγκρότηση της Ιεράς Συνόδου και του Μικτού Συμβουλίου να γίνεται εξ ημοσείας από Έλληνες και Βουλγάρους).





σαίωνα. Παραδεχόμενος ότι δεν νιώθει αρκετά αρμόδιος για να προχωρήσει σε γενικεύσεις και συμπεράσματα, λέει: «Εάν μπορέσω θα μιλήσω για αυτό με τον Κρέστοβιτς. Αυτός είναι ο καλύτερος ιστορικός ανάμεσά μας. Έχει όλες τις γνώσεις και διευκολύνσεις για αυτό και ασχολήθηκε περισσότερο με την ιστορία μας, αφού μπορεί και διαχειρίζεται τόσο βυζαντινές όσο και τουρκικές πηγές»<sup>84</sup>.

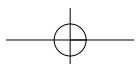
Βέβαια ο θαυμασμός των συγχρόνων του δεν επιβίωσε και στις επόμενες γενιές, όταν το ιστοριογραφικό σχήμα του Μαρίν Ντρίνοφ θα επικρατήσει ως κυρίαρχο στα βουλγαρικά γράμματα: ο Κρέστοβιτς θα καταλάβει θέση περιθωριακή σε σχέση με το κυρίαρχο επιστημονικό υπόδειγμα<sup>85</sup>. Εάν ο Μαρίν Ντρίνοφ αναδεικνυόταν ως ο κατεξοχήν επαγγελματίας ιστορικός που ερχόταν να επιλύσει διά παντός τα ζητήματα της βουλγαρικής καταγωγής, ο Κρέστοβιτς δεν μπορούσε παρά να καταλάβει τη θέση της ρομαντικής εκπροσώπου του επιστημονικού λόγου. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Α. Μπούρμωφ: «Η κριτική συμπεριφορά προς το κείμενο αντικαθίσταται με τη σκόπιμη θέληση να τονιστεί με κάθε τρόπο η αρχαιότητα και το μεγαλείο του βουλγαρικού λαού στο παρελθόν, ενώ η αναζήτηση της ιστορικής αλήθειας υποχωρεί μπροστά στην πατριωτική έξαρση»<sup>86</sup>.

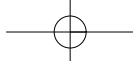
Η τελευταία αξιολογή προσπάθεια να αναδειχθεί η ιστοριογραφική συνεισφορά του Κρέστοβιτς είναι αυτή της Βέρα Μπόνεβα. Συστηματική ερευνητρια του έργου του, με έντονη όμως απολογητική διάθεση: η προσπάθειά της να αναδειχθεί η επιστημονική διαχείριση των πρωτογενών ιστορικών πηγών από τον Κρέστοβιτς (μελετώντας μάλιστα τους δύο ανέκδοτους τόμους της *Ιστορίας* του που φυλάσσονται στο Ιστορικό Αρχείο της Εθνικής Βιβλιοθήκης στη Σόφια) και συνεπώς η καταξίωση του ιστοριογραφικού του έργου, αποκρύπτει τις ιδεολογικές προϋποθέσεις εκκίνησής του. Η αναγκαιότητα να τοποθετηθεί ο Κρέστοβιτς στο πάνθεον των προμηθεικών ηρώων της Βουλγαρικής Αναγέννησης και να ξεχαστούν οι «αυτοκρατορικές» προϋποθέσεις της πολιτικής του συμπεριφοράς (που πάντα προβλημάτιζαν τους βουλγάρους ιστορικούς) οδηγούν σε υποτίμηση των ιδεολογικών στοχεύσεών του αλλά και του πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο παράγει/κατασκευάζει το ιστοριογραφικό παρελθόν των

84. Αναφέρεται από τη Vera Boneva, «Istoriĕt Gavril Krăstevič» [Ο ιστορικός Γαβριήλ Κρέστοβιτς], *Istoriĕski pregled* 4:5 (1993) 183.

85. Πάντως είναι ενδιαφέρον ότι στην κορύφωση της διαμάχης μεταξύ Κρέστοβιτς και Ντρίνοφ το 1871, ο παλαιός Νεοφαναριώτης έγινε το πρώτο επίτιμο μέλος της Βουλγαρικής Φιλολογικής Εταιρείας (της οποίας όπως τονίσαμε ο Ντρίνοφ ήταν ιδρυτικό μέλος), ενώ ακόμη αυτή έδρευε εννοείται στη Βραΐλα. Δεν γνωρίζουμε πάντως εάν αυτό έγινε πριν ή μετά τη δημοσίευση της κριτικής του Ντρίνοφ εναντίον της *Ιστορίας* του Κρέστοβιτς.

86. Α. Burmov, *M. Drinov kato istorik na Bălgaria* [Ο Μαρίν Ντρίνοφ ως ιστορικός της Βουλγαρίας], στο *Έρευνες προς τιμήν του Μ. Ντρίνοφ*, Σόφια 1960, 107.





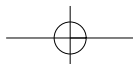
Βουλγάρων. Εάν ήταν αναγκαίο ο Κρέστοβιτς να θεωρηθεί «εθνικός» ιστορικός, θα αρκούσε η «ρομαντική» διάσταση του έργου του που υπαινίσσεται ο Μπούρμωφ (και στο οποίο ασκεί ορθά κριτική η Μπόνεβα) και δεν θα χρειαζόταν απαραίτητως η «επιστημονική» τεκμηρίωση να την υποκαταστήσει.

Ίσως το ερμηνευτικό κλειδί για να προσεγγίσει κανείς το έργο του να είναι ακριβώς το περιεχόμενο που θα έδινε στον όρο «ρομαντικός». Εάν συνιστά απόκλιση από την «επιστημονική αλήθεια» τότε ορίζεται με όρους του ιστοριογραφικού θετικισμού του 19ου αιώνα. Εάν, από την άλλη, το ζήτημα είναι απλώς η κατασκευή μιας μυθικής αρχαιότητας για το βουλγαρικό έθνος, θα μπορούσε να πει κανείς ότι απλώς θα επαναλάμβανε το ανάλογο εγχείρημα άλλων διανοουμένων της Βουλγαρικής Αναγέννησης, όπως ο Μπερόν και ο Ρακόφσκι.

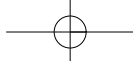
Εάν ο Κρέστοβιτς αναζητούσε μια αρχαιότητα για το βουλγαρικό έθνος, είναι πιθανό να του αρκούσαν οι Θρακο-ιλλυριοί. Όπως όμως σωστά επισήμανε ο Ντρίνωφ στο δικό του ιστοριογραφικό δοκίμιο, η ιστορία των τελευταίων ήταν σηματοδεδιμημένη από μια σειρά ήττες: ένα άμορφο πληθυσμιακό υπόστρωμα, το οποίο δεχόταν απανωτά χτυπήματα από τους Μακεδόνες του Μεγάλου Αλεξάνδρου, τους Ρωμαίους, τους Γότθους ή τους Σλάβους. Συνεπώς όχι μόνο έπρεπε να δώσει μια λύση στο πρόβλημα αυτό, αλλά να μεταβεί και σε ένα υπόδειγμα περισσότερο συμβατό με το αυτοκρατορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο δρούσε πολιτικά. Ο Βενελίν οπωσδήποτε αποτελούσε μία λύση, που μπορούσε να αποδειχθεί χρήσιμη προς την κατεύθυνση αυτή, λύση όμως που έπρεπε να τροποποιηθεί. Ο Βενελίν ήθελε να αντιπαρατεθεί στην ιδέα ότι οι Βούλγαροι ήταν εκσλαβισμένοι Τάταροι, ωστόσο θεωρούσε επίσης τους σύγχρονους Βουλγάρους απογόνους των Πρωτοβουλγάρων. Η ταυτότητα των τελευταίων παρέμενε όμως ένα ανοικτό ερώτημα που έπρεπε να απαντηθεί. Πάντως ο Κρέστοβιτς, μολοντί θα βασιστεί πάνω στο σχήμα του Βενελίν, δεν θα απαρηνηθεί σε καμία περίπτωση την κληρονομιά του Πάβελ Σάφαρικ. Το αντίθετο. Ακριβώς επειδή δεν μπορούσε να κατανοήσει την αντιφατικότητα μεταξύ των δύο ιστοριογραφικών αφηγήσεων (όπως συμβαίνει και στον Γεδεών μεταξύ Πανορθόδοξου και Αυτοκρατορικού).

Ο Κρέστοβιτς ξεκινά και αυτός την *Ιστορία* του με μια ανασκόπηση των διάφορων συγγραφέων που ασχολήθηκαν με τα πληθυσμιακά μεγέθη των Βουλγάρων, είτε εντός είτε εκτός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, επικρίνοντας όσους τους εμφανίζουν σχετικά ολιγάριθμους όπως οι Cyprien Robert<sup>87</sup> και Παπαδό-

87. Cyprien Robert, *Türkei: nämlich Serbier, Montenegriner, Bosniaken, Albanesen und Bulgaren; oder Darstellung ihrer hilfquellen, ihrer Tendenzen und ihrer politischen Fortschritte*, Στουτγάρδη: Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, 1844, τόμ. 2, 230. Ο Cyprien Robert πάντως, σε σειρά άρθρων του που δημοσιεύθηκαν στο περιοδικό *Revue des Deux Mondes*, με τον







πούλος-Βρετός<sup>88</sup>, και τονίζοντας τη σημασία έργων που τους καταμετρούσαν άνω των τεσσάρων εκατομμυρίων, όπως αυτών του Ami Boué<sup>89</sup>, και κυρίως του Σάφαρικ<sup>90</sup> και του Ubcini<sup>91</sup>.

Ο Κρέστοβιτς ξεκινά με την ανάλυση των πληθυσμιακών στοιχείων, επειδή

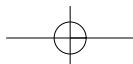
χαρακτηριστικό τίτλο «Le Monde gréco-slave», *Revue des Deux Mondes* (1842) τχ. 29-32, θα υιοθετήσει επίσης την άποψη ότι οι Βούλγαροι της Βαλκανικής χερσονήσου αριθμούσαν περί τα 4.500.000 ψυχές.

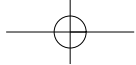
88. Ο Α. Παπαδόπουλος-Βρετός θα υπολογίσει τους Βουλγάρους σε περίπου 2.000.000 (βλ. Andreas Papadopoulos-Vretos, *La Bulgarie ancienne et moderne; sous le rapport géographique, historique, archéologique, statistique et commercial*, Αγία Πετρούπολη: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1856, 151), περιλαμβάνοντας μάλιστα και όσους είχαν εξισλαμιστεί, γεγονός που θα ειρωνευτεί ο Κρέστοβιτς παρατηρώντας ότι (ο Παπαδόπουλος-Βρετός) δεν αναφέρει «πόσοι Βούλγαροι βρίσκονται και σε άλλα μέρη της Ευρωπαϊκής Τουρκίας, δηλαδή στη Θράκη, τη Μακεδονία, την Ήπειρο, τη Θεσσαλία, περιοχές στις οποίες και ο ίδιος αναγνωρίζει ότι υπήρχαν Βούλγαροι», Κρέστοβιτς, *ό.π.*, XIII.

89. Ami Boué, *La Turquie d'Europe, ou, Observations sur la géographie, la géologie, l'histoire naturelle, la statistique, les moeurs, les coutumes, l'archéologie, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les gouvernements divers, le clergé, l'histoire et l'état politique de cet empire*, τόμ.4, Παρίσι: A. Bertrand, 1840, τόμ. Β', 5.

90. Ο Σάφαρικ, όπως και ο Μπονέ, υπολόγιζε τους Βουλγάρους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στα 4.500.000. Ο Κρέστοβιτς θα παραπέμψει μάλιστα στο εξής απόσπασμα από το βιβλίο του Σάφαρικ (P. J. Šafarik, *Slovanský narodopis* [Σλαβική Εθνολογία], τόμ. 3, Πράγα 1849, τόμ. Α', κεφ.2, §10): Μεταφράζουμε από τη μεταγραφή του Κρέστοβιτς στα βουλγαρικά: «Στην ακμάζουσα περίοδο του παλαιού βουλγαρικού βασιλείου μέχρι την έλευση των Μαγυάρων, των Κουμάνων (Polonci στις μεσαιωνικές ρωσικές πηγές, όπως για παράδειγμα το *Χρονικό του Κιέβου*) και των Πετσενέγκων (Patzinak) μία σλαβική γλώσσα ομιλούνταν σε όλες τις χώρες που ανήκαν σε αυτό το βασίλειο, εκτός από τις νοτιοπαραδουναβίτες χώρες στις οποίες ακόμη ομιλείται, επίσης στις βορειοπαραδουναβίτες όπου σήμερα ζουν οι Βλάχοι και οι Μαγυάροι και συγκεκριμένα στη Βλαχία, την Τρανσυλβανία και τη σημερινή Ουγγαρία από τον Δούναβη μέχρι την Πέστη... Από τα μνημεία και τις μεταφράσεις της Αγίας Γραφής και των εκκλησιαστικών βιβλίων καταλαβαίνουμε ότι αυτή η γλώσσα είχε την ίδια προέλευση και δομή με το πολύ διαφορετικό πλέον βουλγαρικό ιδίωμα που μιλιέται από το Δέλτα του Δούναβη μέχρι τη Θεσσαλονίκη και την Καστοριά...» (βλ. G. Krâstovič, *Bâlgarska Istorija*, V-VI). Βέβαια αυτή η ενότητα των παλαιοσλαβικών/παλαιοβουλγαρικών με τις νεότερες βουλγαρικές διαλέκτους που διαπιστώνει ο Σάφαρικ δεν είναι ικανή να πείσει τον Κρέστοβιτς για τον εκσλαβισμό των Πρωτοβουλγάρων. Αντίθετα, θα εμπεδώσει την άποψή του ότι οι τελευταίοι πρέπει να θεωρηθούν Σλάβοι.

91. Ο Κρέστοβιτς θα στηρίξει πολλά στην ανάλυση του Ubcini για να αντιπαρατεθεί στα «επίσημα», όπως ειρωνικά τα αποκαλεί, στοιχεία του Παπαδόπουλου-Βρετού, αφού ο γάλλος περιηγητής θα κάνει χρήση των στατιστικών στοιχείων της απογραφής του 1844. Ο Ubcini θα υπολογίσει τους Βουλγάρους της αυτοκρατορίας στα 4.000.000, βλ. Abdolonyme Ubcini, *Lettres sur la Turquie, ou, Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le khatti-cherif de Gülkhane* (1839), τόμ. 2, Παρίσι: J. Dumaine, 1853-1854.





κατά κάποιον τρόπο θα τον απασχολήσει η ίδια λογική ανακολουθία που απασχόλησε και τον Ντρίνωφ:

*Αφού είναι τόσο πολυάριθμοι και διασπασμένοι οι Βούλγαροι στην Τουρκία, μένανε πάντα εδώ ή ήρθαν από αλλού; Εάν δεν έμειναν εδώ ανέκαθεν, πού ήταν οι πρώτες τους γνωστές εστίες; Και τότε και πώς έφυγαν από εκεί, από πού και πώς ήρθαν και εγκαταστάθηκαν εδώ; Και κατά το διάστημα αυτό τι στρατιωτικές επιτυχίες είχαν και ποιες ήταν οι σχέσεις τους με τους υπόλοιπους λαούς και βασιλεία; Σε αυτές τις ερωτήσεις απαντά η Ιστορία του Βουλγαρικού Λαού που αναλάβαμε να γράψουμε<sup>92</sup>.*

Αυτοί είναι λοιπόν οι βασικοί στόχοι της ιστορίας του Κρέστοβιτς. Ωστόσο, πριν προχωρήσει στην παράθεση των γεγονότων, θα έπρεπε να απαντήσει σε ένα ακόμη βασικό ερώτημα: ποιο είναι το χρονικό σημείο εκκίνησης της αφήγησής του, που θα αποτελούσε ένδειξη και για το τι αυτός θα προσδιόριζε ως «αρχαιότητα» στην ιστορική εξέλιξη του βουλγαρικού έθνους. Στο ερώτημα αυτό ο Κρέστοβιτς είχε απαντήσει αρκετά χρόνια πριν, σε ένα δοκίμιό του με τίτλο *Σύντομη μελέτη για τη Βουλγαρική Αρχαιότητα*<sup>93</sup>, το οποίο δημοσιεύτηκε το 1858/9 στο περιοδικό που ο ίδιος εξέδιδε, το *Bългарski Knjižici*.

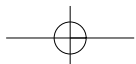
Το δοκίμιο αυτό χωριζόταν σε τρία κεφάλαια: το πρώτο ασχολούνταν με τον εντοπισμό των πρώτων βουλγαρικών εστιών· το δεύτερο με το ζήτημα της ονομασίας των Βουλγάρων στις απαρχές της ιστορίας τους· και τέλος το τρίτο εξέταζε σε ποια φυλή ανήκαν οι Βούλγαροι. Και για τα τρία αυτά ζητήματα οι αρχαίοι συγγραφείς, σύγχρονοι της καθόδου των Βουλγάρων από τον Βόλγα στα Βαλκάνια, εξέφραζαν διαφορετικές ή αντικρουόμενες απόψεις για την ταυτότητά τους.

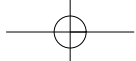
Χρησιμοποιώντας «σημαντικά ιστορικά στοιχεία και ορθολογικές παρατηρήσεις» (όπως ο ίδιος ετεροχρονισμένα τα αποκαλεί<sup>94</sup>) ο Κρέστοβιτς προσπάθησε να αποδείξει τα εξής: πρώτον ότι οι Βούλγαροι και οι Ούννοι συμβίωσαν την ίδια χρονική περίοδο στην Ασιατική Σαρματία, δηλαδή στις περιοχές του Άνω Κανκάσου και μεταξύ των ποταμών Ντον και Βόλγα (για το ζήτημα αυτό θα επανέλθει στην εισαγωγή της Ιστορίας του)· δεύτερον, με βάση το προηγούμενο συμπέρασμα και με βάση το γεγονός ότι οι σύγχρονοι συγγραφείς συχνά ονόμαζαν τους Βουλγάρους Ούννους, βγάζει το συμπέρασμα ότι ο λαός των

92. G. Krástovič, *Bългарska Istorija*, σ. XVI.

93. G. Krástovič, «Kratko izslidovanie na Bългарska Drevnost» [Σύντομη μελέτη της Βουλγαρικής Αρχαιότητας], *Bългарski Knjižici* (1859) τεύχος 10, 40-73, τεύχος 11, 81-100 και τεύχος 12, 125-146.

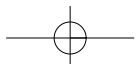
94. G. Krástovič, *Bългарska Istorija*, XVII.

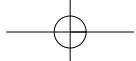




Ούννων δεν ήταν τίποτε περισσότερο παρά Βούλγαροι. Με βάση τα προηγούμενα ο Κρέστοβιτς στο τέλος θα συμπεράνει ότι Βούλγαροι και Ούννοι δεν ήταν τίποτε άλλο παρά Σλάβοι<sup>95</sup>!

95. Η συσχέτιση των Βουλγάρων με τους Ούννους και η ταύτιση των δευτέρων με τους Σλάβους είναι παλαιότερη οπωσδήποτε του Βενελίν και αποτελεί ένα επαναλαμβανόμενο μοτίβο στη διαδικασία συγκρότησης της έννοιας «Ανατολική Ευρώπη», όπως έχει καταδείξει επαρκώς ο Larry Wolff. Για παράδειγμα, στο έργο του Charles de Peyssonnel [*Observations historiques et géographiques sur les peuples barbares qui ont habité les bords au Danube et du Pont-Euxin*, Παρίσι 1765, 30, 39], οι Βούλγαροι αναφέρονται ως «Ανατολικό Σκύθες» (Oriental Skythians), οι οποίοι μετακινήθηκαν από τον Βόλγα στην «Ποντική Σκυθία» στη Μαύρη Θάλασσα. Οι Ούννοι αντίστοιχα αναφέρονται ως «αληθινοί Σλάβοι (Σκύθες) ή Σαρματοί Σκύθες», που ήρθαν από την Ευρωπαϊκή Σαρματία (την οποία τοποθετεί στον ποταμό Ντον). Ο Peyssonnel επισημαίνει ότι δεν πρέπει να συγχέονται οι Ούννοι με τους Ούγγρους που έκαναν πολύ αργότερα την εμφάνισή τους (9ος μ.Χ. αι.), ενώ τους συγκρίνει (τους Ούννους) με τους Τατάρους και ειδικά τη φυλή Νογκάι, συμπεραίνοντας όμως ότι πρόκειται για δύο διαφορετικούς λαούς: «Οι Ούννοι ήταν Σλάβοι ή Σαρματοί Σκύθες, και οι Νογκάι ήταν Τάταροι και Κιρκάσιοι Σκύθες», βλ. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Στάνφορντ: Stanford University Press 1994, 286. Ο Κρέστοβιτς όπως έχουμε τονίσει ήταν γαλλοτραφής, έμεινε για αρκετά χρόνια στο Παρίσι και είναι πολύ πιθανό να γνώριζε το έργο του Peyssonnel. Ωστόσο ο Peyssonnel δεν περιλαμβάνεται στις υποτιθέμενες επιρροές, που απαριθμούνται συνήθως από βουλγάρους μελετητές του έργου του, βλ. για παράδειγμα Vera Boneva, *ό.π.*, 185. Το πράγμα γίνεται ακόμη πιο ενδιαφέρον εάν σκεφτεί κανείς ότι αυτή την εννοιολογική σύγχυση μεταξύ Βουλγάρων και Ούννων την αναπαράγει στο έργο του και ο ίδιος ο Γίββωνα! Κατ' αυτόν «οι άγριοι πληθυσμοί που κατοικούσαν ή περιπλανούνταν στις πεδιάδες της Ρωσίας, της Λιθουανίας και της Πολωνίας, ίσως μπορούν να αναχθούν, στην εποχή του Ιουστινιανού, σε δύο μεγάλες (εθνολογικές) οικογένειες, τους Βουλγάρους και τους Σλάβους (Slavonians)», βλ. Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman empire*, τόμ. 5, 217. Σε επεξηγηματική παραπομπή στον όρο «Βούλγαροι» θα αναφέρει ότι δανείζεται τον όρο από μια σειρά αρχαίους συγγραφείς (όπως ο Ερνόδιος, ο Ιορδάνης, ο Θεοφάνης και τα Χρονικά του Κασσιόδωρου και του Μαρκελλίνου) που θεωρούσαν ακριβώς ότι οι Βούλγαροι έλκουν την καταγωγή τους από τους Ούννους και συνεπώς ήταν συγγενείς με άλλα «ταταρικά» φύλα, όπως οι Κουτίγουροι και οι Ουτίγουροι. Ο Γίββωνας όμως θα παρατηρήσει ότι προτιμά την ονομασία «Βούλγαροι» αφού «το όνομα των Ούννων είναι τόσο ακαθόριστο» ενώ τα «φύλα των Κουτίγουρων και των Ουτίγουρων ήταν τόσο ασήμαντα και άγρια». Πάντως όταν θα πιάσει και πάλι το νήμα της αφήγησης για τη δημιουργία του πρώτου βουλγαρικού κράτους μετά το 680 μ.Χ. θα διευκρινίσει ότι εκείνοι οι Βούλγαροι μιλούσαν πέραν πάσης αμφιβολίας σλαβικά, όπως οι Δαλματοί, οι Κροάτες, οι Σέρβοι, οι Βοημοί κ.λπ. παραπέμποντας μάλιστα στον Χαλκοκονδύλη (de Rebus Turcicis). Δεν είναι απίθανη λοιπόν μια συμβολή και του Γίββωνα (που ο ελληνομαθής βούλγαρος Κρέστοβιτς θα είχε πιθανότατα, για ευνόητους λόγους, διαβάσει) στην εννοιολογική «συχώνευση» Ούννων και Βουλγάρων. Βέβαια η παλαιότερη συσχέτιση Βουλγάρων και Ούννων στην ευρωπαϊκή βιβλιογραφία πρέπει να αναζητηθεί στον Leibniz, γεγονός που δείχνει το ιστορικό βάθος αυτής της καταγωγικής θεωρίας. Την πληροφορία αυτή την οφείλω στον Γιάννη Κακριδή.





Όπως ο ίδιος θα τονίσει στην εισαγωγή της *Ιστορίας* του «οι Βούλγαροι και οι Ούννοι μαζί δεν ήταν ούτε Τάταροι ούτε Μογγόλοι, όπως λένε ο Dugin και άλλοι υβριστές, ούτε Φίννοι ούτε Τσιούντι (Чудь, λαός της φιννο-ουγγρικής οικογένειας) όπως αβάσιμα ο Σάφαρικ και άλλοι θεωρούν, αλλά καθαροί Σλάβοι και μιλούσαν τότε, όπως και τώρα, τη σλαβική γλώσσα»<sup>96</sup>.

Αυτός είναι και ο λόγος που ο Κρέστοβιτς, αντί να αρχίσει την αφήγησή του από το έτος 485, όταν και υπάρχουν οι πρώτες αναφορές από Έλληνες και λατίνους συγγραφείς στο όνομα «Βούλγαροι», προτιμά να τοποθετήσει τις απαρχές της βουλγαρικής ιστορίας 100 χρόνια πριν, συγκεκριμένα το 374/5 μ.Χ, με την εμφάνιση δηλαδή των Ούννων στην ευρωπαϊκή ιστορία<sup>97</sup>. Ο Κρέστοβιτς επομένως, αφού θα απορρίψει ως αβάσιμη την άποψη του Σάφαρικ για τη φιννική καταγωγή των Πρωτοβουλγάρων, θα προσχωρήσει στην άποψη Βενελίν, κατανοώντας ωστόσο ότι η τελευταία παραμένει περιθωριακή στο χώρο της επιστήμης<sup>98</sup>. Αυτή του η εμμονή σε μια άποψη «αντιεπιστημονική» πρέπει να ερμηνευθεί.

Οι βασικές λοιπόν θέσεις του Κρέστοβιτς είχαν ήδη διαμορφωθεί το 1859, και όπως φαίνεται από κάποιες αυτοβιογραφικές του σημειώσεις ο πρώτος τόμος είχε ήδη ολοκληρωθεί την περίοδο αυτή<sup>99</sup>. Η έντονη πολιτική δραστηριότητα της δεκαετίας του 1860 αλλά και η συλλογή υλικού που αφορούσε την ολοκλήρωση των άλλων δύο τόμων θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως οι βασικοί λόγοι καθυστέρησης της τελικής έκδοσης. Φαίνεται όμως ότι η προοδευτική εμπέδωση της άποψης Σάφαρικ στη διεθνή επιστημονική κοινότητα θα ήταν οπωσδήποτε ένας άλλος σημαντικός ανασταλτικός παράγοντας. Για παράδειγμα το 1856 στο Παρίσι, ένας ιστορικός τον οποίο υποληπτόταν ιδιαίτερος ο Κρέστοβιτς, ο Amedée Thierry, εκδίδει μια *Ιστορία του Αττίλα και των διαδόχων του*, στην οποία θα υποστηρίξει τη διάκριση μεταξύ φιννικών, γερμανικών και σλαβικών λαών και θα θεωρήσει τους Ούννους ως ηγετική ομάδα μιας συνομοσπονδίας φύλων φιννικής και μογγολικής καταγωγής<sup>100</sup>. Μάλιστα, ο Thierry το

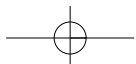
96. G. Krâstovič, *Bâlgarska Istorija*, XVII.

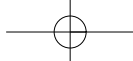
97. Για την ιστορία των Ούννων βλ. τα κλασικά έργα των E.A. Thompson: *A History of Attila and the Huns*, Λονδίνο: Oxford University Press, 1948· Otto J. Mâncchen-Helfen (επιμ. Max Knight), *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture*, Μπέρκλεϋ: University of California Press, 1973.

98. «Και επειδή η γνώμη που έχουμε εμείς, όπως και ο Βενελίν, ο Σαβέλιεφ και άλλοι, ότι οι Ούννοι ήταν Βούλγαροι δεν είναι ακόμη αποδεκτή από όλους τους συγγραφείς, για να μη μας παρεξηγήσει κανείς, αυτό που θέλουμε να πούμε είναι, χωρίς να αλλάζουμε τη λαϊκή παράδοση, ότι με το όνομα "Ούννοι" παρουσιάζουμε μόνο την ιστορική υπόσταση (του λαού αυτού), δηλαδή ότι με το όνομα "Ούννοι" αποκαλούσαν τους Βουλγάρους και όχι κάποιον άλλο λαό...», βλ. G. Krâstovič, *Bâlgarska Istorija*, σ. XVIII.

99. Vera Boneva, *ό.π.*, 186.

100. Ο Thierry θα θεωρήσει ότι η συνομοσπονδία, της οποίας ηγήθηκαν οι Ούννοι, απο-





γεγονός ότι επιλύθηκε επιτέλους το ζήτημα της ουραλοαλταϊκής ταυτότητας των Ούννων θα το θεωρήσει ως κατάκτηση της σύγχρονης ιστορικής επιστήμης<sup>101</sup>.

Συνεπώς, παρά την επιμονή του Κρέστοβιτς να εκδώσει το έργο του, ήταν βέβαιο σχεδόν ότι δύσκολα θα γινόταν αποδεκτές οι θέσεις αυτές από τη βουλγαρική και διεθνή ακαδημαϊκή κοινότητα. Και για τον ίδιο λόγο ο Ντρίνωφ δεν θα περίμενε παρόμοια επιχειρήματα να γίνονται αποδεκτά από έναν βούλγαρο λόγιο, αν και πιθανότατα είχε υπόψη του το δοκίμιο του 1859. Επομένως το ιδεολογικοπολιτικό εγχείρημα στην περίπτωση της έκδοσης φαίνεται να είναι ισχυρότερο από το επιστημονικό. Πράγματι ο πρώτος τόμος της Ιστορίας του θα τιτλοφορηθεί *Βουλγαρική Ιστορία δηλαδή Ουννική* και θα ασχοληθεί με την περίοδο που είχε περιγράψει το 1858/9 ως «βουλγαρική αρχαιότητα», η οποία εκτείνεται από το 374/5 μέχρι το 468 «όταν μεταξύ των Ρωμαίων αρχίζει να ακούγεται το όνομα Βούλγαροι»<sup>102</sup>.

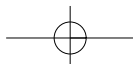
Δύο είναι τα σημεία του πρώτου αυτού τόμου στα οποία πρέπει να σταθούμε και τα οποία μπορούν ίσως να μας δώσουν κάποιες ενδείξεις για τους πολιτικούς προσανατολισμούς του Κρέστοβιτς που υπερίσχυσαν των επιστημονικών επιφυλάξεων. Το πρώτο είναι η επιλογή της περιόδου των Ούννων του Ατίλα ως χρονική αφητηρία της βουλγαρικής αρχαιότητας. Το γεγονός, όπως αναφέραμε και παραπάνω, ότι ο Κρέστοβιτς δεν φαίνεται να ικανοποιείται από το

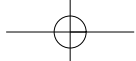
---

τελούνταν τόσο από Φίννους των Ουραλιών (κυρίως στα δυτικά) όσο και από Μογγόλους της κεντρασιατικής στέπας (στα ανατολικά), βλ. Amedée Simon Dominique Thierry, *Histoire d' Attila, de ses fils et successeurs: jusqu'à l'établissement des Hongrois en Europe*, Παρίσι 1856 και την ελληνική μετάφραση του έργου αυτού από τον Σταύρο Βουτυρά, στην οποία και παραπέμπουμε *Ιστορία του Ατίλα και των διαδόχων αυτού μέχρι της εν Ευρώπη εγκαταστάσεως των Ούγγρων*, Τύπος Π.Δ. Σακελλαρίου, Αθήνα 1903, 10-14. Βλ. επίσης και το παλαιότερο Joseph de Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux, &c. avant et depuis Jesus-Christ jusqu'à present: précédée d'une introduction contenant des tables chronol. & historiques des princes qui ont régné dans l'Asie*, vol. 4, Παρίσι: Desaint & Saillant, 1756-58, τόμ. 2, 277-324 περί Δυτικών Ούννων (Les Huns Occidentaux), και κυρίως 292 κ.ε. όπου σε καμία περίπτωση ο De Guignes δεν συγγεί στην αφήγησή του –που είναι βασισμένη σε ελληνικές και λατινικές πηγές– τους Ούννους με τους Βουλγάρους. Οι τελευταίοι, για την ακρίβεια, δεν κάνουν την εμφάνισή τους πουθενά. Αντίθετα ο De Guignes αναφέρει (298) ότι οι λαοί της Ασιατικής Σαραματίας βρισκόνταν σε σχέση εξάρτησης από τους Ούννους.

101. Amedée Simon Dominique Thierry, *ό.π.*, 13.

102. Ο Κρέστοβιτς όμως θα υποσχεθεί την έκδοση άλλων δύο τόμων της *Βουλγαρικής Ιστορίας* του, για τους οποίους είχε συγκεντρώσει ήδη το υλικό. Από αυτούς ο ένας θα περιλάμβανε το δεύτερο μέρος της Ιστορίας με τον τίτλο «Βουλγαρική» πλέον, που εκτείνεται από το 485 μέχρι το 668 (μια ιστορική περίοδο 183 ετών) και ο άλλος θα αποτελούσε το τρίτο μέρος και θα περιλάμβανε την περίοδο από το 668 μέχρι το 1041 (δηλαδή 373 χρόνια). Για το περιεχόμενο των δύο αυτών τόμων, που όπως είπαμε φυλάσσονται στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Σόφιας, βλ. Vera Boneva, *ό.π.*, 190 κ.ε.





θρακο-ιλλυρικό παρελθόν, πρέπει να οφείλεται ακριβώς στους ίδιους λόγους που ο «επιστημονικός λόγος» του Ντρίνωφ τούς αποκλείει από το ρόλο των προγόνων των σημερινών Βουλγάρων: τις διαδοχικές ήττες τους στην ιστορία. Συνεπώς για τον Κρέστοβιτς έπρεπε να εφευρεθεί ένα παρελθόν ένδοξο, το οποίο μάλιστα να αντιστοιχεί όχι μόνο γενικώς σε αντίστοιχα επιτεύγματα του αρχαιοελληνικού πολιτισμού αλλά να εξισορροπεί την πλέον οικουμενιστική στιγμή του: η επιμονή στην ουννική καταγωγή προσέφερε στη βουλγαρική ιστορία έναν δικό της Μεγαλέξανδρο. Η *Βουλγαρική Ιστορία* του Κρέστοβιτς ξεκινά στην πρώτη της παράγραφο με μια σύγκριση μεταξύ των δύο ανδρών:

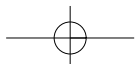
*Η κληρονομιά του μεγάλου εκείνου κατακτητή Αττίλα, ο οποίος για λίγα χρόνια δημιούργησε βασίλειο σχεδόν ίσο με το βασίλειο του Μεγάλου Αλεξάνδρου, και ο οποίος είχε ως υποτεκτικούς και υπηκόους, αυτοκράτορες (čar), βασιλείς (kral) και πρίγκιπες (kňaz) και έκανε να τον τρέμουν αυτοί οι ίδιοι οι ελληνο-ρωμαίοι αυτοκράτορες, είχε την ίδια μοίρα με την κληρονομιά του μακεδόνα βασιλιά, δηλαδή να κατακερματιστεί και σε λίγο να καταρρεύσει<sup>103</sup>.*

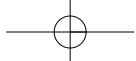
Συνεπώς όχι μόνο η κορυφαία οικουμενιστική στιγμή εξάπλωσης του ελληνισμού έβρισκε το αντίστοιχό της στη βουλγαρική ιστορία, αλλά πιστοποιούνταν ακόμη μία φορά η αδιάλειπτη αντιπαράθεση των Βουλγάρων/Ούννων με τους βυζαντινούς αυτοκράτορες. Η αντιπαράθεση όμως αυτή χαρακτηρίζεται από δύο σημεία: γίνεται όχι από τη σκοπιά ενός εθνικοποιημένου κράτους (ειδάλλως η «σλαβική» καταγωγή των σύγχρονων Βουλγάρων θα του ήταν αρκετή) αλλά από τη σκοπιά διεκδίκησης του οικουμενικού αυτοκρατορικού χώρου και χρόνου· και δεύτερον η διεκδίκηση αυτή του αυτοκρατορικού παρελθόντος γίνεται με τα όπλα που του προσφέρει ο μεγαλύτερος αντίπαλός του, το Βυζάντιο.

Όπως ακριβώς έπραξε και στο δοκίμιο του 1858/9, ο Κρέστοβιτς τοποθετεί τις πρώτες βουλγαρικές εστίες εγκατάστασης βορείως του Καυκάσου, μεταξύ των ποταμών Ντον και Βόλγα, και συνδέει το εθνώνυμο «Βούλγαρος» με το όνομα του μεγαλύτερου ευρωπαϊκού ποταμού, χωρίς όμως να είναι σίγουρος για το εάν οι Βούλγαροι έδωσαν το όνομά τους στο ποτάμι ή ο λαός πήρε το όνομά του από αυτό. Ο βούλγαρος Νεοφαναριώτης –και στο σημείο αυτό θα του ασκηθεί σκληρή κριτική από τους αντιπάλους του και ειδικά τον Ντρίνωφ– θα βασιστεί για τις εκτιμήσεις του αυτές αποκλειστικά σε βυζαντινές πηγές: σε μαρτυρίες χρονογράφων όπως ο Θεοφάνης, ο Νικηφόρος, ο Αναστάσιος, ο Προκόπιος και ο Ιορδάνης. Είναι σύνηθες στις μαρτυρίες αυτές οι μεταγενέστεροι Βούλγαροι να αναφέρονται συχνά ως «Ούννοι»<sup>104</sup>.

103. G. Krâstovič, *Balgarska Istorija*, 411-412.

104. Ωστόσο ο Κρέστοβιτς προετοιμάζε ήδη στην πρώτη γραφή της *Ιστορίας* του το 1859



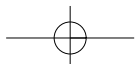


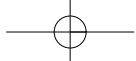
Όσο η γνωστή αυτή συνήθεια των βυζαντινών (ο Ιορδάνης ήταν Γότθος) χρονογράφων να αποκαλούν με παλαιά ονόματα καινούργιους λαούς δεν προβληματίζει τον Κρέστοβιτς, αν και ήταν ένας από τους κοινούς τόπους κριτικής προσέγγισης των πηγών όσων ασχολούνταν με τη βυζαντινή ιστορία τον 19ο αιώνα. Έτσι, παραδόξως, αυτός που φάνταζε ο μεγάλος αντίπαλος των Ούννων/Βουλγάρων, το Βυζάντιο και ο πολιτισμός του, στην αφήγηση του Κρέστοβιτς ορίζει την ταυτότητά τους. Θα λέγαμε ότι κατά κάποιον τρόπο η «κυριολεκτική» σχέση με την οποία συλλαμβάνει την ιστορική αλήθεια στις βυζαντινές πηγές προσδιορίζει τον τρόπο που κατανοεί την έννοια της «βουλγαρικής αρχαιότητας»<sup>105</sup>. Η βουλγαρική αρχαιότητα θα έπρεπε να είναι ανταγωνιστική του Βυζαντίου και όχι της αρχαιοελληνικής αρχαιότητας, και ο Απίλλας το αντίστοιχο του Μεγάλου Αλεξάνδρου που προετοιμάζει, εννοείται, το δρόμο για την πρώτη και τη δεύτερη Ρώμη. Έτσι, αυτό που οικοδομεί η αφήγηση του Κρέστοβιτς είναι πράγματι ένα παράδοξο, μια «μεσαιωνική αρχαιότητα», η οποία βέβαια αναλαμβάνει πολλαπλούς ιδεολογικούς ρόλους. Σε σύγκριση με το ελληνικό παράδειγμα, η ανάγκη επινόησης μιας αρχαιότητας εμφανιζόταν πολύ πιο επιτακτική στη βουλγαρική περίπτωση. Η επιλογή του Κρέστοβιτς να επιμείνει στην κατασκευή μιας ουννικής αρχαιότητας για το βουλγαρικό έθνος είχε δύο στοχεύσεις: να ομαλοποιήσει (σύμφωνα με τη δική του οπτική) τη σχέση των Βουλγάρων με τη σλαβική καταγωγή τους και να οικοδομήσει ταυτόχρονα ένα ιστοριογραφικό παράδειγμα ανταγωνιστικό του ελληνικού. Και οι δύο όμως στοχεύσεις έχουν έναν κοινό παρονομαστή: το αυτοκρατορικό σχήμα. Την ομαλοποίηση της σχέσης των Βουλγάρων με τη σλαβική τους καταγωγή ο Κρέστοβιτς την αντιλαμβάνεται ως ανάδειξη μιας χρονικής στιγμής κατά την οποία ήρθαν στο επίπεδο συγκρότησης μιας ιστορικής οικουμενικότητας. Κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να του το προσφέρει ούτε το θρακο-ιλλυρικό παρελθόν ούτε η αποδοχή ότι οι κατακτητές του Ασπαρούχ ήταν τόσο αδύναμοι πολιτισμικά, που το πνεύμα της ιστορίας επιφύλαξε για αυτούς τη μοίρα να διασωθεί από αυτούς μόνο το όνομα. Παράλληλα, όσον αφορά τη σύγκριση με το αρχαιοελληνικό παρελθόν, κάλλιστα θα μπορούσε να επιλέξει ένα άλλο μέτρο σύγκρισης για να

---

την ταύτιση των Βουλγάρων/Ούννων με τους Σλάβους. Χρησιμοποιώντας τις μαρτυρίες του Προκόπιου και του Ιορδάνη ότι στις ίδιες σαρματικές επτάσεις συνοικούν και Σλάβοι, θα σχολιάσει: «οι φυλές των Σλάβων ζούσαν όχι μόνο δυτικά αλλά και ανατολικά του ποταμού Ντον (Tanais) στις ίδιες χώρες από όπου μετά είδαμε ότι έλκουν την καταγωγή τους πρώτα οι Ούννοι και μετά οι Βούλγαροι», βλ. G. Krăstovič, «Kratko izslidovanie na Bălgarska Drevnost» [Σύντομη Μελέτη για τη Βουλγαρική Αρχαιότητα], *Bălgarski Knjižici* (1859) τεύχος 11, 100.

105. Αντίθετα ο «επιστημονικός ιστορικός λόγος» του Ντρίνιφ θα κατανοήσει τον «μεταφορικό» χαρακτήρα των μαρτυριών στις βυζαντινές πηγές, προσπαθώντας να τις αποκρυπτογραφήσει.

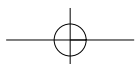




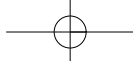
αναδειξει τα βουλγαρικά επιτεύγματα στην ιστορία: την Αθήνα ή ακόμα τη Σπάρτη αντί του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Η επιλογή του Κρέστοβιτς να απαντήσει ο Αττίλας στον Μέγα Αλέξανδρο δεν ήταν απλώς η απάντηση σε μια πρόκληση τύπου Droysen, αλλά το αποτέλεσμα μιας αξιολόγησης της αυτοκρατορικής προοπτικής ως απείρως πιο σημαντικής για την αυτοεκτίμηση του βουλγαρικού έθνους. Μόνο που εάν ο Αττίλας απαντούσε αναδρομικά στον Μέγα Αλέξανδρο, αναγκαστικά η σύγκριση θα μετατοπιζόταν στην αυγή του μεσαιωνικού κόσμου. Έτσι το ιστοριογραφικό υπόδειγμα που προτείνει ο Κρέστοβιτς δεν είναι η σύγκριση ούτε δύο αρχαιοτήτων (αρχαιοελληνικής και θρακικής) ούτε δύο μεσ-αιώνων (βυζαντινού και βουλγαρικού): είναι η σύγκριση δύο αυτοκρατορικών προοπτικών έστω τη στιγμή της ορμητικής αφηρητικής τους στιγμής.

Έχοντας αυτά υπόψη είναι ευκολότερο να απαντηθεί το εάν με την επιλογή του ονόματος «Ούννοι» τίθεται ταυτοχρόνως και ως ιδεολογικός στόχος η ομαλοποίηση των σχέσεων του νέου βουλγαρικού έθνους με τους Οθωμανούς και με την οθωμανική πραγματικότητα. Ο Κρέστοβιτς, πιστός στη γραμμή του Βενελίν, θα θελήσει να άρει κάθε είδους σύγκριση των δικών του «Ούννων» με τους Τατάρους και τους Φίννους. Ωστόσο, υιοθετώντας μία θέση ταύτισης «Ούννων» και «Σλάβων» άνοιγε διάπλατα μια πόρτα για να επιτελεστεί η σύνθεση αυτοκρατορικού και εθνικού. Εάν Οθωμανοί και Βούλγαροι προήλθαν από το ίδιο μεγάλο πληθυσμιακό μάγμα των λαών της Κεντρικής Ασίας και των Ουραλίων, η συνύπαρξη/συμβίωση (και μάλιστα με προνομιακούς όρους πλέον σε σχέση με τις άλλες εθνοτικές ομάδες του ρωμείου μιλλέτ) μέσα στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα μπορούσε να αποτελεί μια υπαρκτή ιστορική δυνατότητα. Άλλωστε μέχρι εκείνη τη στιγμή που ο Κρέστοβιτς εκδίδει την *Ιστορία* του τα αιτήματα των Βουλγάρων περιορίζονται αποκλειστικά στην ανεξαρτητοποίησή τους από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, την οποία και ο ίδιος επιδίωκε να συμβεί με όσο το δυνατόν λιγότερο τραυματικούς όρους (και παρά τις κατά καιρούς πατριωτικές ρητορικές κορόνες του)<sup>106</sup>.

106. Εδώ θα έπρεπε να παρατηρήσουμε ότι η θέση για το θρακο-ιλλυρικό παρελθόν των Βουλγάρων, τουλάχιστον στην περίπτωση του Ρακόφσκι (αλλά και του Μπερόν), είχε ως συνέπεια μια αυτόνομη επαναστατική πολιτική δραστηριότητα η οποία στόχευε κυρίως στην κινητοποίηση των εγκατεστημένων στα Βαλκάνια Βουλγάρων αλλά και στη συνεργασία τους με άλλους «ιθαγενείς» λαούς όπως οι Σέρβοι αλλά και οι Ρουμάνοι, των οποίων το δακογενικό παρελθόν επίσης συνδεόταν με τους Θρακο-ιλλυριούς σε διάφορα ιστοριογραφικά σχήματα του 19ου αιώνα, βλ. Lucian Boia, *History and Myth in Romanian Consciousness*, Βουδαπέστη: Central European University Press 2001, 102-106. Αντίθετα η επιμονή στη σλαβική καταγωγή συνέδεε τους Βουλγάρους με τη μεγάλη οικογένεια λαών της Ανατολικής Ευρώπης και φυσικά με τους Ρώσους. Αυτό βέβαια δεν συνεπάγεται έλλειψη αυτόνομης πολιτικής δράσης, η τελευταία όμως είναι αδιανόητο να αποκόπτεται από τις στρατηγικές ανάγκες της ρωσικής εξωτερικής πολιτικής. Κατά κάποιον τρόπο έχουμε την επανάληψη της ελληνικής περίπτω-







Αν και η υπερασπιστική γραμμή που ακολουθεί η Βέρα Μπόνεβα έναντι του έργου του Κρέστοβιτς αφορά την «επιστημονικότητά» του, η ίδια παρατηρεί, σχολιάζοντας ένα απόσπασμα του ανέκδοτου τόμου της *Ιστορίας* του:

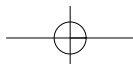
*Οι πρώτοι αιώνες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας επίσης αναφέρονται μερικώς στην ιστοριογραφική κληρονομιά του Κρέστοβιτς. Παραπάνω είχαμε παρουσιάσει ένα μεγάλο απόσπασμα από ένα χειρόγραφο του πάνω στον βουλγαρικό μεσαίωνα, όπου αναφέρεται στη μουσουλμανική θρησκεία. Σε αυτό ο ιστορικός συνδέει τους λόγους για τη σταθερότητα του κρατικού νομικού μοντέλου (της αυτοκρατορίας) με κάποιες από τις ιδιαιτερότητες του Ισλάμ. Στο περιοδικό Bългарски Книžici το 1859 δημοσιεύτηκε ένα περίεργο άρθρο του για τη δημιουργία του τάγματος των γενιτσάρων. Σε αυτό το άρθρο έχει βρει τρόπο να αναφερθεί στην ουσία αυτού του «φόρον αίματος» (παιδομαζώματος) μέσω του οποίου συστηματικά στελεχωνόταν η (οθωμανική) πολεμική μηχανή. Αυτό το άρθρο εντυπωσιάζει όχι μόνο για τη θεματική του (δεν είναι συνηθισμένη για την ιστοριογραφία της Αναγέννησης) αλλά και με τον ήρεμο τόνο του συγγραφέα και με την πραγματιστική του στάση στα προβλήματα της πρώιμης οθωμανικής ιστορίας. Παρόμοια αντιμετώπιση διαφαίνεται στο σύγγραμμά του για τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, όπου του δίνεται η ευκαιρία να παρουσιάσει κάποια στοιχεία από την πολιτική των τούρκων σουλτάνων απέναντι στους χριστιανικούς πολιτικούς θεσμούς κατά τους πρώτους αιώνες μετά την κατάκτηση των Βαλκανίων<sup>107</sup>.*

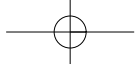
Το «περίεργο» άρθρο για το παιδομάζωμα και η «πραγματιστική στάση» του Κρέστοβιτς απέναντι στο οθωμανικό παρελθόν δείχνουν πολύ καθαρά ότι ο πραγματικός στόχος της έκδοσης μιας «επιστημονικά» παρωχημένης Βουλγαρικής Ιστορίας δεν ήταν απλώς να «ομαλοποιηθεί» με βάση τις αυτοκρατορικές αναγκαιότητες το σλαβικό παρελθόν των Βουλγάρων αλλά και να θεμελιωθούν κάποιες πολιτισμικές γέφυρες της βουλγαρικής νεωτερικότητας απέναντι στο αυτοκρατορικό πλαίσιο που είχε επιτρέψει την ανάδυσή της. Και αυτό συνιστούσε κάτι περισσότερο από απλή «τουρκοφιλία». Η συζήτηση που θα διεξαχθεί μεταξύ Ντρίνωφ και Κρέστοβιτς αμέσως μετά την ταυτόχρονη έκδοση των Ιστοριών τους το αποδεικνύει.

---

σης, μόνο που εκεί η αντιπαράθεση των διαφορετικών πολιτικών προγραμμάτων έγινε με βάση το όνομα του νέου έθνους, ενώ στην περίπτωση των Βουλγάρων με βάση την καταγωγή. Στην περίπτωση των τελευταίων το ρόλο της «Δύσης» έπαιξε σε μεγάλο βαθμό η Ρωσία.

107. Vera Boneva, *ό.π.*, 201.





### 5. Η θέση Ντρίνωφ: Οι Βούλγαροι είναι Σλάβοι (η αρνητική χρήση της βυζαντινής χρονολογίας)

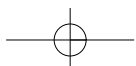
Ο Μαρίν Ντρίνωφ το 1872 θα δημοσιεύσει μία σκληρή βιβλιοκριτική εναντίον του βιβλίου του Κρέστοβιτς με τον τίτλο «Είμαστε Ούννοι».<sup>108</sup> Η βιβλιοκριτική θα εκδοθεί στη Βραΐλα, στον πρώτο τόμο της περιοδικής έκδοσης της Βουλγαρικής Φιλολογικής Εταιρείας, και θα συνοδεύεται από ένα προλογικό σημείωμα του υπεύθυνου της έκδοσης Β. Στογιάνωφ, το οποίο θα κινείται στο ίδιο κλίμα.

Σε αυτό το μικρό δοκίμιο ο Ντρίνωφ θα ειρωνευτεί τη σιγουριά του Κρέστοβιτς να αποφανθεί ότι «στα παλαιά εκείνα χρόνια οι Βούλγαροι αποκαλούνταν “Ούννοι”, ότι δηλαδή οι Ούννοι ήταν πρόγονοί μας». Ο Κρέστοβιτς αφηγείται την ιστορία των Ούννων από τις απαρχές μέχρι τη διάλυση του ουννικού κράτους μετά τον θάνατο του Αττίλα, ως εάν να επρόκειτο για την πρώτη φάση της ιστορίας των Βουλγάρων. Ο Ντρίνωφ θα θυμίσει ότι η άποψη αυτή είχε διατυπωθεί παλαιότερα από άλλους συγγραφείς, όπως ο Βενελίν και ο Σαβέλιεφ-Ροστισλάβιτς, χωρίς όμως ισχυρή επιχειρηματολογία. Κάτι που επαναλαμβάνεται και στην περίπτωση του Κρέστοβιτς: «Ο Κρέστοβιτς έκανε και αυτός χρήση πρωτογενών ιστορικών πηγών για να αποδείξει με αυτές μια θεωρία που έχει απορριφθεί από την ορθολογική ιστορική επιστήμη και πίστεψε τόσο πολύ ότι οι Ούννοι υπήρξαν πρόγονοί μας, ώστε δεν αμφιβάλλει ότι η ουννική ιστορία ήταν η δική μας αρχαία ιστορία»<sup>109</sup>.

Ο Ντρίνωφ θα μιλήσει από τη σκοπιά της υπεράσπισης του επιστημονικού ιστορικού λόγου. Θα κατηγορήσει τον Κρέστοβιτς για ιδεοληψία, για ανόητη εμμονή σε μια ανορθολογική ιδέα. Φυσικά, ανησυχεί μήπως η διατύπωση τέτοιων απόψεων από έναν τόσο «αξιosebαστο» εκπρόσωπο της βουλγαρικής νεοφαναριώτικης διανόησης συμβάλλει στο να ξεχαστούν οριστικά οι πραγματικοί πρόγονοι του βουλγαρικού λαού, οι σλαβικές φυλές δηλαδή που ήταν ήδη εγκαταστημένες νοτίως του Δούναβη πριν τον διαβεί ο Ασπαρούχ και η ορδή του. Η ειρωνεία όμως του Ντρίνωφ προς τον Κρέστοβιτς δεν θα περιοριστεί σε αυτό καθαυτό το περιεχόμενο του έργου του και στα συμπεράσματά του, ούτε μόνο στην ενδεχόμενη επιρροή του. Είχε ως στόχο τον γενικότερο ρόλο που είχε αναλάβει ο Κρέστοβιτς στις πολιτικές υποθέσεις των Βουλγάρων: «Από την Ουννο-

108. M. Drinov, *Hunni li sme? Po povod na "Istorija Bâlgarska sočtena ot Gavril Krâstovič"*, čast I, Carigrad 1871 [Είμαστε Ούννοι; Με αφορμή τη «Βουλγαρική Ιστορία του Γαβριήλ Κρέστοβιτς», τόμ. Α', Κωνσταντινούπολη 1871], στο V.N. Zlatarski (επιμ.), *Sâčinenia na M. S. Drinov* [Συγγράμματα του Μ.Σ. Ντρίνωφ], τόμ. Γ', Σόφια 1909, σ. 189-217. Το άρθρο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στον πρώτο τόμο της περιοδικής έκδοσης της Βουλγαρικής Φιλολογικής Εταιρείας, έτος 1ο, Βραΐλα 1872, τεύχη 5 και 6, 210-238.

109. M. Drinov, *Hunni li sme?* 190.





βουλγαρική Ιστορία δεν θα βγει τίποτα καινούργιο για την Ιστορία μας, αλλά δεν μπορούμε να μην της δώσουμε σημασία για τους εξής λόγους: ο αξιοσέβαστος δημιουργός αυτής της Βουλγαρικής Ιστορίας υπό το όνομα Ουννική εδώ και πολύ καιρό εργάζεται σε αυτό το επιστημονικό πεδίο, όπου το όνομά του είναι γνωστό λόγω των επιστημονικών μελετών του που συγκρούονται με τις ιστορικές και εκκλησιαστικές (ιεροκανονικές) αλήθειες»<sup>110</sup>.

Ειρωνευόμενος το ρόλο του Κρέστοβιτς στις συνεχείς και κρυφές, όπως γνωρίζουμε, διαπραγματεύσεις με τους ρωμικούς Νεοφαναριώτες και το Πατριαρχείο μόλις ένα χρόνο πριν<sup>111</sup>, η επιστημονική του κριτική θα αποτελέσει στην πραγματικότητα ένα είδος πολιτικής παρέμβασης ενάντια στις μεθόδους που ακολουθούσε η νεοφαναριώτικη διάνοηση για την επίλυση του βουλγαρικού εθνικού ζητήματος. Η κατατρόπωση των ιδεών του Κρέστοβιτς θα καταδείκνυε και τα όρια των εκπροσώπων της «συντηρητικής» παράταξης των Βουλγάρων να οικοδομήσουν ένα μοντέλο συνύπαρξης με τον οθωμανικό παράγοντα αλλά και με το Οικουμενικό Πατριαρχείο.

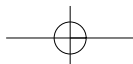
Ο Ντρίνοφ, αναγνωρίζοντας τουλάχιστον στο έργο του Κρέστοβιτς χρήση πρωτογενών ιστορικών πηγών, θα επικεντρώσει την κριτική του στις 30 πρώτες σελίδες του πρώτου κεφαλαίου, όπου όπως πιστεύει βρίσκονται οι βάσεις της «παρεξήγησης» της ταύτισης Ούννων και Βουλγάρων. Η κριτική του Ντρίνοφ θα στηριχθεί σε τρεις άξονες-ερωτήματα (που αποτελούν και τους τίτλους των κεφαλαίων του δοκιμίου του): 1) είναι αλήθεια ότι οι Ούννοι αρχικά ζούσαν στην Ασιατική Σαρματία και ότι ήταν οι αποκλειστικοί κυρίαρχοι αυτής της ευρείας περιοχής<sup>112</sup>; 2) είναι αλήθεια ότι οι βουλγαρικές εστίες εντοπίζονται στην Ασιατική Σαρματία και ήταν ταυτόσημες με τις ουννικές<sup>113</sup>; και 3) αποδεικνύουν οι βυζα-

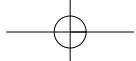
110. M. Drinov, *Hunni li sme?* 190.

111. Γνωρίζουμε ότι ο Κρέστοβιτς δέχθηκε ισχυρή κριτική στους κόλπους της βουλγαρικής κοινότητας της Κωνσταντινούπολης, όταν έγινε γνωστό ότι ταυτοχρόνως με τη διεξαγωγή των εργασιών της πρώτης κληρικο-λαϊκής συνέλευσης (από τον Μάρτιο έως τον Ιούλιο του 1871), που συγκλήθηκε για τον καταρτισμό του καταστατικού της Εξαρχίας, συμμετείχε σε μυστική μικτή ελληνοβουλγαρική επιτροπή (μαζί με τους Ιβάν Χατζή Πέντοσοβιτς, τον Αλέξανδρο Καραθεοδωρή και τον Χρηστάκη Ζωγράφο), με στόχο να βρεθεί κάποια συμβιβαστική λύση με το Πατριαρχείο σε διάφορα ζητήματα, βλ. T. St. Burmov, *Bългарo-grăčka čárkovna raspra* [Βουλγαροελληνική εκκλησιαστική διαμάχη], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bългарaska Cărka, 1902, 79. Η επιτροπή συγκροτήθηκε με εντολή του Ααλή πασά και συζητήσε θέματα όπως η μνημόνευση του Πατριάρχη από τους επισκόπους της Εξαρχίας, η εξαίρεση της συνοικίας της Παναγίας της Φίλιππουπόλεως από την Εξαρχία και ο ρόλος του Πατριάρχη στην έκδοση του βερατίου για το διορισμό του Εξάρχου. Η επιτροπή τελικά δεν κατέληξε σε κανένα συμπέρασμα, κάτω και από το βάρος των αποκαλύψεων για τον μυστικό χαρακτήρα των διαπραγματεύσεων.

112. M. Drinov, *Hunni li sme?*, 192.

113. M. Drinov, *Hunni li sme?*, 200.





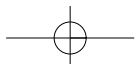
ντινοί συγγραφείς ότι οι Βούλγαροι και οι Ούννοι είναι ο ίδιος λαός και κατά πόσο μπορούμε να δώσουμε βάση στις μαρτυρίες τους επί του θέματος αυτού<sup>114</sup>.

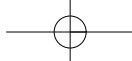
Από τα τρία αυτά ερωτήματα και τις απαντήσεις που δίνει ο Ντρίνωφ για να αναλύσει το έργο του Κρέστοβιτς, θεμελιακής σημασίας είναι προφανώς το τρίτο. Γιατί εάν κάποιος με λογική συνεπαγωγή μπορεί εύκολα να διαπιστώσει ότι δεν είναι προφανές πως Ούννοι και Βούλγαροι είναι ο ίδιος ο λαός επειδή κατοικούσαν στα εδάφη της Ασιατικής Σαρματίας, το τρίτο ερώτημα θέτει και ένα ζήτημα μεθόδου: την καχυποψία του ιστορικού-επιστήμονα έναντι των πηγών του. Αυτή η «καχυποψία» λείπει παντελώς από το έργο του Κρέστοβιτς, κατά τον Ντρίνωφ, και αυτό αποτελεί τη βασική επιστημονική του αδυναμία. Τα πράγματα όμως γίνονται χειρότερα, ακριβώς γιατί οι πηγές είναι κατά βάση βυζαντινές: δηλαδή παρά τις αντιβυζαντινές κορόνες του Κρέστοβιτς, είτε αυτές αφορούν την περίοδο της επέκτασης του σουννικού βασιλείου είτε τις περιόδους μετά την ίδρυση του Πρώτου Βουλγαρικού (κυρίως βέβαια στους δύο ανέκδοτους τόμους), ο τρόπος με βάση τον οποίο προσδιορίζεται η ταυτότητα των Ούννων/Βουλγάρων στηρίζεται αποκλειστικά στον τρόπο θέασης του εχθρού!

Θα επικαλεστεί, μάλιστα, τον Stritter που είχε διατυπώσει την άποψη ότι οι Βυζαντινοί είχαν τόσο ασαφή αντίληψη για τους Ούννους, ώστε είναι προφανές ότι και οι ίδιοι δεν γνώριζαν ποιους ακριβώς αποκαλούσαν με το όνομα αυτό. Και συνεχίζει:

*Όπως οι αρχαίοι Έλληνες ονόμαζαν Σκύθες όλους τους λαούς που δεν γνώριζαν καλά και ζούσαν στο Βορρά, έτσι και οι Βυζαντινοί έδωσαν το όνομα σχεδόν σε όλους τους λαούς που ζούσαν στο Βορρά, πάνω από τον Κάτω Δούναβη και τη Μαύρη Θάλασσα. Έτσι ο Μένανδρος, ο Θεοφύλακτος, ο Θεοφάνης, ο Κεδρηνός ονομάζουν Ούννους τους Αβάρους. Ο πατριάρχης Νικηφόρος, ο Θεοφάνης και ο Κεδρηνός δίνουν αυτό το όνομα στους Βουλγάρους, ο Νικηφόρος Γρηγοράς στους Κουμάνους (Ρολονσι). Το «Πασχάλιο χρονικό» ονομάζει έτσι τους Γέπιδες, ο Κεδρηνός ονομάζει Ούννους τους Σλοβένους, ο Θεοφάνης τους Τούρκους, η Άννα η Κομνηνή και ο Κεδρηνός τους Ούζους. Με λίγα λόγια οι Βυζαντινοί προσέδιδαν το όνομα αυτό σε πολλούς διαφορετικούς λαούς: σε Σλοβένους, Γερμανούς και ταταρικές φυλές. Και δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί έγινε αυτό. Οι Ούννοι επέκτειναν την εξουσία τους πολύ μακριά από τα σύνορα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και στα βάθη της Ασίας, πολλές διαφορετικές φυλές υποτάχθηκαν στην εξουσία τους και επέφεραν πολλές ζημιές στο Ανατολικό και το Δυτικό τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Με όλα τα καμώματά τους εντυπωσίασαν τόσο πολύ τους Βυζαντινούς, που τους θεώρησαν μεγάλο λαό, με τον οποίο συνέδεαν τις λιγότερο*

114. M. Drinov, *Hunni li sme?*, 207.





*γνωστές φυλές που βρίσκονταν υπό την εξουσία των Ούννων ή που εμφανίζονταν στα εδάφη του πρώην ουννικού κράτους<sup>115</sup>.*

Αλλά και στο επιχείρημα του Κρέστοβιτς ότι οι συγγραφείς εκείνοι μπορεί να αναπαράγουν ιστορικές μαρτυρίες παλαιότερων, συνεπώς τα έργα τους είναι δυνατόν να αποδειχθούν χρήσιμα, θα επισημάνει με μεγάλο επίσης βαθμό ειρωνείας:

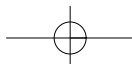
*Έτσι π.χ. ο Ιορδάνης δηγείται ότι οι Ούννοι κατάγονται και ήρθαν στον κόσμο από τη συνεύρεση γόθων μαγισσών με διαβολικά πνεύματα, ενώ ο Προκόπιος είχε ακούσει ότι πριν από 1.000 χρόνια στην Ασιατική Σαοματία ζούσαν Κιμμέριοι και συμπεραίνει ότι αυτοί ήταν Ούννοι. Ο Προκόπιος δεν γνώριζε ότι οι Κιμμέριοι 600 χρόνια π.Χ. είχαν διωχθεί από εκείνα τα μέρη, και εκπλήσσομαι που ο κ. Κρέστοβιτς ο οποίος το γνωρίζει καλά δίνει τόση σημασία στα παραμύθια που αφηγείται ο Προκόπιος.*

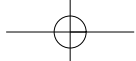
Με «επιστημονικό» τρόπο λοιπόν ο Ντρίνοφ απογυμνώνει το πολιτικό εγχείρημα του Κρέστοβιτς. Η κριτική προσέγγιση των πηγών και η ένταξή τους σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο ήταν εύκολο να καταδείξουν την ιστοριογραφική ανεπάρκεια. Επιπλέον, επισημαίνει ότι εάν παίρναμε στα σοβαρά όλες τις ταυτίσεις λαών με το όνομα «Ούννοι» που υφίστανται σε διάφορες βυζαντινές πηγές, θα έμπαινε ένα ακόμη πρόβλημα: η διεκδίκηση μιας κοινής κληρονομιάς, με αβέβαιη κάθε φορά κατάληξη:

*Και ο ιστορικός που αναλαμβάνει να μιλάει για αυτούς τους λαούς που οι Βυζαντινοί κάποτε τους ονόμασαν «Ούννους» πρέπει να είναι πολύ προσεκτικός με τις βυζαντινές μαρτυρίες. Εάν δώσουμε εμπιστοσύνη σε αυτές, φανταστείτε τι θα γινόταν! Οι Γερμανοί θα ξεσηκώνονταν για να αποδείξουν ότι οι Ούννοι είναι Γερμανοί, επειδή το «Πασχάλιο Χρονικό» ονομάζει το γερμανικό φύλο Γέπιδες ως «Ούννους». Όλοι οι Σλοβένοι θα έλεγαν ότι είναι Ούννοι, επειδή ο Κεδρηγός ισχυριζόταν ότι οι Ούννοι είναι Σλοβένοι. Οι Τούρκοι, οι Άβαροι, οι Κουμάνοι και οι Ούζοι και αυτοί με το ίδιο δικαίωμα θα οικειοποιούνταν τη δόξα των Ούννων. Πώς θα αντιστεκόταν ο κ. Κρέστοβιτς έναντι τόσο πολλών αντιπάλων, πως θα κατάφερνε να τους καθυποτάξει; Αλλά ας μην αστειευόμαστε!...<sup>116</sup>*

115. M. Drinov, *Hunni li sme?*, 207-208.

116. M. Drinov, *Hunni li sme?*, 208. Για τα ζητήματα της ονοματοθεσίας των βαρβαρικών φύλων εκ μέρους των βυζαντινών συγγραφέων, βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Florin Curta, *The Making of Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region c.500-700*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press 2001. Ο Curta επισημαίνει ότι ο εθνοτικός προσδιορισμός των φύλων αυτών δεν σχετιζόταν με τη γλώσσα ή την πολιτισμική τους ταυτότητα αλλά ετίθετο με





Φυσικά με το καταληκτήριο αυτό επιχείρημα ο Ντρίνωφ παραδεχόταν ότι η ιστορική κληρονομιά των Ούννων ήταν σημαντική και ότι θα είχε πράγματι αξία να τη διεκδικήσει κανείς. Μόνο που οι σημερινοί Βούλγαροι, έχοντας πολύ μικρές πιθανότητες να βγουν κερδισμένοι από τη διεκδίκηση αυτή, έπρεπε να περιοριστούν στο ένδοξο παρελθόν αυτών που ο ίδιος αποκαλεί «πραγματικούς προγόνους» τους: το ένδοξο παρελθόν των Σλάβων.

*Είναι αλήθεια ότι οι Κοντίγοροι και οι Οντίγοροι είναι Ούννοι; Ταυτίζονται με τους Βουλγάρους; Αυτό δεν είναι δική μας δουλειά...σε αυτούς δεν πρέπει να δοθεί θέση στην Ιστορία μας... Είναι Ούννοι οι αρχαίοι Βούλγαροι;! Κατάγονται από την Ταταρία ή τη Μογγολία; Για μας είναι το ίδιο. Ο λαός πήρε το όνομά τους αλλά δεν προέρχεται από αυτούς. Εμείς φέρουμε το όνομά τους αλλά στις φλέβες μας δεν κυλάει το αίμα τους.*

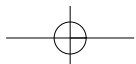
Ο Ντρίνωφ, δηλαδή, θα επιμείνει στην άποψη Σάφαρικ για το απώτατο παρελθόν των Βουλγάρων, θα απορρίψει εκ νέου την άποψη Βενελίν (θεωρώντας το έργο του Κρέστοβιτς ένα κακέκτυπό της) και θα επικαιροποιήσει για μία ακόμη φορά το έργο του Παϊσίου που ακριβώς είχε κινηθεί πάνω σε αυτή τη γραμμή: να εξυψωθεί ο βουλγαρικός μεσαιώνας ως σλαβικός και να αντιπαρατεθεί ως ένα προς ένα προς την κυρίαρχη θέση του βυζαντινού πολιτισμού. Για να το επιτύχει κανείς αυτό, το τελευταίο που θα έπρεπε να κάνει θα ήταν να αποδεχθεί τις βυζαντινές πηγές ως προσδιοριστικές της ταυτότητάς του.

### 6. Η απάντηση Κρέστοβιτς: Οι Ούννοι είναι Σλάβοι

Ο Κρέστοβιτς θα πληροφορηθεί την κριτική που είχε ασκήσει ο Ντρίνωφ από τις στήλες του περιοδικού της Βουλγαρικής Φιλολογικής Εταιρείας<sup>117</sup>. Και η δική του ανταπάντηση θα εκδοθεί τον Μάιο του 1873 στην Κωνσταντινούπολη, αυτή τη φορά στο τυπογραφείο του περιοδικού *Čitalište* που εξέδιδε ο πιστός συνεργάτης του Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, και όχι στο τυπογραφείο της εφημερίδας *Makedonija* του Πέτκο Σλαβέικωφ, όπως είχε γίνει με το βιβλίο του.

όρους πολεμικής και πολιτικής ισχύος. Υπό την έννοια αυτή οι βυζαντινές πηγές, ειδικά στην περίπτωση των Σλάβων του Κάτω Δούναβη, δεν αντανακλούν μια διαδικασία εθνογένεσης που συντελέστηκε αλλά μάλλον οι ίδιες συμμετέχουν στην «επιπόνησή» της, αποδίδοντας ονόματα όπως ο Αδάμ στον κήπο του παραδείσου, βλ. στο ίδιο, 346-50.

117. G. Krâstevič, *Otgorov na G. Drinovâta kritika vârhû Bâlgarskata Istorija na G. Krâstevič* [Απάντηση στην κριτική του κ. Ντρίνωφ πάνω στη *Βουλγαρική Ιστορία* του Γ. Κρέστοβιτς], Κωνσταντινούπολη 1873.





Ο Κρέστοβιτς, φανερά σοκαρισμένος, θα αρχίσει με αμυντικό τρόπο το κείμενό του, ισχυριζόμενος ότι όταν εξέδιδε την *Ιστορία* του ανέμενε ακριβώς «με ανυπομονησία... το σχολιασμό των λαθών που έχουμε κάνει άθελα ή ηθελημένα... για να τα διορθώσουμε ... προς όφελος του λαού μας»<sup>118</sup>. Θα περάσει όμως γρήγορα στην αντεπίθεση, αφού θα παρατηρήσει ότι η κριτική του Ντρίνωφ, όπως και το προλογικό σημείωμα του Στογιάνωφ, επικεντρώνεται μόνο σε αυτές τις πρώτες 30 αμφιλεγόμενες σελίδες του έργου του: μία κριτική των 35 σελίδων (29 το κείμενο του Ντρίνωφ και άλλες 6 του Στογιάνωφ) για μόλις 30 σελίδες του δικού του έργου. Ακόμη όμως κι έτσι ο Κρέστοβιτς θα ήταν ικανοποιημένος εάν η κριτική ήταν εποικοδομητική. Αντιθέτως αντιμετώπισε ένα κείμενο, το οποίο άγγιζε τα όρια της κακοβουλίας αφού «... ισχυρίζονται ότι τίποτα δεν αξίζει από αυτά που γράψαμε και δεύτερον μας κατηγορούν για πράγματα που δεν έχουμε γράψει, ούτε θέλαμε να αποδείξουμε, ισχυριζόμενοι ότι τα έχουμε πει και τα έχουμε γράψει». Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις ίσως δεν θα ήταν επιτρεπτή η συνέχιση του διαλόγου εάν αυτό που διακυβευόταν δεν ήταν τίποτα περισσότερο τίποτα λιγότερο από την «αλήθεια» για την ιστορική πορεία ενός ολόκληρου λαού. Ο Κρέστοβιτς θα εξομολογηθεί ότι όπως ακριβώς οι δύο ιστορίες, η δική του και του Ντρίνωφ γράφτηκαν χωρίς ο ένας να γνωρίζει το εγχείρημα του άλλου, έτσι και ο ίδιος τον Δεκέμβριο του 1871, όταν δηλαδή του έγινε γνωστή η έκδοση της *Ματιάς*, είχε γράψει για αυτήν στο περιοδικό *Čitalište*<sup>119</sup> – ταυτόχρονα σχεδόν δηλαδή με το «Είμαστε Ούννοι;» του Ντρίνωφ (Νοέμβριος του 1871).

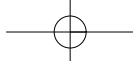
Κατά τον Κρέστοβιτς, επομένως, δεν έχουμε να κάνουμε με μια απλή επιστημονική κριτική, αλλά με μια απόπειρα του Ντρίνωφ να απαξιώσει τις δικές του ιδέες και να επιβάλει τη γραμμή Σάφαρικ:

*Ο κ. Ντρίνωφ ως επιστήμονας και έξυπνος άνθρωπος, αφού διάβασε τη μελέτη μας πάνω στο προαναφερόμενο αντικείμενο, κατάλαβε ότι η δική του άποψη, η οποία βασίζεται στην τόσο έγκυρη θεωρία του Σάφαρικ και άλλων, θα υποχωρήσει μπροστά στις δικές μας ακριβείς και ισχυρές αποδείξεις και επιχειρήματα. Ως ένας προστατευτικός πατέρας λυπήθηκε το τέκνο του, τη θεωρία του δηλαδή, και μπήκε στη διαδικασία να σκεφτεί πώς να το υπερασπιστεί από σίγουρο θάνατο. Μετά από πολλές σκέψεις βρήκε έναν τρόπο που του φάνηκε σωστός· ο τρόπος αυτός ήταν να χτυπήσει και να καταστρέψει τα επιχειρήματά μας, παρουσιάζοντάς τα σαν ψευδείς και αβάσιμους ισχυρισμούς, πολεμώντάς τα θεμέλια της ιστορίας μας για την προέλευση του βουλγαρικού λαού. Για αυτό έγραψε την κριτική του εναντίον μας τον Νοέμβριο*

118. G. Krástevič, *Otgovor*, σ. 1.

119. Η κριτική δημοσιεύτηκε στο 5ο και 6ο τεύχος του περιοδικού.





του 1871, θέλοντας με τον τρόπο αυτό η άποψή μας να ακρωθθεί και να επικρατήσει η δική του γνώμη<sup>120</sup>.

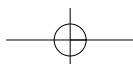
Συνεπώς για τον Κρέστοβιτς το ζήτημα τίθεται ακριβώς με όρους ιδεολογικοπολιτικούς. Μολονότι χρησιμοποιώντας από την ανάποδη τις παρατηρήσεις του Ντρίνωφ για το έργο του προκειμένου να στηρίξει την επιστημονικότητά του, είναι προφανές ότι για αυτόν το απώτατο εγχείρημα είναι κατεξοχήν πολιτικό και ακριβώς τέτοιο θεωρεί ότι είναι και το αντίστοιχο εγχείρημα του αντιπάλου του.

Ο Κρέστοβιτς θα ισχυριστεί ότι ο Ντρίνωφ διέστρεψε πολλά από τα λεγόμενά του, θα θεωρήσει ωστόσο απολύτως νόμιμο να κάνει χρήση των βυζαντινών πηγών, αφού σε αυτές διασώζονται μαρτυρίες αρχαιότερων συγγραφέων (όπως για παράδειγμα του Δέξιππου, του Πρίσκου, του Ολυμπιόδωρου κ.ά.) που υποτίθεται ότι ήταν σύγχρονοι των γεγονότων<sup>121</sup>. Από την άλλη, συνέχισε να επιμένει στη λογική του εντοπισμού των αρχαίων εστίων των Ούννων στην Ασιατική Σαρματία, έστω κι αν παραδεχόταν ότι η προέλευσή τους τελικά ήταν πολύ δύσκολο να διαλευκανθεί και ότι ήταν πρόβλημα που ακροβατούσε μεταξύ ιστορικής πραγματικότητας και μύθου. Αυτό όμως που δεν μπορούσε να αποδεχθεί στη λογική του Ντρίνωφ ήταν ότι ο τελευταίος αρνούνταν να μπει στη λογική της καταγωγικής ερμηνείας. Σχολιάζοντας το απόσπασμα που παραθέσαμε και εμείς παραπάνω («Ο λαός μας πήρε το όνομά τους [ενν. των Πρωτοβουλγάρων] αλλά δεν προέρχεται από αυτούς. Εμείς φέρουμε το όνομά τους αλλά στις φλέβες μας δεν κυλάει το αίμα τους»), θα θεωρήσει αδιανόητο για έναν επιστήμονα ιστορικό να αποφύγει το ερώτημα των απαρχών, στρέφοντας αποκλειστικά την προσοχή του μόνο στα ζητήματα της εξάπλωσης και της τελικής εξαφάνισης (;)/αφομοίωσης/κυριαρχίας των Πρωτοβουλγάρων. Μόνο που ο ίδιος γνωρίζει πολύ καλά ότι το ερώτημα τίθεται, όχι ακριβώς για να αμφισβητηθεί η σλαβική καταγωγή των Βουλγάρων (αφού και κατά την άποψή του οι Ούννοι είναι Σλάβοι) αλλά για να αποκτήσουν μια πιο σύνθετη ταυτότητα, περισσότερο λειτουργική στο αυτοκρατορικό πλαίσιο.

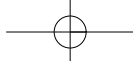
Το ίδιο επίσης ξέρουν και οι αντίπαλοί του: εάν η ταυτότητα γίνει πιο σύνθετη θα υπάρξει κάποια απώλεια στη «σλαβικότητα» του λαού, κάτι που δεν θα έχει επιπτώσεις μόνο στη σύνθεση του αίματός του αλλά κυρίως στη διαδικασία αναγνώρισής του από τη μεγάλη Ρωσία. Εάν ο Ντρίνωφ προσπάθησε να φανεί αρκε-

120. G. Krâstevič, *Otgovor*, 3.

121. «Να ρωτήσω τον κ. Ντρίνωφ, εάν έγραφε κάτι που βασιζόταν σε προφορικές ή γραπτές πηγές άλλων, θα έλεγε ότι η μελέτη του δεν έχει καμία αξία; Όχι βέβαια, επειδή με τον τρόπο αυτό θα απαρνούσαν τη φιλαλήθειά του. Και επίσης με τον τρόπο αυτό θα απέρριπτε και κάθε ιστορία που βασίζεται σε προφορικές ή γραπτές πηγές», βλ. G. Krâstevič, *Otgovor*, 11.







τά προσεκτικός στην υπεράσπιση της σλαβικότητας, δεν θα γίνει το ίδιο με τον Β. Στογιάνωφ, που όπως είπαμε προλόγισε τη βιβλιοκριτική του πρώτου το 1872:

*Μια φορά και έναν καιρό υπήρχε ένας βάρβαρος ασιατικός λαός που ονομαζόταν «Βούλγαροι» αλλά εάν ήταν Τάταροι, Μογγόλοι ή Φίννοι δεν το γνωρίζουμε, γιατί απλούστατα αυτό δεν μας ενδιαφέρει να το γνωρίζουμε. Ο λαός αυτός ούτως ή άλλως δεν ήταν σλαβικός, όπως απέδειξαν ο Klaproth<sup>122</sup> και ο Σάφαρικ, και αυτά που ισχυρίστηκαν οι δυο αυτοί συγγραφείς θα έπρεπε να εκλαμβάνονται ως απόλυτη αλήθεια, που κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει. Για αυτό και εμείς δεν θέλουμε να ερευνούμε εάν είναι αλήθεια ή όχι, επειδή δεν είναι δική μας δουλειά. Όλοι αυτοί οι Βούλγαροι, αφού εξαπλώθηκαν μέσα σε 600 χρόνια στη Μαύρη Θάλασσα και στις δύο όχθες του Δούναβη –και τι κάνανε εκεί, αυτό επίσης δεν μας ενδιαφέρει, επειδή δεν ήταν Σλάβοι, ενώ εμείς είμαστε (Σλάβοι)– επιτέλους στο β΄ μισό του 7ου αιώνα πέρασαν τον Δούναβη, κατέκτησαν την Κάτω Μυσία μαζί με τις επτά σλαβικές φυλές που ήταν ήδη εγκατεστημένες εκεί και με την ανάμιξή τους με αυτές σιγά σιγά απώλεσαν την εθνική τους ταυτότητα, έτσι ώστε στο τέλος να μετατραπούν σε Σλάβους, και στις φλέβες τους να μη ρέει ούτε μία σταγόνα αίμα βουλγαρικό. Πώς έγινε αυτό, πού και πότε, επίσης δεν μας ενδιαφέρει, επειδή οι Βούλγαροι αυτοί που εξαφανίστηκαν δεν ήταν ούτε πατεράδες μας ούτε θείοι μας ούτε πρόγονοί μας ούτε εμείς είμαστε απόγονοί τους. Και για το λόγο αυτό δεν μας ενδιαφέρει τίποτα για αυτούς, ούτε και αρχίζει η ιστορία μας με αυτούς. Αλήθεια, κληρονομήσαμε το όνομά τους αλλά και αυτό δεν σημαίνει τίποτα, και δεν μας δίνει καμία αφορμή να ψάχνουμε και να ερευνούμε πώς και τι έγινε, επειδή δεν μας ενδιαφέρει. Απλώς πρέπει να αποδεχθούμε ότι ο λαός μας ονομάστηκε με το όνομά τους, όπως μας διαβεβαιώνει ο ιστορικός Ντρίνωφ<sup>123</sup>.*

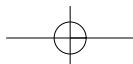
Ο Στογιάνωφ με πολύ πιο άκομπο και για αυτό ειλικρινή τρόπο θα καταθέσει την ισχύ της άποψης: «... δεν μας ενδιαφέρει...». Η άποψη αυτή διατυπώνεται άκομπα και επιθετικά γιατί κατανοεί πολύ καλά τον κίνδυνο ο λόγος περί καταγωγής να θέσει υπό αμφισβήτηση το λόγο περί συνέχειας.

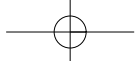
Η Βέρα Μπόνεβα και πάλι θα προσπαθήσει σε αυτή τη θεμελιακή αντιπαράθεση μεταξύ του Κρέστοβιτς και των αντιπάλων του, να δικαιολογήσει την επιφυλακτικότητα του τελευταίου απέναντι στην άκριτη φιλοσλαβική/φιλορωσική αντίληψη των πρώτων, αναπαράγοντας σχετικές εκτιμήσεις του ακαδημαϊκού Ντούιτσεφ<sup>124</sup>. Η υπεράσπιση των ιδεών του Κρέστοβιτς γίνεται και πάλι

122. Julius von Klaproth, *Archiv für asiatische Litteratur, Geschichte und Sprachkunde*, Αγία Πετρούπολη: Im Academischen Verlage, 1810.

123. Αναφέρεται από τον Κρέστοβιτς, *ό.π.*, 42.

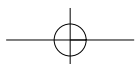
124. Vera Boneva, *ό.π.*, 189. Ο Ντούιτσεφ ήταν αυτός που στα τέλη της δεκαετίας του 1960 ανέλαβε το έργο της ομαλοποίησης των τριών ανταγωνιστικών θεωριών της Βουλγαρι-





υπό το πρίσμα της αδυναμίας των ιστορικών εκείνης της εποχής να διατυπώσουν οριστικές απόψεις για ένα τόσο δύσκολο πρόβλημα. Το απόσπασμα όμως από το έργο του Κρέστοβιτς που η ίδια αναφέρει δίνει πάλι πολύ γλαφυρά την πολιτική διάσταση του εγχειρήματός του. Ειρωνευόμενος τον εαυτό του από τη

κής Αναγέννησης σε μια ενιαία εθνογενετική θεωρία: Πρωτοβούλγαροι, Σλάβοι και Θράκες συμμετείχαν, αν όχι εξίσου, τουλάχιστον ισότιμα, στη διαδικασία διαμόρφωσης του βουλγαρικού έθνους, βλ. I. Dujčev, «Le problème de la continuité dans l'histoire de la Bulgarie medievale», στο H. Birnbaum, S. Vryonis, *Aspects of the Balkans; continuity and change. Contributions to the International Balkan Conference held at UCLA, October 23-28, 1969*, Χάγη-Παρίσι: Mouton, 1972, 138-150. Ο Ντούιτσεφ ήταν αυτός που θα επαναφέρει με επιστημονικούς όρους τη συμβολή των Πρωτοβουλγάρων στη διαμόρφωση του βουλγαρικού έθνους ασκώντας κριτική στην Ιστορία που συνέγραψε ο Βασίλ Ζλατάρσκι στα 1918 (βλ. Vasil Zlatarski, *Istoriija na bǎlgarskata dǎržava prez srednite vekove* [Ιστορία του Βουλγαρικού Κράτους κατά τον μεσαίωνα] Σόφια: Nauka i izkustvo, 1970-72 και κυρίως τόμος πρώτος: *Pǎrvo bǎlgarskoto carstvo* [Πρώτο Βουλγαρικό Βασίλειο]. Σε ένα άρθρο του που δημοσιεύθηκε είκοσι χρόνια αργότερα (Ivan Dujčev, *Protobulgares et Slaves: sur le probleme de la formation de l'Etat bulgare*, [s.l.]: Institut Kondakov, 1938) ο Ντούιτσεφ προσπάθησε να αναιρέσει την ερμηνεία που έδινε ο Ζλατάρσκι στον όρο *υπό πάκτον όντας* που συναντάται στο έργο του Θεοφάνη όσον αφορά την ενδεχόμενη εξάρτηση των επτά σλαβικών φυλών από τους Πρωτοβουλγάρους. Ο Ζλατάρσκι θεωρούσε ότι το *υπό πάκτον* σήμαινε ότι μεταξύ Πρωτοβουλγάρων και Σλάβων είχε θεσπιστεί συνθήκη ειρήνης με στόχο την αμοιβαία ασφάλεια, ότι υπήρχαν κατά κάποιον τρόπο σχέσεις ισοτιμίας μεταξύ των δύο εθνοτικών ομάδων, οι οποίες πιθανότατα παρέμειναν διακριτές και ανεξάρτητες. Ο Ντούιτσεφ ερμηνεύει το *υπό πάκτον όντας* ως απόδειξη ότι τα σλαβικά φύλα ήταν φόρου υποτελή στους Πρωτοβουλγάρους, εκτός ίσως από τους Σεβεριάνους με τους οποίους θεωρεί ότι διατηρούσαν φιλικές σχέσεις. Ισχυρίζεται επιπροσθέτως ότι οι Πρωτοβούλγαροι διατήρησαν διακριτή την εθνοτική τους ταυτότητα (συμμάχησαν βέβαια με τους Σεβεριάνους υποτάσσοντας τις άλλες σλαβικές φυλές) μέχρι και τον εκχριστιανισμό των Βουλγάρων, όταν άρχισε η σταδιακή αφομοίωσή τους από το σλαβικό στοιχείο. Επίσης σχολιάζοντας τη θέση του Ντρίνιφ για το ευάριθμο των Πρωτοβουλγάρων, ο Ντούιτσεφ παίρνει θέση αντίθετη. Ωστόσο φαίνεται να τον ελκύει ο παραλληλισμός που διέπραξε ο δεύτερος μεταξύ ρωσικής και βουλγαρικής περίπτωσης: δύο σλαβικά έθνη που γεννώνται μέσα από μια σχέση εξάρτησής τους από Πρωτοβουλγάρους-Τούρκους οι μιν, από Ρώσους-Βίκινγκ οι δε. Επίσης αναφέρεται στις περιπτώσεις εγκατάλειψης του πρωτοβουλγαρικού βασιλείου από τους υποταχθέντες Σλάβους, ακριβώς για να δείξει ότι υπήρχε σχέση υπαγωγής. Στην πραγματικότητα Ζλατάρσκι και Ντούιτσεφ προτείνουν δύο διαφορετικά μοντέλα ένταξης του πρωτοβουλγαρικού παρελθόντος: ο πρώτος μέσω του μοντέλου της «ειρηνικής συνύπαρξης», ο δεύτερος μέσω του μοντέλου της κυριαρχίας των Πρωτοβουλγάρων πάνω στις σλαβικές φυλές. Το εκπληκτικό είναι ότι ο Ντούιτσεφ στο άρθρο του 1938 δεν κάνει καμία αναφορά στο έργο του Κρέστοβιτς. Βλ. επίσης Ivan Dujčev, «La formation de l'État bulgare et de la nation bulgare», στο *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des États nationaux* [actes du Colloque international sur les origines des États européens aux IX-XI siècles, tenu à Varsovie et Poznan du 7 au 13 septembre 1965. Publiés sous la direction de Tadeusz Manteuffel et Aleksander Gieysztor], Βαρσοβία: Varsovie Panstwowe Wydawn Naukowe 1968, 215-224.





στιγμή που είναι πολύ δύσκολο να παρέξει αδιάσειστες αποδείξεις για να στηρίξει τη βασική θέση του για την καταγωγή των Βουλγάρων, δηλώνει ότι θα συνεχίσει να «επιμένει στην κολακευτική για κάθε Βούλγαρο πλάνη (заблуждение, zabluždenie) ότι οι Βούλγαροι ήταν και θα παραμείνουν καθαροί Σλάβοι, δηλαδή σλάβοι Βούλγαροι ή σλαβόφωνοι Βούλγαροι»<sup>125</sup>.

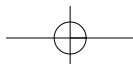
### *7. Η ρομαντική ανασύνθεση ως σύνθεση αυτοκρατορικών λόγων: κάποια συμπεράσματα*

Εάν θα θέλαμε να συνοψίσουμε τη συζήτηση στην ελληνική και τη βουλγαρική περίπτωση όσον αφορά τις ιστοριογραφικές αποκλίσεις που εντοπίσαμε, θα λέγαμε ότι υπάρχουν διαφοροποιήσεις αλλά και σημαντικές ομοιότητες.

Καταρχήν ξεκινώντας από τις πρώτες: η βασική διαφορά είναι ότι στην περίπτωση Κρέστοβιτς έχουμε ένα ολοκληρωμένο ιστορικό έργο, με συγκεκριμένες στοχεύσεις. Στην περίπτωση Γεδεών, μια φαινομενικά αποσπασματική παράθεση ιστορικών πηγών που πάντα συνοδεύονται από έναν κριτικό σχολιασμό. Παράλληλα στις δύο περιπτώσεις έχουμε μία διαφορετική, για την ακρίβεια αντίστροφη, μεταχείριση του ρωσικού παράγοντα. Στην περίπτωση Κρέστοβιτς, με την επιλογή ανάδειξης της πρωτοβουλγαρικής συνιστώσας, είναι προφανής η απόκλιση από τον κυρίαρχο φιλοσλαβικό κανόνα του Ντρίνωφ. Θα μπορούσε βέβαια κανείς να ισχυριστεί ότι η υποστήριξη των ιδεών ενός Βενελίν δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί απαραίτητα αντιρωσική επιλογή.

Σίγουρα όμως μεταξύ Ντρίνωφ και Κρέστοβιτς δεν επαναλήφθηκε απλώς η θεωρητική αντιπαράθεση Σάφαρικ και Βενελίν: η διαμάχη των πρώτων ήταν πολιτική κατεξοχήν. Και επειδή ήταν πολιτική ήταν πιο σύνθετη. Βέβαια στις αρχές της δεκαετίας του 1870 δεν ήταν ακόμη ορατό το αποτέλεσμα μιας ρωσικής στρατιωτικής επέμβασης (όπως τελικά θα υλοποιηθεί την περίοδο της Ανατολικής κρίσης). Αυτό δεν σημαίνει ότι η διαμάχη Κρέστοβιτς-Ντρίνωφ μπορεί να ερμηνευθεί με το απλοϊκό δίπολο: αντιρωσισμός-φιλορωσισμός. Κυρίως γιατί το σχήμα που ανέπτυξε ο Κρέστοβιτς (οι Βούλγαροι είναι Ούννοι, και οι Ούννοι ήταν Σλάβοι), παρά την αντιφατικότητά του, άφηνε ανοιχτές δυνατότητες να ερμηνευθεί η βουλγαρική ιστορία τόσο σε συσχετισμό με την ιστορία των άλλων σλαβικών λαών, και φυσικά των Ρώσων, αλλά επίσης σε συσχετισμό με το αυτοκρατορικό πλαίσιο που προσέφερε η οθωμανική επικυριαρχία. Αυτό που κατέστησε κανόνα τη θεωρία του Ντρίνωφ δεν ήταν το γεγονός ότι κατατρόπωσε τις ιδέες του Κρέστοβιτς στο πεδίο του επιστημονικού διαλόγου, αλλά

125. Αναφέρεται από τη Vera Boneva, *ό.π.*, 189.



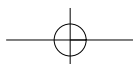


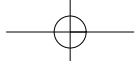
η κυριαρχία των απόψεων των ριζοσπαστών στο βουλγαρικό εθνικό κίνημα, που κατανοούσαν ότι η εθνική ολοκλήρωση θα ερχόταν με το τέλος της αυτοκρατορίας. Κάτι τέτοιο δεν ήταν καθόλου δεδομένο για τον Κρέστοβιτς και τον υπόλοιπο κύκλο των «συντηρητικών», ούτε όσον αφορά το πολιτικό κομμάτι (σχέση με το οθωμανικό κράτος) ούτε όσον αφορά το πολιτιστικό κομμάτι (σχέση με το Πατριαρχείο).

Στην αντιπαράθεση Γεδεών-Παπαρηγόπουλου έχουμε μια ουσιαστική διαφορά σε σχέση με τη βουλγαρική περίπτωση: ο Παπαρηγόπουλος ήδη στο τέλος του 19ου αιώνα έχει αναδειχθεί σε «κανόνα». Και η αντιπαράθεση μαζί του είναι ακόμη δυσκολότερη από ό,τι να αμφισβητήσει ο Κρέστοβιτς την «αυθεντία» του Ντρίνιφ. Και εδώ όμως υπάρχουν ουσιαστικές ομοιότητες: καταρχήν και στην ελληνική περίπτωση δεν έχει κανείς να αντιμετωπίσει ένα δίπολο μιας «πανορθόδοξης» φιλορωσικής στάσης και μιας εθνικιστικής/αντιρωσικής. Από μια άποψη, άλλωστε, ο Παπαρηγόπουλος ακριβώς συσχέτιζε το μεγαλοϊδεατικό όραμα με τον καθοριστικό ρόλο που θα έπαιζε η Ρωσία στη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Εκεί όμως ήταν και η διαφορά με τον Γεδεών: είναι πολύ δύσκολο να υποθέσουμε ότι η πανορθόδοξη ενότητα την οποία οραματιζόταν ο Μέγας Χαρτοφύλαξ του Πατριαρχείου έκρυβε μύχιους πόθους για τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από τη Ρωσία. Και αυτό ακριβώς εμφανίζεται μέσα στο έργο του: μια αδήριτη επιθυμία να ανασυνθεθούν δύο ασύμβατες πλέον στρατηγικές.

Κατά κάποιον τρόπο αυτή φαίνεται να είναι η βασική ομοιότητα και ο κοινός παρονομαστής των ιστοριογραφικών εγχειρημάτων του Γεδεών και του Κρέστοβιτς: να οργανώσουν ένα σχήμα ερμηνείας του παρελθόντος που να συγχωνεύει την επιρροή δύο αυτοκρατορικών ιδεολογιών, της ρωσικής και της οθωμανικής, που έχουμε μάθει να τις θεωρούμε εκ προοιμίου αντίπαλες. Είναι ενδιαφέρον ότι τα δύο ιστοριογραφικά μοντέλα εμφανίστηκαν σε περιόδους όπου η Ρωσία έπαψε να αποτελεί κίνδυνο για την ακεραιότητα του οθωμανικού κράτους: την περίοδο αμέσως μετά τον Κριμαϊκό πόλεμο το σχήμα του Κρέστοβιτς, την περίοδο μετά την Ανατολική Κρίση το σχήμα του Γεδεών. Κατά κάποιον τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελούν συνέπειες μιας διπλής post-colonial διαδικασίας, εάν βέβαια θεωρήσουμε ότι στον ύστερο 19ο αιώνα οι δύο μεγάλες παραδοσιακές/ηπειρωτικές αυτοκρατορίες είχαν έρθει αντιμέτωπες με διάφορες εκδοχές της νεωτερικότητας και είχαν αρχίσει ήδη να μεταλλάσσονται<sup>126</sup>.

126. Για τη φύση του χαμιδιανού καθεστώτος και της νεωτερικές μεταλλάξεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, βλ. Έλλη Σκοπετέα, *Η Δύση της Ανατολής*, 17-26· Selim Deringil, *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια*. Για τη Ρωσία αντιστοίχως βλ. τα άρθρα του Dominic Lieven, «The Russian Empire and the Soviet Union as Imperial Politics», *Journal of*





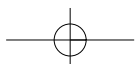
Είναι λοιπόν ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι τα δύο αυτά ιστοριογραφικά σχήματα, ακριβώς για να επιτύχουν τη συμβατότητα μεταξύ αυτών των δύο αυτοκρατορικών λόγων, θα καταφύγουν στην ιδεολογική/μεθοδολογική χρήση του Βυζαντίου: είτε με την «κυριολεκτική» (ένα προς ένα) χρήση των βυζαντινών πηγών στον Κρέστοβιτς, με βάση τις οποίες προσδιορίζεται η βουλγαρική «μεσαιωνική αρχαιότητα» (συν τον Αττίλα) είτε κυρίως με τη μεταφορική/μετωνυμική χρήση του Βυζαντίου στον Γεδεών ως μοντέλο των σχέσεων Κράτους-Εκκλησίας εφαρμοσμένο στην ύστερη Οθωμανική Αυτοκρατορία, το Βυζάντιο αποκτά το ρόλο μιας μήτρας προνεωτερικής με βάση την οποία ορίζονται ή θα έπρεπε να ορίζονται σύγχρονες αυτοκρατορίες. Και τα δύο εγχειρήματα, βέβαια, στην πολιτική τους διάσταση θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν «συντηρητικά»: στη μια περίπτωση (Κρέστοβιτς), αν όχι διατήρηση της αυτοκρατορίας, σίγουρα απαξίωση των ριζοσπαστικών τρόπων για τη συγκρότηση έθνους-κράτους· στην άλλη (Γεδεών), αμφισβήτηση των διαδικασιών εκκοσμίκευσης που αποτελεί τον μόνο βέβαιο προπομπό της έλευσης της νεωτερικότητας. Το Βυζάντιο λειτουργεί ως «μέτρο» με βάση το οποίο ο καθένας από τους δύο, Γεδεών και Κρέστοβιτς, θα αμφισβητήσει τον δικό του εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα (ακόμη κι όταν στην περίπτωση Παπαρηγόπουλου ο «κανόνας» αυτός φαίνεται θεμελιωμένος επίσης στο Βυζάντιο). Η βασική ομοιότητα μεταξύ τους είναι ότι, συγκροτώντας ένα παράδειγμα για το πώς κατανοούν το έθνος ως αυτοκρατορία (ο Αττίλας στη θέση του Μεγαλέξανδρου και το έθνος ως μιλλέτ), στην πραγματικότητα το πολιτικό πλαίσιο το οποίο υπηρετούν είναι το έθνος μέσα στην αυτοκρατορία.

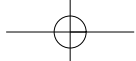
Μολονότι στην περίπτωση Κρέστοβιτς η λύση του προβλήματος της καταγωγής διακυβεύει το μοντέλο της συνέχειας, ενώ στην περίπτωση του Γεδεών τέτοιο διακύβευμα δεν φαίνεται να υφίσταται, οι δύο παράγοντες με βάση τους οποίους αναδείχθηκε αυτός ο κοινός παρονομαστής (σύνθεση αντιφατικών στρατηγικών/συγχώνευση αυτοκρατορικών λόγων και χρήση του Βυζαντίου) μας κάνουν να στραφούμε και σε κάποια άλλα μέλη του ευρύτερου κύκλου των «συντηρητικών» της Κωνσταντινούπολης: μάλιστα, σε αυτούς δεν περιλαμβάνονται μόνο φίλοι και γνωστοί των δικών μας ιστοριογράφων (Μπαλαμπάνωφ) αλλά και ένας φιλοξενούμενος που τον αφορά άμεσα η όλη ιστορία (Λεόντιεφ).

Πριν όμως προχωρήσουμε στην ανάλυση των έργων τους θα κάνουμε μια παρεμβολή συζητώντας δύο παρεμβάσεις πάνω στο πρόβλημα της καταγωγής

---

*Contemporary History*, 30:4 (1995) 607-636 και κυρίως του ίδιου, «Dilemmas of Empire 1850-1918. Power, Territory, Identity», *Journal of Contemporary History*, 34:2 (1999) 163-200, όπου και μία συγκριτική προοπτική μεταξύ ρωσικής και οθωμανικής περίπτωσης, επικεντρωμένης στην επιτυχία της πρώτης και την αποτυχία της δεύτερης να προχωρήσουν σε στρατιωτικές μεταρρυθμίσεις (167).





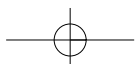
των Βουλγάρων: η πρώτη εκ μέρους της βουλγαρικής ιστοριογραφίας, η δεύτερη εκ μέρους της ελληνικής. Και οι δύο υπήρξαν μάλλον περιθωριακές, αλλά αναδεικνυαν πολύ χαρακτηριστικά την ένταση που περιγράψαμε μεταξύ του μοντέλου της συνέχειας και του μοντέλου της καταγωγής.

### 8. Povestnost *αντί* Historija: η διεκδίκηση των *απαρχών*

Εάν ο Μαρίν Ντρίνωφ συγκρότησε ένα σχήμα συνέχειας της βουλγαρικής ιστορίας επειδή ακριβώς επιδίωξε να αντιμετωπίσει το θεμελιώδες πρόβλημα της ασυνέχειας ειδικά μετά την κατάρρευση του Δεύτερου Βουλγαρικού Βασιλείου, εάν ο Γαβριήλ Κρέστοβιτς επέλεξε ένα καταγωγικό σχήμα που ως απώτερο στόχο είχε να αποφύγει την οριστική ρήξη με την Αυτοκρατορία, ο Γκεόργκι Ρακόφσκι<sup>127</sup> θα διατυπώσει μία *sui generis* καταγωγική θεωρία για την προέλευση των Βουλγάρων, που δεν είχε απλώς στόχο να περιθωριοποιήσει τις υπόλοιπες, αλλά κυρίως να δημιουργήσει τα εχέγγυα ούτως ώστε η βουλγαρική «αρχαιότητα» να ανταγωνιστεί επί ίσοις όροις την ελληνορωμαϊκή. Αντίδραση στις πανσλαβιστικές φιλοδοξίες της «ρωσικής θανατηφόρας για τους Βουλγάρους πολιτικής», όπως την αποκαλούσε ο Ρακόφσκι, αλλά κυρίως οριστική διευθέτηση της αναγνώρισης των Βουλγάρων από τη Δύση, η θεωρία για την «ινδοευρωπαϊκή» καταγωγή τους, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Ν. Αρέτωφ ότι θα έπρεπε να θεωρηθεί ως «τάση» της πρώιμης βουλγαρικής ιστοριογραφίας, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί περισσότερο περιθωριακή από την προσπάθεια του Κρέστοβιτς να ερμηνεύσει τη βουλγαρική ιστορία ανάγοντάς την στο πρωτοβουλγαρικό παρελθόν. Βέβαια παρόμοιες απόψεις, όπως ήδη αναφέραμε υιοθέτησε ο Μπερόν, αλλά και πιστοί οπαδοί του Ρακόφσκι όπως οι Ιβάνκο Λουγκάνωφ, Τσάνι Γκίντσεφ.

Η προσέγγιση που ήθελε να αναδείξει τους Βουλγάρους ως τους κατεξοχήν Αριούς δεν ήταν απλώς μια ανανέωση της Θρακο-ιλλυρικής θεωρίας. Η τελευταία εντασσόταν στην κατηγορία των σχημάτων για την υπεράσπιση της αυτοχθονίας. Το να ισχυριστεί όμως κανείς ότι η καταγωγή των Βουλγάρων είναι ένα ζήτημα που άπτεται της κοιτίδας και των *απαρχών* του ινδοευρωπαϊκού πολιτισμού ήταν άλλης τάξης ζήτημα. Το έθνος παύει να αποτελεί πολιτισμική ιδιαιτερότητα και ανάγεται στο επίπεδο της πολιτισμικής ουσίας. Στη βαλκανική ιστοριογραφία ένα εγχείρημα παρόμοιο με αυτό του Ρακόφσκι θα το συναντήσουμε αρκετά αργότερα, όταν η τουρκική ιστοριογραφία θα ταυτίσει την πατρι-

127. Για ένα σύντομο βιογραφικό του Ρακόφσκι, βλ. Jonkov Hristo M., *Georgi Stojkov Rakovski* [Γκεόργκι Στόικοφ Ρακόφσκι], Izd. «Sibija», Σόφια 2005.





δα του «Τούρκου», την κεντρασιατική στέπα, με την κοιτίδα του παγκόσμιου πολιτισμού. Δεν υπάρχουν πολλές επιλογές σε μια τέτοια λύση: είτε ταυτίζεσαι με την άρια είτε με την αλταϊκή οικογένεια. Η μία επιλογή αποκλείει την άλλη, και συνεπώς στο εγχείρημα του Ρακόφσκι η αντιπαλότητα στην ελληνική πολιτισμική ηγεμονία συνδυαζόταν με μια έντονη αντιτουρκική απόχρωση.

Αν και ο Ρακόφσκι είχε διατυπώσει ήδη από το 1860 τις βασικές του θέσεις σε ένα φυλλάδιό του που εκδόθηκε στο Βελιγράδι με τον τίτλο *Σύντομη σκέψη πάνω στις σκοτεινές και ψευδείς απαρχές στις οποίες βασίζεται η αρχαία ιστορία όλων των ινδοευρωπαϊκών λαών*<sup>128</sup> θα διατυπώσει ολοκληρωμένα τη θεωρία του το 1865, όταν θα δημοσιεύσει στο Βουκουρέστι το πόνημά του περί *Βουλγαρικής Αρχαιότητας*<sup>129</sup>. Παρότι όμως τα δύο αυτά έργα γράφτηκαν πριν τη διαμάχη μεταξύ Ντρίνωφ και Κρέστοβιτς, ο Ρακόφσκι αναπτύσσει το επιχειρημά του έχοντας υπόψη τις βασικές θέσεις των αντίπαλων «τάσεων».

Στη *Σύντομη Σκέψη* ο Ρακόφσκι, παίρνοντας ως δεδομένο ότι η Ινδία υπήρξε το λίκνο του ανθρωπίνου πολιτισμού, θεωρεί ότι οι Βούλγαροι είναι οι πιο καθαροί εκ των Αριών (δηλαδή Ινδοευρωπαίων) που πρώτοι εγκαταλείπουν την Ινδία και φέρνουν στην Ευρώπη τη λατρεία του Σίβα. Στην αρχαία ινδική θρησκεία βλέπει μια μορφή τελειοποιημένης θρησκείας, η οποία βρισκόταν πολύ κοντά στον Χριστιανισμό – βασικός λόγος για τον οποίο οι Βούλγαροι εύκολα εκχριστιανίστηκαν από τον Απόστολο Παύλο.

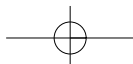
Ο Ρακόφσκι, αν και πολλές φορές θα εκφράσει την εκτίμησή του στη συνεισφορά του Παϊσίου και τις ιδέες που υπήρξαν η βάση της *Σλαβοβουλγαρικής Ιστορίας*, στη *Βουλγαρική Αρχαιότητα* (1865) θα απορρίψει την ιουδαιοκεντρική ιδέα για τη θεία καταγωγή της ανθρωπότητας όπως εμφανίζεται στην Παλαιά Διαθήκη<sup>130</sup>.

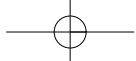
Ο Ρακόφσκι, όσο καλά γνωρίζει την ελληνική αρχαιότητα και τον αρχαίο πολιτισμό, άλλο τόσο αναπτύσσει έναν έντονα «ανθελληνικό» πολιτικό λόγο με πατριωτικά χαρακτηριστικά. Έχει άλλωστε σπουδάσει στην ελληνική σχολή της Ξηροκρήνης (Kuruceme) στην Κωνσταντινούπολη, την ίδια εποχή όπου έρχεται σε επαφή με τον κύκλο του Στέφανου Βογορίδη. Στον κύκλο αυτό ανήκε

128. Georgi Rakovski, *Kratko razsâzdenie vârhu tâmnie i lâzovnie načala, na koih e osnovana starata povestnost vseh evropejskih narodov*, Βελιγράδι 1860.

129. Georgi Rakovski, «Bâlgarska starina» [Βουλγαρική Αρχαιότητα] στο *Sâčinenia v četiri toma, tretî tom: Istoriografija* [Συγγράμματα σε τέσσερις τόμους, τρίτος τόμος: Ιστοριογραφία], podbor i redakcija, prof. d-r Veselin Trajkon [επιλογή και διεύθυνση καθ. Βεσελίν Τράικοφ], Σόφια 1984, 375 κ.ε. Η Βουλγαρική Αρχαιότητα υπήρξε «Περιοδική έκδοση που εκδίδεται σε μη ορισμένο χρόνο». Το πρώτο τεύχος κυκλοφόρησε τον Ιούλιο του 1865.

130. Και αυτό αποτελεί και το βασικό σημείο διαφωνίας με το συγγραφέα της *Σλαβοβουλγαρικής Ιστορίας*, Nikolaj Aretov, *Bâlgarskoto Vâzraždane i Evropa*, 67.





και ο Γαβριήλ Κρέστοβιτς, και συνεπώς ήταν βέβαιο ότι ο Ρακόφσκι θα είχε γνώση της Ουννικής θεωρίας του.

Αν και ο Ρακόφσκι δεν συμμερίστηκε τη δικαίωση του πρωτοβουλγαρικού παρελθόντος από τον Κρέστοβιτς, «δανείστηκε» από αυτόν τη μέθοδο: για να αντιπαρατεθεί κανείς στην ένδοξη αρχαιοελληνική αρχαιότητα έπρεπε να δικαιώσει αναδρομικά τους Βαρβάρους<sup>131</sup>. Και όπως χαρακτηριστικά ανέφερε ένας δυτικός συγγραφέας στον οποίο παρέπεμπε συχνά ο Ρακόφσκι (ο Guillaume Pauthier)<sup>132</sup> «Ήδη από την εποχή του Πλάτωνα ο δυτικός κόσμος παραδεχόταν ότι ήταν μαθητής του ανατολικού». Η φιλολογία της ινδικής σοφίας ήταν μια σύνοψη όλης της ιστορίας της σκέψης και η Ασία η κοιτίδα της ανθρώπινης παιδείας. Η Ανατολή μέσω της Ινδίας γινόταν η κοιτίδα του ανθρώπινου πολιτισμού και ιδιαίτερα των επιστημών και των τεχνών<sup>133</sup>.

Ο Ρακόφσκι έτσι αντλούσε από το οπλοστάσιο της οριενταλιστικής στροφής της δυτικής επιστήμης τον 19ο αιώνα, βασικό μοτίβο της οποίας ήταν η καταρχήν αμφισβήτηση της ελληνορωμαϊκής κληρονομιάς. Όπως ανέφερε και η Clarisse Bader<sup>134</sup>, ειδικός της σανσκριτικής φιλολογίας: «... η Ελλάδα και η Ρώμη, αναγνωρισμένες μέχρι τώρα ως πηγές της κλασικής τελειότητας, στέρεψαν». Η τάση της συγκριτικής φιλολογίας στην Ευρώπη, όπως ομολογεί ο Ρακόφσκι, ήταν να αποκαλυφθούν οι πραγματικές πηγές της ιστορίας της ανθρωπότητας και όχι να ακολουθούνται τυφλά οι ελληνικές, εβραϊκές και λατινικές πηγές<sup>135</sup>.

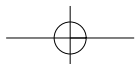
131. Ο Ρακόφσκι θα κάνει συχνά χρήση ενός παραθέματος από τον *Κρατύλο* του Πλάτωνα, όπου υπάρχει μια ένδειξη για γλωσσικά δάνεια των αρχαίων Ελλήνων από τους βαρβάρους, βλ. Nikolaj Aretov, *Bãlgarskoto Vãzraždane i Evropa*, στο ίδιο.

132. G. Pauthier, *Essais sur la philosophie des Hindous*, Παρίσι: F. Didot freres [etc.] 1833.

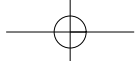
133. Ο Ρακόφσκι θα παραπέμψει σε μια γνώστρια της σανσκριτικής φιλολογίας, την Clarisse Bader, μέλος του ασιατικού συλλόγου στο Παρίσι, η οποία θα κάνει χρήση ενός μύθου που χρησιμοποιεί ο Λουκιανός. Ο μύθος αφορούσε το ζήτημα των απαρχών της Επιστήμης (η οποία ταυτιζόταν με τη Φιλοσοφία), και εμφανιζόταν στο σύγγραμμά του *Δραπέται*. Εκεί ο Λουκιανός προσωποποιούσε τη Φιλοσοφία με γυναίκα και την παρουσίαζε να συνομιλεί με τον Δία τον πατέρα της: «η Φιλοσοφία, δηλαδή η Επιστήμη, εμφανίστηκε καταρχήν στην Ινδία, στους Βραχμάνους, μετά στην Αιθιοπία, την Αίγυπτο, τη Βαβυλώνα και τους Χαλδαίους, από εκεί στη Σκυθία, μετά στη Θράκη, από όπου ο Εύμολπος τη μετέφερε στην Ελλάδα και έμαθε στους Έλληνες τι είναι Θρησκεία, ενώ ο Ορφείας τούς έμαθε τη Μουσική και έτσι ξεκίνησε η Επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα: από τους Θράκες οι οποίοι δεν ήταν Έλληνες αλλά μιλούσαν μια γλώσσα συγγενική με αυτούς», βλ. Georgi Rakovski, «Bãlgarska starina», 377.

134. Γνωστή και για τα έργα της, Clarisse Bader, *La femme biblique; sa vie morale et sociale, sa participation au developpement de l'idée religieuse...*, Παρίσι: Didier et cie, 1866 και *La femme grecque; étude de la vie antique*, Παρίσι: Didier et cie, 1872.

135. Ακόμη και η ακριβής τοποθεσία της Εδέμ είχε εντοπιστεί μέσω της αυστηρής «συγκριτικής φιλολογικής επιστημονικής μεθόδου» με «ακριβείς μελέτες αυτών των τόπων, πο-







Ακολουθώντας τον Friedrich Max Müller<sup>136</sup> ο Ρακόφσκι θα ισχυριστεί ότι η συγκριτική γλωσσολογία μπορούσε να αναδείξει μια πρωταρχική εποχή διαμόρφωσης της γλώσσας, στην οποία οι πρόγονοι των Ινδών, Περσών, Ρωμαίων, Σλάβων, Κελτών, Γερμανών και Ελλήνων ζούσαν μαζί «κάτω από την ίδια στέγη». Έτσι η συγκριτική γλωσσολογία γίνεται το όχημα για να αντιπαρατεθεί ο Ρακόφσκι στις αντίπαλες καταγωγικές θεωρίες.

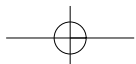
*Σε αυτή την κατεύθυνση, δηλαδή της συγκριτικής γλωσσολογίας, εμείς προσπαθήσαμε να εγγράψουμε τις βασικές απαρχές της βουλγαρικής αρχαίας φιλολογίας, παραμερίζοντας στην άκρη τους σκυθικούς και ταταρικούς λάκους, στους οποίους χωρίς οίκτο μάς πετούσαν και παλαιοί και καινούργιοι συγγραφείς χωρίς να γνωρίζουν τη γλώσσα μας, τα λαϊκά ήθη και έθιμα που έχουν διατηρηθεί από την αρχαιότητα, το παλαιό μας θρησκειοσύστημα, τα τραγούδια, τα παραμύθια και τις παροιμίες μας, τις αρχέγονες ονομασίες και τα τοπωνύμια που έχουμε ανέκαθεν κ.λπ. κ.λπ. Απορρίπτουμε επίσης την αβάσιμη σκέψη που είχαν όλοι οι επιστήμονες μέχρι τώρα ότι οι πρώτοι μετανάστες της σλαβικής σήμερα ονομαζόμενης φυλής κινήθηκαν δήθεν από βορρά προς νότο, δηλαδή από τις ρωσικές ερήμους, στις οποίες οι ιστορικοί ακούραστα μας πετούσαν, και όχι από νοτιοανατολικά προς βορειοδυτικά, όπως συνέβη πραγματικά η πρώτη και πιο παλαιά μετανάστευση<sup>137</sup>.*

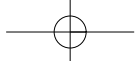
Παρότι ο Ρακόφσκι θα δεχθεί ότι υπήρξαν πιο ύστερες μεταναστεύσεις στη Βαλκανική από βορρά, θα προσπαθήσει να αποδείξει ότι οι Βούλγαροι ήταν οι πρώτοι και οι πιο παλιοί κάτοικοι της Ευρώπης και οι πιο καθαροί απόγονοι των Αριών. Η βασική μετακίνηση των Βουλγάρων – Αριών διεξήχθη από την Ινδία και τις χώρες της Βαβυλωνίας, όπου παρέμειναν για πολύ καιρό, προς στην Ευρώπη, όχι άπαξ αλλά σε διαδοχικά κύματα. Αυτοί οι Βούλγαροι δεν ήταν ταταρικές ορδές όπως ήθελαν να τους παρουσιάσουν οι ιστορικοί, επηρεασμένοι από τους βυζαντινούς «μεροληπτικούς και αγράμματους» συγγραφείς. Κάποιοι ταταρικές ορδές εισήλθαν στη Βαλκανική χερσόνησο, πολύ αργότερα όμως, όταν ήδη είχαν δημιουργηθεί τα βουλγαρικά βασίλεια και το όνομα Βούλγαρος ήταν γνωστό στην Ευρώπη. Αυτοί οι Τάταροι παρέμειναν για πάντα Τάταροι. Κατά τον Ρακόφσκι οι πιο παλαιές μεταναστεύσεις από την Ινδία στην Ευρώπη δεν μπορούσαν να γίνουν ξαφνικά, αλλά χρειάστηκαν αιώνες για την ολοκλήρωσή τους. Οι μετακινούμενοι ούτε μπορούσαν να πάρουν όλοι την ίδια

ταμών, ορέων κ.λπ.» στο όρος Μπελουντάγ (Φωτεινό Βουνό) που βρίσκεται στο σημείο όπου το όρος Ιμαλάια συναντά το Παμίρ, βλ. Georgi Rakovski, «Bălgarska starina», 378.

136. Friedrich Max Müller, *La science du langage: cours professé à l'Institution Royale de la Grande-Bretagne en l'année 1861*, Παρίσι: A. Durand et P. L'Auriel, 1867<sup>2</sup>.

137. Georgi Rakovski, «Bălgarska starina», 380.





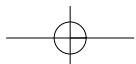
κατεύθυνση ούτε να περάσουν από τον ίδιο τόπο, επειδή κάποια μέρη (ιδιαίτερα αυτά της Μικράς Ασίας και του Βοσπόρου) ήταν κατειλημμένα από προηγούμενες μεταναστεύσεις. Για τον ίδιο λόγο γίνονταν και συγκρούσεις μεταξύ τους παρόλο που ανήκαν στην ίδια φυλή.

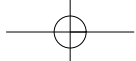
Έτσι ο Ρακόφσκι, αφού προχωρήσει σε μια παρουσίαση του αρχαίου τρόπου ζωής των Βουλγάρων<sup>138</sup>, θα αναπτύξει τη δική του αφήγηση για την ταύτιση Βουλγάρων και Αριών. Παρότι κριτικός, όπως είδαμε, στη βιβλική αναγωγή των απαρχών του βουλγαρικού έθνους, θα ακολουθήσει μάλλον μια παρόμοια διαδρομή. Εναρκτήρια στιγμή της αφήγησής του είναι ο Κατακλυσμός, όπως δηλαδή συμβαίνει και στην περίπτωση του Παϊσίου. Τα ινδοευρωπαϊκά φύλα λοιπόν είναι μεταξύ αυτών που επιβίωσαν του Κατακλυσμού, «επειδή αυτά κατοικούσαν στο πιο πλατύ και καρποφόρο έδαφος της τροπικής ζώνης και στις μεγαλύτερες οροσειρές»<sup>139</sup>. Η Μικρά Ασία, πολλά μέρη της Κεντρικής Ασίας, της Αιγύπτου, όπως και της Ευρώπης, είναι κατοικημένα από λαούς αυτής της ινδικής φυλής. Ο Ρακόφσκι είναι πεπεισμένος ότι απέδειξε την ταυτοσημία των ονομάτων *Αριοι* και *Μπούλγκαρι*, και συνεπώς ότι η βουλγαρική και γενικώς η σλαβική φυλή είναι η πρώτη που είχε φθάσει στα όρια της Ευρώπης. Και οι κατευθύνσεις που υποτίθεται ότι ακολούθησε στις μεταναστεύσεις της, κατά τον Ρακόφσκι πάντα, είναι οι ακόλουθες:

*1. Μία διαδρομή που αυτοί ακολούθησαν μετά από πολυτεείς περιπέτειες περνούσε από τη Μικρά Ασία, τον Βόσπορο και τα Δαρδανέλια, και εγκατα-*

138. Τα περιεχόμενα αυτής της παρουσίασης περιλάμβαναν: 1) τα τοπωνύμια που έχουν διατηρήσει οι Βούλγαροι στον σημερινό τόπο εγκατάστασής τους και τα οποία έχουν μεταφέρει από τις παλαιές κατοικίες τους στην Ινδία, 2) τα απομεινάρια από το ινδικό παλιό θρήσκευμα και στις σύγχρονες βουλγαρικές λαϊκές γιορτές, έθιμα και ιεροτελεστίες, εξορκισμούς και καθάρσεις με νερό, τραγούδια, παραμύθια, και πάροιμίες, προσοκνημάτα σε σπηλιές, όπως και τα ίδια ονόματα θεών κ.λπ., 3) μνήμες της μετανάστευσης του λαού από την Ινδία, 4) σύγκριση της βουλγαρικής γλώσσας με τη σανσκριτική και ζωντανές αποδείξεις για τα μοναδικά χαρακτηριστικά, τα οποία μόνο η βουλγαρική από όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες είχε διατηρήσει μέχρι τότε, 5) τα περί της ονομασίας Βούλγαρος, 6) ιστορικές μνήμες όπως διαφυλάχθηκαν σε δημοτικά τραγούδια, 7) περιγραφή της μετανάστευσης από τον Βόλγα των στρατιωτικών τμημάτων του Ασπαρούχ και του Κουμπράτ, τα οποία παρουσιάστηκαν ως τατάρικες ορδές, αφηγήσεις που κατά τον Ρακόφσκι ήταν καθαρά φαντασιοκοπήματα, 8) τις αιτίες που αυτά τα αρχαία απομεινάρια, τα έχουν διατηρήσει μέχρι και σήμερα οι Βούλγαροι, 9) το τι ήταν οι βούλγαροι εγγράμματοι και εάν είχαν βιβλία πριν τη βάπτιση τους στην Αυλή της Πρεσλάβας, 10) την ανάλυση των απόψεων που είχαν οι συγγραφείς μέχρι τώρα περί του α) ότι οι Βούλγαροι ήταν δήθεν ταταρικό γένος, β) ότι οι Σλάβοι και οι Γερμανοί ήταν δήθεν απόγονοι των Σκυθών, οι οποίοι δεν ήταν δήθεν ταταρική φυλή, 11) τον λαϊκό βουλγαρικό πολιτισμό, ο οποίος ξεχωρίζει τους Βουλγάρους από τους άλλους λαούς.

139. Georgi Rakovski, «Bălgarska starina», 397.





στάθηκαν σε όλη τη Θράκη, με την ευρεία έννοια, οπότε πληθυσμιακά επεκτάθηκαν μέχρι τον Ατλαντικό ωκεανό. Από αυτή την ομάδα πολλοί έχουν μείνει σε διάφορα μέρη της Ασίας, ειδικά στη Μικρά Ασία, τη Φρυγία και αλλού. Η Ελλάδα, η οποία τότε δεν είχε ακόμη αυτό το όνομα, κατοικήθηκε από αυτό το πρώτο κύμα του βουλγαρο-σλαβονικού γένους.

Αυτή η φυλή ή το μεγάλο γένος είναι γνωστό στην αρχαία ελληνική ιστορία με τη διαδεδομένη λαϊκή ονομασία «Πελαγοί» ή πελασγικά έθνη, όνομα το οποίο δεν είναι τίποτε άλλο από το «Μπέλγοι» = «Βούλγαροι»<sup>140</sup>, διαστρεβλωμένο από τους έλληνες συγγραφείς σε «Πελαγοί» λόγω της ανεπάρκειας της γλώσσας τους.

Η μικρή ελληνική ή γραικική φυλή είχε εγκαταλείψει τις ινδικές πρωταρχικές εγκαταστάσεις μαζί με το βουλγαρο-σλοβενικό γένος, αλλά προχωρούσε χωριστά και παράλληλα με τους Βουλγαροσλοβένους σε δασώδη μέρη, χωρίς να αναμιχθεί ποτέ με αυτούς. Το όνομα Έλληνας ή Γραικός, το οποίο σημαίνει «άνθρωποι του δάσους» (goga, gora=δάσος) τους έχει δοθεί από τους Βουλγαροσλοβένους.

2. Άλλη διαδρομή έχει ακολουθήσει από τους πρόποδες των Ιμαλαΐων όπου διαμένει και ως σήμερα ένας αγροτικός λαός ο οποίος φέρει το όνομα Σέικι, (αυτός που σπέρνει και αυτός που οργώνει), αυτό το φύλο δηλαδή έχει μεταναστεύσει στις βόρειες χώρες και μπήκε στην Ευρώπη από διαφορετικές κατευθύνσεις. Ένα μεγάλο τμήμα του έφθασε στις μολδοβλαχικές περιοχές, πέρασε τον Δούναβη, κατοίκησε όλη την παλαιά Θράκη και αναμίχθηκε με το πρώτο κύμα, το οποίο είχε πλέον κατασταλάξει σε αυτά τα μέρη. Αυτό το δεύτερο κύμα είναι γνωστό στην αρχαία ιστορία με το όνομα Δάκες, Γέτες, Δακογέτες, ονόματα τα οποία δεν είναι τίποτα άλλο παρά Σέικι (οι σπορείς), Αριοι, Βούλγαροι, όπως το έχουμε εξηγήσει αλλού.

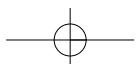
3. Το τρίτο γνωστό κύμα είναι οι Κίμβροι ή Κιμμέριοι στα ελληνικά<sup>141</sup>, το οποίο δεν είναι τίποτα περισσότερο από το όνομα των Γκέμπροι (Ζάντες), άμεσων απόγονων των Αρίων. Αυτό το μεγάλο κύμα, όπως είπαμε αλλού, έχει έρθει 700 χρόνια πριν τον Χριστό, από τις χώρες της Κασπίας θάλασσας, και κατοίκησε σε διάφορα μέρη της Ευρώπης, και τελικά στην αρχαία Θράκη. Ένα μέρος τους πέρασε και στη Μικρά Ασία<sup>142</sup>.

Το καταγωγικό σχήμα του Ρακόφσκι δεν άφηνε τίποτε χωρίς ερμηνεία: το ινδοευρωπαϊκό παρελθόν, για την ακρίβεια, λειτουργούσε ως μια υπερερμηνευτική

140. Δάνειο του Ρακόφσκι από τον Amedée Thierry.

141. Θα αναφέρει ο Στράβων στη Γεωγραφία του [2.2]: Ταῦτα τε δὴ δικαίως ἐπιτιμᾷ τοῖς συγγραφεῦσι Ποσειδώνιος καὶ οὐ κακῶς εἰκάζει, διότι ληστροικοὶ ὄντες καὶ πλάνητες οἱ Κίμβροι καὶ μέχρι τῶν περὶ τὴν Μαυῶτιν ποιήσαντο στρατείαν, ἀπ' ἐκείνων δὲ καὶ ὁ Κιμμέριος κληθεὶς ἡ Βόσπορος, οἶον Κιμβρικός, Κιμμερίους τοὺς Κίμβρους ὀνομασάντων τῶν Ἑλλήνων.

142. Georgi Rakovski, «Bălgarska starina», 398-399.



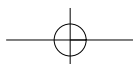


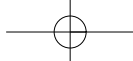
αρχή που ενσωμάτωνε χωρίς πρόβλημα από το «πελασγικό» πληθυσμιακό υπόστρωμα της Βαλκανικής χερσονήσου μέχρι το «θρακο-ιλλυρικό» στοιχείο, από τους Δάκες και τους Γέτες μέχρι τους Κιμμερίους. Ο υπερερμηνευτικός χαρακτήρας του σχήματος (που στηρίζεται κατά κύριο λόγο σε παρετυμολογίες τύπου Βέλγοι-Βούλγαροι-Πελασγοί) ήταν, όπως ήταν λογικό, και η αδυναμία του. Ο Ρακόφσκι δεν μπορούσε να συνειδητοποιήσει ότι το σχήμα της καταγωγής που έστηνε έδειχνε πολύ ισχυρό επειδή ήταν τραβηγμένο στα άκρα, αλλά δεν επέλυε το σημαντικότερο πρόβλημα που είχε να αντιμετωπίσει η αναδυόμενη βουλγαρική ιστοριογραφία: τη διατύπωση δηλαδή ενός σχήματος συνέχειας που να αναγνωρίζει ανοιχτά το πρόβλημα των ασυνεχειών, χωρίς να το αποκρύπτει. Εδώ υπήρξε το πλεονέκτημα της προσέγγισης του Ντρίνιφ και όχι ακριβώς τα επιστημονικά εχέγγυα με τα οποία την πλαισίωσε. Αντίθετα, τα αλληπάλληλα κύματα των Ινδοευρωπαίων στο δρόμο του Βοσπόρου, από τη Μικρά Ασία στα Βαλκάνια, όχι μόνο δεν έλυναν το πρόβλημα των ασυνεχειών αλλά το επέτειναν, αφού ούτε ο Ρακόφσκι δεν μπορούσε να αρνηθεί ότι μεταξύ των Ινδοευρωπαίων οι συγκρούσεις δεν έλειψαν. Κάθε άλλο.

Ωστόσο η «ινδοευρωπαϊκή» θεωρία του Ρακόφσκι είχε σίγουρα έναν αντίπαλο: τον ελληνικό εθνικισμό και τη βασική πηγή του, την αρχαιοελληνική κληρονομιά. Η διεκδίκηση όμως της ανωτερότητας απέναντί του, λόγω ακριβώς του υπερερμηνευτικού χαρακτήρα του σχήματός του, δεν γινόταν στο επίπεδο της ανάδειξης της ασυνέχειας στο αντίπαλο εθνικό αφήγημα (τον Φαλμεράνερ είχε το δικαίωμα να τον επικαλείται ο Ντρίνιφ, όχι όμως και ο Ρακόφσκι). Γινόταν σε ένα επίπεδο πρωτοϊστορικό όπου οι «πολιτισμένοι» Έλληνες ετεροπροσδιορίζονταν ως οι «άνθρωποι των δασών» (Γραικοί, Gora) από τους ανώτερους και πολυπληθέστερους Αρίους-Βουλγάρους. Για την ακρίβεια ο Ρακόφσκι δεν αρκούσαν να αναδείξει «ασυνέχεια» στην ιστορική διαδρομή των αντιπάλων, αλλά να αμφισβητήσει τα καθιερωμένα δικαιώματά τους στην Ιστορία, και μάλιστα σε ένα επίπεδο θεμελιακό: σε επίπεδο ορισμού της Ιστορίας.

Ο Ρακόφσκι, αντί να χρησιμοποιεί στο σύγγραμμά του τη λέξη *Historija*, θα την εγκαταλείψει για χάρη της λέξης *Povestnost* (повестност<sup>143</sup>). Μετά την «απόδειξη» της ετυμολογικής συγγένειας της λέξης *Βούλγαρος* με τη λέξη *Άριος*, ο Ρακόφσκι θα ισχυριστεί ότι ο όρος *Povestnost* στα βουλγαρικά αντιστοιχεί στη λέξη *Historija* την οποία όλες οι ευρωπαϊκές γλώσσες έχουν δανειστεί από την ελληνική «πανάρχαια» λέξη (χρησιμοποιεί τον όρο «μνήμα») *Ιστορία*. Αυτό το «μνήμα» το θεωρεί «πανάρχαιο» επειδή η ρίζα του είναι «Ιστ-», στην οποία αφού προσθέσουμε το χαμένο δίγαμμα F γίνεται  $F + Ist = F\text{-}ist$ , και είναι ισοδύ-

143. Βέβαια, και αυτό είναι ενδιαφέρον για το ζήτημα της συσχέτισης αφήγησης και ιστορικού λόγου, σήμερα στη βουλγαρική γλώσσα «povest» (повест) σημαίνει αφήγηση, νουβέλα.





ναμο, κατ' αυτόν, με την αρχαία βουλγαρική λέξη *vest* που σημαίνει «χειρισμός, μήνυμα, γνώση». Στη βουλγαρική γλώσσα υπάρχει ρήμα «veda, vedaja, vedajam, vedam» και σύντομο «vem» που σημαίνει «γνωρίζω, έχω γνώση, μήνυμα, γνώση από κάτι». Η ίδια η λέξη *Povestnost* σημαίνει για την ακρίβεια «γεγονότα, γνώσεις, ειδήσεις» που ο άνθρωπος έχει συγκεντρώσει από την αρχή της εμφάνισής του στον κόσμο και συγκεντρώνει έως και σήμερα<sup>144</sup>. Και ο Ρακόφσκι θα καταλήξει:

*Για το λόγο αυτό και εμείς προτιμήσαμε στη βουλγαρική γλώσσα την καθαρά βουλγαρική μας λέξη «Povestnost» στη θέση της μετασχηματισμένης από τα ελληνικά «Ιστορίας». Επειδή η γλώσσα μας δεν έχει καμιά ανάγκη να δανειζεται λέξεις από ξένες γλώσσες, έχοντας σε αφθονία δικές της, μπορεί και να δανειστεί από τη μήτρα της, τη σανσκριτική και ζαντσκική γλώσσα, και είναι σε θέση να δημιουργεί νέες, αναλόγως των αναγκών και όχι να παίρνει τις ανακαινισμένες δικές του (λέξεις) από την ελληνική γλώσσα που τις της έδωσε κάποτε αυτή η ίδια<sup>145</sup>.*

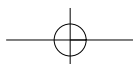
### 9. Τα Βαλκάνια ως Ανατολή: η Ιστορία των Βουλγάρων του Χαρίλαου Δημόπουλου

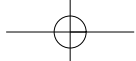
Είναι περίεργο όσο και ενδιαφέρον ότι τόσο η *Βουλγαρική Ιστορία* του Γαβριήλ Κρέστοβιτς όσο και η *Ματιά* του Μαρίν Ντρίνωφ δεν περιλαμβάνουν στις βιβλιογραφικές αναφορές τους ένα έργο κάθε άλλο παρά ασήμαντο για την Ιστορία των Βουλγάρων, ή τουλάχιστον ισάξιο της ίδιας προσοχής με τα αντίστοιχα έργα των Αμί Βουέ και Παπαδόπουλου-Βρετού<sup>146</sup>. Και ένας λόγος για τον οποίο δεν θα έπρεπε να τους διαφύγει της προσοχής ήταν το γεγονός ότι δημοσιεύθηκε στη Βραϊλα το 1866, δηλαδή στην έδρα της Βουλγαρικής Φιλολογικής Εταιρείας και τρία χρόνια πριν εκδώσουν οι δύο, ανεξάρτητα ο ένας από τον

144. Στη σανσκριτική γλώσσα επίσης συναντάται η λέξη *vesta* ή *veda* και σημαίνει «γνωρίζω κάτι, ακριβής γνώση». Το αρχαιότερο σανσκριτικό βιβλίο φέρει άλλωστε το όνομα Βέδα (πληθ. Βέδες), το οποίο ερμηνεύεται ως «γνώση».

145. Georgi Rakovski, «Bălgarska starina», 391.

146. Το γεγονός ότι η *Ιστορία των Βουλγάρων* είναι ιδιαίτερα προώμη όχι μόνο για την ελληνική (βλ. για παράδειγμα τις σποραδικές αναφορές του Κ. Παπαρηγόπουλου, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Γ', Αθήνα 1867) αλλά ακόμη και για τη βουλγαρική βιβλιογραφία αποδεικνύεται από το γεγονός ότι ο Δημόπουλος συγγράφοντας το δεύτερο μέρος της *Επιθεώρησης των Ανατολικών Εθνών* είναι ενημερωμένος για την έκδοση της *Βουλγαρικής Αρχαιότητας* (Bălgarska Starina) του Γκεόργκι Ρακόφσκι στο Βουκουρέστι, μόλις το προηγούμενο έτος, παραδεχόμενος ωστόσο ότι δεν είχε κατάφερι να τη διαβάσει.





άλλον, τα έργα τους. Συγγραφέας του βιβλίου ήταν ο Χαρίλαος Δημόπουλος και στην πραγματικότητα αποτελούσε το δεύτερο (και όπως φαίνεται το τελευταίο) μέρος ενός φιλόδοξου εγχειρήματος, της *Επιθεώρησης των Ανατολικών Εθνών*. Το πρώτο μέρος είχε εκδοθεί το 1863 στο Βουκουρέστι και είχε ως θέμα του την Ιστορία των Τούρκων, η οποία όμως παρετίθετο μάλλον εν συντομία<sup>147</sup>.

Ο Χαρίλαος Δημόπουλος δίδασκε στην Ελληνική Σχολή Αρρένων της Βραΐλας και είναι, κατά πάσα πιθανότητα, και ο συγγραφέας του περίφημου έργου *Στρατιωτική Ζωή εν Ελλάδι*, ενός μυθιστορήματος που εκδόθηκε ανώνυμα επίσης στην ίδια πόλη το 1870<sup>148</sup>. Σύμφωνα με το συγγραφέα η απόπειρά του να αναλύσει την παρούσα κατάσταση των «Ανατολικών Λαών» γινόταν στην κατεύθυνση της αντιμετώπισης των προβλημάτων που προέκυπταν από την όξυνση του Ανατολικού Ζητήματος. Και αυτό είναι ενδιαφέρον: ο προσδιορισμός «Ανατολικοί Λαοί» στην πραγματικότητα αφορούσε τους βαλκάνιους λαούς, οι οποίοι όμως με τον έναν ή τον άλλον τρόπο εμπλέκονταν στην υπόθεση της διάλυσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Παρατηρεί λοιπόν στον πρόλογο του πρώτου μέρους:

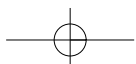
*Ως ο αγνοών τους λόγους, δι' ους η Τουρκία δεν δύναται να διατηρηθή του λοιπού, αμφιβάλλει περί της προσεχούς αυτής αντικαταστάσεως υπό άλλων, σὺ-τω και ο αγνοών την ηθικήν κατάστασιν και τα μέσα των Ελλήνων, των Σλαύων και των Δακών, ως και τι ήσαν ποτε οι λαοί οὔτοι και τι μέχρι σήμερον διεπράξαντο, θεωρεῖ φαντασιοκόπημα περιφίλαντον την αναγέννησιν του ελληνικού ἔθνους σύμπαντος, ἢ νομίζει πάντη ἀπραγματοποιήτον την ιδέαν συστάσεως σλαυϊκού ἢ δακινοῦ βασιλείου παρὰ την Αυστρίαν και την Ρωσίαν<sup>149</sup>.*

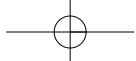
Στόχος λοιπόν του έργου είναι να αναπληρώσει τα μεγάλα κενά στη γνώση των σημαντικότερων λαών των Βαλκανίων, μέσα στην προοπτική υποκατάστασης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από νεοσύστατα εθνικά κράτη στη χερσόνησο.

147. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Επιθεώρησης των Ανατολικών Εθνών. Ιστορική Σύνοψις και ηθική και Πολιτική Κατάστασις*, τόμ. Α', φυλλάδιον Α', Τύποις Θεατού, Βουκουρέστι 1863. Το έργο ήταν αφιερωμένο «τοις προμάχοις του Ελληνικού αγώνος εις την Αναγέννησιν της Ανατολής συντελέσασι και το μέλλον της των Ανατολικών Λαών προπαρασκευάσασιν».

148. *Η Στρατιωτική Ζωή εν Ελλάδι*. Χειρόγραφον Έλληνος υπαξιωματικού εκδιδόμενον υπό Χ. Δημοπούλου. Τόμ. Β', εν Βραΐλα, Βιβλιοπωλείον Χ. Δημοπούλου - Τυπογραφείον «Το Τρίγωνον», 1870. Το έργο ως γνωστόν αφηγείται τις εντυπώσεις ενός νεαρού από την Κωνσταντινούπολη που κατατάσσεται στον ελληνικό στρατό για να αντιμετωπίσει μια αναπάντεχη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Το έργο παρέμεινε άγνωστο μέχρι την πρώτη αναφορά του στην *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας* του Κ. Θ. Δημαρά, ο οποίος διατύπωσε και την πρώτη βάσιμη υπόθεση για την ταυτότητα του συγγραφέα.

149. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Επιθεώρησης των Ανατολικών Εθνών*, τόμ. Α', φυλλάδιον Α', 5.





Αναγκαστικά λοιπόν καταφεύγει (όπως ο ίδιος ομολογεί) σε έργα γερμανών και γάλλων συγγραφέων, αφού η στερεοτυπική αντιμετώπιση πολλών από αυτούς τους λαούς στη νεοελληνική συνείδηση δεν συνέβαλε στη ρεαλιστική αντιμετώπιση των πολιτικών προβλημάτων της περιοχής<sup>150</sup>. Στόχος λοιπόν του Δημόπουλου είναι να παρουσιάσει αναλυτικά την ιστορική διαδρομή του εκάστοτε λαού, την «ηθική» («αρχόμενος του εθνικού χαρακτήρος») και την πολιτική του κατάσταση. Το πρώτο μέρος θα περιλάμβανε λοιπόν τις περιπτώσεις των Τούρκων και των Σλάβων (και αυτό φαίνεται ότι υλοποιήθηκε, αν και στο αρχικό πλάνο ήταν η ανάλυση της κατάστασης των Σλάβων όχι μόνο της Βουλγαρίας αλλά και της Σερβίας, της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης και του Μαυροβουνίου), ενώ το δεύτερο τις περιπτώσεις των Ελλήνων και των Δακών. Ειδικά για τους Σλάβους, στον πρόλογο του πρώτου μέρους, υποσχόταν ότι θα ασχολούνταν λεπτομερειακά με την καταγωγή των σλαβικών λαών, την ταξινόμησή τους, για να προχωρήσει στο καθαυτό θέμα του, την Ιστορία των «Μεσημβρινών Σλάβων»<sup>151</sup>.

Όλα αυτά ο Δημόπουλος τα υπόσχεται το 1863. Τρία χρόνια μετά όμως, όταν θα εκδώσει την *Ιστορία των Βουλγάρων*<sup>152</sup> θα ομολογήσει ότι «το πρώτον φυλλάδιον έγραψα διά να γράψω, το δεύτερο έγραψα διά να είπω κάτι»<sup>153</sup>. Η ειλικρινής αυτή τοποθέτηση συνοδευόταν από έναν αναστοχασμό για το έργο της συγγραφής της Ιστορίας που ήταν πάντα εκτεθειμένο στην αναθεώρηση από τους μεταγενέστερους<sup>154</sup>. Η παρατήρηση αυτή δεν είναι τυχαία: δεν αφορά

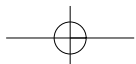
150. «Πολλοί δε νομίζουν ότι η νομοθεσία των Τούρκων εμπεριέχεται εν τω Κορανίω, και μη αισχυνθόμεν να είπωμεν ότι πολλαχού της ελληνικής γης, όπου τα φάτα δεν εισεχώρησαν έτι, το όνομα Βλάχος σημαίνει άλλο τι, ή πλέον ή ήττον της πραγματικής αξίας αυτού», βλ. *ό.π.*, 6.

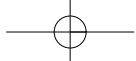
151. Το εγχείρημα του Δημόπουλου ήταν πραγματικά μεγαλεπήβολο και ο ίδιος είχε πλήρη επίγνωση των δυσκολιών που συνεπαγόταν: «Εν τω τόπω τούτω, αισθανόμενος προ πάντων βιβλιοθήκης την έλλειψιν και μόλις οικονομών προς σπουδαία ολίγον καιρόν, ον επάγγελμα γλίσχρος ανταμοιβόμενος μοι παραχωρεί, άνευ βοηθημάτων σπουδαιών, άνευ της απαιτουμένης γαλήνης του πνεύματος, ελογιζόμενη ευτυχής οτε εδυνάμην να αποσυρθώ επί μίαν ώραν, και χαράξω τρεις λέξεις ή εκφράσω μίαν ιδέαν. Είθε αντί επικρίσεως να εύρω συμπάθειαν», *ό.π.*, 7.

152. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων. Μετά της διανοητικής και ηθικής καταστάσεως, και της πολιτικής αυτών θέσεως εν τη Ανατολή, Δεύτερον μέρος της Επιθεωρήσεως των Ανατολικών Εθνών*, Βραΐλα 1866.

153. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, γ'.

154. Η παρατήρησή του αυτή δεν αφορούσε ήσσονος σημασίας ιστορικούς αλλά «ιερά τέρατα» όπως ο Gibbon και ο Hammer: «Βλέπω παρ' εμοί δύο πονήματα διακεκριμένων ιστορικών: την *Ιστορίαν της Πτώσεως και της Παρακμής των Ρωμαίων* του Γίββωνος, και την *Ιστορίαν της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας* του Χάμμερ, και ενθυμούμαι αναγνώσας ποτέ εις μεν τον πρώτον ότι, οι Βούλγαροι κατά τον 6ον Μ.Χ. αιώνα κατείχον εν Ευρώπη τέσσαρας χιλιάδας εξακοσίας κόμας, και αλλαχού μάχην τινά αυτών εν τη Θράκη γενομένην παρά τον

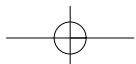




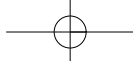
μόνο τη διαφοροποίηση της δικής του προοπτικής, η οποία προφανώς οφείλεται στη δραματική αλλαγή της πολιτικής συγκυρίας (από την ενοποίηση των Παρδουνάβιων Ηγεμονιών που επέβαλλε τη συμπερίληψη μιας Ιστορίας των Δακών, στην όξυνση του Βουλγαρικού ζητήματος που επέβαλλε τον περιορισμό της θεματικής της εξιστόρησης των «μεσημβρινών Σλάβων» σε μια *Ιστορία των Βουλγάρων*) αλλά και σε απόπειρα να συζητήσει με τρόπο κριτικό την κλασική βιβλιογραφία που είχε κατατεθεί για την ιστορία του βουλγαρικού λαού: δηλαδή τα έργα του Engel, του Παπαδόπουλου-Βρετού και του Βενελίν. Ο Δημόπουλος παρατηρούσε πάντως ότι «εν γένει όμως ιστορία Βουλγάρων πλήρης, πιστή, αμερόληπτος, φιλοσοφική, εν ενί λόγῳ ανταποκρινόμενη εις τας ανάγκας τας νυν της φιλολογίας δεν εγράφη έτι». Η γνώμη του ήταν ότι αυτό συνέβαινε είτε γιατί οι ίδιοι οι Βούλγαροι δεν είχαν ασχοληθεί με τη συγγραφή της Ιστορίας τους αλλά και οι ξένοι, όταν επέλεξαν να το κάνουν, είτε αντιμετώπισαν το πρόβλημα των λιγοστών πηγών είτε «δεν ηγάπησαν το θέμα»<sup>155</sup>.

Αχελώον! Εις δε τον δεύτερον ότι, η Βάρνα είναι η αρχαία Κωνσταντία, και ότι οι Έλληνες το Μπογάς-κιεσέν κακώς μετέφρασαν λαιμοκόπος, όπερ, λέγει, σημαίνει κυματοκόπος (coupeur des flots, fluthen-brecher), και εις εκάτερον άλλα προηγούμενα της πολιορκίας και πώσεως της Κωνσταντινουπόλεως. Βλέπω προς τούτοις τον Καντού λέγοντα εις την Παγκόσμιον Ιστορίαν τον Μάρκον Βότζαρην Βούλγαρον· το δε τουρκικόν όνομα της Ροδόπης (Δεσποτό-νταγ) εξηγούμενον υπό μεν του Χάμμερ διά του τίτλου των ηγεμόνων της Σερβίας, υπό δε του Αμί-Βουέ διά των πολλών μονών και κληρικιών, ους οι Τούρκοι εύρουσεν εκεί», ό.π., δ'.

155. Τα έργα τα οποία προτείνει ο Δημόπουλος για την κατανοήση της ιστορίας των Βουλγάρων είναι το Mauro Urbini, τον δεύτερο τόμο του *Memoriae populorum* του Johann Gotthelf von Stritter (Πετρούπολη 1774), το *Kalendaria ecclesiae universae* του Giuseppe Simone Assemani (Ρώμη 1775), το *Historia Serviae* του Franjo Ksaver Pejačević (Coloc. 1799), την *Ιστορία* του Βενελίν, η οποία μεταφράστηκε στα βουλγαρικά το 1853, την *Ιστορία των Βουλγάρων, Κροατών και Σέρβων*, που γράφτηκε στη βοημιζή γλώσσα και μεταφράστηκε στα γερμανικά σε δύο εκδόσεις (στη Βιέννη το 1794 και στη Βούδα το 1823). Ο Δημόπουλος είχε επίσης υπόψη του, εκτός από τα ανεκμετάλλευτα μέχρι τότε χειρόγραφα των μονών Ζωγράφου του Αγίου Όρους και Ρίλας, και ένα άλλο χειρόγραφο του Επισκόπου Βουζαίου Πολυκάρπου «βουλγάρου το γένος, προ τριών ετών μεταλλάξαντος βίον». Το χειρόγραφο ήταν γραμμένο στη βουλγαρική και την ελληνική γλώσσα και διαπραγματευόταν εκτενώς την Ιστορία των Βουλγάρων, αναφέροντας και πολλές σλαβονικές πηγές. Ωστόσο το χειρόγραφο αυτό «επέπρωτο να κατακλεισθή εις κιβώτια εντός της Επισκοπής του Βουζαίου, όπου ευρίσκεται». Ο θάνατος του Πολυκάρπου δεν επέτρεψε την έκδοσή του. Ο Δημόπουλος είχε δει το χειρόγραφο στο Βουκουρέστι και προσπάθησε να το πάρει υπό την κατοχή του (προσεγγίζοντας τις αρχές της Βραΐλας, στην οποία υπαγόταν το Βουζαίο), χωρίς όμως τελικά να το επιτύχει. Δεν είναι απίθανο να πρόκειται για ένα από τα πολλά αντίγραφα της *Σλαβοβουλγαρικής Ιστορίας* του Παΐσιου, που κυκλοφορούσαν την περίοδο αυτή (βλ. Marin Drinov, *Paisi oec*) αν και η ελληνική μεταγραφή του θα το καθιστούσε, πράγματι, μοναδικό. Πάντως για την *Ιστορία των Βουλγάρων*, εκτός από τα προαναφερόμενα βιβλία, ο Δημόπουλος θα χρησιμοποιήσει και μια σειρά άλλων πηγών όπως το *Corpus scriptorum Istoriae Byzantinorum*







Ο Δημόπουλος θα προτάξει μια εκτενή εισαγωγή για την καταγωγή των Σλάβων, όπου εκεί, εκτός από τους συγγραφείς που ήδη ανέφερε, θα κάνει εκτενή χρήση των έργων των Σάφαρικ<sup>156</sup>, Ντομπρόφσκι<sup>157</sup>, Eichhoff<sup>158</sup>, Cantu<sup>159</sup>, Karamzin<sup>160</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ο Δημόπουλος ήλεγχε έργα στη γαλλική και γερμανική βιβλιογραφία, αλλά πιθανότατα γνώριζε και βουλγαρικά, (αφού το έργο του Βενελίν πρέπει να το ήξερε από τη βουλγαρική του μετάφραση του 1853) και ρουμανικά. Το σημαντικό είναι ότι είχε υπόψη του το σύνολο σχεδόν της μέχρι τότε κατατεθειμένης βιβλιογραφίας για το ζήτημα της καταγωγής των Βουλγάρων.

Ένας είναι ο βασικός στόχος του Δημόπουλου αναπτύσσοντας τα σχετικά με την καταγωγή των Βουλγάρων (και σε σχέση γενικά με την καταγωγή των Σλάβων): να αποδομήσει το ερμηνευτικό σχήμα του Σάφαρικ. Και ως προς αυτό η επιχειρηματολογία του έχει δύο βασικές ομοιότητες με την αντίστοιχη του Κρέστοβιτς: α) ότι ο κοινός χώρος κατοίκησης διαφορετικών φυλών συνιστά στοιχείο ταύτισης της συλλογικής/εθνικής ταυτότητας και β) ότι οι Βούλγαροι θα έπρεπε να μη θεωρούνται δεδομένοι εξαρχής για τη μεγάλη οικογένεια των σλαβικών λαών.

Πιο συγκεκριμένα, ο Δημόπουλος, μεταξύ της άποψης του Karamzin και του Ντομπρόφσκι ότι ο χώρος κατοίκησης της Σλάβων ήταν πάντοτε η βόρεια Ευρώπη (η αρχαίως Ευρώπη) και των αντιπάλων τους που τοποθετούσαν την κοιτίδα καταγωγής τους στη Σαρματία, σε αυτή τη μυθική χοάνη μεταξύ Ευρώπης και Ασίας, κοινό τόπο κατοίκησης Βένδων, Σκυθών, Αντών και Σλάβων, θα παρατηρήσει:

---

(Βενετία 1729) του Ch. Le Beau, *Histoire du bas-Empire* (Παρίσι 1757-1811) του Ségour, *Histoire du Bas-Empire* (Παρίσι 1826), τα έργα των Engel, Ami Boué και Παπαδόπουλου-Βροστού, τα έργα του Šafarik, *Slavische alterthümer* (Λειψία 1842) και *Geschichte der Südslavischen Literatur* (Πράγα 1864-65), του Διονυσίου Φωτεινού *Ιστορία της Δακίας* (Ιάσιο 1862, σε βλαχική μετάφραση), αλλά και των Hammer, Γίββωνα, Karamzin. Μεταξύ αυτών είναι και τα βιβλία των Π. Αραβαντινού (*Χρονογραφία Ηπείρου*) και του Σ. Ζαμπέλιου (*Βυζαντινά Μελέτες*).

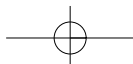
156. Pavel Jozef Šafarik, *Über die Abkunft der Slawen*, Βούδα, 1828 και του ιδίου *Geschichte der südslawischen Literatur. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse hrsg. von Josef Jireček*, τόμ. 4., Πράγα, F. Tempsky, 1864-65.

157. Josef Dobrovský, *Untersuchung, woher die Slawen ihren Namen erhalten haben*, 1784.

158. K. Eichhoff, *Histoire de la langue et de la littérature des Slaves*, Παρίσι 1839, 395.

159. Cezare Cantu, *Ιστορία τριάντα ετών (1848-1878)*, Αθήνα: Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, 1900.

160. Nikolaj Mikhailovič Karamzin, *Ιστορία της ρωσικής Αυτοκρατορίας*, μετάφραση Κροκιά, Αθήνα: Εκ του τυπογρ. Π.Κ. Παντελή, 1855.





*και οὕτω ἄλλοι των Σαρματῶν ὠνομάζοντο Βένεδοι, ἄλλοι Ανται, ἄλλοι Σλαύ-  
οι υστέρως γνωσθέντες, και το των Βενέδων ὄνομα εκ του μέρους απεδόθη εις  
το ὄλον υπό τινων, εν ω υπό ἄλλων το των Σλαύων εγένετο περιεκτικόν. Τα δε  
των Σλαύων ἦθη ἀπό τα των Σαρματῶν ἢ Σκυθῶν δεν φαίνονται διαφέροντα,  
ἀλλ' οὔτε και η γλώσσα»<sup>161</sup>.*

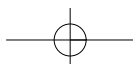
Ειδικά για το ζήτημα της γλώσσας που θα καθιστούσε ολοφάνερα διακριτούς τους Σκύθες του Ηροδότου από τους Σλάβους των βυζαντινών πηγών, ο Δημόπουλος προτιμά να συνταχθεί και πάλι εναντίον του Karamzin. Στη θέση του τελευταίου ότι τα σκυθικά ονόματα που διασώζει ο Ηρόδοτος διακρίνονται με θεμελιώδεις διαφορές από τα σλαβικά, ο Δημόπουλος θα προστρέξει στις απόψεις του Eichhoff, ο οποίος «αποδεικνύει» (κατ' αυτόν) την ταυτότητα των σλαβικών και των «παρά του Ηροδότου αναφερομένων σκυθικών λέξεων»<sup>162</sup>.

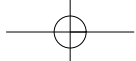
Κατά τον Δημόπουλο «πάντες οι λαοί εξ Ασίας προήλθον· ουδ' υπάρχει περιούτου αμφιβολία». Στην δε Ευρώπη κατοικούν τρεις μεγάλοι κλάδοι λαών: ο πελασγικός (ή τα ελληνο-λατινικά έθνη), ο γερμανικός (οι Αγγλοσάξονες) και ο σλαβικός. Στην πραγματικότητα η έλευση των Σλάβων από την Ασία έλυνε για τον Δημόπουλο το πρόβλημα των «παραδοξολογημάτων», όπως τα χαρακτηρίζει, περί της αυτοχθονίας τους. Φυσικά το επίδικο αντικείμενο δεν ήταν τόσο ο προσδιορισμός της αρχικής κοιτίδας των Σλάβων αλλά συγκεκριμένα των Σλάβων των Βαλκανίων. Και αυτό γιατί εάν οι Σλάβοι δεν κινήθηκαν από την Ανατολή προς τη Δύση, ήταν πιθανό να διεκδικούσαν το ιστορικό δικαίωμα της αυτοχθονίας για περιοχές που ήταν άμεσου ελληνικού ενδιαφέροντος. Πράγματι, ιστορικοί όπως ο Karamzin και ο Cyprien Robert υποστήριξαν ότι οι Σλάβοι κατοικούσαν εξ αρχής στη Θράκη και την αρχαία Ιλλυρία<sup>163</sup>. Η αποδοχή μιας τέτοιας θέσης θα σήμαινε και τον «εκσλαβισμό» του χώρου μέσα σε διαδικασίες ανταγωνιστικής εθνικοποίησής του στην εποχή διάλυσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Έτσι η απόρριψη ή μη της ταύτισης των Σκυθών του Ηροδότου με τους Σλάβους αποδεικνυόταν ένα πολύ ουσιαδές ζήτημα για τον προσδιορισμό του διεκδικήσιμου χώρου. Για αυτό και η λύση που επιλέγει ο Δημόπουλος είναι μάλλον ο αγνωστικισμός. Η αδυναμία να προσδιοριστούν η προέλευση, η αρχική κοιτίδα και οι μετέπειτα μετακινήσεις των σλαβικών πληθυσμών υπονόμει ανάλογες απόπειρες όπως αυτές του Ντομπρόφσκι και του Σάφαρικ. Συνεπώς ή θα έπρεπε κάποιος να αρχίσει την εξιστόρηση της πορείας τους από τη στιγμή της πρώτης αναφοράς τους στις πηγές (κάτι που θα σήμαινε ότι έπρεπε να περιοριστεί στους μετά Χριστόν αιώνες) ή

161. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 4.

162. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 5.

163. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, σ. β', σημ. 12.





*την ιστορίαν των Σκυθών, των Σαρματών και των Σλαύων οφειλομεν να ενώσωμεν, και αυτούς ένα και τον αυτόν λαόν, μίαν και την αυτήν καταγωγήν έχοντα να θεωρήσωμεν*<sup>164</sup>.

Ο Δημόπουλος, όπως ο Κρέστοβιτς που θα θεωρήσει ως ενιαίο το πληθυσμιακό μάγμα της Ευρασιατικής Σαρματίας, έτεινε να ταυτίσει, εάν όχι όλους, τουλάχιστον ένα μέρος των Σαρματών<sup>165</sup> με τους αλταϊκούς λαούς (θυμίζουμε ότι ακριβώς η θέση του Κρέστοβιτς για την ταύτιση Ούννων και Βουλγάρων στηριζόταν στους κοινούς τόπους κατοίκησης και εγκατάστασης). Το περίεργο είναι ότι και πάλι η επιχειρηματολογία του φαντάζει ως παραδοξότητα, αφού καταλήγει στο συμπέρασμα αυτό διά της εις άτοπον απαγωγής: «*Μετά των Σαρματών κατώκουν βεβαίως και άλλοι άλλης καταγωγής λαοί, αλλ' αυτοί διεκρίθησαν εσχάτως εις Φίννας και εις Τούρκους. Όθεν οι κατά το όνομα απωλεσθέντες νυν Σαρμάται εισίν ή οι Φίννοι είτε οι Τούρκοι, όπερ επίθανον· διότι το πολυπληθέστερον στοιχείον επικρατεί εν όσω δεν διαλύεται, ή οι Σλαύοι, όπερ πιθανώτερον*»<sup>166</sup>. Φυσικά το δεύτερο μέρος του συλλογισμού του Κρέστοβιτς, ότι δηλαδή οι Ούννοι είναι Σλάβοι, λείπει από τον Δημόπουλο. Πάντως είναι εμφανές ότι παρότι ο Δημόπουλος συζητά το πρόβλημα της καταγωγής των Σλάβων, η επιχειρηματολογία του ομοιάζει στα βασικά χαρακτηριστικά της αντίστοιχης του Κρέστοβιτς όταν αυτός συζητά το πρόβλημα της καταγωγής των Βουλγάρων. Οι Σλάβοι πάντως κατ' αυτόν πέρασαν τον Ίστρο (με σκοπό τη ληηλασία<sup>167</sup>), μαζί με τους Βουλγάρους (ενν. τους πρωτοβουλγάρους), μόλις κατά την εποχή του Ιουστινιανού, τον 6ο μ. Χ. αιώνα<sup>168</sup>, ενώ αφηγούμενος τα της επιδρομής

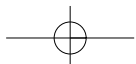
164. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 6.

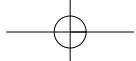
165. Βέβαια για τον ορισμό των Σαρματών ο Δημόπουλος καταφεύγει στη μυθολογία (και φυσικά τον Ηρόδοτο): οι Σαρμάτες (ή Σαυρομάται) δεν ήταν παρά το αποτέλεσμα της ένωσης των Αμαζόνων με τους αρχαίους Σκύθες, *ό.π.*, 7-8.

166. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 6.

167. Γενικά τάσσεται στο πλευρό εκείνων των θεωριών που περιγράφουν τους Σλάβους ανηλεις και αιμοβόρους νομάδες και σε αντίθεση με ιστορικούς που επέμεναν στον ειρηνικό χαρακτήρα της διαβίωσής τους: «Τα ανθρωποσφάγια τινές των Σλαύων ιστορικών δεν παραδέχονται· άλλοι παραδέχονται μεν, αλλά την εξιν αυτών λέγουσι παρεισφύρασαν από των περιεξ βαρβάρων λαών», *ό.π.*, σ.ε', σμμ. 17. Για τη συζήτηση αυτή που στηρίζεται κυρίως στη χρήση της πηγής των Θυμιάτων του Αγίου Δημητρίου, βλ. Φ. Μαλιγκούδης, *Σλάβοι στη Μεσαιωνική Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1988. Εννοείται ότι ο πολεμόχαρος Σλάβος του μεσαιώνα έβρισκε το αντίστοιχό του στη σλαβική απειλή για τη νότια Βαλκανική του 19ου αιώνα.

168. Ο Δημόπουλος θεωρεί ότι στις μέρες του δύο μεγάλες οικογένειες σλαβικών λαών υφίστανται. Η πρώτη περιλάμβανε τους Ρώσους, τους Βουλγάρους και τους Ιλλυριούς (ενν. προφανώς τους Σλάβους των Δυτικών Βαλκανίων) και η δεύτερη τους Μοραβούς, τους Βοημούς, τους Πολωνούς και τους Πολάβους, βλ. *ό.π.*, σ. 10.





τους κάτω από τον Δούναβη το 561, μιλάει για Βουλγάρους και Σλάβους ως «λείψανα των Ούννων»<sup>169</sup>.

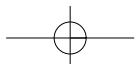
Ο Δημόπουλος, έχοντας εποπτεία του συνόλου της βιβλιογραφίας με την οποία ασχολήθηκαν και οι Κρέστοβιτς, Ντρίνωφ, γνωρίζει τις δύο θεωρίες που έχουν κατατεθεί για την καταγωγή των Βουλγάρων – σχηματικά, για την αντιπαράθεση του Βενελίν με τον Σάφαρικ, και των υποστηρικτών τους<sup>170</sup>. Κατά τον Δημόπουλο η μία θεωρία αντιμετωπίζει τους Βουλγάρους ως «Τατάρους, ήτοι Μογγόλους, Τούρκους, Ούννους, Σκύθας» (για τον Δημόπουλο ήταν προφανές ότι η συμπερίληψη των Βουλγάρων ως Ούννων θα τους κατέτασσε στην κατηγορία των αλταϊκών λαών), ενώ η δεύτερη ως λαό της μεγάλης ευρωπαϊκής σλαβικής οικογένειας. Ποια όμως αποτελεί την ειδολογική διαφορά μεταξύ των δύο θεωριών; Μα ακριβώς ότι η πρώτη στηρίζεται στην «αρχαιότητα», στην «ιστορία», στην «καταγωγή» των Βουλγάρων, (τους οποίους θεωρεί «αδελφούς» των Φίννων), ενώ η δεύτερη στη «γλώσσα», τη «θρησκεία», τους «εθνικούς πόθους», δηλαδή στην «επιφάνεια». Η άποψη του Δημόπουλου αξίζει να προσεχθεί ως μία μετατόπιση και της ελληνικής ιστοριογραφίας από ένα πολιτισμικό κριτήριο προσδιορισμού του έθνους σε ένα φυλετικό/καταγωγικό (το οποίο αργότερα θα αναπτύξει ακόμη περισσότερο ο Καρολίδης<sup>171</sup>).

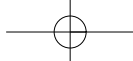
Η αντιπαράθεση μεταξύ της λογικής της αυτοχθονίας/αρχαιότητας και της αντίστοιχης των διάφορων χαρακτηριστικών στα οποία στηρίχθηκε ο ρομαντικός ορισμός του έθνους δεν είναι παρά η αντιπαράθεση μεταξύ του «είναι» και του «φαίνεσθαι», της «ουσίας» και της «επιφανείας». Η καταγωγική διάσταση του έθνους ορίζει την ουσιαστική υποκειμενικότητά του, ενώ στοιχεία όπως η γλώσσα και η θρησκεία (πάνω στα οποία θυμίζουμε, στην παπαρρηγοπούλεια προσέγγιση, είχε στηριχθεί η ανασύνταξη του έθνους μετά τις δύο πτώσεις του) εμφανίζονται συμπτωματικά ενός βαθύτερου εαυτού. Η παρακάτω κρίση γίνεται από τον Δημόπουλο για την περίπτωση των Βουλγάρων και της επιμειξίας των Πρωτοβουλγάρων με τους Σλάβους, θα μπορούσε όμως να θεωρηθεί και ως ένα έμμεσο σχόλιο στον Φάλμεράνερ και την ελληνική περίπτωση:

169. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 10.

170. Όσον αφορά τον πληθυσμό των Βουλγάρων της Ευρωπαϊκής Τουρκίας επιλέγει τη μέση οδό μεταξύ Ami Boué (4.500.000) και Παπαδόπουλου-Βρετού (2.000.000): αναφέρει ότι τους υπολογίζει στα 3 με 3.500.000. Η καταφυγή στη μέση οδό μεταξύ των υπολογισμών προγενέστερων συγγραφέων, γίνεται επειδή, όπως ο ίδιος τονίζει, δεν μπορεί να εμπιστευθεί τις (ακανόνιστες) οθωμανικές στατιστικές για τον πληθυσμό της Βαλκανικής, *ό.π.*, 26.

171. Παύλος Καρολίδης, *Σημειώσεις τινές περί της Μικρασιατικής Αρίας ομοφυλίας*, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου των αδελφών Περρη, 1886.





*...η επιμιξία, όσον σπουδαία και αν υποτεθή, δύναται μεν να αλλοιώση τας έξεις, τα ήθη, την γλώσσαν, και την φυσιογνωμίαν αυτήν λαού, αλλά τον χαρακτήρα και την καταγωγήν αυτού να μεταβάλη αδυνατεί<sup>172</sup>.*

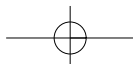
Αυτή βέβαια η προφανής προτίμησή του για τις θεωρίες της «αρχαιότητας» και της καταγωγής που οδηγούν στην αποκάλυψη της αληθινής υποκειμενικότητας των λαών δεν είναι απολύτως αθώα και αντικειμενική για την περίπτωση των Βουλγάρων. Και αυτό γιατί υπάρχει ένας βασικός πολιτικός στόχος στο σύγγραμμα του έλληνα λογίου: ο Πανσλαβισμός. Η αποκοπή των Βουλγάρων από το πανσλαβιστικό πρόγραμμα σήμαινε την αμφισβήτηση του «σλαβικού» χαρακτήρα τους<sup>173</sup>. Κατά κάποιον τρόπο ο Δημόπουλος διέπραττε την αντίστροφη κίνηση από αυτήν του Φαλμεράυερ: εάν ο τελευταίος αμφισβητούσε την καταγωγή των σύγχρονων Ελλήνων για να αναδείξει τη σχέση τους με τη Ρωσία (μέσω της σλαβοαλβανικής επιμιξιάς και του ορθόδοξου φρονήματος), ο Δημόπουλος θα επιμείνει στην «ουννική» καταγωγή των σύγχρονων Βουλγάρων για να τους αποκόψει από το σώμα του σύγχρονου Σλαβισμού. Είναι προφανές ότι το εγχείρημα του Δημόπουλου ήταν απολύτως παράλληλο με αυτό του Κρέστοβιτς, τόσο όσον αφορά τους πολιτικούς όσο και τους θεωρητικούς στόχους του.

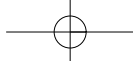
Όσον αφορά τους πολιτικούς στόχους η απόρριψη της επιρροής της Ρωσίας θα ήταν επιθυμητή, αν και δύσκολα κατορθωτή, αφού πλέον η άποψη περί «σλαβικότητας» έχει αρχίσει να διαμορφώνει τη σύγχρονη εθνική βουλγαρική συνείδηση:

*Οι πλείστοι των Βουλγάρων θεωρούσιν εαυτούς Σλαύους. Η δε ιδέα αυτή, ην δε νομιζώ προγενεστέραν του 19ου αιώνος, τοις ενισχύθη διά των ενεργειών του Πανσλαβισμού. Θεωρώσι δε εχθρόν πάντα τον τολμώντα να διαμφισβητήση την σλαβικήν εθνικότητα αυτών. Και όμως υπάρχουνσι πολλοί αναφερόμενοι εις την ένδοξον εποχήν του Κρούμου και του Συμεώνος, και δυσπιστούντες εις τας ρωσικάς φιλοφρονήσεις. Ο λαός κολακεύεται υπό της θρησκευτικής αδελφότητος και του μεγαλείου του υποτιθεμένου προστάτου· οι προύχοντες ευρίκουσιν ηθικόν μέγα συμφέρον εν τη μετοχή εθνικότητος μέγα σημαίνουσης εν τη Ευρώπη, και ούτω ου μόνον ουδεμία προβάλλεται έρευνα*

172. Χαρούλας Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 27.

173. Την ίδια άποψη θα διατυπώσει και ο Ν. Ζαννούβιος, λίγα χρόνια αργότερα, τον Ιούνιο του 1872 (λίγο πριν την ανακήρυξη του Σχίσματος), βλ. Ν. Ζαννούβιος, *Η Ρωσία και το Βουλγαρικό Ζήτημα*, Αθήνα 1878: «Οι Βούλγαροι έθνος Ταταρικόν κατοικούν μεταξύ της Κασπίας και του Ευξεινού κατήλθον περί τα μέσα της Ζ' εκατονταετηριδος εις την Παννονίαν, ην κατοικήσαντες Βουλγαριαν επωνόμασαν...», σ. 5, «Και όμως η Ρωσία εβάπτισε σλαύους· δυστυχείς Βούλγαροι· μετά πενήκοντα έτη ουδέ το όνομα Βουλγαρία υπάρξει», σ. 5, σημ. 2. Οι Βούλγαροι για τον Ζαννούβιο αποτελούν απειλή για τον Ελληνισμό αλλά ταυτόχρονα και άβουλα όργανα της ρωσικής και της τουρκικής πολιτικής (σ. 7).





*καταγωγής, ης η ανάγκη δεν εννοείται, αλλά και η τύχη του έθνους εις άλλους να διεξαχθή παραιτείται*<sup>174</sup>.

Σίγουρα ο Δημόπουλος θα ήταν ένας από τους λίγους Έλληνες της δεκαετίας του 1860 που θα παραδεχόταν ότι η «σλαβικότητα» ενός λαού θα μπορούσε να είναι διαβατήριο για την αναγνώρισή του από τη χορεία των «αναπτυγμένων» ευρωπαϊκών εθνών. Επίσης και η κρίση του για τον αποχωρισμό των Βουλγάρων από τη σλαβική οικογένεια, αφού με τον τρόπο αυτό οι Βούλγαροι θα έχαναν τον απειλητικό χαρακτήρα που είχαν αρχίσει να προσλαμβάνουν στο νεοελληνικό φαντασιακό. Η πολιτική στάση όμως του Δημόπουλου ήταν συνεπής με μια βαθύτερη θεωρητική επιλογή, που ο Κρέστοβιτς την έκανε για λίγο διαφορετικούς λόγους (να συμφιλιώσει τους Βουλγάρους με το οθωμανικό κρατικό πλαίσιο)<sup>175</sup>: να αναιρέσει το ερμηνευτικό σχήμα του Σάφαρικ για την κατανόηση του εθνολογικού χαρακτήρα του βουλγαρικού λαού.

Η θέση του Δημόπουλου ήταν λοιπόν καθαρή (εκφράζεται και αυτή στις υποσημειώσεις που αποτελούν, θα λέγαμε, και το «αυθεντικό» μέρος του συγγράμματός του):

*Θεωρώ τον Σάφαρικ ως έν των επιτυχεστέρων του Πανσλαβισμού οργάνων*<sup>176</sup>.

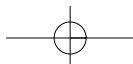
Ο Σάφαρικ διαπράττει ένα θεμελιώδες (μεθοδολογικό) σφάλμα, κατά τον Δημόπουλο, αφού «Βουλγάρους γράφω, εννοεί Σλαύους»<sup>177</sup>. Εάν λοιπόν γινόταν αποδεκτό ότι οι Βουλγαροσλάβοι είχαν κατακλύσει τη Βαλκανική από τον Εύξεινο έως την Αδριατική και από τον Δούναβη μέχρι το Αιγαίο, δεν θα έμενε προβληματική μόνο η υποτιθέμενη ενσωμάτωσή τους στο βυζαντινό κράτος, αλλά θα αμφισβητούνταν και η ταυτότητα και άλλων λαών της Βαλκανικής, όπως για παράδειγμα των Μολδοβλάχων που υπήρξαν έκθετοι για πολλούς αιώνες στη σλαβική επιρροή. Από την άλλη, ο Σάφαρικ, όπως γνωρίζουμε, πράγματι διέκρινε μεταξύ Πρωτοβουλγάρων με φιννικές καταβολές και των εκσλαβισμένων Βουλγάρων που εγκαταστάθηκαν με ηγέτη τους τον Ασπαρούχ στη Μυσία τον 7ο αιώνα. Θεωρούσε όμως ότι μέχρι, ή και εξαιτίας του εκχριστιανισμού τους την εποχή του Βόρι (9ος αιώνας), ο εκσλαβισμός τους είχε πλέον συντελε-

174. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, ια', σμ. 12.

175. Δεν είναι πάντως άπιθανο μεταξύ των «πολλών» Βουλγάρων που νοσταλγούσαν την εποχή του Κρούμου, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Δημόπουλου, να περιλαμβάνεται και ο Κρέστοβιτς, αφού είχε διατυπώσει εν σπέρματι τις απόψεις του αυτές ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1850.

176. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, ια', σμ. 13.

177. Αυτός είναι και ο βασικός λόγος που σε μια Ιστορία των Βουλγάρων ο Δημόπουλος προτάσσει εκτενή εισαγωγή για την Ιστορία των Σλάβων.





σθεί. Ως βασική αιτία του εκσλαβισμού τους θεωρεί το γεγονός της μεγάλης αριθμητικής διαφοράς με τους υποταγμένους Σλάβους: μόλις το 1/5 των Πρωτοβουλγάρων του Κουμπράτ διένυσαν τον Δούναβη, όπου και αναμίχθηκαν με τους πολλαπλάσιους Σλάβους των επτά φυλών.

Αυτή την αφήγηση ο Δημόπουλος θα την αμφισβητήσει, βασικά με στοιχεία που αντλεί από τον ίδιο τον Σάφαρικ: το γεγονός ότι η αρχαία Μυσία, ενώ καθόσον κυριαρχούνταν από τους Σλάβους αποκαλούνταν «Σκλαβηνία», ονομάζεται «Βουλγαρία» μετά τον 8ο αιώνα· τη διάκριση της σλαβονικής γλώσσας από τη βουλγαρική μέχρι τα τέλη του 9ου αιώνα· την αποχώρηση από το βουλγαρικό βασίλειο εν έτει 763 περίπου 200.000 Σλάβων, κατά τη διάρκεια της επιδρομής του Τέλες, οι οποίοι θα κατευθυνθούν προς την Ασία· την αποχώρηση άλλων τριών σλαβικών φυλών το 818 που θα ενωθούν με τους Φράγκους της Παννονίας· το γεγονός ότι το 824 οι Σλάβοι του βουλγαρικού βασιλείου ζήτησαν τη βοήθεια και την προστασία του Λουδοβίκου της Γερμανίας «κατά των καταδυναστευόντων αυτούς» κ.ά.

Ενώ όμως στην αφήγηση του Σάφαρικ όλα αυτά τα παραδείγματα ήταν υποστηρικτικά της άποψης ότι οι Πρωτοβούλγαροι δεν πρέπει να ταυτίζονται με τους Σλάβους, ο Δημόπουλος τα χρησιμοποιούσε ως παραδείγματα του ύστερου εκσλαβισμού τους. Ο Δημόπουλος θεωρούσε ότι ο οριστικός εκσλαβισμός των Βουλγάρων πρέπει να επήλθε πολύ αργότερα από το *terminus ante quem* που είχε τεθεί από τον Σάφαρικ:

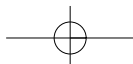
*Η φυσιογνωμία, ο χαρακτήρ, τα ήθη, τα έθιμα, και η γλώσσα των Βουλγάρων της Τουρκίας, πρέπει πρώτον να παραβληθώσι προς τα των Φίννων, και όταν σχέσις τις δεν ευρεθή, μετά τούτο μόνον σπουδαίως να ζητηθή η υπό του σλαβικού στοιχείου αντικατάστασις του βουλγαρικού. Φρονώ όμως ότι τιοιαύτη έρευνα πρέπει να γίνη εν τω ενδεκάτω και τω δωδεκάτω αιώνη. Τότε μόνον οι Βούλγαροι εξησθημένοι και πιεζόμενοι, είναι δυνατόν να υπέκλυψαν εις του σλαβισμού την επίδρασιν· τσοσούτω μάλλον, όσο οι μεσημβρινοί Σλάβοι τότε φαίνονται απογαλακτιζόμενοι<sup>178</sup>.*

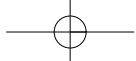
Η διατύπωση αυτή φαίνεται να αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο, εάν ο εκσλαβισμός των Βουλγάρων δεν έλαβε χώρα κατά την περίοδο ίδρυσης του δεύτερου βουλγαρικού βασιλείου (το οποίο παρεμπιπτόντως διεκδικείται με τους ίδιους ακριβώς όρους και από τους επιγόνους των Δακών Βλάχους<sup>179</sup>), ο «χαρακτήρ» των Φίννων-Βουλγάρων να επικράτησε και στους επόμενους αιώνες, παρά τον γλωσσικό εκσλαβισμό, τον οποίο μάλλον δεν αμφισβητεί ο Δημόπουλος.

Η τελική λύση που έδωσε ο Δημόπουλος ήταν λίγο διαφορετική από αυτήν

178. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, ιγ', σημ. 22.

179. Boia, *Romanian Consciousness*, 114, 117.





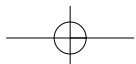
του Κρέστοβιτς, ωστόσο το κοινό υπόβαθρο μεταξύ των δύο ήταν προφανές: η «τουρκοποίηση» των Βουλγάρων ήταν ο κοινός παρονομαστής σε δύο απόπειρες με διαφορετικό πολιτικό περιεχόμενο. Οι αμφιβολίες για το εάν η διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν επιθυμητή δεν ήταν το ακριβώς αντίστοιχο των αμφιβολιών για το εάν ο σημαντικότερος αντίπαλος του ελληνικού εθνικισμού έπρεπε να διατηρήσει τους δεσμούς του με τον υπόλοιπο σλαβικό κόσμο.

Ο Δημόπουλος καταλήγει με βάση την ανάλυση της περίπτωσης των Βουλγάρων να διατυπώσει μια θεωρία για το τι είναι έθνος με βάση την καταγωγή. Βέβαια θα θεωρήσει ότι πρέπει να διακρίνουμε τη σύγχρονη έννοια του έθνους από τις εννοιολογήσεις της στα έργα της αρχαιότητας (Όμηρος, Ηρόδοτος). Επίσης επιμένει στη διάκρισή της από την αντίστοιχη έννοια της φυλής. Αντίθετα φαίνεται να τον ελκύει η έννοια του γένους (ειδικά στον Κοραή), όχι επειδή θα υπήρχε μια ευθεία αναφορά στην έννοια της ενιαίας ορθόδοξης κοινότητας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, αλλά αντίθετα επειδή ο όρος ανακαλεί απευθείας τη διάσταση της καταγωγής:

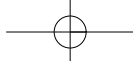
*Το γένος αυτό, όπερ ο Κοραής, αναγεννών την γλώσσαν, προέβαλε, παραιτούμεν σήμερον εις τους χυδαίους, και αντ' αυτού τρέχομεν να λάβωμεν το έθνος, και να διαστρέψωμεν την συν των λαώ επερχομένην ιδέαν». Με βάση αυτή την παρατήρηση προχωρά σε έναν ορισμό του έθνους που έχει ως βασικό άξονά του την καταγωγή, την «ουσία» δηλαδή και όχι την «επιφάνεια»: «Έθνος λέγοντες, εννοούμεν ανθρώπων ομάδα κατά το μάλλον και ήττον πεπολιτισμένων, την αυτήν καταγωγήν έχόντων, μίαν και την αυτήν ομιλούντων γλώσσαν, εν τω αυτώ κατοικούντων, και ως επί το πλείστον κυβερνωμένων πολιτικώς υπό μιας και μόνης αρχής. Απαραίτητον συστατικόν θεωρείται η καταγωγή...<sup>180</sup>*

Ούτε η γλώσσα (π.χ. οι τρεις γλώσσες των Ελβετών) ούτε η κοινή επικράτεια (οι Άγγλοι διαβιούν από το Ηνωμένο Βασίλειο μέχρι την Ινδία) ούτε η κοινή πολιτική αρχή (Ιρλανδία υπό τον έλεγχο των Άγγλων) δεν μπορούν να αποτελέσουν καταστατικές αρχές ανάδυσης του έθνους. Αντίθετα, η καταγωγή μπορεί. Ωστόσο, κατά τον Δημόπουλο, μόνο οι αρχαίοι Αθηναίοι θα μπορούσαν να καυχώνται «επί καθαράν και γνησίαν καταγωγήν», τουλάχιστον μέχρι την υποταγή τους στους Μακεδόνες. Στο σημείο αυτό όμως αναπτύσσει μια ενδιαφέρουσα παραλλαγή στην ανάπτυξη του μοντέλου της καταγωγής. Εφόσον δεν υφίσταται έθνος που θα μπορούσε να διεκδικήσει «καθαρότητα» λόγω της καταγωγής του, στην πραγματικότητα η ανάδυση ενός έθνους, ειδικά στους νεώτερους χρόνους, αποτελεί μια διαδικασία μίξης. Η καταστατική συνθήκη για την

180. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 29.





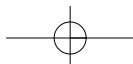


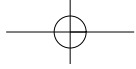
ακριβεία της γένεσής του είναι η «μίξη» (τουλάχιστον;) δύο διαφορετικών εθνοτικών στοιχείων:

*Όπου έθνος έπρεπε να σχηματισθή, εκεί δε δύο στοιχεία υπήρχον διάφορα, το εν υπερίσχυσε, το δ' έτερον υπεχώρησε, κατεστράφη, έστιν ότε και ηφανίσθη· αλλά μετά την καταστροφήν, του ετέρου η εθνικότης προήχθη. Πάντοτε το ασθενέστερον δεν απελείπεται, και σχεδόν ουδέποτε τα επισυμβαίνοντα προεβλέπεντο. Μία μάχη, μία ιδέα, σάσις τις, δόλος ασύρραπτος, στιγμιαία παραφορά, ακαριαίος κτύπος καρδιακής ασθενείας, τας Προνοίας τα άδυντα, τα τοιαύτα την τύχην αφώριζον των κοινωνιών, εν της ανάγκης ώρα<sup>181</sup>.*

Σε αντίθεση δηλαδή με τον Παπαρρηγόπουλο, όπου η πραγματικότητα των διαρκών αναμιξεων του έθνους με άλλα έστρεφε τη θεωρητική αναζήτηση για το έθνος σε έναν ορισμό πολιτισμικού τύπου, η ελληνική λογισύνη της «διασποράς» φαινόταν να αισθάνεται πολύ πιο ισχυρή την πίεση των Βαλκανικών εθνικισμών για μια λύση στο ζήτημα του ορισμού που να απαντά στα επιχειρήματα του εχθρού στο γήπεδό του. Η διαλεκτική του πολιτισμού υποκαθίσταται από τη διαλεκτική του γένους.

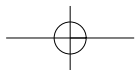
181. Χαρίλαος Δημόπουλος, *Ιστορία των Βουλγάρων*, 30.

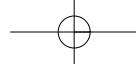




ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**





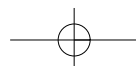
## Το Βυζάντιο των Σλάβων: Konstantin Leont'ev και Marko Balabanov

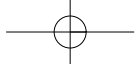
### 1. Ο Κονσταντίν Λεόντιεφ: στην τομή δύο επιστημολογικών παραδειγμάτων

Ο Κονσταντίν Λεόντιεφ και το έργο του<sup>1</sup> είναι μια από τις πλέον ιδιόμορφες αλλά και σημαντικές στιγμές της ρωσικής διανόησης στα τέλη του 19ου αιώνα<sup>2</sup>. Γεννημένος το 1831 στο Κουντίνβοβο στην περιοχή Mestevskoe της επαρχίας Καλούγκα, ήταν γιος του Νικολάι Μπορίσεβιτς Λεόντιεφ και της Θεοδοσίας Πετρόβνα. Και οι δύο γονείς του ήταν αριστοκρατικής καταγωγής και ιδιαίτερα η μητέρα του καταγόταν από παλαιά οικογένεια ευγενών (τους Καραμπάνωφ). Η αριστοκρατική καταγωγή του θα επηρεάσει σε μεγάλο βαθμό τις ιδέες του, όταν ειδικά στον προχωρημένο 19ο αιώνα η τάξη των ευγενών θα χάνει προοδευτικά τα προνόμιά της (κυρίως με την κατάργηση της δουλοπαροικίας το 1861 από τον τσάρο Αλέξανδρο Β'). Ο Λεόντιεφ το 1849 θα εισαχθεί στην Ιατρική Σχολή της Μόσχας, ενώ το 1851 θα γράψει την πρώτη του κωμωδία με τίτλο *Γάμος από Αγάπη* (Ženitba po Ljubvi), έργο που θα κάνει τον Τουργένιεφ να προσέξει τον νέο δημιουργό. Το 1854, έχοντας πάρει το πτυχίο του από την Ιατρική, θα καταταχθεί ως εθελοντής στον πόλεμο της Κριμαίας. Το 1857, μετά

1. Βλ. τα πιο σημαντικά πολιτικά έργα του στη συλλογή, Κ. Leont'ev, *Vostok, Rossia i Slavjanstvo: filosofskaja i političeskaja publicistika. Duhovnaja proza, 1872-1891* [Ανατολή, Ρωσία και Σλαβισμός: φιλοσοφικές και πολιτικές δημοσιεύσεις. Πνευματικά κείμενα, 1872-1891], Μόσχα: Respublika, 1996.

2. Μια πολύ ενδιαφέρουσα διατριβή για τον Λεόντιεφ από τον Dale Lawrence Nelson, *Konstantin Leontiev and the Orthodox East*, University of Minnesota 1975. Βλ. επίσης Stephen Lukashevich, *Konstantin Leontiev, 1831-1891: a study in Russian "heroic vitalism"*, Νέα Υόρκη: Pageant Press [1967]· Nikolai Berdiaev, *Leontiev*, Orono, Me.: Academic International 1968.





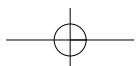
την ντροπιαστική ήττα των Ρώσων στη Σεβαστούπολη, θα επιστρέψει στη Μόσχα, ενώ το 1861 σε ένα ταξίδι του στην Κριμαία θα παντρευτεί τη γυναίκα του Ελισάβετ Πάβλοβνα Πολίτωφ.

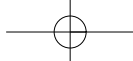
Αυτό όμως που είναι ενδιαφέρον είναι το μεγάλο διάστημα που πέρασε ο Λεόντιεφ ως προξενικός υπάλληλος σε διάφορες πόλεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>3</sup>. Τον Φεβρουάριο του 1863 εντάχθηκε στο δυναμικό του Ασιατικού Τμήματος του Υπουργείου Εξωτερικών. Για πρώτη φορά διορίστηκε γραμματέας και μεταφραστής του ρωσικού προξενείου στην Κρήτη (Ηράκλειο) στις 25 Οκτωβρίου 1863, όπου και παρέμεινε για έναν περίπου χρόνο<sup>4</sup>. Στις 27 Αυγούστου 1864 θα διοριστεί στο ρωσικό προξενείο της Αδριανούπολης, όπου θα υπηρετήσει για περισσότερο από δύο χρόνια. Μετά από ένα σύντομο διάστημα παραμονής στην Κωνσταντινούπολη, θα διοριστεί τον Απρίλιο του 1867 στη θέση του υποπροξένου στην Τούλτσα, μια μικρή πόλη κοντά στον Δούναβη, ενώ το 1869 θα γίνει πρόξενος της Ρωσίας στα Ιωάννινα. Ωστόσο, το βαρύ κλίμα της πόλης θα επηρεάσει αρνητικά την υγεία του (μαλάρια) και γρήγορα θα μετακομίσει στη Θεσσαλονίκη, μετά από προσωπική παρέμβαση του Ιγκνάτιεφ (Απρίλιος 1871). Εν αναμονή μιας λαμπρής διπλωματικής καριέρας (το επόμενο βήμα του θα ήταν ο διορισμός του ως γενικός πρόξενος στη Βοημία) και έχοντας κερδίσει την εμπιστοσύνη του Ιγκνάτιεφ, του Στρεμούχωφ και του ίδιου του Γκόρτσακωφ, του τότε υπουργού Εξωτερικών, θα αντιμετωπίσει τον Ιούλιο του 1871 ένα γεγονός που θα σημαδέψει ανεξίτηλα τη ζωή του και κυρίως την πνευματική του πορεία. Θα αρρωστήσει από χολέρα αλλά θα σωθεί ανέλπιστα από κάτι που ο ίδιος θα θεωρήσει θαύμα: θα προσκυνήσει μια εικόνα της Παναγίας που μοναχοί από το Άγιο Όρος είχαν μεταφέρει στη Θεσσαλονίκη, θα προσευχηθεί μπροστά της ορκιζόμενος ότι θα επισκεφθεί το Άγιο Όρος και ότι θα γίνει μοναχός σε περίπτωση που η αρρώστια υποχωρήσει. Πράγματι, ο Λεόντιεφ θα αναρρώσει και η επίσκεψή του στο Άγιο Όρος, όπου θα παραμείνει μέχρι τον Αύγουστο του 1872, θα συντελέσει στην ολοκληρωτική πνευματική μεταστροφή του. Στο Όρος θα θελήσει να υλοποιήσει τον όρκο του ενδύόμενος το μοναχικό σχήμα, όμως θα τον αποτρέψουν οι εξομολογητές του<sup>5</sup>. Αυτή η μεταστροφή του στον Ορθόδοξο Χριστιανισμό θα αποτελέσει καμπή για την πνευματική του εξέλιξη, η οποία όμως θα συνδυαστεί με μια ιδιαίτερη αντιμετώπιση

3. Dale Lawrence Nelson, *ό.π.*, 33-45.

4. Με αυτή την περίοδο της ζωής του σχετίζονται έργα όπως *Περιγραφές της Κρήτης* (Ocerki Krita), το διήγημα *Χρήστος* (Hristo), και το *Χαμίτ και Μανόλη* (Xamid i Manoli).

5. Βλ. για το πόσο καθοριστική ήταν αυτή η περιπέτεια του στην πνευματική του εξέλιξη, Dale Lawrence Nelson, *ό.π.*, 67 κ.ε. Ο Λεόντιεφ θα γίνει τελικά μοναχός λίγο πριν από το θάνατό του, στα 1890, στο μοναστήρι της Αγίας Τριάδας μετά από συμβουλή του γέροντα (старей) Αμβροσίου.





των πολιτικών εξελίξεων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, και ειδικά της ελληνοβουλγαρικής διαμάχης.

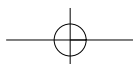
Ο Λεόντιεφ αμέσως μετά την περιπέτειά του αυτή, τον Δεκέμβριο του 1872, θα μεταβεί στην Κωνσταντινούπολη όπου θα παραμείνει μέχρι το 1874. Θα παρακολουθήσει δηλαδή από κοντά (και το πιθανότερο: θα συμμετάσχει σε) όλες εκείνες τις ιδεολογικοπολιτικές διεργασίες που ανέδειξαν διανοουμένους όπως ο Γεδεών και ο Κρέστοβιτς. Είναι βέβαιο ότι γνώριζε τον δεύτερο, και είναι πιθανό να είχε επαφές και με τον πρώτο, αφού μεγάλα διαστήματα στα δύο αυτά χρόνια τα πέρασε στη Χάλκη. Όπως θα δούμε λίγο παρακάτω, ο Λεόντιεφ ήταν σε επαφή με τον ενδιαμέσο κρίκο μεταξύ Γεδεών και Κρέστοβιτς, τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ.

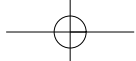
Η περίοδος της διαμονής του στη Κωνσταντινούπολη σε μια εποχή έντονων πολιτικών εξελίξεων (ο Λεόντιεφ θα βιώσει την ένταση της μετά το Σχίσμα συγκυρίας, αλλά και μια αλλαγή πατριάρχη: από τον φιλοδυτικό Άνθιμο ΣΤ΄ στον φιλορώσο Ιωακείμ Β΄) θα είναι και η πιο παραγωγική όσον αφορά την πολιτική του δοκιμογραφία: *Πανσλαβισμός και Έλληνες* (Panslavizm i Greki), *Πανσλαβισμός στον Αθω* (Panslavizm na Afone) και κυρίως, ένα κείμενο που θα μας απασχολήσει ιδιαίτερος για ευνόητους λόγους, το *Βυζαντισμός και Σλαβισμός* (Vizantizm i Slavjanstvo<sup>6</sup>). Τότε θα ολοκληρώσει και το σημαντικότερο μυθιστόρημά του με τίτλο *Οδυσσεάς Πολυχρονιαάδης*.

Στα πολιτικά αυτά δοκίμια αρχίζουν να εμφανίζονται τα βασικά ιδεολογικά χαρακτηριστικά του έργου του, ενταγμένα βέβαια στη συγκεκριμένη πολιτική συγκυρία. Ο Λεόντιεφ σε σχέση με την ελληνοβουλγαρική διαμάχη θα πάρει το μέρος των Ελλήνων και όχι των Βουλγάρων, θα υπερασπιστεί μάλλον θέσεις Ορθόδοξου Οικουμενισμού εναντίον του «εθνοφυλετισμού»/εθνικισμού ως δυτικότερης ιδεολογίας, ενώ θα εκφράσει για πρώτη φορά με ιδιαίτερα οξύ τρόπο τη διαφωνία του με βασικές θέσεις των θεωρητικών του Πανσλαβισμού. Εξυμνώντας τη μοναρχία και κυρίως υπερασπιζόμενος όχι τόσο τα προνόμια όσο την κουλτούρα της αριστοκρατικής τάξης, θα καταλήξει εκφραστής ενός αντιδυτικού λόγου μέσα από μια καταγγελία του πολιτικού φιλελευθερισμού<sup>7</sup>. Η ιδεολογία του φιλελευθερισμού αλλά και το αντίπαλο δέος – ιδανικό του κοι-

6. Το κείμενο για πρώτη φορά δημοσιεύθηκε ως: *Čtenija v Imperatorskom obšestve istorii i drevnostej rossijskikh pri Moskovskom universitete*, Μόσχα 1875. Νο 3; Otdeljnoe izdanie: Μόσχα 1876. Αναδημοσιεύεται στη συλλογή έργων του K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 94-155, όπου και θα παραπέμπουμε.

7. Παραδόξως αυτό θα το κάνει όντας εκλεκτικιστής απέναντι σε ιδέες ακόμη και φιλελευθερών διανοουμένων της Δύσης, όπως για παράδειγμα ο John Stuart Mill. Όπως επισημαίνει ο Nelson, από τον Mill ο Λεόντιεφ θα δανειστεί τις απόψεις για την ισχύ και την ποικιλότητα των ατομικών υποκειμένων, από τον Francois Guizot θα αντλήσει την ιδέα πως η Χριστιανική οι-





νωνικού εξισωτισμού γύρω από το οποίο περιστρέφονταν τα κοινωνικοπολιτικά κινήματα του 19ου αιώνα τέθηκαν στο στόχαστρο της κριτικής του Λεόντιεφ<sup>8</sup>. Τα αντιαστικά του φρονήματα βρίσκονταν στη βάση αυτής της συνολικής, αισθητικής, πολιτικής και κοινωνικής κριτικής που ασκούσε στο αξιακό παράδειγμα της Δύσης<sup>9</sup>. Η απαρέσκεια που επιδείκνυε απέναντι στα αστικά οράματα της προόδου είχε ως αμέσως επόμενο λογικό βήμα ο Λεόντιεφ να αναζητήσει μια ανασύνταξη του ιστορικού χρόνου με βάση ένα διαφορετικό αξιακό πρότυπο. Το αναζήτησε και το βρήκε στο Βυζάντιο<sup>10</sup>. Το πρότυπο της ορθόδοξης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μπορούσε να λειτουργήσει ευεργετικά στην απόκρουση της δυτικής διείσδυσης στη Ρωσία, αλλά επίσης ως ένα μοντέλο συνύπαρξης των ορθόδοξων λαών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας – λόγος που ήταν αρκετός για να δικαιώσει στη σκέψη του τους υπερασπιστές των ιδεωδών του Ορθόδοξου Οικουμενισμού.

Συνεπώς η ιδεολογική χρήση που επιφυλλάσσει ο Λεόντιεφ στο Βυζάντιο όχι μόνο είναι κομβικής σημασίας για να καταλάβουμε το πλαίσιο μέσα στο οποίο αναδύθηκαν ιστοριογραφικά εγχειρήματα όπως αυτά του Γεδεών και του Κρέστοβιτς, αλλά και για κατανοήσουμε τη σχέση των δύο με τον ρωσικό παράγοντα.

Υπάρχουν κάποιες στερεοτυπικές αντιλήψεις του ρόλου που αναλαμβάνει η Ρωσία κάθε φορά (πολιτική προστασίας των Ορθοδόξων πριν τον Κριμαϊκό,

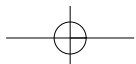
---

κουμενικότητα μπορεί να συμβάλει στη διατήρηση αυτής της κοινωνικής και ατομικής ποικιλότητας μέσα σε συγκεκριμένα όρια, ενώ από τον Wilhelm Riehl ότι ο απομονωτισμός των κοινωνιών αλλά και η εσωτερική διαφοροποίησή τους σε τάξεις και στρώματα είναι αναγκαία για τη διατήρηση της ετερογένειας των λαών, βλ. Dale Lawrence Nelson, *ό.π.*, 48.

8. Για μια συνοπτική περιγραφή των απόψεών του, βλ. Άντα Διάλλα, *Πανσλαβισμός και Ανατολικό Ζήτημα στο δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα: ο ρωσικός διάλογος*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2002, 275-279.

9. Σε ένα ιδιαίτερα σημαντικό απόσπασμα που έλκυσε την προσοχή του Μπερντιάεφ (*ό.π.*, σ. 74) και το επαναλαμβάνει ο Nelson (*ό.π.*, σ. 52) ο Λεόντιεφ θα παρατηρήσει: «Δεν είναι τρομερό, δεν είναι ντροπιαστικό να σκέφτεται κανείς ότι ο Μουσής ανηφόρισε στο Σινά, οι Έλληνες έχτισαν τη δική τους φιλόκαλη Ακρόπολη, οι Ρωμαίοι διεξήγαγαν τους Καρχηδονιακούς πολέμους, ο Μεγάλος και ωραίος Αλέξανδρος, με ένα φτερωτό κράνος, διέσχισε τον Γρανικό και πολέμησε στα Γαυγάμηλα, οι Απόστολοι προσευχήθηκαν, οι μάρτυρες υπέφεραν, οι ποιητές τραγούδησαν, οι ζωγράφοι ζωγράφισαν και οι μεσαιωνικοί ιππότες έλαμψαν στις κονταρομαχίες μόνο και μόνο για να καταστήσουν δυνατό για τον γάλλο, γεριμανό ή ρώσο αστό, γτιμένο στο επαναστατικό και κωμικό του κοστούμι, να “αισθηματολογεί” ατομικά ή συλλογικά πάνω στα ερείπια του παρελθόντος;... Θα ήταν εξευτελιστικό για την ανθρωπότητα εάν αυτό το ποταπό ιδανικό του οικουμενικού ωφελιμισμού, αυτή η αφελής και ντροπιαστική κοινοτυπία θα μπορούσε να θριαμβεύσει για πάντα».

10. Nikolaj Aretov, *Bългарското Vāzraždane i Evropa*, 53-54.





πανσλαβιστικός προσανατολισμός μετά τον Κριμαϊκό) που μας εμποδίζουν ή καλύτερα δεν μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε ότι η Ρωσία δεν είναι μία και ενιαία – και κυρίως στα ιδεολογικά ζητήματα. Στα μέσα του 19ου αιώνα δύο μεγάλες τάσεις συγκρούστηκαν στη Ρωσία, των σλαβοφίλων και των δυτικοφίλων. Μια αντιπαράθεση που κατά την Έλλη Σκοπετέα παρόμοιά της δεν γνώρισε καμία βαλκανική κοινωνία ή βαλκανικό εθνικό κίνημα<sup>11</sup> και προσδιόρισε τον ιδιόμορφο ρόλο της Ρωσίας στο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι. Το έργο του Λεόντιεφ στρέφεται ταυτοχρόνως εναντίον και των δύο τάσεων, και αυτή είναι η ενδιαφέρουσα πλευρά του: σφοδρός αντιδυτικιστής και ταυτοχρόνως πολέμιος του Πανσλαβισμού στο βαθμό που αυτός εκπροσωπεί μια εκδοχή του εθνικισμού στην Ανατολή – και όλα αυτά τη στιγμή που ο ίδιος θα υπηρετήσει σε ένα βαθμό την πανσλαβιστική πολιτική από διάφορες θέσεις της ρωσικής διπλωματίας.

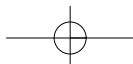
Για αυτό το έργο του δεν είναι ενδιαφέρον ως *sui generis* αλλά επειδή τοποθετείται στην τομή που συναντώνται σε επιστημολογικό επίπεδο, δύο κυρίαρχα μοντέλα ερμηνευτικής προσέγγισης των σχέσεων Δύσης-Ανατολής: του Οριενταλισμού και του Οξιενταλισμού. Ο Λεόντιεφ είναι το ίδιο χρήσιμος στην ανάλυση της Maria Todorova για τη βαλκάνια εκδοχή του Οριενταλισμού<sup>12</sup>, όταν αναλύει το έργο του στο πλαίσιο του πώς η αυτοκρατορική Ρωσία συμμετέχει στην «ανακάλυψη» των Βαλκανίων, και κυρίως βέβαια των Βουλγάρων, τον 19ο αιώνα<sup>13</sup>, όσο και στους υπερασπιστές του ερμηνευτικού μοντέλου του Οξιενταλισμού Ian Buruma και Avishai Margalit που αναγνωρίζουν στο πρόσωπό του έναν ρώσο Νίτσε, τον αρχετυπικό ρώσο αντιδυτικιστή και υποστηρικτή ενός οργανικού μοντέλου ανάπτυξης της ιστορίας<sup>14</sup>.

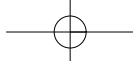
11. Έλλη Σκοπετέα, *Η Δύση της Ανατολής*, 104. Η Μεταρρύθμιση όμως στο οθωμανικό κράτος δεν χρησιμοποιεί μόνο τον κώδικα της προόδου αλλά και αυτόν της εκκοσμίκευσης: ελλιπής και με την κυριαρχία του κλήρου δεδομένη, ο τελευταίος αναλαμβάνει το εγχείρημα της ρομαντικής ανασύνθεσης.

12. Η κατασκευή της έννοιας *Βαλκανισμός* πάντως έτεινε να υποστασιοποιήσει κάτι που οπωσδήποτε δεν υπήρξε ιστορικά με τον τρόπο που υπήρξε ο *Οριενταλισμός*, θεσμική γνώση δηλαδή της Δύσης για ό,τι η ίδια θεωρούσε Ανατολή. Ωστόσο οι παρατηρήσεις της Todorova για τις διαφοροποιήσεις του βαλκάνιου μοντέλου διατηρούν την αξία τους και την αναλυτική τους χρησιμότητα για την κατανόηση της ιστορίας της περιοχής.

13. Maria Todorova, *Imaging the Balkans*, Oxford University Press, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη 1997, σ. 85-88 και σε ελληνική μετάφραση, στην οποία θα παραπέμπουμε από εδώ και στο εξής, Maria Todorova, *Βαλκάνια: η Δυτική Φαντασίωση*, πρόλογος – επιμέλεια Πασχάλης Κιτρομηλίδης, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000, 198-105.

14. Ian Buruma – Avishai Margalit, *Occidentalism: the West in the eyes of its Enemies*, The Penguin Press, Νέα Υόρκη 2004, 93. Αν και οι συγκεκριμένοι θα προβούν σε ένα σοβαρό λάθος, αποτέλεσμα μάλλον της άγνοιάς τους για τη ρωσική πραγματικότητα του 19ου αιώνα: αποδίδουν το περίφημο έργο του Danilevski, *Ρωσία και Ευρώπη*, στον Λεόντιεφ.





## 2. Ο Βυζαντισμός του Κωνσταντίν Λεόντιεφ

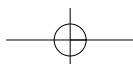
Για τον Λεόντιεφ, όπως επισημάναμε, η ιδεολογική χρήση του Βυζαντίου κατέστη κεντρική στο έργο του και υπήρχαν πολλοί λόγοι για αυτό. Η αναφορά στο Βυζάντιο νομιμοποιούσε τον μοναρχικό θεσμό, θύμιζε ότι στην υποτιμημένη Ανατολή συνέβη κάτι ιδιαίτερα σημαντικό που μπορεί να αξιολογηθεί σε σχέση με τη συνεισφορά του στον παγκόσμιο πολιτισμό. Η αναφορά στη Δεύτερη Ρώμη ασφαλώς θα έφερνε στο νου πιο εύκολα την ιστορική αποστολή της Τρίτης. Το κείμενό του ξεκινάει με έναν ορισμό του Βυζαντισμού και μια σύγκρισή του με τον Σλαβισμό:

*Τι είναι Βυζαντισμός; Ο Βυζαντισμός πρώτα από όλα αποτελεί έναν ειδικό τρόπο παιδείας (μόρφωση, obrazovanost-образованность) ή κουλτούρας, η οποία έχει τα δικά της διακριτά χαρακτηριστικά και ολοκληρωμένες, σαφείς, αυστηρές αρχές, και τα δικά της επακόλουθα στην ιστορία. Ο Σλαβισμός εκλαμβάνόμενος στην ολότητά του είναι ακόμη μια Σφίγγα, ένας γρίφος. Η απόμακρη ιδέα του Βυζαντισμού είναι εξαιρετικά σαφής και κατανοητή. Αυτή η γενική ιδέα αποτελείται από κάποιες άλλες συγκεκριμένες ιδέες: θρησκευτικές, κρατικές, ηθικές, φιλοσοφικές και αισθητικές. Τίποτα παρόμοιο δεν βλέπουμε στον Σλαβισμό. Εάν φέρουμε στη σκέψη μας τον Πανσλαβισμό θα έχουμε μόνο μία εικόνα άμορφη, αυθόρμητη, μη οργανωμένη, κάτι σαν απόμακρα και εκτεταμένα νέφη, τα οποία ανάλογα με την απόσταση μπορούν να μας δημιουργούν τις πιο διαφορετικές εντυπώσεις. Εάν φανταστούμε τώρα τον Βυζαντισμό, θα δούμε το καθαρό πλάνο ενός ευρύχωρου και μεγάλου οικοδομήματος. Εμείς γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι Βυζαντισμός στο κράτος σημαίνει απολυταρχία. Στη θρησκεία σημαίνει χριστιανισμός με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία τον διαχωρίζουν από τη Δυτική Εκκλησία και από τις αιρέσεις...<sup>15</sup>.*

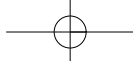
Κατά τον Λεόντιεφ ο Βυζαντισμός εκπροσωπεί ένα πρότυπο για τον άνθρωπο πολύ πιο γήινο από το αντίστοιχο που εισήγαγε ο γερμανικός φεουδαλισμός, ενώ ταυτόχρονα, από άποψη ηθικής στάσης απέναντι στα εγκόσμια, ο Βυζαντισμός χαρακτηρίζεται από πεσσιμισμό. Πεσσιμισμός κυρίως απέναντι στην ικανότητα του ανθρώπου να κατακτήσει την ευτυχία. Αυτή όμως η εκτίμηση δεν περιορίζεται στο βάρος της ατομικής επιλογής του εκάστοτε ανθρώπου που θα τον οδηγήσει ή όχι στη σωτηρία, αλλά αποκτά πολιτικό περιεχόμενο: «ο Βυζαντισμός, όπως και γενικότερα ο Χριστιανισμός, απορρίπτει κάθε ελπίδα για την οικουμενική ευημερία όλων των λαών»<sup>16</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ιδανικά όπως η ισό-

15. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 94.

16. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, στο ίδιο.







τητα και η ελευθερία, πάνω στα οποία στηρίχθηκε ο αστικός πολιτισμός, απορρίπτονται ως ανέφικτα, λόγω της αμαρτωλής φύσης του ανθρώπου.

Από εδώ και πέρα ο Λεόντιεφ θα προσφέρει ένα σύντομο αλλά περιεκτικό ιστοριογραφικό σχήμα, όπου θα προσπαθήσει να αναδείξει τις σχέσεις του Βυζαντίου με τη Δύση και τη Ρωσία. Ο Βυζαντισμός κατά τον Λεόντιεφ ακολούθησε την ελληνορωμαϊκή πολιτιστική κληρονομιά και προηγείται της γερμανορωμανικής. Η άνοδος στο θρόνο του Κωνσταντίνου του Μεγάλου σηματοδοτεί την πλήρη άνθησή του, ενώ αντίθετα η ενθρόνιση του Καρλομάγνου ως αυτοκράτορα, με τη συνέργεια του Πάπα, την πρώτη απόπειρα της γερμανορωμανικής Ευρώπης να απογαλακτιστεί από τη βυζαντινή πολιτιστική κληρονομιά. Η διάλυση της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας του Γερμανικού Έθνους αποτελεί το σημείο εκκίνησης της συγκρότησης του ευρωπαϊκού πολιτισμού και ο 15ος αιώνας, ο αιώνας της πτώσης του Βυζαντίου στα χέρια των Τούρκων, τη χρονική στιγμή της ανάδυσης τόσο των μεγάλων απολυταρχικών μοναρχιών στην Ευρώπη όσο και της Ρωσίας, με την απαγκίστρωσή της από τον ταταρικό ζυγό.

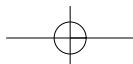
Κατά τον Λεόντιεφ αυτό δεν αποτελεί σύμπτωση: στην πραγματικότητα η ανάδυση των Μεγάλων Δυνάμεων στη Δυτική και Ανατολική Ευρώπη οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην αξιοποίηση στοιχείων της βυζαντινής κληρονομιάς, του Βυζαντισμού:

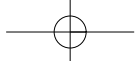
*Τα απομεινάρια του Βυζαντισμού που τα έφερε η τουρκική καταγίδα στη Δύση και στο Βορρά έπεσαν (σπάρθηκαν) σε δύο διαφορετικά εδάφη: στη Δύση το γερμανορωμανικό (έδαφος) από μόνο του ήταν ήδη σε άνθηση και προετοιμασμένο, πλούσια αναπτυγμένο, και η καινούργια προσέγγιση με το Βυζάντιο και μέσω του Βυζαντίου με τον αρχαίο κόσμο έφερε αμέσως την Ευρώπη σε αυτή την εποχή καρποφορίας που ονομάζεται Αναγέννηση... Όταν ήρθε σε επαφή ο Βυζαντισμός με τη Ρωσία τον 15ο αιώνα και μετά, βρήκε εκεί αχρωμία και απλοϊκότητα, φτώχεια και μιζέρια. Για αυτό και δεν μπορούσε να αναγεννηθεί όπως στη Δύση. Ο Βυζαντισμός ήρθε στη Ρωσία στην καθαρή του μορφή, μπήκε στη ζωή μας με τα γενικά του χαρακτηριστικά, καθαρά και χωρίς εμπόδια. Η δική μας εποχή της αναγέννησης, ο δικός μας 15ος αιώνας, οι απαρχές της δικής μας περίπλοξης και οργανικής άνθησης, ή για να το πούμε αλλιώς της δικής μας ενότητας μέσα στην πολυμορφία, θα πρέπει να αναζητηθούν κατά τον 17ο αιώνα, στην περίοδο του Μεγάλου Πέτρου Α΄ ή σε τελική ανάλυση στις πρώτες αναλαμπές της την εποχή όπου ζούσε ο πατέρας του<sup>17</sup>.*

Ο Λεόντιεφ λοιπόν θεωρεί ότι η Δύση προέκυψε μέσα από μία σύνθεση του γερμανικού φεουδαλισμού με τον Βυζαντισμό<sup>18</sup>, ενώ η Ρωσία αναγκαστικά

17. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 95.

18. «Στη Δυτική Ευρώπη ο παλαιός αρχέγονος θρησκευτικός Βυζαντισμός έπρεπε να τύ-





αποδέχθηκε στην πιο καθαρή της μορφή τη βυζαντινή κληρονομιά, αφού μόλις έβγαινε από μια παρατεταμένη περίοδο εξάρτησης από τους Τατάρους (από το Κράτος του Κιέβου στο Κράτος της Μόσχας). Στη Δύση βέβαια έδρασε όχι τόσο η θρησκευτική πλευρά του Βυζαντισμού όσο η κρατική του πλευρά: η ισχύς του Καθολικισμού δεν επέτρεψε την ανάπτυξη της θρησκευτικής πλευράς του. Συνέπεια του γεγονότος αυτού ήταν η ανάδυση της απολυταρχικής μοναρχίας. Παντού στη Δύση ενδυναμώθηκε η εξουσία του μονάρχη εις βάρος της τάξης των ευγενών, ενώ ο στρατός έχασε τον αριστοκρατικό του χαρακτήρα και απέκτησε αυστηρά κρατικό.

Και η ίδια η Ρωσία όμως κατά τον 17ο και 18ο αιώνα, μετά δηλαδή τις εκσυγχρονιστικές απόπειρες του Μεγάλου Πέτρου, γνώρισε δυτικές επιρροές (την πολωνική, την ολλανδική, τη σουηδική, τη γερμανική και τη γαλλική), οι οποίες κατά τον Λεόντιεφ έπαιξαν εξίσου σημαντικό (ή ακόμη σημαντικότερο) ρόλο με αυτόν που έπαιξαν το Βυζάντιο και ο αρχαίος ελληνισμός όσον αφορά τη Δύση τον 15ο και 16ο αιώνα.

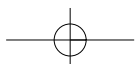
Συνεπώς αυτό που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι, ανεξαρτήτως των πολιτικών στοχεύσεων του Λεόντιεφ (αντιπαράθεση στις θεμελιώδεις αρχές του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού), ο τρόπος με βάση τον οποίο τις νομιμοποιεί δεν είναι το δίπολο δυτικισμός – αντιδυτικισμός ή η αντιπαράθεση Δύσης και Ανατολής, αλλά αντίθετα μέσω της υπεράσπισης του αξιακού συστήματος του Μεσαίωνα εναντίον του αξιακού συστήματος της Νεωτερικότητας. Η τομή την οποία προσπαθεί να οργανώσει ο Λεόντιεφ δεν είναι τομή στο χώρο αλλά τομή στο χρόνο: για αυτό αποκτά και καθοριστική σημασία ο ορισμός του Βυζαντισμού ως ενός ορισμένου είδους «παιδείας» ή «κουλτούρας».

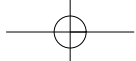
Ο Λεόντιεφ αναγνωρίζει επιρροές του Βυζαντισμού στην αισθητική δημιουργία των Ρώσων (αρχιτεκτονική, ποίηση κ.λπ.) αλλά και σε θεσμούς όπως η οικογένεια («τι θα ήταν η οικογένεια στη Ρωσία χωρίς τον Χριστιανισμό; τι θα ήταν ο Χριστιανισμός στη Ρωσία χωρίς τις βυζαντινές βάσεις και τις βυζαντινές μορφές του;»<sup>19</sup>) και το κράτος. Ειδικά για τις επιρροές στο κράτος πιστεύει ότι έχουν ελαττωθεί μετά τον εκδυτικισμό που επέφερε ο Μέγας Πέτρος στη ρωσική κοινωνία, ωστόσο ο Βυζαντισμός συνέβαλε στην ενίσχυση του τσαρισμού ήδη από τον καιρό της εξάρτησης από τους Τατάρους: «ο ρωσικός τσαρισμός επιπλέον αποδεικνύεται πολύ ισχυρότερος από τον βυζαντινό καισαρισμό και αυτό γιατί: ο βυζαντινός καισαρισμός είχε δικτατορική προέλευση, δημοτική εκλεκτορική φύση»<sup>20</sup>. Έτσι

χει επεξεργασίας από τις δυνατές τοπικές αξίες του Γερμανισμού, δηλαδή του ιπποτισμού, του ρομαντισμού και του γοτθισμού, όχι χωρίς τη συμμετοχή της αραβικής επιρροής...», στο ίδιο.

19. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 96.

20. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 96.





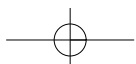
εξηγείται κατ' αυτόν η πορεία από τον Κινκινάτο, τον Φάβιο Μάξιμο και τον Ιούλιο Καίσαρα στον Οκταβιανό Αύγουστο, τον Τιβέριο και τον Διοκλητιανό και από εκεί στον Κωνσταντίνο, τον Ιουστινιανό και τον Ιωάννη Τσιμισκή. Η «φυσικότητα» (estestvenost) της δικτατορικής εξουσίας στο Βυζάντιο επέτρεψε στο κράτος αυτό να επιβιώσει πολύ περισσότερο της παγανιστικής Ρώμης: τα 1.200 χρόνια ζωής του Βυζαντίου συνιστούν για τον Λεόντιεφ ένα επίτευγμα αξιπέραστο. Χαρακτηρίζει το βυζαντινό κράτος «κράτος γραφειοκρατικό, συγκεντρωτικό, απολυταρχικό και δημοκρατικό» (όχι με την έννοια της δημοκρατίας, αλλά την έννοια της ισότητας ή καλύτερα του εξισωτισμού<sup>21</sup>), το οποίο χρωστά τον πολυετή βίο του όχι μόνο στη συγκέντρωση γραφειοκρατικών εξουσιών στο πρόσωπο του αυτοκράτορα αλλά και σε έναν άλλον παράγοντα, απείρως ισχυρότερο, που συμβάλλει στη δημόσια (ή κοινωνική) πειθαρχία (obštstvenaja disciplina): την εκκλησιαστική εξουσία, την εξουσία των επισκόπων. Η αρχαία Ρώμη δεν κατείχε αυτό το εργαλείο: ποτέ δεν απέκτησε μία προνομακή ιερατική τάξη. «Αυτό το νέο και εξαιρετικά σωτήριο εργαλείο πειθαρχησης εμφανίστηκε στο Χριστιανικό Βυζάντιο»<sup>22</sup>. Το Βυζάντιο υπήρξε στην ιστορία η πρώτη σύνθεση απολυταρχικής διακυβέρνησης (την οποία κληρονόμησε από τη Ρώμη) και του χριστιανικού προτύπου. Οι Βυζαντινοί μπορεί να εξόριζαν τους Καίσαρες, να τους σκοτώναν ή να τους έριχναν από το θρόνο, ωστόσο ποτέ δεν αμφισβητούσαν τα οργανωτικά θεμέλια της πολιτείας τους: την ιερή ουσία του Καισαρισμού.

Ο Λεόντιεφ παρατηρεί ότι στη ρωσική κοινή γνώμη είναι ιδιαίτερα διαδεδομένες στρεβλές, παράδοξες και μονόπλευρες προσεγγίσεις για το Βυζάντιο. Και αυτό το αποδίδει στο γεγονός ότι «η δική μας ιστορική επιστήμη είναι ανώριμη και στερείται αυθεντικότητας». Κυριαρχείται από απόψεις δυτικών συγγραφέων που αισθάνονται υποχρεωμένοι να ασχολούνται με την ιστορία του ρεπουμπλικανισμού και του φεουδαλισμού, του Καθολικισμού και του Προτεσταντισμού, είναι όμως προκατειλημμένοι με το Βυζάντιο ως απολυταρχικό και ορθόδοξο. Η άποψη αυτή κατά τον Λεόντιεφ δεν αφορούσε μόνο τους επαγγελματίες ιστορικούς αλλά και μεγάλο τμήμα της ρωσικής κοινωνίας, αφού αναπαράγεται μέσα από το σχολικό σύστημα διδασκαλίας της ιστορίας.

Αυτή η φιλοαπολυταρχική/φιλομοναρχική στάση του Λεόντιεφ θα τον οδηγήσει να αμφισβητήσει ακόμη και το ρόλο του καλού και του κακού σε μια θεμε-

21. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 97. Για την ανάλυση της πολιτειακής δομής του Βυζαντίου των πρώτων αιώνων, όπου η εξουσία του αυτοκράτορα ισχυροποιείται ολοένα και περισσότερο, ο Λεόντιεφ ανατρέχει στην *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) του F. Guizot.

22. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, στο ίδιο.





λιακή στιγμή της ανάδυσης του δυτικού πολιτισμού: στη σύγκρουση Ελλήνων και Περσών στις Θερμοπύλες! Έτσι, θα παρατηρήσει ότι:

...το σχολείο, ποιήματα, και πολλά άρθρα και μυθιστορήματα μας έχουν εκπαιδεύσει όλους μας, από τα παιδικά μας χρόνια, με ρίγη ενθουσιασμού να διαβάζουμε για τον Μαραθώνα, τη Σαλαμίνα και τις Πλαταιές, επιδεικνύοντας ολοκληρωτική συμπάθεια προς τους έλληνες δημοκράτες (*respublikanci*), ενώ αντιμετωπίζουμε τους Πέρσες με εμπάθεια και περιφρόνηση. Θυμάμαι...και μάλιστα σε ένα τυχαίο διάβασμα (και μάλιστα πού; στον Herzen!) για το πώς κατά τη διάρκεια μιας καταγίδας οι πέρσες ευγενείς όρμησαν στη θάλασσα για να διευκολύνουν το πλοίο (να προσαράξει) και να σώσουν τον Ξέρξη...

Το συμβάν αυτό που είχε διαβάσει στην παιδική του ηλικία από τον Herzen, κατά τον Λεόντιεφ, αποδείκνυε ότι οι πέρσες ευγενείς ήταν τουλάχιστον ισάξιοι με τους Σπαρτιάτες του Λεωνίδα, αφού

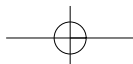
...χωρίς κανέναν καταναγκασμό επέλεξαν να αυτοκτονήσουν για να υπερασπιστούν τα θρησκευτικά – κρατικά ιδεώδη (*religiozno-gosudarstvennaja ideja*)<sup>23</sup>.

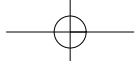
Αυτή η εικόνα για το «στεγνό, βαρετό, ιεροκρατούμενο Βυζάντιο», εμπεδωμένη από τον δυτικό κυρίαρχο λόγο και τα εκπαιδευτικά συστήματα της Ανατολής, ήταν πολύ δύσκολο να ανατραπεί. Παρ' όλα αυτά ο Λεόντιεφ παραδέχεται ότι η ανατροπή αυτή ξεκινά επίσης από δυτικούς ιστοριογράφους, αναφερόμενος συγκεκριμένα στα έργα των αδελφών Thierry, του Guizot, του Macauley, του Granovski<sup>24</sup> και άλλων. Θα επιμείνει όμως στην αξία έργων όπως το *Récits de l'histoire romaine* του Amédée Thierry<sup>25</sup> και η *Histoire générale de la civilisation en*

23. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 98. Ο κύριος λόγος για τη μεροληπτική υπέρ των Ελλήνων στάση της Ευρώπης πιστεύει ο Λεόντιεφ είναι ότι οι Πέρσες δεν άφησαν καλά λογοτεχνικά έργα για τα γεγονότα αυτά, όπως έκαναν οι Έλληνες.

24. Ο Timofei Nikolayevič Granovski υπήρξε ένας εκ των θεμελιωτών των μεσαιωνικών σπουδών στη Ρωσία του 19ου αιώνα, με έντονες επιρροές από τα έργα των Leopold von Ranke και Friedrich Carl von Savigny. Ένας από τους λίγους συνεπείς υποστηρικτές των αρχών του πολιτικού φιλελευθερισμού στα χρόνια της βασιλείας του Νικολάου Α', βλ. Priscilla Reynolds Roosevelt, *Apostle of Russian liberalism: Timofei Granovsky*, Newtonville, Mass.: Oriental Research Partners, 1986.

25. Amédée Simon Dominique Thierry, *Histoire d'Attila, de ses fils et successeurs jusqu'à l'établissement des Hongrois en Europe* (1856)· του ιδίου, *Récits de l'histoire romaine au Ve siècle: la lutte contre les Barbares et les luttes religieuses: Derniers Temps de l'Empire d'Occident*, Παρίσι 1860· του ιδίου, *Tableau de l'Empire romain* (1862; 5e éd. en 1871).





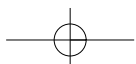
*Europe* του F. Guizot, επειδή κατέδειξαν τη σημασία του Βυζαντίου, συσχετίζοντάς το με την κυριαρχία και εμπέδωση του Χριστιανισμού. Όπως χαρακτηριστικά θα αναφέρει ο πρώτος «το Βυζάντιο επέκτεινε τη Χριστιανοσύνη, της προσέδωσε ενότητα και ισχύ» ή ακόμη «μεταξύ των πολιτών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας υπήρχαν λαοί για τους οποίους θα μπορούσε να είναι περήφανη κάθε εποχή, οποιαδήποτε κοινωνία».

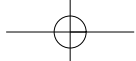
### 3. Ο Μεσαίωνα ως κανονιστικό πρότυπο

Η ανάδειξη του Μεσαίωνα ως κανονιστικού προτύπου ιεράρχησης αξιών θέτει σε επαναξιολόγηση λοιπόν όχι μόνο τη Νεωτερικότητα αλλά και τις πηγές που η τελευταία άντλησε νομιμοποίηση: την ελληνική αρχαιότητα. Και εδώ η Ανατολή φαίνεται αναδρομικά να δικαιώνεται έναντι της Δύσης. Μόνο όμως επειδή το μεσαιωνικό πολιτιστικό υπόδειγμα πρέπει να κατισχύσει, ως η χρονική στιγμή ενός απογείου οργανικής εξέλιξης (με την αρχαιότητα να βρίσκεται στη θέση της παιδικής ηλικίας της ανθρωπότητας και τη νεωτερικότητα να εκπροσωπεί τη φάση της παρακμής)<sup>26</sup>.

Θα ήταν ενδιαφέρον να συγκρίναμε το διανοητικό εγχείρημα του Λεόντιεφ με τις ιστοριογραφικές απόπειρες του Γεδεών και του Κρέστοβιτς: θα λέγαμε ότι αποτελεί το νομιμοποιητικό τους διανοητικό υπόστρωμα είτε προηγείται (Γεδεών) είτε έπεται (Κρέστοβιτς) αυτών. Στον Γεδεών έχουμε ένα επεκτεινόμενο μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία Βυζάντιο, μέσω του κυρίαρχου ρόλου της Εκκλησίας, άρα μια πρόταση για ενιαία θεώρηση του βυζαντινού και οθωμανικού μεσαίωνα. Στον Κρέστοβιτς η ανάγκη κατασκευής μιας θεμελιακής καταγωγικής θεωρίας για τη βουλγαρική εθνογένεση τον οδηγεί στην ανα-

26. Για το τριαδικό σχήμα οργανικής εξέλιξης που υιοθετεί ο Λεόντιεφ, ασφαλώς επηρεασμένος από αντίστοιχες φιλοσοφίες του 19ου αιώνα, όπως για παράδειγμα η κοινωνιολογική θεωρία του Herbert Spencer, βλ. Michal Bohun, «Nikolaj Mikhailovskij and Konstantin Leont'ev: on the political implication of Herbert Spencer's sociology», *Studies in East European Thought*, 54 (2002) 71-86, και Dale Lawrence Nelson, *ό.π.* 58-60. Όπως επισημαίνει ο Nelson, στο σχήμα του Λεόντιεφ λαμβάνει χώρα μια διαδικασία εξατομίκευσης στη μετάβαση από την πρώτη φάση της «αρχέγονης απλότητας» στη δεύτερη φάση της «προϊούσας περιπλοκότητας». Αντίθετα στη μετάβαση από τη δεύτερη φάση στην τρίτη (τη φάση της παρακμής) είναι σε εξέλιξη μια διαδικασία συγχώνευσης. Η δεύτερη και ενδιάμεση φάση αποτελεί την κορύφωση όχι μόνο της συνθετότητας φυσικών και πολιτισμικών οργανισμών αλλά και της «ομορφιάς» τους: η αισθητική πλευρά του σχήματος του Λεόντιεφ δεν είναι καθόλου αμελητέα στην ανάπτυξη των επιχειρημάτων του, βλ. H. Handley Cloutier, «Leont'ev and Nationalism», *The Review of Politics*, 17 (1955) 264. Το σχήμα αυτό ο Λεόντιεφ το αναπτύσσει για πρώτη φορά ολοκληρωμένα στο έργο του «Βυζαντισμός και Σλαβισμός».

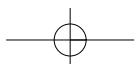




ζήτηση μιας «μυσαιωνικής αρχαιότητας». Τέλος στον Λεόντιεφ δεν έχουμε μόνο μια εξιδανίκευση του βυζαντινού μεσαίωνα, αλλά ταυτόχρονα και μια θετική στάση απέναντι στις αξίες και του αντίστοιχου δυτικού («γερμανικός φεουδαλισμός» αλλά και καθολικισμός αποτελούν τις βασικές συνιστώσες του).

Τόσο στον Λεόντιεφ όμως όσο και στους άλλους δύο βαλκάνιους διανοητές η αναφορά στο Βυζάντιο δεν γίνεται για να νομιμοποιηθεί η διαδικασία συγκρότησης εθνικής ταυτότητας. Πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια έκκεντρη στάση στη διαδικασία αυτή. Η λατρεία του Μεσαίωνα είναι αναγκαία σε συσχετισμό με την εξύψωση της χριστιανικής Οικουμένης για τον κύκλο αυτό των «αντιδραστικών» ή «συντηρητικών» διανοουμένων. Μόνο που ορίζονται ως αντιδραστικοί ή συντηρητικοί ακριβώς με τα μέτρα της πολιτειακής συγκρότησης την οποία αρνούνται: αυτής του εθνικού κράτους. Ενώ όμως είναι βέβαιο ότι δεν μπορούν ή καλύτερα δεν θέλουν να κατανοήσουν τη διαφορά μεταξύ εθνικού κράτους και αυτοκρατορίας (εκτός ίσως από τον Λεόντιεφ), οι ίδιοι τοποθετούνται ιστοριογραφικά ως εάν να επρόκειτο να συμβάλουν στην ανάπτυξη ενός λόγου περί έθνους. Το σημείο αυτό έχει σημασία γιατί είναι κρίσιμο να κατανοήσουμε ότι δύσκολα αυτά τα ιστοριογραφικά εγχειρήματα μπορούν να ενταχθούν στο σχήμα του Οξιντενταλισμού, ακόμη και στην περίπτωση του Λεόντιεφ. Εκτός από το γεγονός ότι αντλούν από δυτικούς συγγραφείς το θαυμασμό τους για τον Μεσαίωνα, είναι επίσης ξεκάθαρο ότι η ανάπτυξη των σχημάτων τους γίνεται σε ευθυγράμμιση με δυκικότροπα ιδεολογικά μοντέλα και με στόχο την πολυπόθητη αναγνώριση της ισότιμης σχέσης με τη Δύση. Μόνο που αυτό το κάνουν για λογαριασμό της Αυτοκρατορίας. Οι αυτοκρατορίες της Ανατολής είναι αυτές που διεκδικούν την ισότιμη σχέση με τη Δύση, και η ιδεολογία του θρησκευτικού οικουμενισμού που θεραπεύουν οι συγκεκριμένοι διανοούμενοι εμφανίζεται ως η μόνη λύση όχι μόνο στο βασικό πρόβλημα που αντιμετωπίζουν, των ενδεχόμενων εθνικών αποσχιρήσεων, αλλά και της ανάδειξής τους ως αυτόνομων πολιτιστικών μορφωμάτων.

Έτσι λοιπόν αποκτά νόημα το σχήμα που προτείνει ρητά ο Λεόντιεφ και εμμέσως επαναλαμβάνεται στους άλλους δύο συγγραφείς: το Βυζάντιο είναι άξιο θαυμασμού επειδή ακριβώς συνέβαλε τα μέγιστα στη δημιουργία της Δύσης. Όπως είδαμε και στην περίπτωση Γεδεών και στην περίπτωση Κρέστοβιτς, ο παράγοντας Ρωσία ήταν καθοριστικός για τη διαμόρφωση του σχήματός τους. Προφανώς και για τον Λεόντιεφ, μένει όμως να δούμε με ποιον ειδικό τρόπο.





#### 4. Ο Βυζαντισμός ως αυτοκρατορικός λόγος: Ρωσία και Οθωμανική Αυτοκρατορία

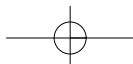
Στο δεύτερο κεφάλαιο του δοκιμίου του που επιγράφεται *Βυζαντισμός και Ρωσία* ο Λεόντιεφ ολοκληρώνει κάποιες από τις απόψεις που διατύπωσε στην εισαγωγή. Όπως αναφέραμε η άποψη του ήταν ότι ο Βυζαντισμός έδωσε καρπούς στη ρωσική κοινωνία, γιατί εμφυτεύθηκε εκεί όταν η τελευταία ήταν αδιαμόρφωτη, ένας ακόμη παρθένος πολιτιστικός τόπος. Στη Ρωσία ο Βυζαντισμός δεν βρήκε φυλές «κουρασμένες από την εκπαίδευση» και χώρες εκτεθειμένες σε ξένες επιδρομές, όπως στις ακτές της Μεσογείου. Στη Ρωσία βρήκε μια χώρα «άγρια, νέα, όχι ανοιχτή σε επιδράσεις, εκτεταμένη» στην οποία επίσης κατοικούσε ένας λαός «απλός, φρέσκος, ανοιχτόκαρδος». Η βασική συνέπεια της «εμφύτευσης» του Βυζαντισμού στη Ρωσία ήταν φυσικά η ενίσχυση του τσαρικού θεσμού πρώτα με τη δυναστεία των Ρούρικ και έπειτα με τη δυναστεία των Ρομανώφ. Η ενίσχυση αυτή προήλθε από την ενδυνάμωση του γενεαλογικού/προγονικού συναισθήματος της ρωσικής κοινωνίας. Το συναίσθημα αυτό στη Δύση υπήρξε ισχυρό στο αριστοκρατικό κομμάτι της κοινωνίας, στη Ρωσία όμως εκπροσωπήθηκε από τον μοναρχικό θεσμό. Αυτό είχε ως συνέπεια η μοναρχία στη Ρωσία να είναι ισχυρότερη όχι μόνο από την αριστοκρατία αλλά και από την ίδια την οικογένεια<sup>27</sup>. Ο Μεγαλορώσος κατά τον Λεόντιεφ αναρωτιέται: *Τι είναι η οικογένεια χωρίς τη θρησκεία; τι είναι η θρησκεία χωρίς τον Χριστιανισμό; τι είναι ο Χριστιανισμός στη Ρωσία χωρίς την ορθόδοξη μορφή του, τους κανόνες και τα θέσμά του, δηλαδή χωρίς τον Βυζαντισμό;*<sup>28</sup> Η αριστοκρατία από την άλλη, αν και τοποθετημένη μεταξύ της «ενεργητικής επίδρασης του τσαρισμού και της παθητικής στάσης του υπηκόου αγρότη», αναπτύχθηκε και διανοητικά και πολιτικά παρά την υποταγή της στον τσαρισμό<sup>29</sup>.

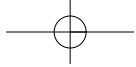
Αυτή ήταν και η διαφορά κατά τον Λεόντιεφ μεταξύ του Λουδοβίκου ΙΔ' και του Μεγάλου Πέτρου, που ήταν περίπου σύγχρονοι: ο πρώτος κατήργησε ολοκληρωτικά τις τάξεις των ευγενών, ανοίγοντας το δρόμο για τον εκδημοκρατισμό του επόμενου (18ου) αιώνα, ενώ ο δεύτερος με τη διάκριση των αριστοκρα-

27. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 99-100. Θα επιχειρηματολογήσει επ' αυτού συγκρίνοντας την εικόνα της οικογένειας που δίνουν βρετανοί μυθιστοριογράφοι, όπως ο Walter Scott και ο Charles Dickens, με την αντίστοιχη στα έργα για παράδειγμα του Τολστόι. Η σύγκριση βέβαια αποβαίνει υπέρ των πρώτων.

28. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 101. Ο Λεόντιεφ θεωρεί ότι το συναίσθημα της οικογένειας στους Γερμανούς, τους Μικρορώσους (Ουκρανούς), τους Νοτιοσλάβους, τους Έλληνες ή ακόμα και στους Τούρκους (μολονότι το χριστιανικό ιδεώδες της οικογένειας είναι ανώτερο από το μουσουλμανικό) είναι ισχυρότερο των Ρώσων.

29. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 102.





τών σε δύο τάξεις<sup>30</sup> επέτρεψε την επιβίωση του αριστοκρατικού πνεύματος μέχρι και την εποχή του Αλεξάνδρου Α΄. Η επιβίωσή του δηλαδή οφειλόταν στην επενέργεια του τσαρισμού και συνεπώς του Βυζαντισμού. Τα πράγματα λοιπόν που παρέμεναν ισχυρά στη Ρωσία κατά τον Λεόντιεφ ήταν τα εξής: η βυζαντινή ορθοδοξία, η πατρογονική και απεριόριστη απολυταρχία και ίσως ο αγροτικός κόσμος. Ο τσαρισμός φυσικά έγινε ακόμη ισχυρότερος από την επίδραση της ορθοδοξίας, των βυζαντινών ιδεωδών και της βυζαντινής κουλτούρας. Μάλιστα, κατά τον Λεόντιεφ, ακόμη και οι μεγάλες αγροτικές εξεγέρσεις (εκτός ίσως από την περίπτωση Ρυγαζέν που στράφηκε ευθέως εναντίον της Αικατερίνης της Μεγάλης) δεν αμφισβήτησαν ποτέ τη μοναρχική αρχή αλλά στράφηκαν συνήθως εναντίον της μεγάλης γαιοκτησίας.

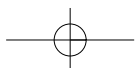
Στο σημείο αυτό όπου συζητά την ισχύ του τσαρικού απολυταρχισμού έναντι των εξεγέρσεων που έλαβαν χώρα στη Ρωσία, ο Λεόντιεφ κάνει μια ενδιαφέρουσα αναφορά στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, που αξίζει να την προσέξουμε, έχοντας υπόψη ακριβώς τις αντίστοιχες αναλύσεις Κρέστοβιτς και Γεδεών:

*ΑΣ σταματήσουμε όμως για λίγο στους Μουσουλμάνους. Είναι ενδιαφέρον ότι αφότου οι Μουσουλμάνοι στην Τουρκία εξοικειώθηκαν τόσο με τη Δύση όσο και με εμάς, τους Ρώσους, παρά τους τόσους πολέμους και τον παλιό ανταγωνισμό μας με την Τουρκία, έχουμε ικανοποιήσει ιδιαίτερος πολλούς Τούρκους, σε προσωπικό επίπεδο, αλλά και εξαιτίας της φύσης του κράτους μας, πολύ περισσότερο από ό,τι οι Δυτικοευρωπαίοι. Ο εκκλησιαστικός χαρακτήρας της αυτοκρατορίας μας υποδηλώνει σεβασμό απέναντί τους· και οι ίδιοι βρίσκουν στο χαρακτηριστικό αυτό μεγάλη ομοιότητα με τη θρησκευτική φύση του δικού τους εθνικού χαρακτήρα (narodnost). Η πειθαρχία μας, ο σεβασμός μας και η υποχωρητικότητα μας τους έχουν σκλαβώσει· δείχνουν ότι αυτή είναι η δύναμή μας, μας ζηλεύουν και ο ένας θεωρεί τον άλλον ως καλό παράδειγμα. Εάν η τουρκική κυβέρνηση εκδιωκόταν από τον Βόσπορο και οι Τούρκοι εγκατέλειπαν τα Βαλκάνια, τότε, φυσικά, θα έστρεφαν πάντοτε τις ελπίδες τους σε εμάς ως υπερασπιστές τους έναντι εκείνων των αναπόφευκτων καταπιέσεων και προσβολών στις οποίες θα υποβληθούν από τους χθесινούς σκλάβους τους, Νοτιοσλάβους και Έλληνες, γενικώς αρκετά άτεγκτους και βάνανσους. Οι Τούρκοι ακόμη και τώρα, μας προτιμούν από τους Βουλγάρους, τους Σέρβους και τους Έλληνες<sup>31</sup>.*

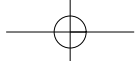
Μάλιστα, ο Λεόντιεφ θα αναφερθεί στις προσωπικές συνομιλίες του με έναν πασά, γνώστη της ρωσικής πραγματικότητας (του άρεσαν για παράδειγμα οι χαρα-

30. Προφανώς εννοεί τη διάκριση μεταξύ κληρονομικής αριστοκρατίας και αριστοκρατίας που θεμελιώνει τα δικαιώματά της με βάση την υπηρεσία που προσφέρει στο κράτος.

31. K.Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, σ. 106.







κήρες του Γκόγκολ) που μεταξύ άλλων του δήλωσε ότι συμπαθεί τους Ρώσους, επειδή ανησυχούν μόνο για τη θρησκεία τους, σε αντίθεση με τους Έλληνες και τους Βουλγάρους, οι οποίοι έχουν στο νου τους την πολιτική, σύνταγμα και διάφορες άλλες παρόμοιες «ανοησίες». Για να καταλήξει στην εκτίμησή του ότι «η Ρωσία θα παραμείνει δυνατή μέχρις ότου αποκτήσει σύνταγμα»(!).

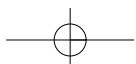
Συνεπώς στο έργο του Λεόντιεφ φαίνεται πολύ καλά ότι το επίπεδο ισοτιμίας που αναγνώριζε ένας αυτοκρατορικός λόγος δεν ήταν παρά ένας άλλος αντίστοιχος του<sup>32</sup>. Γινόταν πολύ ορατό στους ίδιους τους εκφραστές τους, τον Λεόντιεφ και τον πασά, ότι είχαν να αντιμετωπίσουν έναν κοινό εχθρό που θα διέλυε στο εγγύς μέλλον τα αυτοκρατορικά σχήματα: τον εθνικισμό και τον κοινοβουλευτισμό<sup>33</sup>. Η επιμονή στο ρόλο της θρησκείας και η υπεράσπιση της αυτοκρατορικής απολυταρχίας έμοιαζαν να φέρνουν πολύ κοντύτερα μεταξύ τους τους δύο προαιώνιους αντιπάλους, από ό,τι σε σχέση με τους υπηκόους (για τους Οθωμανούς) ή προστατευόμενους τους (για τους Ρώσους).

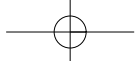
Κατά παράδοξο τρόπο η «συγχώνευση» των αξιών που ο Λεόντιεφ θεωρούσε ότι αφορά την τελική παρακμιακή φάση του αστικού πολιτισμού (και κάθε πολιτισμού νοούμενου ως «οργανικής ολότητας») λάμβανε χώρα στην παραγωγή αυτοκρατορικών λόγων από εκπροσώπους των δεινοσαύρων της ιστορίας. Τελικά αυτή η συμπάθεια που έτρεφαν ο Γεδεών και Κρέστοβιτς για την Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν και η κατάληξη ενός δρόμου που διένυσε και ένας ρώσος διανοούμενος, αφού ώμννε στις ίδιες αξίες.

Στην περίπτωση αυτών των τριών διανοουμένων δεν έχουμε να κάνουμε με μια εργαλειακή χρήση της θρησκείας από την πλευρά κρυπτοεθνικιστών ιστοριογράφων. Μάλλον το αντίθετο δείχνει να συμβαίνει: η θρησκεία οδηγεί στην απόρριψη της αστικής νεωτερικότητας (κυρίως βέβαια στην περίπτωση του Γεδεών και του Λεόντιεφ) και στη νοσταλγία του Μεσαίωνα ως εξιδανικευμένης στιγμής της ιστορίας, και όχι απλώς ως ενός απλού κρίκου στη συνέχεια του έθνους. Άλλωστε, όπως σημειώνει ο Λεόντιεφ, σε όλες τις μεγάλες θρησκείες «εκτός από

32. Σε ένα σημαντικό επίσης άρθρο του, γραμμένο τον πρώτο καιρό που πέρασε στην Κωνσταντινούπολη (Ιανουάριος 1873), ο Λεόντιεφ θα υποστηρίξει ότι τη διατήρηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας την επιδίωκαν και οι εξτρεμιστές Βούλγαροι, επειδή η πολιτική και πνευματική αδυναμία της θα επέτρεπε την περαιτέρω ενδυνάμωση του εθνικού τους κινήματος, ενώ οι εξτρεμιστές Έλληνες θα ήθελαν να συμμαχήσουν με τους Τούρκους στον Βόσπορο για να αντιμετωπίσουν τον κοινό εχθρό, τον πανσλαβισμό. Για το ζεϊμένο αυτό βλ. K.Leont'ev, «Panslavizm i Greki», στο K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 38-55.

33. Μάλιστα εδώ ο Λεόντιεφ θα επικαλεστεί τον Thomas Carlyle, ο οποίος σε μια αποστοροφή του σε επιστολή του προς τον Herzen είχε δηλώσει ότι προτιμά ασυγκρίτως περισσότερο τον τσαρισμό ή τον μεγαλοτουρκισμό από την καθαρή αναρχία που αναπτύσσεται από την «κοινοβουλευτική ευγλωττία» και την «ελευθερία του Τύπου», *ό.π.*, 107.





την τεράστια ποίηση, εκτός από την εξαιρετική οργανωτική τους ισχύ, υπάρχει ακόμη κάτι πραγματικό, κάτι χειροπιαστό»<sup>34</sup>. Αντίθετα, κανένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου έθνους δεν φαίνεται να συγκινεί τον Λεόντιεφ: ούτε το αίμα («όλα τα μεγάλα έθνη έχουν ανάμικτο αίμα») ούτε η γλώσσα («η γλώσσα αυτή καθεαυτή; η γλώσσα των δρόμων είναι κυρίως η έκφραση ιδεών και συναισθημάτων πολύ πιο κοντινών σε μας») ούτε κυρίως οι αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας που ο Ναπολέων εισήγαγε στην πολιτική σκηνή της Ευρώπης:

*Η ισότητα των προσώπων, η ισότητα των τάξεων, η ισότητα (και η μονοτονία επίσης) των επαρχιών, η ισότητα των εθνών – όλα αυτά αποτελούν μία και την αυτή διαδικασία: στην ουσία, η ολοκληρωτικά ίδια οικουμενική ισότητα, οικουμενική ελευθερία, οικουμενικό ενάρεστο όφελος, το κοινό καλό, οικουμενική αναρχία, ή οικουμενική παγκόσμια πλήξη. Η ιδέα των εθνοτήτων με τη μορφή της φυλετικής καθαρότητας όπως εμφανίζεται τον 19ο αιώνα είναι μια ιδέα, στην πραγματικότητα ολοκληρωτικά κοσμοπολιτική, αντικρατική, αντιθρησκευτική, που έχει από μόνη της ιδιαίτερα καταστροφική ισχύ... Ο ατομικισμός καταστρέφει την ατομικότητα του λαού, των επαρχιών, των εθνών.*

Και θα συνεχίσει με έντονα προφητικό ύφος:

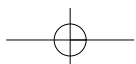
*Η Γαλλία κατέστρεψε τον εαυτό της με αυτή την αρχή (των εθνοτήτων). Ας περιμένουμε λίγο επίσης για το τι θα επακολουθήσει με τη Γερμανία*<sup>35</sup>.

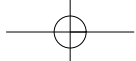
Μην ξεχνάμε ότι αυτά ο Λεόντιεφ τα γράφει στα μεθεόρτια της επικράτησης της Πρωσίας στον πόλεμο του 1871 και της γερμανικής ενοποίησης. Για έναν όμως πιστό του θρησκευτικού οικουμενισμού η κατάληξη όλης αυτής της ιστορίας ήταν βέβαιη<sup>36</sup>.

34. K.Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 107.

35. K.Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 108.

36. Μήπως όμως στην περίπτωση του Λεόντιεφ έχουμε μία σύνθεση του χριστιανικού οικουμενισμού με τον ρομαντικό εθνικισμό, όπως για παράδειγμα θα τη συναντήσουμε αργότερα στο έργο του Βλαντιμίρ Σολοβιόφ; Βλ. μεταξύ άλλων για το θέμα αυτό το άρθρο του Greg Gaut, «Can a Christian be a nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism» *Slavic review*, 57:1 (1998) 77-94, και ιδιαίτερα, 79 κ.ε. όπου αναπτύσσεται η λύση του προβλήματος από τον Σολοβιόφ, διανοούμενο που άρχισε να διαμορφώνει θεωρητικό στίγμα στην περίοδο μετά τη δολοφονία του Αλεξάνδρου Β' το 1881. Ο Σολοβιόφ στρέφεται εναντίον πλέον των συντηρητικών εθνικιστών, αναπτύσσει τη θέση περί «Χριστιανικής πολιτικής», με βάση την οποία όλοι οι Χριστιανοί από τον τσάρο μέχρι τον τελευταίο μουζίκιο θα πρέπει να τηρούν τις ίδιες χριστιανικές αρχές για να επιφέρουν το Βασίλειο του Θεού επί της γης. Είναι ενδιαφέρον το πώς επιλύει την αντίφαση μεταξύ οικουμενικότητας του Χριστιανισμού και της διάσπασής του σε διακριτά δόγματα (σ. 80). Ο Σολοβιόφ έγραψε μια σειρά άρθρα στο περιοδικό του Ι. Ακσάκωφ για την άρση του σχίσματος ορθοδοξίας και καθολικισμού, τα

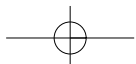




### 5. Τι είναι Σλαβισμός για τον Λεόντιεφ: Έλληνες/Βούλγαροι, Γερμανοί/Τσέχοι

«Δεν υπάρχει απάντηση στο ερώτημα αυτό!» ισχυρίζεται ο Λεόντιεφ. Κι αυτό γιατί μάταια θα ψάχνει κανείς να βρει χαρακτηριστικά που να είναι κοινά σε όλους τους Σλάβους. Έτσι ο Σλαβισμός, εκτός από μια αφαιρετική εθνογραφική φυλετική εικόνα και μια ομοιότητα γλωσσών, δεν υποδηλώνει κάποιου είδους πολιτισμική οντότητα, όπως για παράδειγμα η έννοια του «Κινεζισμού» (κινέζικος πολιτισμός) ή του Ευρωπαϊσμού (δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός). Ειδικά ο τελευταίος με υπόστρωμα τη γερμανορωμανική κουλτούρα και τον καθολικι-

σμοί όμως εντέλει προκάλεσαν τη σύγκρουσή του με τον εκδότη και τους άλλους ρώσους πανσλαβιστές. Αυτή η αντιπαράθεση είχε ως αποτέλεσμα να μετατοπιστεί πολιτικά προς το μέρος των φιλελευθέρων. Όπως λοιπόν παρατηρεί ο Gaut (σ. 81): «η κριτική ... του Βλαντιμίρ Σολοβιόφ στον εθνικισμό άρχισε ως υπεράσπιση του οικουμενικού του μοντέλου. Ο Σολοβιόφ γρήγορα άρχισε να πιστεύει, ωστόσο, ότι ο εθνικιστικός σωβινισμός των συντηρητικών διανοουμένων και της κυβέρνησης δεν ήταν απλώς ένα εμπόδιο στην οικουμενική ενότητα αλλά αποτελούσε στην πραγματικότητα μια άρνηση αυτού καθαυτού του Χριστιανισμού». Από το σημείο αυτό θα αρχίσουν οι συστηματικές του επιθέσεις εναντίον του Ντανιλέφσκι («Ρωσία και Ευρώπη»), του Ντοστογιέφσκι και των άλλων πανσλαβιστών. Ο Gaut συνοψίζει τις απόψεις του Σολοβιόφ για το ζήτημα αυτό σε έξι θέσεις, που αποτελούν και υποκεφάλαια του άρθρου: α) Τα έθνη έχουν έναν θετικό αλλά μεταβατικό ρόλο στην Ιστορία (σ. 82), β) Η εθνικότητα και η εθνική διαφορά είναι θετικά στοιχεία και εμπλουτίζονται (στην Ιστορία) (σ. 83), γ) Ο εθνικισμός παραβιάζει τις αρχές της «Χριστιανικής Πολιτικής». Ο εθνικισμός αντιμετωπίζεται ως έκπτωση της εθνικής ταυτότητας και τον διακρίνει από τον πατριωτισμό. Τα εθνικά κράτη συμπεφέρονται με βάση τις αρχές της *realpolitik* και της αρχής της υπεράσπισης του εθνικού συμφέροντος, με συνέπεια να προδίδουν τις αρχές του Χριστιανισμού. Το αργητικό παράδειγμα για αυτόν η Αγγλία, δ) Ο Χριστιανισμός απαιτεί ανταπόκριση από τα έθνη (σ. 85), ε) Τα έθνη έχουν το δικαίωμα του αυτοπροσδιορισμού (χωρίς πάντως η θέση αυτή να τον οδηγεί σε μια πολιτική στάση υπέρ του εθνικού αυτοπροσδιορισμού των μη ρωσικών εθνών της Ρωσικής Αυτοκρατορίας, όπως για παράδειγμα των Πολωνών, αν και ο ίδιος θαύμαζε τον μεγάλο πολωνό ποιητή Adam Mickiewicz) (σ. 86) και στ) Οι χριστιανοί πρέπει να είναι περισσότερο πατριώτες παρά εθνικιστές (σ. 87). Ο εθνικισμός κατά τον Σολοβιόφ μάς διδάξε να αγαπάμε το δικό μας έθνος πάνω από όλα τα άλλα, να είμαστε αδιάφοροι για τα υπόλοιπα έθνη, παρεκτός όταν ερχόμαστε σε σύγκρουση μαζί τους. Αντίθετα ο πατριωτισμός βασίζεται στην αρχή ότι το οικουμενικό χριστιανικό ιδανικό της Θεότητας είναι το υπέρτατο, και ότι υπηρετώντας αυτό το ιδανικό το έθνος συμβάλλει στην οικοδόμηση του Βασιλείου του Θεού επί της Γης. Κατά τον Gaut ο Σολοβιόφ βλέπει τα έθνη μέσα από το πρίσμα του «φιλοσοφικού ρομαντισμού», όπως και οι Πανσλαβιστές. Μόνο που επεκτείνει την ιδέα του «ζωντανού οργανισμού» από τα έθνη στην ανθρωπότητα: η τελευταία αποτελεί έναν ενοποιημένο οργανισμό της οποίας τα έθνη αποτελούν τα επιμέρους μέλη του σώματος αυτού. Συνεπώς έχουμε μια ενδιαφέρουσα σύνθεση ρομαντικού εθνικισμού και χριστιανικού οικουμενισμού. Βλ. επίσης Francis Poulin, «Vladimir Solov'ev's *Rossia i Vselenskaja Cerkov'*, Early Slavophilism's pneumatic spirit, and the Pauline Prophet», *Slavic Review* 52:4 (1993) 528-539.





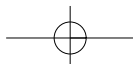
σμο διακρίνεται χωρίς δυσκολία από άλλα πολιτισμικά μορφώματα, όπως ο ιαπωνο-κινεζικός πολιτισμός, ο ισλαμικός, ο αρχαίος αιγυπτιακός, ο αρχαίος ελληνικός, ο ρωμαϊκός ή ο βυζαντινός. Τι είναι όμως αυτό που συνιστά κατά τον Λεόντιεφ πολιτισμική διαφορά; Μια ενιαία λογοτεχνία, μία κοινή κρατική μορφή τουλάχιστον στην αποκορύφωση της εξέλιξης αυτής της πολιτισμικής οντότητας, μια κοινή θρησκεία – και από εκεί και πέρα κοινά στοιχεία στη ζωγραφική, την αρχιτεκτονική κ.λπ. Όλα αυτά τα στοιχεία μία γενικής εικόνας εύκολα ανακαλούνται σε μια έννοια όπως ο Ευρωπαϊσμός, όχι όμως και ο Σλαβισμός. Σλαβικά κράτη υπήρχαν, και μάλιστα από τον Μεσαίωνα, ενιαίο όμως πολιτισμικό μόρφωμα δεν δημιούργησαν ποτέ. Ο Λεόντιεφ, μάλιστα, θα κάνει συγκεκριμένες αναφορές στους βαλκάνιους Σλάβους, Σέρβους και Βουλγάρους: θεωρεί ότι η ιστορία των μεσαιωνικών βασιλείων τους είναι «άχρωμη», και ότι γρήγορα τέθηκαν κάτω από τη βυζαντινή πολιτιστική επιρροή. Από την άλλη πλευρά οι Τσέχοι στην πραγματικότητα μετείχαν του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού μέσω της διαδικασίας του εκγερμανισμού τους. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Λεόντιεφ: «οι Τσέχοι ήταν εργαλείο της γερμανικής πολιτικής, που στρέφεται τώρα από τους Σλάβους εναντίον του Γερμανισμού»<sup>37</sup>.

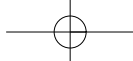
Ποια όμως είναι η άποψη του Λεόντιεφ για τους Βουλγάρους, τους οποίους έζησε από κοντά στα κρίσιμα χρόνια των εκκλησιαστικών τους αγώνων και γύρω από τους οποίους περιστράφηκαν τα ενδιαφέροντα των πανσλαβιστικών κύκλων στη Μόσχα της δεκαετίας του 1860<sup>38</sup>; «Οι Βούλγαροι», ισχυρίζεται ο ρώσος συγγραφέας, «διαπαιδαγωγήθηκαν από τους Έλληνες, κατά τον ίδιο τρόπο που οι Τσέχοι διαπαιδαγωγήθηκαν από τους Γερμανούς». Και ακριβώς όπως οι Τσέχοι στρέφονται εναντίον αυτών που τους γαλούχησαν στα νάματα του ευρωπαϊκού πολιτισμού<sup>39</sup>, το ίδιο συμβαίνει και με τους Βουλγάρους εναντίον του νέου ελληνισμού.

37. K.Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 111.

38. Η χαρακτηρισολογία των Βουλγάρων από τον Λεόντιεφ ενδιαφέρει ιδιαίτερος, για ευνόητους λόγους, και την Todorova, βλ. *ό.π.*, 200-202.

39. Σε ένα πολύ ενδιαφέρον άρθρο της η Gergana Georgieva (*V Ogleдалoto na Zapadna Evropa* [Στον καθρέφτη της Δυτικής Ευρώπης]), *Literaturna Misal*, 2 (2000) 78-87), σχολιάζοντας το βιβλίο του Stefan Launer, *The Character of Slavdom* (1847), δίνει ακριβώς κάποιες διαστάσεις της πολιτισμικής εξάρτησης των Τσέχων από τους Γερμανούς. Ο Launer, σε αντιπαράθεση με το κυρίαρχο ιστοριογραφικό και πολιτισμικό υπόδειγμα που αντιπαρέθετε την Ανατολική στη Δυτική Ευρώπη και κατά συνέπεια τους λαούς της πρώτης και κυρίως τους Σλάβους στους λαούς της δεύτερης, υποστήριζε ότι υπάρχει πολιτισμική αμοιβαιότητα μεταξύ τους. Ο κατακερματισμός των Σλάβων αντιστοιχεί σε ανάλογη πολιτισμική επίδραση από την πλευρά των δυτικοευρωπαϊκών λαών, πράγμα που θυμίζει την ευθεία ανάκλιση ενός καθρέφτη. Για την ακρίβεια Κροάτες, Πολωνοί, Ρώσοι και Τσέχοι (μαζί οι τελευταίοι με Μορβούς, Σιλεσιανούς και Σλοβάκους, των οποίων ο Launer αρνείται το δικαίωμα στην αυτοδιά-





Βέβαια υπήρχε μια σημαντική ομοιότητα, κατά τον Λεόντιεφ, μεταξύ Τσέχων και Βουλγάρων όσον αφορά την αντιμετώπιση του θρησκευτικού παράγοντα: οι πρώτοι παρότι όχι φανατικοί καθολικοί, όπως για παράδειγμα οι Πολωνοί, ολοκλήρωσαν τον μεσαιωνικό τους βίο πειραματιζόμενοι με τον προτεσταντισμό (χουσιτισμό)<sup>40</sup>. Κατά τον ίδιο τρόπο οι Βούλγαροι, μολονότι ορθόδοξοι, εγκαινίασαν την επανεισαγωγή τους στην Ιστορία με μια σύγκρουση με το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Ο Λεόντιεφ υπονοεί ότι η αντιπαράθεση των Τσέχων με τον επίσημο καθολικισμό και η αντίστοιχη αποστασιοποίηση των Βουλγάρων από τη θεσμική έκφραση του ορθόδοξου χριστιανισμού αποτελούν βήματα προς την κατεύθυνση μιας διαδικασίας εκκοσμίκευσης:

*Στους νέους Βουλγάρους όπως και στους σύγχρονους Τσέχους, η θρησκεία της προσωπικής συνείδησης δεν συμπίπτει εξ ολοκλήρου με τη θρησκεία του εθνικού συμφέροντος<sup>41</sup>.*

Αυτός ήταν ο λόγος που ο Λεόντιεφ ουσιαστικά υιοθετούσε στο σύνολό της σχεδόν την επιχειρηματολογία του Οικουμενικού Πατριαρχείου εναντίον της Εξαρχίας. Γιατί η ομοιότητα αυτή μεταξύ Βουλγάρων και Τσέχων συνιστούσε ταυτοχρόνως και μια αντίστροφη κίνηση: για τους δεύτερους η εξιδανίκευση του χουσιτισμού τούς οδήγησε πιο κοντά στις αρχές του Βυζαντισμού (δηλαδή στη Ρωσία), ενώ για τους πρώτους η αντιπαράθεσή τους με το Πατριαρχείο σήμαινε και αποστασιοποίηση ακριβώς από τις αρχές αυτές και τους Μεγαλορώσους που τις εκπροσωπούν στην Ιστορία.

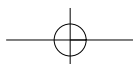
Η παρατήρηση αυτή δεν θα πρέπει να περάσει ασχολίαστη, γιατί το ιστορικό της βάθος μπορεί να σχετίζεται ακριβώς με τον τρόπο που ο «κανόνας» της βουλγαρικής ιστοριογραφίας διαχειρίστηκε τη σχέση του με τη Δύση και τη Ρωσία: θυμίζουμε ότι ο εξ αντικειμένου ρωσόφιλος Μαρίν Ντρίνωφ άντλησε, για το σχήμα της συνέχειας που επέλεξε να υπερασπιστεί, από το έργο του τσέχου

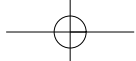
---

θηση) πρέπει να θεωρηθούν ως πολιτισμικοί κληρονόμοι αντιστοίχως των Ιταλών, των Γάλλων, των Άγγλων και των Γερμανών. Ο Launer αποπειράται να θεμελιώσει τη θέση του αυτή με βάση πολιτικές αρχές και θρησκευτικές αναλογίες, προσπαθώντας βέβαια για ερμηνευτικούς λόγους να εκμεταλλευθεί τις εσωτερικές πολιτισμικές διαφοροποιήσεις των Σλάβων. Πάντως ακόμη κι αν η σύγκριση Άγγλων και Ρώσων φαίνεται τραβηγμένη (και βασισμένη ιδιαίτερα στην κυρίαρχη πολιτική επιρροή που ασκούσαν σε Δυτική και Ανατολική Ευρώπη, αντιστοίχως), η συσχέτιση Τσέχων και Γερμανών φαίνεται να αποτελεί κοινό τόπο σε αναλύσεις τέτοιου τύπου στα μέσα του 19ου αιώνα.

40. Είναι γνωστό ότι οι διδασκαλίες του βοημού Jan Huss (1369-1415) υπήρξαν προάγγελος της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης του 16ου αιώνα.

41. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 112.





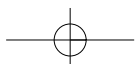
Πάβελ Σάφαρικ<sup>42</sup> και όχι του (μικρο)ρώσου Βενελίν, ενώ σε όλη τη διάρκεια της ακαδημαϊκής του καριέρας διατήρησε στενές σχέσεις με τον επίσης τσέχο ιστορικό Κωνσταντίν Γίρετσεκ<sup>43</sup>.

Για τον Λεόντιεφ ελάχιστες διαφορές υπάρχουν μεταξύ των δύο λαών, Βουλγάρων και Ελλήνων, στα ήθη και τα έθιμα, στον αγροτικό τρόπο ζωής, στην αρχιτεκτονική των κτιρίων κ.λπ. Παρατηρεί ότι ο Έλληνας της Κρήτης, ο Έλληνας της Ηπείρου, ο Έλληνας της Κεφαλονιάς διαφέρουν περισσότερο από τον Έλληνα της Θράκης ή της Μακεδονίας από ό,τι οι τελευταίοι διαφέρουν από τους Βουλγάρους. Αυτά όσον αφορά τους αγροτικούς πληθυσμούς. Αλλά και οι αστοί Βούλγαροι και Έλληνες μοιάζουν: είναι επιρρεπείς στη δημαγωγία και στο συνταγματισμό. Επίσης ασχολούνται διαρκώς με την έννοια της προόδου όσον αφορά τις υποθέσεις του κράτους και τους διακρίνει ισχυρό αίσθημα προστασίας για καθετί που αφορά το θεσμό της οικογένειας. Έτσι ειδικά οι Έλληνες, όσον αφορά το δημαγωγικό τους πνεύμα, ομοιάζουν περισσότερο με τους Γάλλους, ενώ, όσον αφορά την εξιδανίκευση της οικογένειας, με τους Γερμανούς. Πάντως Βούλγαροι και Έλληνες είναι οπωσδήποτε σε δυσαρμονία με τους Ρώσους, οι οποίοι αντιμετωπίζουν τα ζητήματα του κράτους με βάση την αξία της πειθαρχίας (και τα ζητήματα της οικογένειας με τον τρόπο που υπαινίχθηκε παραπάνω)<sup>44</sup>. Γενικά όλη του η επιχειρηματολογία θα επικεντρωθεί στα σημεία όπου ο Βούλγαρος απομακρύνεται από τον Ρώσο, έχοντας θέσει σιωπηλά ως στόχο τα ακριβώς αντίπαλα επιχειρήματα των ρώσων παν-

42. Βλ. πάντως και Nadja Danova, «La bibliothèque de Pavel Šafarik et les relations culturelles bulgare-grecques», *Études balkaniques* 4 (2005) 111-120.

43. Βλ. επίσης τις εργασίες της Νάντια Ντάνοβα για τον Ιβάν Ντομπρόφσκι, βλ. Nadja Nadova, «Ivan Dobrovski à Vienne. Contribution à l'histoire de Vienne en tant que centre politique et culturel des peuples balkaniques au XIX siècle», *Études balkaniques*, 2003, 2, 3-45· της ίδιας, «Ivan Dobrovski v New York (1954-1855)». [Ο Ivan Dobrovski στη Νέα Υόρκη] – στο *Bългарo-amerikanski kulturni i političeski vrâzki prez XIX – pârvata polovina na XX vek*, Σόφια 2004. 176-189· της ίδιας «Arhivât na Ivan Dobrovski kato iztočnik na informacija za Balkanskata Istorija» [Τα αρχεία του Ivan Dobrovski ως πηγή πληροφοριών για τη Βαλκανική Ιστορία], Σόφια 2005, 212-218. Για τις σχέσεις του Ντρίνιφ με τον Γίρετσεκ, βλ. Nikolaj Radnev, *M. Drinov i K. Ireček i prosvetnoto delo v Knjažestvo Bâlgaria* [Ο Μ. Ντρίνιφ, ο Κ. Γίρετσεκ και η εκπαίδευση στην Ηγεμονία της Βουλγαρίας], Σόφια 1984. Ο Κωνσταντίν Γίρετσεκ ήταν γιος του Ιωσήφ Γίρετσεκ και δίδαξε ιστορία στο πανεπιστήμιο της Πράγας. Το 1879 εισήλθε στην υπηρεσία του νεοσύστατου βουλγαρικού κράτους και το 1881 έγινε υπουργός Παιδείας στη Σόφια. Το 1884 έγινε καθηγητής της Παγκόσμιας Ιστορίας στην Πράγα. Έγραψε το 1876 μια *Ιστορία των Βουλγάρων*, που εκδόθηκε ταυτόχρονα στα τσεχικά και τα γερμανικά.

44. Κ. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 112. Στην πραγματικότητα αυτή η «δυσαρμονία» προσπαθούσαν να «διορθώσουν» ιστοριογραφικές απόπειρες όπως αυτές του Γεδεών ή του Κρέστοβιτς.



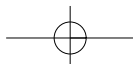


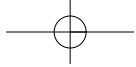
σλαβιστών. Οι Βούλγαροι για αυτόν θα αναγκάσουν τους Ρώσους να διαβούν τον δικό τους Ρουβίκωνα.

Ο Λεόντιεφ θα κατακρίνει την εξτρεμιστική πτέρυγα των Βουλγάρων της Κωνσταντινούπολης υπό τον Τσομάκωφ που θα οδηγήσει αρχιερείς όπως ο Ιλαρίων, ο Πανάρετος κ.ά. να έρθουν σε ρήξη με το Πατριαρχείο<sup>45</sup>. Οι εξτρεμιστές γνώριζαν πολύ καλά ότι όλη την κίνηση οι Έλληνες θα την καταλόγιζαν στους Ρώσους («οι Έλληνες με μανία θα επέπλητταν τους Ρώσους και οι Ρώσοι θα απαντούσαν αναλόγως...»), ενώ από την άλλη θα γινόταν ευμενώς δεκτή από τους Οθωμανούς. Από την άλλη η ρωσική κοινή γνώμη δεν μπορούσε να διαμορφωθεί από τους λίγους έλληνες μοναχούς που περιδιάβαιναν τη ρωσική ύπαιθρο για ζητείεις, αλλά από τον καθηγητή, τον σπουδαστή, τον δημοσιογράφο Βούλγαρο που είχε πρόσβαση σε μέσα μαζικής ενημέρωσης. Και ακριβώς στο μυαλό του έχει ανθρώπους όπως ο Ζινζίνωφ και ο Ντρίνωφ! (μολονότι δεν τους εκτιμά ως πένες...). Οι Βούλγαροι, αφού δεν μπορούσαν να επιδράσουν άμεσα στη ρωσική διπλωματία και τη ρωσική Ιερά Σύνοδο, αποφάσισαν να διαμορφώσουν απευθείας τη ρωσική κοινή γνώμη<sup>46</sup>!

45. Ο «μετριοπαθής» Άνθιμος ΣΤ΄ θα ανέβει τότε στον οικουμενικό θρόνο για να ακολουθήσουν τα γεγονότα των Θεοφανείων του 1872 και να οδηγήσουν σε αδιέξοδο τις προσπάθειες της ρωσικής πρεσβείας για συμφιλίωση. Έχει μεγάλο ενδιαφέρον να δούμε με ποιον τρόπο ο Λεόντιεφ ερμηνεύει την πορεία προς το Σχίσμα. Σε ένα σημαντικό κείμενό του αυτής της περιόδου (1873) με τίτλο «Για την Ελληνοβουλγαρική διαμάχη» (βλ. K. Leont'ev, «Èste o greko-bolgarskoï paspre» στο K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjansvo*, 82-93) θα τονίσει ότι (σ. 86) μετά «την ανακοίνωση του Σχίσματος οι Έλληνες παρασύρθηκαν σε πολλές ανοησίες. Στη δίψα τους να διακηρύξουν το Σχίσμα συνέπιπταν σε αυτούς δύο εντελώς αντίθετες τάσεις, δύο ισχυρές κινητήριες δυνάμεις της εθνικότητάς τους (narodnost): από τη μια πλευρά η αφοσίωσή τους στον παλαιό κλήρο, στην ασυτηρότητα της Ορθοδοξίας, στο πνεύμα της Εκκλησίας και στην πειθαρχία της απέναντι στις αρέσεις, απέναντι στον Πάπα κ.λπ., τα οποία υπεράσπιζε μέχρι και τις μέρες της η Εκκλησία. Από την άλλη η επιθυμία τους να διακρίνουν τη δική τους εθνικότητα από τους Σλάβους και τη Ρωσία, να τη σώσουν από το ρεύμα του Πανσλαβισμού υπό τη μάσκα της αστηρής Ορθοδοξίας, να δημιουργήσουν σιγά σιγά μια καινούργια θρησκεία. Ο παλαιός έλληνας αρχιερέας και ο νέος δικηγόρος, δημοσιογράφος, καθηγητής με αγωγή από την Ευρώπη, ο οποίος δεν πιστεύει σε τίποτε άλλο εκτός από την πρόοδο και την ευφυΐα του Νεοέλληνα, αυτοί οι δύο τύποι συνέπιπταν στην επιθυμία τους να επωφεληθούν από τους (Ιερούς) Κανόνες και να κηρύξουν το Σχίσμα. Ο θυμός των παλαιών ιεραρχών στη βουλγαρική τόλη και η χαρά των νέων ονειροπόλων για τη σκέψη του χωρισμού από τους Σλάβους ενώθηκαν σε ένα στόχο αλλά με διαφορετικά κίνητρα».

46. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, για έναν ανόητο Ρώσο είναι πιο εύκολο να καταλάβει μια εναρκτήρια φράση σε ένα άρθρο όπως: «τα πολύχρονα δεινοπαθήματα των αδελφών μας Σλάβων κάτω από τον φαναριώτικο ζυγό» (προφανώς εδώ εννοεί το σχετικό κεφάλαιο του Ντρίνωφ) παρά μια θέση που θα καταλόγιζε στους βούλγαρους Εξαρχικούς επιθυμία για απόσχιση από τη Μητέρα Εκκλησία, όταν αυτοί διεκδικούν να υπακούν σε μητροπολίτη βουλγαρικής καταγωγής, παραβιάζοντας τους ιερούς κανόνες που απαγορεύουν να συ-





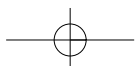
Συνεπώς η βουλγαρική στάση δεν περιγράφεται από τη σκοπιά της διάλυσης του ορθόδοξου μιλλέτ (από τη σκοπιά διάλυσης δηλαδή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας), αλλά από αυτήν της διάλυσης των δεσμών των ορθόδοξων λαών, και κληρονόμων των αρχών του Βυζαντισμού. Στην προοπτική του Λεόντιεφ δεν αμφισβητείται το εμπρόγματο της εθνικής ταυτότητας/διαφοράς μεταξύ των Ορθοδόξων, όπως θα συνέβαινε από την υιοθέτηση της προοπτικής μιλλέτ/έθνος. Η διάλυση του Βυζαντισμού δεν ταυτίζεται δηλαδή με τη διάλυση του μιλλέτ, ωστόσο οι δύο προοπτικές τείνουν σε μια κοινή λογική: τη λογική της ιεράρχησης των εθνών στο εσωτερικό του μιλλέτ η πρώτη, στο εσωτερικό της ορθόδοξης Οικουμένης η δεύτερη (η του κόσμου του Βυζαντισμού).

Από την άλλη οι Έλληνες επαναστάτησαν για «του Χριστού την πίστιν την αγίαν και της πατρίδος την ελευθερία», επειδή ακριβώς ο Βυζαντισμός αποτελεί δικό τους ιστορικό δημιούργημα (παρά τις φιλοσυνταγματικές πεποιθήσεις των Νεοελλήνων). Και για αυτούς ο Χριστιανισμός είναι συνώνυμος με την Ορθοδοξία, τους ιερούς κανόνες και τις τελετουργίες της, δηλαδή με τον Βυζαντισμό. Μολονότι στη διαμόρφωση του ορθόδοξου δόγματος συμμετείχαν εκτός από τους Έλληνες και Ιταλοί, Ισπανοί ή ακόμη ιθαγενείς από την Αίγυπτο, τη Συρία ή την Αφρική, το γεγονός ότι τα ιερά κείμενα αποτυπώθηκαν στην ελληνική γλώσσα έκανε ανεξίτηλη την επίδραση της ελληνικής πολιτισμικής κληρονομιάς. Συνεπώς η μεγαλοπρέπεια ολόκληρης της ιστορίας των Ελλήνων, της πτώσης τους, των δεινοπαθημάτων τους και της αναβίωσής τους είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον Βυζαντισμό. Σε αντίθεση δηλαδή με τους Βουλγάρους, που τόσο η μεσαιωνική φάση της ιστορίας τους όσο και η εθνική αφύπνισή τους είναι θεμελιωμένες σε έναν ανηλεή πόλεμο εναντίον των βασικών αρχών του<sup>47</sup>.

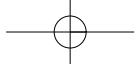
Έτσι από όλα τα έθνη της ανατολικής και νοτιοανατολικής Ευρώπης, από τους Τσέχους, τους Πολωνούς, τους Σέρβους, τους Έλληνες, και τους Μαγυάρους, δεν ήταν κανείς τόσο επικίνδυνος για τη Ρωσική Αυτοκρατορία όσο οι «αθώοι και ταπεινοί Βούλγαροι», γιατί παρότι Σλάβοι, αμφισβητώντας την ουσία του Βυζαντισμού, στρέφονται πρακτικά εναντίον της. Αμφισβητώντας την οικουμενικότητα της Ορθόδοξης Εκκλησίας, των Ιερών Κανόνων και του πνεύματός της, στρέφονταν ουσιαστικά πάνω στα θεμέλια πάνω στα οποία οικοδο-

νυπάρχουν δύο μητροπολίτες του ίδιου δόγματος στην ίδια πόλη, βλ. *ό.π.*, 114. Πάντως ο Λεόντιεφ πολύ καλά περιγράφει ένα υπαρκτό ιστορικό γεγονός: δηλαδή την αμοιβαία καχυποψία που προκάλεσε η ιδρυτική πράξη της Εξαρχίας σε όλους τους εμπλεκόμενους παίκτες. Πράγματι, στην ελληνική ιστοριογραφία είναι κατοχυρωμένη η άποψη ότι πίσω από το φιρμάνι του 1870 βρίσκεται η παρασηνιακή δραστηριότητα του Ιγκνάτιεφ, για τον οποίο αντίθετα οι Βούλγαροι είναι πεπεισμένοι ότι λειτούργησε ως προστατευτική ασπίδα για τα συμφέροντα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως.

47. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 114-115.







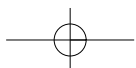
μήθηκε ο ρωσικός πολιτισμός. Φυσικά ο Λεόντιεφ αυτό δεν το καταλόγιζε στο σύνολο των Βουλγάρων, αλλά στη ριζοσπαστική ελίτ που παρέσυρε το μεγάλο πλήθος, το οποίο δεν μπορούσε να κατανοήσει τι σημαίνει βίαιη απόσχιση από την Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία.

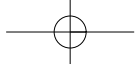
Αυτό όμως που πρέπει να κρατήσουμε είναι δύο σημεία: α) ότι με βάση την έννοια του Βυζαντισμού ο Λεόντιεφ οικοδομεί μια εννοιολόγηση του διπόλου συνέχεια/ασυνέχεια στο οποίο αντιστοιχούνται το ελληνικό και το βουλγαρικό εθνικό κίνημα και β) ο Βυζαντισμός στα Βαλκάνια φαίνεται να δείχνει το πραγματικό του πρόσωπο (τουλάχιστον στην εκδοχή που ο Λεόντιεφ ήθελε να προσλάβει): μιας ηγεμονικής αυτοκρατορικής πολιτικής. Ο Λεόντιεφ δηλαδή οργανώνει έναν αυτοκρατορικό λόγο που έρχεται να αντιστοιχηθεί με την υπεράσπιση του αυτοκρατορικού σχήματος στο ίδιο το οθωμανικό κράτος – και αυτό φυσικά πριν διαμορφωθεί ο Πανισλαμισμός ως κυρίαρχη κρατική ιδεολογία και θέσει στο επίκεντρο της οθωμανικής νεωτερικότητας το ζήτημα του ενοποιητικού ρόλου της θρησκείας.

Με ποιον τρόπο όμως ο Λεόντιεφ θεμελιώνει τον ηγεμονικό ρόλο της Ρωσικής Αυτοκρατορίας; Ο ηγεμονικός ρόλος της Ρωσίας δεν στηρίζεται απλώς στον Βυζαντισμό αλλά δίνει νόημα και στην κενή έννοια του Σλαβισμού: «Η δύναμη της Ρωσίας είναι αναγκαία για την ύπαρξη των Σλάβων. Για την ισχύ της Ρωσίας είναι αναγκαίος ο Βυζαντισμός»<sup>48</sup>. Όποιος λοιπόν στρέφεται εναντίον του Βυζαντισμού εξασθενίζει, συνειδητά ή ασυνείδητα, τη Ρωσία. Και όποιος πολεμάει τον Βυζαντισμό, εμμέσως, χωρίς να το γνωρίζει, υπονομεύει την ενότητα του σλαβικού κόσμου<sup>49</sup>.

48. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 116.

49. Για να προσανατολιστούμε καλύτερα στις θεωρητικές επιλογές του Λεόντιεφ μέσα στο πλαίσιο του διάλογου μεταξύ δυτικόφιλων και σλαβόφιλων στη ρωσική διάνοηση των μέσων του 19ου αιώνα, αρκεί να θυμηθούμε την κριτική που άσκησε τόσο στον Ντανιλέφσκι επειδή στην κατάταξη των ιστορικο-πολιτισμικών τύπων που είχε προτείνει στο περίφημο έργο του *Ρωσία και Ευρώπη* δεν συμπεριέλαβε το Βυζάντιο, όπως και την αντίστοιχη πολεμική που άσκησε στις απόψεις του Σολοβιόφ, ο οποίος είχε προτείνει μια πολιτική άρσης του Σχίσματος μεταξύ Ορθοδοξίας και Καθολικισμού. Όπως έχουμε αναπτύξει σε άλλη μας εργασία, στη συζήτηση μεταξύ των τριών διανοουμένων, προτάθηκαν όλες οι δυνατές λύσεις για τις σχέσεις της Ρωσίας με τη Δύση – όλες οι δυνατές, αφού ως μοντέλο χρησιμοποιήθηκαν και οι τρεις Ρώμες: η Πρώτη, η Δεύτερη, η Τρίτη, βλ. Δημήτρης Σταματόπουλος, «Οριενταλισμός και Αυτοκρατορία», 251-255. Ο Σολοβιόφ μέσω του ενοποιητικού χαρακτήρα του Χριστιανισμού θα προτείνει ως λύση την ανασυγκρότηση της Πρώτης Ρώμης – το Σχίσμα Ανατολής και Δύσης θα αρθεί και η ενιαία Χριστιανοσύνη θα επουλώσει τα ιστορικά τραύματά της. Πάπας και Τσάρος θα είναι κατά κάποιον τρόπο οι άξονες αυτού του ιστορικού συμβιβασμού. Ο Λεόντιεφ θα επιλέξει τη λύση της αναβίωσης της Δεύτερης Ρώμης – θα αμφισβητήσει έντονα την επιχειρηματολογία και τους σκοπούς των Πανσλαβιστών, θεωρώντας ότι αποκόβει ακριβώς τη Ρωσία από τη βυζαντινή παρακαταθήκη. Τέλος ο Ντανιλέφσκι, μένοντας πιστός στη θεω-





Ο Λεόντιεφ επομένως δεν χρησιμοποιεί τη θρησκεία για να επιτύχει την ιεροποίηση του καθεστώτος, όπως θα συνέβαινε στη Ρωσία στα χρόνια κυρίως του Αλεξάνδρου Γ΄ και του Νικολάου Β΄, αλλά ως μέσο αυτοκρατορικής πολιτικής, επικαλούμενος ένα κοινό ιστορικό υπόβαθρο, αυτού που αργότερα ο Dmitri Obolensky θα αποκαλέσει *Βυζαντινή Κοινοπολιτεία*. Η πολιτισμική παράδοση της Ορθοδοξίας θα ήταν η μόνη που θα μπορούσε να μετατρέψει το άμορφο φυλετικό υπόστρωμα του σλαβικού κόσμου της ανατολικής Ευρώπης σε ενιαία πολιτισμική ενότητα, να δώσει περιεχόμενο στο κενό σημαίνον του «Σλαβισμού»<sup>50</sup>.

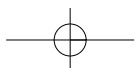
### 6. Ρομαντική ανασύνθεση και ανασύνταξη της Ιστορίας: η δικαίωση των Περσών

Ο Λεόντιεφ επομένως επιχειρεί επίσης μια ρομαντική ανασύνθεση δύο ασύμβατων στην εποχή τους «οντολογικών» κατηγοριών: Ορθόδοξος Χριστιανισμός και Σλαβισμός, θρησκεία δηλαδή και φυλετισμός/εθνικισμός, ενώ έδειχναν να συγκρούονται στο πεδίο διαμόρφωσης ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων, θα μπορούσαν να συνυπάρξουν ή καλύτερα να συγχωνευθούν μέσα στο πολιτισμικό μόρφωμα του Βυζαντισμού. Στην πραγματικότητα ο Λεόντιεφ ολοκληρώνει ως εγχείρημα κάτι που είδαμε να διαπράττει ο Γεδεών (σε ιστοριογραφικό/

---

ρία της Τρίτης Ρώμης, η οποία θα αποτελούσε όχι μόνο την έδρα ενός μεγάλου ορθόδοξου αυτοκράτορα αλλά και το επίκεντρο ενός νέου πολιτισμού, του σλαβικού, που θα υποκαθιστούσε την κυριαρχία του νεογερμανικού (ευρωπαϊκού). Βέβαια τους Ντανιλέφσκι και Λεόντιεφ θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε και με διαφορετική φορά: υπερασπιστή της Τρίτης Ρώμης τον πρώτο, της Δεύτερης τον δεύτερο, εφόσον εκπροσωπούν μάλλον παραλλαγές ενός κοινού αυτοκρατορικού εθνικισμού. Και στις τρεις περιπτώσεις όμως ο ρόλος της θρησκείας υπήρξε καθοριστικός για τη διατύπωση του εκάστοτε επιχειρήματος. Ωστόσο, ενώ στην περίπτωση του Σολοβιόφ το Σχίσμα μεταξύ Δύσης και Ανατολής βιώνεται τραυματικά, στην περίπτωση του Ντανιλέφσκι και του Λεόντιεφ είναι η αφετηρία μιας διαδικασίας αυτοπροσδιορισμού. Για μια εμβριθή ανάλυση των εσωτερικών διαφοροποιήσεων της ρωσικής διανόησης τον 19ο αιώνα και κυρίως των έργων των Ντοστογιέφσκι, Λεόντιεφ, Ντανιλέφσκι και Σολοβιόφ, βλ. Alexander von Schelting, *Russland und der Westen im russischen Geschichtsdenken*, Βερολίνο: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 1989, 66-68, 79-182.

50. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι ο Λεόντιεφ υψιπετεί, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του την πραγματικότητα του 19ου αιώνα: στη συγκαρινή του Χριστιανική Ανατολή έβλεπε ότι η θρησκεία γινόταν ένα «βολικό εργαλείο αναταραχής και εργαλείο φυλετικού πολιτικού φανατισμού... Αυτή είναι η αλήθεια και δεν γνωρίζω εάν έχουμε το δικαίωμα, εμείς οι Ρώσοι, κύριοι εκπρόσωποι της Ορθοδοξίας στον κόσμο (οικουμένη) να κρύβουμε ο ένας από τον άλλον αυτήν την αλήθεια ή να προσπαθούμε τεχνητά να την ξεχάσουμε!», βλ. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 124.



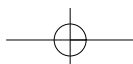


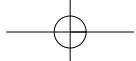
ιστοριοδιφικό κυρίως επίπεδο) με την άρση της ασυμβατότητας μεταξύ αυτοκρατορικού και πανορθόδοξου και ο Κρέστοβιτς (σε πολιτικό κυρίως επίπεδο) με την άρση της ασυμβατότητας αυτοκρατορικού και εθνικού. Ο Λεόντιεφ, κινούμενος στο χώρο της ιδεολογίας, δίνει στην πραγματικότητα την πιο ολοκληρωμένη απάντηση, τόσο πολιτικά όσο και ιστοριογραφικά, στο τέλος του 19ου αιώνα στις διαδικασίες εκμοντερνισμού που έχουν σαρώσει την Ανατολική Ευρώπη: διατήρηση των αυτοκρατορικών σχημάτων και διατήρηση της κυριαρχίας του θρησκευτικού στοιχείου ως παράγοντα ολοκλήρωσης των κατακερατισμένων εθνοτικά και γλωσσικά λαών της.

Για να ανασυνταχθεί όμως η Ιστορία και να γίνει μέτρο σύγκρισης η μεσαιωνική της εκδοχή και όχι η εκδοχή της νεωτερικότητας, θα έπρεπε ακριβώς να αμφισβητηθεί η έννοια της προόδου πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η τελευταία. Όπως ήδη αναφέραμε, ο Λεόντιεφ προτείνει ένα τριαδικό σχήμα για την κατανόηση της προόδου: α) η πρώτη φάση ανάπτυξης χαρακτηρίζεται από πρωταρχική απλότητα (*pervonačal' naja prostot*), β) η δεύτερη από διαρκώς αυξανόμενη πολυπλοκότητα (*složnost*) και τέλος γ) η τρίτη από δευτερογενή συγκερασμένη απλοποίηση/απλούστευση (*vtoričnoe smesitel'noe uproštenie*)<sup>51</sup>. Το σχήμα αυτό της οργανικής εξέλιξης δεν το εφαρμόζει μόνο στην έμβια και την άψυχη φύση (ως γιατρός είναι μεγάλη η γκάμα των οργανισμών στην οποία αναφέρεται, από τα θηλαστικά μέχρι τα μικρόβια, όπως και στην κίνηση των ουράνιων σωμάτων, στα στυλ ζωγραφικής, στην αρχιτεκτονική κ.λπ.) αλλά και σε δύο άκρως ενδιαφέροντα πεδία: στην Ιστορία και το Κράτος.

Όσον αφορά την Ιστορία το σχήμα εφαρμόζεται διαδοχικά στην ιστορία της ποίησης, την ιστορία του μυθιστορήματος, την ιστορία των τεχνολογικών επιτευγμάτων, την ιστορία της φιλοσοφίας. Τι συνιστά κατά τον Λεόντιεφ το τρίτο και τελευταίο στάδιο της εκ νέου «απλοποίησης», δηλαδή της παρακμής; Παρακμή για αυτόν είναι η μίξη στοιχείων του «κλασικού» παραδείγματος, ο εκλεκτικισμός που προετοιμάζει το δρόμο για την κυριαρχία του ρεαλισμού. Ο τελευταίος δεν αποτελεί «σύστημα» αλλά μόνο μια «μέθοδο»: τη μέθοδο να κοιτάς το θάνατο των συστημάτων που κυριάρχησαν στην ακμή της εξελικτικής διαδικασίας. Ο υλισμός που πάντα τον συνοδεύει θεωρείται «σύστημα», αλλά το απλούστερο όλων. Ο ρεαλισμός συνιστά την απόρριψη κάθε συστήματος και κάθε μεταφυσικής. Συνεπώς η απαρχή για μια νέα εκκίνηση στην εξελικτική διαδικασία μπορεί να αναζητηθεί στη μεταφυσική και κυρίως στη θρησκεία. Αυτή η στροφή στη μεταφυσική και τη θρησκεία χαρακτηρίζει κατά τον Λεόντιεφ την αρχαιότητα, αλλά και τον 19ο αιώνα, τον αιώνα του, που ήρθε να απαντήσει στο ρεαλισμό

51. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 129.





και υλισμό του 18ου. Η μεταφυσική και η θρησκεία παραμένουν «πραγματικές δυνάμεις» και «άφθαρτες αναγκαιότητες της ανθρωπότητας».

Εισάγοντας ένα μοντέλο ερμηνείας της πολιτικής με βάση τη σχέση μορφής και περιεχομένου («Μορφή είναι η κυριαρχία μιας εσωτερικής ιδέας...»), θα καταφερθεί και πάλι εναντίον της ιδέας της προόδου (progress) και της «φιλελεύθερης-εξισωτικής» διαδικασίας, η οποία θεωρεί ότι αντίκειται στην έννοια της «ανάπτυξης» (razvitie). Στην πραγματικότητα η πρόοδος αντιστοιχεί στο τρίτο στάδιο της εξελικτικής διαδικασίας που περιέγραψε<sup>52</sup>.

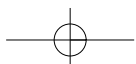
Υιοθετώντας ένα οργανικό μοντέλο (χερντεριανής σύλληψης) του κράτους, θα το παρομοιάσει με ένα δέντρο που στην πρώτη φάση ανάπτυξής του κυριαρχείται από αριστοκρατικά σώματα («οι ευπατρίδες των Αθηνών, οι φεουδάρχες σατράπες της Περσίας, οι συγκλητικοί της Ρώμης, οι μαρκήσιοι της Γαλλίας, οι λόρδοι της Αγγλίας, οι στρατιώτες της Αιγύπτου, οι Σπαρτιάτες της Λακωνίας, οι ευγενείς βογιάροι της Ρωσίας, οι ευγενείς της Πολωνίας, οι μπέηδες της Τουρκίας»<sup>53</sup>), ενώ στη δεύτερη φάση, αυτή της ακμής του, χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία δικτατόρων, αυτοκρατόρων, βασιλέων ή ακόμη δημαγωγών τυράννων (όπως στην περίπτωση της αρχαίας Ελλάδας), και η παρακμιακή τελευταία φάση χαρακτηρίζεται από την έκπτωση στη «δημοκρατία»<sup>54</sup>. Μεταξύ του Περικλή,

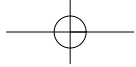
---

52. «Αλλά η πρόοδος... που πολεμήθηκε από κάθε δεσποτισμό... δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαδικασία της αποσύνθεσης, η διαδικασία αυτής της δευτερογενούς απλοποίησης εν συνόλω και της μείξης των συνθετικών μερών... η διαδικασία της άμβλυνσης των μορφολογικών περιγραμμάτων, η διαδικασία της καταστροφής αυτών των ειδικών γνωρισμάτων που αποτελούν οργανικά χαρακτηριστικά του δημόσιου σώματος. Τα φαινόμενα της φιλελεύθερης-εξισωτικής διαδικασίας είναι παρόμοια με αυτά της καύσης, της αποσάθρωσης, του λιωσίματος του πάγου... είναι παρόμοια για παράδειγμα με τα συμπτώματα της χολέρας, που βαθμιαία μεταστρέφουν καταρχήν πολύ διαφορετικούς ανθρώπους σε μονότονα κουφάρια (ισότητα) και έπειτα σε απολύτως όμοιους σκελετούς και τέλος σε εντελώς ελεύθερα στοιχεία: άζωτο, υδρογόνο, οξυγόνο...», *ό.π.*, 130. Στο απόσπασμα αυτό είναι άξια λόγου όχι μόνο η νεκροφιλική διάθεση του Λεόντιεφ απέναντι στις ιδέες του πολιτικού φιλελευθερισμού, αλλά και η βαθιά επίδραση που του άσκησε η περιπέτεια της υγείας του το 1871.

53. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 131.

54. Είναι ενδιαφέρουσα από την άποψη αυτή η ανατροπή της αριστοτελείας προσέγγισης της έκπτωσης των καθεστώτων από τη βασιλεία/τυραννία, στην αριστοκρατία/ολιγαρχία και τέλος στη δημοκρατία/οχλοκρατία. Στη φιλοσοφία της ιστορίας που προτείνει ο Λεόντιεφ, η αριστοκρατία προηγείται της μοναρχίας και αποτελεί την προμηθεϊκή στιγμή εκκίνησης για τη δημιουργία της πολιτισμικής ολότητας. Ίσως αυτός να είναι και ο λόγος που η δική του φιλοσοφία της ιστορίας δεν μπορεί να υπηρετήσει με συνέπεια την υπόθεση του έθνους, όπως συνέβη με τη φιλοσοφία της ιστορίας που πρότεινε ο Ζαμπέλιος. Εάν η δημοκρατία ιδωθεί ως «ιδανικό» (Ζαμπέλιος) ή «παρακμιακή κατάπτωση» (Λεόντιεφ), δεν εξαρτάται τόσο από τη διαχείριση του προβλήματος της μοναρχίας αλλά από τον τρόπο που θα αντιμετωπιστεί ο ιστορικός ρόλος της αριστοκρατίας.





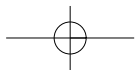
ενός πραγματικού δικτάτορα και ενός αυτοκράτορα που στηρίζει την εξουσία του πάνω στην κληρονομική διαδοχή και τη θρησκεία, μεσολαβούν πολλά σκαλοπάτια, στην ίδια όμως ανελκυστική πορεία. Αυτή η φάση είναι και αυτή που το «δέντρο εκφράζει με τρόπο ολοκληρωμένο την εσωτερική μορφολογική του ιδέα». Πάνω στο σχήμα αυτό θα προσπαθήσει να ερμηνεύσει όλη την ιστορική διαδρομή από την αρχαία Αθήνα (όπου το αίτημα για εξισωτισμό αναζωπυρώνεται με τον Πελοποννησιακό Πόλεμο) μέχρι και την ενοποίηση της Γερμανίας από τον Μπίσμαρκ το 1871. Η ενίσχυση των αιτημάτων του φιλελευθερισμού και του εξισωτισμού τον 19ο αιώνα κατάφερε να ενισχύσει τα διάφορα μέλη του ενιαίου οργανισμού-κράτους («τα κύτταρα, τα νεύρα, τα ρούχα και τα μέλη του οργανισμού») έναντι της εσωτερικής ιδέας που το συνέχει ως μορφή<sup>55</sup>.

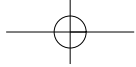
Εφόσον λοιπόν υιοθετεί μια οργανική αντίληψη για την ερμηνεία του κράτους, είναι λογικό να θεωρεί ως σημαντικότερο κριτήριο αξιολόγησής του τη μακροβιότητα. Για να αποδείξει την ισχύ του επιχειρήματός του ότι τα μοναρχικά και συγκεντρωτικά καθεστώτα είναι η ανώτερη μορφή πολιτειακής συγκρότησης, θα επιχειρήσει μια ιστορική ανασκόπηση με κριτήριο τη μακροημέρευσή τους: από την αρχαία Αίγυπτο και τους Χαλδαίους μέχρι τη Ρώμη και το Βυζάντιο. Το επιχειρήμα ότι η Ρώμη μετράει 1.229 έτη ιστορικού βίου (από το 753 π.Χ. έως το 476 μ.Χ.) και το Βυζάντιο άλλα 1.128 (από το 325 μ.Χ. μέχρι το 1453 μ.Χ.) του φαίνεται ακατάρριπτο όσον αφορά το τελικό του συμπέρασμα<sup>56</sup>.

Οι αρχές λοιπόν πάνω στις οποίες στηρίχθηκε η μακραίωνη Βυζαντινή Αυτοκρατορία επιβίωσαν μέσα στην Οθωμανική και εναντίον του ευρωπαϊκού κοσμοπολιτισμού. Στην ελληνο-βουλγαρική διαμάχη οι Έλληνες ήταν αυτοί που τις υπερασπίζονταν (υπερασπίζονταν δηλαδή την ανάγκη της υποταγής του λαού στις αποφάσεις του κλήρου), ενώ αντίθετα οι Βούλγαροι υπερασπίζονταν τις νέες ευρωπαϊκές αξίες των συλλογικών και ατομικών δικαιωμάτων. Οι Έλλη-

55. Αν και φαίνεται ότι η όλη απόπειρα του Λεόντιεφ να αντιπαλέψει τις διαδικασίες φιλελευθεροποίησης των ευρωπαϊκών κοινωνιών του 19ου αιώνα στηρίζεται σε μια ρομαντική φιλοσοφική θεώρηση του τέλους του 18ου αιώνα (χερντεριανής έμπνευσης), εντούτοις μπορεί κάποιος να διαβλέψει ορισμένα πρώιμα χαρακτηριστικά μιας «συστημικής» προσέγγισης στον τρόπο ανάλυσής του: δεν είναι μόνο το τριαδικό σχήμα που αντί να καταλήγει στη «σύνθεση» καταλήγει στην «αποσύνθεση» (είναι δηλαδή μη διαλεκτικό), αλλά και η πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρησή του ότι το αίτημα για ισότητα και ελευθερία αποτελεί ακριβώς έναν κοινό παρονομαστή «απλοποίησης» της ολοένα αυξανόμενης πολυπλοκότητας των επιμέρους πεδίων του ευρωπαϊκού πολιτισμού, *ό.π.*, 141 («η πολυπλοκότητα των μηχανών, η πολυπλοκότητα της διοίκησης και των νομικών διατάξεων, η πολυπλοκότητα των αναγκών στις μεγάλες πόλεις, η πολυπλοκότητα των δράσεων, η επίδραση των εφημερίδων και του κόσμου του βιβλίου, η πολυπλοκότητα στις επιστημονικές μεθόδους... όλα αυτά δεν αποτελούν παρά εργαλεία της μείξης αυτής...»).

56. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 137.





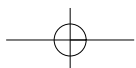
νες εκπροσωπούν την υπεράσπιση της ειλικρινούς υποταγής στην οργανωμένη θρησκεία, οι Βούλγαροι την αρχή του εθνικού αυτοπροσδιορισμού. Στην αντιπαράθεση αυτό που διακυβεύεται δεν ήταν απλώς η ίδρυση ενός ανεξάρτητου από το Πατριαρχείο εκκλησιαστικού οργανισμού, αλλά η επιβίωση των αρχών μιας αυτοκρατορίας που ήδη είχε καταρρίψει κάθε ρεκόρ μακροβιότητας. Βέβαια εδώ είναι ενδιαφέρον ότι ο Λεόντιεφ δείχνει εμμέσως να αποδέχεται ότι η συνέχεια μεταξύ Βυζαντίου και Οθωμανών πρέπει να εκληφθεί ως «ομαλή», γιατί μόνο έτσι θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι υπερασπίζεται τις αφηγηματικές αξίες του Βυζαντισμού.

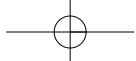
Μάλιστα, σχολιάζοντας το μέλλον των διάφορων ευρωπαϊκών μοναρχιών σε περίπτωση που αυτές υιοθετήσουν σύνταγμα και φιλελευθεροποιηθούν (εννοείται ότι είναι απαισιόδοξος για το τελικό αποτέλεσμα), θα ασχοληθεί και με την Οθωμανική Αυτοκρατορία κάνοντας μια πρόβλεψη που θα αποτελέσει στην πραγματικότητα πρόδρομη νομιμοποίηση του χαμιδιανού καθεστώτος: το τέλος της αυτοκρατορίας θα είναι βέβαιο, εάν αποπειραθεί να υιοθετήσει κάποιου είδους συνταγματικούς περιορισμούς στη σουλτανική απολυταρχία. Θα παρατηρήσει σχετικά: «Εάν δώσουμε σε αυτήν ένα ακόμη κοινοβούλιο, όπως θέλουν οι Άγγλοι, για να γίνει ασφυκτική η επιρροή της Ρωσίας και του κόμη Ιγκνάτιεφ πάνω στον απολυταρχικό σουλτάνο, τότε αφού θα προσθέταμε φιλελεύθερη σύγκυση στην εξισωτική αδυναμία, η Τουρκία δεν θα μπορούσε να σταθεί παρά μόνο για λίγα χρόνια»<sup>57</sup>. Είναι εντυπωσιακό το πώς ο Λεόντιεφ στο απόγειο του Τανζιμάτ (αμέσως μετά την επίτευξη του «εθνικού» στόχου των Βουλγάρων για αναγνώριση αυτόνομης Εκκλησίας και λίγο πριν την απόδοση συντάγματος από τον Midhat πασά) προσφέρει το ενοποιητικό υπόδειγμα για την ιδεολογικοπολιτική σύγκλιση των δύο απολυταρχιών. Πάνω σε αυτό ακριβώς το υπόδειγμα συγκροτούνται τόσο το ιστοριογραφικό μοντέλο του Κρέστοβιτς όσο και αυτό του Γεδεών.

Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, η καταρχήν νομιμοποίηση του Βυζαντισμού και της κληρονομιάς του στον Λεόντιεφ έρχεται με την τοποθέτησή του ως βασιικής συνιστώσας του ευρωπαϊκού πολιτισμού, έστω κι αν αυτός θεωρεί ότι οι βασικές του αρχές επιβίωσαν με μεγαλύτερη καθαρότητα στη Ρωσία. Στο σημείο αυτό (και ενθουσιάζοντας και πάλι το έργο του Guizot, *Histoire des Civilizations*, αλλά και του Pichler, *Παπασύνη και Ανατολικές Εκκλησίες*, όσον αφορά το ρόλο της Εκκλησίας στο Βυζάντιο στο πλευρό ενός συγκεντρωτικού αυτοκράτορα που δεν επέτρεπε την ανάδυση της αριστοκρατίας) θα προσπαθήσει να δώσει μια ερμηνεία για το τι συνιστά τον ευρωπαϊκό πολιτισμό.

Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός αποτελεί σύνθεση του βυζαντινού χριστιανισμού, της γερμανικής ιπποσύνης (φεουδαλισμού), της ελληνικής αισθητικής και φιλο-

57. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 143-144.





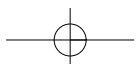
σοφίας και της ρωμαϊκής ρεπουμπλικανικής/αστικής παράδοσης. Μεταξύ τους, όμως, στη σύγχρονη του Λεόντιεφ Δύση διεξάγεται ένας ανελέητος αγώνας που φέρνει τελικά την τελευταία να υποταχθεί: ο αστικός πολιτισμός (με τη διπλή σημασία της λέξης) κυριαρχεί επί του χριστιανισμού<sup>58</sup>, του γερμανικού ατομικισμού, του ρωμαϊκού (βυζαντινού) καισαρισμού και των αισθητικών και φιλοσοφικών αρχών του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Ο ωφελιμισμός και το πρακτικό πνεύμα υποκατέστησε το αγαπητικό στοιχείο του χριστιανισμού, ο ηδονισμός τις ηθικές αρχές της ελληνικής αισθητικής και φιλοσοφίας, ο εκδημοκρατισμός περιορίζει τις αρμοδιότητες της απόλυτης μοναρχίας στις χώρες της Δύσης. Κατά τον Λεόντιεφ η ουσιώδης διαφορά μεταξύ των αρχαίων κρατών και των σύγχρονων του ευρωπαϊκών κρατών της Δύσης βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο μεταβαίνουν σε αυτό το τελευταίο στάδιο της εντροπίας, της «δευτερογενούς απλοποίησης»: ενώ στα πρώτα η διαδικασία αυτή επισυμβαίνει «τυχαία» και «εμπειρικά», στα δεύτερα γίνεται συγκροτημένα και κυρίως «ορθολογικά»<sup>59</sup>.

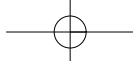
Για αυτόν τον ιστορικό παραλληλισμό δεν εμπνέεται μόνο από το έργο του Guizot αλλά κυρίως από το έργο του Gervinus *Ιστορία του 19ου αιώνα*<sup>60</sup>. Ο Gervinus πράγματι αρχίζει το έργο του ισχυριζόμενος ότι βρίσκει πολλές ομοιότητες μεταξύ της περιόδου παρακμής της αρχαίας Ελλάδας και της σύγχρονης του θριαμβεύουσας Ευρώπης. Με βάση τις ομοιότητες αυτές θα αναπτύξει ένα εξελικτικό σχήμα το οποίο όμως, σε αντίθεση με τον Λεόντιεφ, στηρίζεται στις ιδέες της ελευθερίας και της δημοκρατίας. Κατ' αυτόν η ασφαλής πρόοδος της πολιτικής και πνευματικής ελευθερίας, που καταρχήν είναι κτήμα των ελαχίστων, διαχέεται κατόπιν σε έναν ευρύτερο κύκλο εκλεκτών, για γίνει κτήμα εντέλει των περισσοτέρων. Η διαδικασία όμως αυτή ακολουθεί και την αντίστροφη πορεία: όταν το κράτος ολοκληρώσει το βίο του φθάνοντας στο απόγειο της εξέλιξής του, η ελευθερία και κατά συνέπεια η εξουσία σιγά σιγά επιστρέφουν στα χέρια των λίγων. Ο Gervinus αφήνει να εννοηθεί (και αυτό το έγγραφε στην πρώτη έκδοση του 1855) ότι η διαδικασία αυτή στην αρχαία Ελλάδα έλαβε χώρα πριν από την πτώση της τυραννίας, ενώ στην Ευρώπη με την απολυταρχία.

58. Εδώ υποκρύπτεται μια ιδέα κοινή σε διανοουμένους του ορθόδοξου κόσμου, ότι ο παπισμός δεν αποτελεί παρά υποταγή του χριστιανισμού στο ρωμαϊκό πολιτικό πνεύμα. Βλ. για τη συζήτηση αυτή Δ. Σταματοπούλος, «Η Εκκλησία ως πολιτεία: αναπαραστάσεις και μετασηματισμοί του Ορθόδοξου μιλλέτ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (β' μισό του 19ου αιώνα)», *Μνήμων*, 23 (2002) 183-220.

59. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 148.

60. Georg Gottfried Gervinus, *Histoire du dix-neuvième siècle depuis les traités de Vienne*, Παρίσι: Librairie Internationale· Βουξέλλες: A. Lacroix, Verboeckhoven, 1864-1871 [πρώτη έκδοση, *Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts seit den Wiener Verträgen*, Λειψία, W. Engelmann, 1855-66].





Ο Gervinus δηλαδή ακολουθεί επίσης ένα αντιδιαλεκτικό σχήμα, αναστρέφοντας την πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη.

Ο Λεόντιεφ, όπως είναι φυσικό, θα διαφοροποιηθεί από τον Gervinus κάνοντας μια ενδιαφέρουσα στροφή. Αφού τον κατηγορήσει ότι δεν έχει απελευθερωθεί οριστικά από την «πίστη» στις ιδέες του 1789, θα υπονοήσει ότι δεν θεωρεί την απολυταρχία το απόλυτο φάρμακο εναντίον της «εντροπίας» εάν αυτή δεν συνοδεύεται από ανασύνταξη του αξιακού συστήματος της κοινωνίας. Το παράδειγμα το παίρνει και αυτός από την αρχαιότητα:

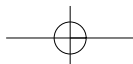
*Οι δύο βασικοί εκπρόσωποι του Ελληνισμού, η Αθήνα και η Σπάρτη, κατέπεσαν στη δημοκρατική μορφή. Αλλά εάν θεωρήσουμε τη μοναρχική μακεδονική περίοδο ως συνέχεια της ελληνικής πολιτειακής δομής (παρόλο που αυτό είναι αρκετά ασαφές), τότε θα συμπεράνουμε το εξής: ότι η απολυταρχία... δεν αποτελεί τη μόνη άγκυρα σωτηρίας. Η πραγματικότητά της (της απολυταρχίας) δεν είναι τόσο στέρεη εάν δεν συνοδεύεται από μια εισροή πειθαρχημένης ποικιλότητας. Οι Ελληνο-μακεδονικές μοναρχίες δεν διήρκεσαν τόσο πολύ. Όπως και η Γαλλία του Ναπολέοντα Γ', έτσι και η μελλοντικά ενωμένη... Γερμανία, αναλογικά, πρέπει να θεωρείται (η μακροσημέρευσή της) ιδιαίτερα αμφίβολη...*

Η μακεδονική μοναρχία δηλαδή αποτέλεσε έναν τρόπο αναστολής της παρακμής, χωρίς όμως κατά τον Λεόντιεφ να επιτύχει εντέλει το στόχο της, επειδή ακριβώς δεν εμπειρείχε κάποια δραματική αλλαγή στους αξιακούς κώδικες της εποχής.

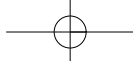
Για τη Ρώμη επίσης οι τρεις φάσεις ισχύουν εντελώς αναλογικά ως προς το σχήμα του: η πρώτη φάση αντιστοιχεί στην περίοδο της res publica, του ανταγωνισμού μεταξύ πληβείων και πατρικίων, η δεύτερη στην περίοδο της αυτοκρατορίας (με εμβληματικές μορφές τον Ιούλιο Καίσαρα και τον Αύγουστο), η τρίτη και τελευταία στη «δευτερογενή απλοποίηση» του «εκδημοκρατισμού» της με το περίφημο διάταγμα του Καρακάλλα. Σε εκείνο το χρονικό σημείο θα συμβεί κάτι σημαντικό: μέσα από την κατάρρευση της παλαιάς Ρώμης θα γεννηθεί μία νέα. Να ποια είναι η σχηματική ερμηνεία για την εξέλιξη του Βυζαντίου από τον Λεόντιεφ:

*Η παλαιά αστική ελληνορωμαϊκή παράδοση, ο παλαιός ρωμαϊκός καισαρισμός, ο νέος Χριστιανισμός και η νέα πολιτική ελίτ στο ασιατικό μοντέλο είναι ήδη παρόντα καθώς το Βυζάντιο ξεκινά τον χιλιόχρονο βίο του. Ως κράτος το Βυζάντιο, ωστόσο, σε ολόκληρο το βίο του συμπεριφέρθηκε αμυντικά. Ως πολιτισμός, ως θρησκευτική κουλτούρα, κυριάρχησε επί μακρόν παντού και κατέκτησε νέους ολόκληρους κόσμους, τη Ρωσία και τους υπόλοιπους Σλάβους. Ως κράτος το Βυζάντιο ήταν ήδη ηλικιωμένο. Κέρδισε μια δεύτερη ζωή – έζησε τη ζωή της Ρώμης. Παρέμεινε νέο και ισχυρό λόγω θρησκείας...<sup>61</sup>*

61. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, σ. 149.







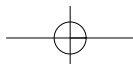
Εάν λοιπόν είναι κάτι ιδιαίτερα ενδιαφέρον στο Βυζάντιο σε σχέση με το μοντέλο ιστορικής ανέλιξης του Λεόντιεφ δεν είναι απλώς ότι υπήρξε ένας αυτόνομος, σπουδαίος κατά τα άλλα πολιτισμός, που πέρασε και αυτός τις τρεις αναπόφευκτες φάσεις ιστορικής ανέλιξης: είναι ότι μέσω της υιοθέτησης του Χριστιανισμού ανανέωσε το βίο μιας παλαιάς και ισχυρής αυτοκρατορίας, ενώ ταυτοχρόνως έφερε κάτι καινούργιο στην Ιστορία: όχι απλώς μια επαναφορά του απολυταρχικού μοναρχικού θεσμού αλλά ένα νέο αξιακό σύστημα, μια νέα ενότητα χαρακτηριζόμενη από έντονη εσωτερική ποικιλότητα.

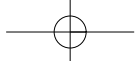
Ο Λεόντιεφ την παρακμή του Βυζαντίου θα την τοποθετήσει μετά τον 11ο αιώνα (η διαδικασία της «δευτερογενούς απλοποίησης»), αφού όμως πρώτα είχε καταφέρει να εκδιώξει τη Δύση από την Εκκλησία, να επιδράσει καθοριστικά στην πολιτιστική διαμόρφωση της Ρωσίας αλλά και να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο των Βουλγάρων, για τους οποίους θα επισημάνει ότι τελικά «οι ορθόδοξοι (εξισωμένοι με το Βυζάντιο) Βούλγαροι του Συμεών αποδείχθηκαν πολύ πιο επικίνδυνοι από τους ειδωλολάτρες Βουλγάρους του Κρούμου».

Στη φράση αυτή του Λεόντιεφ μπορούμε να αποκωδικοποιήσουμε τη σχέση που επιφύλασσε στο θεωρητικό του σχήμα μεταξύ της φάσης της άνθησης της πολυπλοκότητας και της φάσης της παρακμής: η δεύτερη δεν προέκυπτε ως ολοκληρωτική άρνηση της πρώτης, αλλά αντίθετα ως αποτέλεσμα των πιο σημαντικών στοιχείων της πολιτιστικής σύνθεσης που η πρώτη εκπροσωπούσε. Στην περίπτωση μας η Ορθοδοξία και η διάχυσή της στον βαλκανικό χώρο συντελούν σε μια εξισωτική διαδικασία που εντέλει στρέφεται εναντίον της μήτρας που τη γέννησε.

Συνεπώς ο Λεόντιεφ θα χρησιμοποιήσει το Βυζάντιο για να οικοδομήσει ένα μοντέλο συνέχειας σε μια ιστορία των αυτοκρατοριών (ρωμαϊκής, βυζαντινής, ρωσικής) και όχι όπως για παράδειγμα ο Παπαρρηγόπουλος για να οικοδομήσει ένα μοντέλο συνέχειας του έθνους. Και για αυτό η θρησκεία είναι απαραίτητη στο σχήμα του. Ωστόσο, στην επιχειρηματολογία του δεν θα αρκестεί στην εξιδανίκευση του βυζαντινού πολιτισμού, αλλά θα επιστρέψει στην πηγή του κακού: στην ήττα των αγαπημένων του Περσών από τους αρχαίους Έλληνες.

Το να μιλήσει κανείς για τη βασιλεία του Κύρου και της δυναστείας των Σασσανιδών δεν είναι τόσο εύκολο όσο για τις αντίστοιχες περιπτώσεις των Ελλήνων, των Ρωμαίων και των Βυζαντινών, για ευνόητους λόγους. Παρά τις συνεχείς αρχαιολογικές ανακαλύψεις, η κυριαρχία των ελληνορωμαϊκών πηγών διαμόρφωσε μια στρεβλή εικόνα για τον περσικό πολιτισμό. Κατά τον Λεόντιεφ η εποχή της «πρωταρχικής απλότητας» του περσικού πολιτισμού είναι η εποχή της βασιλείας του Κύρου: η «απλότητα» εκφράζεται τόσο στην πυρολατρική θρησκεία του Ζωροαστρισμού όσο και στη λειτουργία των φεουδαρχών ηγετών (σατραπών). Στο απόγειό της η αυτοκρατορία πέτυχε τη διαφορά μέσα στην ενότητα: η κατάκτηση των χωρών των Μήδων και των Χαλδαίων, και η συμβίωση εντός της αυτο-





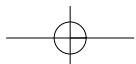
κρατορίας Ελλήνων, Λυδών, Αιγυπτίων, Εβραίων κ.ά. συνιστούν ένα πολύχρωμο πανόραμα πολιτισμών εντός μιας ισχυρής αυτοκρατορικής δομής:

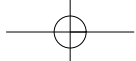
*Είναι εύκολο να φανταστεί κανείς, χωρίς πολύ μόχθο και χωρίς να κάνει λάθος, πόσο μεγαλειώδης πρέπει να ήταν η ποικιλομορφία των τρόπων ζωής, θρησκειών, γλωσσών, η ετερογένεια των δικαιωμάτων και των προνομίων σε αυτή την τόσο εκτεταμένη αυτοκρατορία από την εποχή του Καμβύση μέχρι του Δαρείου... Όλα ήταν ενοποιημένα στο πρόσωπο του μεγάλου βασιλιά, που ήταν η προσωποποίηση του Θεού επί της γης<sup>62</sup>.*

Οι σατράπες των επαρχιών μπορεί να ήταν στην πλειοψηφία τους Πέρσες αλλά στην Αυλή των αχαιμενιδών βασιλέων είχαν διεισδύσει Χαλδαίοι, Έλληνες και Εβραίοι. Και ενώ θα περίμενε κανείς να οροθετήσει την (τρίτη και τελική) φάση της «δημοκρατικής αταξίας» κατά την περίοδο του Δαρείου και του Αλεξάνδρου, ο Λεόντιεφ παρατηρεί ότι παρά την κατάκτηση της Περσίας από τους «Ελληνο-Μακεδόνες» τα κράτη που προέκυψαν μετά το θάνατό του κατέρρευσαν σχετικά γρήγορα, όχι μόνο κάτω από την πίεση της Ρώμης αλλά και επειδή το πληθυσμιακό υπόστρωμα της παλαιάς αυτοκρατορίας δεν συναίνεσε στη μακεδονική κυριαρχία. Τα ελληνιστικά κράτη μετά το θάνατο του Αλεξάνδρου ήδη είχαν περιοριστεί εδαφικά στα βόρεια και δυτικά κράσπεδα της Περσικής Αυτοκρατορίας, ενώ στην Ανατολή η πολιτισμική της κληρονομιά ανανεωνόταν από την ίδρυση του Βασιλείου των Πάρθων (3ος π.Χ. – 3ος μ.Χ.) – φυλή, κατά τον Λεόντιεφ, με άμεση σχέση με τους αρχαίους Ιρανοί. Μέσα στο παρθικό βασίλειο, το οποίο οι Ρωμαίοι ποτέ δεν κατάφεραν να υποτάξουν πλήρως, η παλαιά πυρολατρική θρησκεία των Ζωροαστρών επιβίωσε μέχρι και τον 11ο αιώνα, με την έλευση στη περιοχή του αραβικού Ισλάμ. Για τη δυναστεία των Σασσανιδών (3ος – 7ος αιώνας) η αλήθεια είναι ότι δεν είναι τόσο βέβαιος πως διέσωσε το παλαιό πνεύμα της αυτοκρατορίας (ίσως γιατί η βασιλεία τους συνδυάστηκε με την κατάργηση της δουλείας) αλλά εδώ του έρχεται αρωγός η *Ιστορία των Περσών* του κόμη Gobineau, ο οποίος επιβεβαιώνει ότι οι Σασσανίδες ανανέωσαν τη στρατιωτική φεουδαρχία των Πάρθων (και φυσικά τον Ζωροαστρισμό)<sup>63</sup>.

62. K. Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, σ. 150.

63. Arthur comte de Gobineau, *Histoire des Perses: d'après les auteurs orientaux, grecs et latins et particulièrement d'après les manuscrits orientaux inédits*, τόμ. 2, Παρίσι 1869. Για την αντιπαράθεση Παπαρηγόπουλου – Γκομπινώ λόγω του ενστερνισμού των ιδεών του Φάλμεράνερ από τον δεύτερο, βλ. Φωτεινή Ασημακοπούλου, «Αρθούρος ντε Γκομπινώ και Ιάκωβος Φίλιππος Φάλμεράνερ: δύο σύμμαχοι», *Τα Ιστορικά* 31 (Δεκέμβριος 1999) 331-348, όπου και εκτενής σχολιασμός του έργου *Ιστορία των Περσών*. Θυμίζουμε εδώ και την ανάλογη εκτίμηση του Χέγκελ στη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* για την περσική αρχαιότητα: «Η Περσική Αυτοκρατορία ήταν μια Αυτοκρατορία με την μοντέρνα σημασία της λέξης – όπως αυτή





Ο Λεόντιεφ θα καταλήξει το δοκίμιό του με το αγαπημένο του (και ενίοτε επιτυχές) σπορ των προφητειών:

*...σε κάθε περίπτωση η Γαλλία, η Γερμανία, η Ιταλία και η Ισπανία κάποια στιγμή στο μέλλον θα καταρρεύσουν: θα γίνουν οι επαρχίες ενός νέου κράτους, όπως ακριβώς η Ιταλία προήλθε από τη συνένωση περιοχών όπως το Πιεμόντε, η Τοσκάνη, η Ρώμη, όπως η Γερμανία προήλθε από τη συνένωση της Έσσης, του Αννόβερου και της ίδιας της Πρωσίας...*

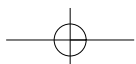
Αυτή η προφητική διατύπωση του Λεόντιεφ μόνο με την αντίστοιχη δική του μπορεί να συγκριθεί, που προέβλεπε την επικράτηση στη Ρωσία ενός ακραίου εξισωτικού καθεστώτος το οποίο θα σήμανε όχι μόνο την κατάρρευση του τσαρισμού αλλά και των ίδιων των αρχών του Βυζαντισμού.

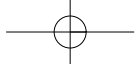
Πολύ περισσότερο σημαντική όμως είναι η αντιπαράβολή την οποία επιχειρεί μεταξύ των τριών αυτοκρατοριών που τον απασχόλησαν στην ανάλυσή του: της Αγγλίας, της Ρωσίας και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το κριτήριο της σύγκρισης αφορά τη σχέση της κρατικής (state-building) με την εθνική ολοκλήρωση (nation-building)<sup>64</sup>. Στην Αγγλία οι κατακτητές Νορμανδοί αναμείχθηκαν με τους κατακτημένους Κέλτες, σχηματίζοντας ένα νέο έθνος. Εκεί η διάκριση κατακτητών και κατακτημένων αναπαρήχθη ως ταξική διαφορά, στο εσωτερικό όμως μιας ενιαίας κρατικής οντότητας: η επιτυχής εθνική ολοκλήρωση αντιστοιχούσε σε μια επιτυχή επίσης κρατική συγκρότηση. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία οι κατακτητές Οθωμανοί δεν αναμείχθηκαν με τους κατακτημένους Χριστιανούς (αν και ένα μεγάλο μέρος των τελευταίων απέκτησε οθωμανική νοοτροπία), με συνέπεια η ενότητα του κράτους να μην αντιστοιχεί σε εθνική ομογενοποίηση. Τέλος, στη Ρωσία η μείξη των Βαράγκων με τους Σλάβους φαίνεται ότι έλυσε το πρόβλημα της εθνογένεσης (Μεγαλορώσοι) αλλά όχι και της κρατικής συγκρότησης.

Από το σημείο αυτό μπορούμε να δούμε με ποιον τρόπο πλέον οι Βούλγαροι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αντιμετώπισαν το πρόβλημα – και μάλιστα όχι αυτοί στους οποίους ο Λεόντιεφ αντιτίθετο (πανσλαβιστές ριζοσπάστες), αλλά αντίθετα οι ομοϊδέατες του (πανορθόδοξοι οικουμενιστές). Οι Βούλγαροι για τον Λεόντιεφ αποτέλεσαν ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα: δεν απειλούσαν μόνο την ακεραιότητα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αλλά για πρώτη φορά η υποστηρίξι της Ρωσίας απέναντι σε έναν σλαβικό λαό έθετε υπό κρίση τις δύο αρχές

που υπήρξε στη Γερμανία και το μεγάλο αυτοκρατορικό βασίλειο του Ναπολέοντα...», βλ. G.F.W. Hegel, *Philosophy of History*, 206.

64. Geoffrey A Hosking, *Russia: people and empire, 1552-1917*, Κέμπριτζ, Μασ.: Harvard University Press, 1997, xxiv.





πάνω στις οποίες βασίστηκε η ύπαρξή της και που ο ίδιος προσπάθησε να συμβιβάσει: τον Σλαβισμό και τον Βυζαντισμό.

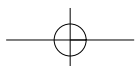
### 7. Κωνσταντίν Λεόντιεφ και Μάρκο Μπαλαμπάνωφ: η γέφυρα του Βυζαντισμού

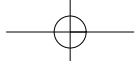
Στο Ιστορικό Αρχείο της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Σόφιας σώζεται μια επιστολή του Κωνσταντίν Λεόντιεφ προς τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ. Η επιστολή είναι σταλμένη από το μοναστήρι του Αγίου Νικολάου στην Ουγκρέσα όπου ο Λεόντιεφ είχε εγκατασταθεί μετά την αναχώρησή του από την Κωνσταντινούπολη (27 Δεκεμβρίου 1874)<sup>65</sup>. Η επιστολή είναι γραμμένη σε ιδιαίτερα θερμό ύφος, γεγονός που δείχνει ότι κατά τη διάρκεια της παραμονής του στην Κωνσταντινούπολη και τη Χάλκη οι δύο άνδρες ήταν σε στενή επαφή. Συνεπώς η μαρτυρία του Γεδεών ότι συνεργαζόταν με τον Μπαλαμπάνωφ για την αντιμετώπιση των συνεπειών του Σχίσματος αποκτά μεγαλύτερο ενδιαφέρον εάν υποθέσουμε ότι αυτή η ιδεολογικοπολιτική σύγκλιση γινόταν υπό τη «διακριτική εποπτεία» του «Βυζαντινιστή» Λεόντιεφ. Ποιος ήταν όμως ο βούλγαρος εταίρος αυτής της τόσο ενδιαφέρουσας σχέσης;

Ο Μάρκο Μπαλαμπάνωφ γεννήθηκε το 1837 στην Κλεισούρα της Φιλιππούπολης<sup>66</sup>. Καταγόταν από μια οικογένεια εμπόρων (αμπατζήδων). Μαθήτευσε στο σχολείο της πόλης του και έδειξε πρώιμα ενδιαφέρον για την ελληνική εκπαίδευση. Ακολουθεί τον πατέρα του στην Κωνσταντινούπολη, και αργότερα στην Προύσα και την Τρίγλια. Την περίοδο αυτή μπαίνει υπό την προστασία του μητροπολίτη Προύσσης Κωνσταντίνου ο οποίος τον συστήνει στη Θεολογική Σχολή της Χάλκης (1855). Εκεί αρχίζουν και οι πρώτες επαφές με εξέχοντα μέλη της βουλγαρικής παροικίας της Κωνσταντινούπολης όπως ο Ρακόφσκι, ο Κρέστοβιτς, ο Απρίλωφ κ.λπ. Γνωρίζει την ελληνική αρχαιότητα την οποία θαυμάζει μέχρι το τέλος της ζωής του, ενώ ταυτόχρονα έρχεται σε επαφή με τη σύγχρονη του ελληνική λογοτεχνία. Ο κατάλογος βιβλίων της βιβλιοθήκης του περιλαμβάνει εκπροσώπους του ελληνικού Διαφωτισμού όπως ο Κοραΐς, ο Κού-

65. НБКМ, БИА, 386, αρ. εγγ. 77: Κωνσταντίν Λεόντιεφ, Μονή Αγίου Νικολάου, Ουγκρέσα προς Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Κωνσταντινούπολη, 27 Δεκεμβρίου 1874.

66. Το ότι γεννήθηκε το 1837 ήταν κάτι που είχε γίνει γνωστό για τη βιογραφία του Μπαλαμπάνωφ από τον Στέφαν Μπόμπτσεφ (S.S. Bobčev, *Marko Balabanov*, romenik na BAH, LBAN, VI, Σόφια 1921-22, σ. 86-130) αλλά σύμφωνα με την αίτηση που κατέθεσε ο ίδιος ο Μπαλαμπάνωφ προς το Πανεπιστήμιο Αθηνών (όπως μας πληροφορεί ο Πλάμεν Μποζίνωφ) αναφέρεται ότι γεννήθηκε το 1840. Φυσικά, αυτό μπορεί να έγινε λόγω ηλικιακών περιορισμών που το ίδιο το Πανεπιστήμιο έθετε για τους εισακτέους του.





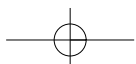
μας, ο Φαρμακίδης, αλλά και λογίους του ρομαντικού εθνικισμού όπως ο Οικονόμος, ο Παπαρηγόπουλος και ο Ρενιέρης, φορείς οπωσδήποτε μιας πιο συντηρητικής πολιτικής παράδοσης και σκέψης.

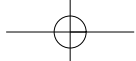
Μετά το πέρας των σπουδών του στη Θεολογική Σχολή της Χάλκης (1855), συνέχισε τις σπουδές του στο Παρίσι στη Νομική Σχολή της Σορβόνης (1864)<sup>67</sup> και τη Χαϊδελβέργη. Στο μεσοδιάστημα (1862-1864) ωστόσο ο Μπαλαμπάνωφ φοίτησε στο Πανεπιστήμιο Αθηνών<sup>68</sup>. Η περίοδος αυτή της ζωής του στάθηκε καθοριστική για την πνευματική του διαμόρφωση, εάν σκεφτεί κανείς ότι συμπίπτει και με την ένταση των γεγονότων της πολιτειακής αλλαγής στο ελληνικό βασίλειο.

Όταν επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη, από το 1870 έως το 1874 εξέδιδε μαζί με τους Πέτρο Σλαβέικοφ και Ντράγκαν Τσάνκοφ το περιοδικό *Čitalište*, το οποίο παρά τον έλεγχο από τη σκληρή οθωμανική λογοκρισία προσπαθούσε

67. Είναι σημαντικό ότι κατά την περίοδο της διαμονής του στο Παρίσι επέλεξε να μεταφράσει στα ελληνικά το έργο του γάλλου αββά Γεττέ, *Εκθεσις της Διδασκαλίας της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας μετά των εν ταις λοιπαίς χριστιανικαίς εκκλησίαις απαντωμένων διαφορών*, μετάφρασις Μάρκου Δημ. Μπαλαμπάνωφ, Librairie de l'Union Chretienne, Παρίσι 1867. Ο Γεττέ είχε μεταστραφεί από το ρωμαιοκαθολικισμό στην ορθοδοξία το 1862 – την ίδια περίοδο που πολλοί βουλγαρόφωνοι οθωμανικών επαρχιών που είχαν προσχωρήσει στην Ουνία επανέκαμπταν επίσης στο ορθόδοξο δόγμα. Ίσως το γεγονός αυτό να έπαιξε κάποιο ρόλο στην επιλογή του Μπαλαμπάνωφ να μεταφράσει το κείμενο. Ο ίδιος πάντως στον πρόλογο θα τονίσει: «Καθ' ην εποχήν το μεν των Παπών κράτος καταρρέει, πανταχόθεν προσβαλλόμενον, ψυχρά δε τις ετέρωθεν, ανεξάρτητος λεγομένη, Κριτική δοκιμάζει εν τη Δύσει τον Χριστιανισμόν παντοιοτρόπως, οι δε της χριστιανικής Ανατολής λαοί αναζητούν νέαν ζώην εν τη Ορθοδοξία, ήτις παρεμυθήσατο και εξωγονήσε τους πατέρας αυτών, ίσως δεν φανή ούτ' άκαιρος ουδέ πάντη άχρηστος η του παρόντος βιβλίου μετάφρασις εις την γλώσσαν εκείνην, εις ην εναποταμεύθησαν το πάλοι τα κάλλιστα των προϊόντων της χριστιανικής διανοίας» (βλ. σ. VIII).

68. Στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Σόφιας σώζεται το πιστοποιητικό αποφοίτησης του Μπαλαμπάνωφ (НБКМ, БИА, Ф.386, αρ. εγγ. 1:3) με τις υπογραφές όλων των καθηγητών του Πανεπιστημίου Αθηνών, των οποίων τα μαθήματα παρακολούθησε. Μεταξύ αυτών φιγουράρουν τα ονόματα των Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου, Νικολάου Σαρίπολου, Ι. Κόκκινου, Δ.Ν. Βερναρδάκη κ.ά. Βλ. επίσης НБКМ, БИА, Ф. 386, αρ. εγγ. 1:1, όπου η λίστα των βιβλίων της προσωπικής βιβλιοθήκης του Μπαλαμπάνωφ στη Χάλκη την οποία συνέταξε στις 25 Απριλίου 1862 (προφανώς λίγο πριν την εγκατάστασή του στην Αθήνα). Όσα βιβλία αυτής της λίστας έχουν μαρκαριστεί με σταυρό, αναθέτει την επιμέλειά τους στο συγγατικό του στη Χάλκη και φίλο του, Χρήστο Μ. Γούση. Τα βιβλία χωρίζονται σε τέσσερις κατηγορίες με κριτήριο τη γλώσσα: Λατινικά (12), Γαλλικά (7), Ελληνικά (54) και Σλαβορωσικά (19). Μεταξύ των γαλλικών βιβλίων περιλαμβάνεται η δεκαεξάτομη *Ιστορία Ρωμαϊκή του Ρολλίνου*, ενώ μεταξύ των ελληνικών η *Τετράβιβλος* του Οικονόμου, η *Ιστορία του Εβραϊκού λαού* του Σουαβίου (Suavius), *Βυζαντινή Ιστορία* (αγνώστου συγγραφέως) και ο πρώτος τόμος της *Ιστορίας* του Κωνσταντίνου Παπαρηγόπουλου.





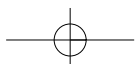
να προωθήσει το αίτημα για τη μορφωτική ανάπτυξη του βουλγαρικού λαού, σε αντίθεση με όσους απεργάζονταν επαναστατικά σχέδια με στόχο την απόσχιση από την αυτοκρατορία. Από το 1874 μέχρι το 1876 (όταν και απαγορεύτηκε) εξέδιδε την εβδομαδιαία επιθεώρηση *Vek*. Μετά την καταστολή της εξέγερσης του Απριλίου του 1876, ο Μπαλαμπάνωφ μαζί με τον Τσάνκωφ ταξιδεύουν στις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες για να ενημερώσουν το ευρωπαϊκό κοινό για τα σκληρά αντίποινα των οθωμανικών αρχών εναντίον των επαναστατημένων Βουλγάρων.

Κατά τη διάρκεια της κατάληψης της Βουλγαρίας από τον ρωσικό στρατό στον πόλεμο του 1877-78, διορίστηκε από τις ρωσικές αρχές υποδιοικητής της επαρχίας Τυρνόβου (συγκεκριμένα των πόλεων Σβιστόφ και Ρούσε), ενώ το 1879 υπήρξε μέλος της Συνταγματικής Εθνοσυνέλευσης που έλαβε χώρα στην ίδια πόλη. Στην αντιπαράθεση μεταξύ συντηρητικών (Στόιλωφ, Νάτσεβιτς, Γκρέκωφ) και φιλελεύθερων (Π. Καραβέλωφ, Τσάνκωφ, Σλαβέικωφ), συνήθως ψήφισε με το μέρος των πρώτων. Λειτουργήσε δηλαδή κατά βάση ως εκπρόσωπος της μετριοπαθούς πτέρυγας των συντηρητικών, διατηρώντας έντονο φιλορωσικό προσανατολισμό. Ωστόσο, με δική του πρόταση πέρασε άρθρο στο Σύνταγμα ότι «τίτλοι ευγενείας και άλλα προνόμια... δεν γίνονται πλέον αποδεκτά». Στο καθεστώς του Αλεξάνδρου Α΄ (Battenberg) έλαβε μέρος στο σχηματισμό της πρώτης κυβέρνησης ως υπουργός Εξωτερικών και Θρησκευτικών υποθέσεων.

Το 1880 έγινε διπλωματικός εκπρόσωπος στην Κωνσταντινούπολη, μια περίοδο δηλαδή όπου ενώ το πρόβλημα της Εξαρχίας παραμένει άλυτο, στον πατριαρχικό θρόνο έχει ήδη ανέλθει ο Ιωακείμ Γ΄, με τον οποίο ο Μπαλαμπάνωφ, όπως είδαμε διατηρούσε ιδιαίτερα φιλικές σχέσεις. Μετά το βασιλικό πραξικόπημα και την εγκαθίδρυση του καθεστώτος των πληρεξουσίων το 1881, ο Μπαλαμπάνωφ εντάσσεται στο φιλελεύθερο κόμμα του Ντραγκάν Τσάνκωφ και το 1883-4 αναλαμβάνει το θώκο του υπουργού Εξωτερικών. Αργότερα εκλέγεται καθηγητής Ρωμαϊκού Δικαίου στη Νομική Σχολή, ενώ το 1911 ανακηρύχθηκε μέλος της νεοσύστατης Βουλγαρικής Ακαδημίας Επιστημών<sup>69</sup>.

Η καθοριστική στιγμή θα λέγαμε για την πολιτική και ακαδημαϊκή του καριέρα ήταν η συμμετοχή του στην κληρικολαϊκή Εθνοσυνέλευση που διεξήχθη

69. Ο Μπαλαμπάνωφ μετέφρασε επίσης πολλά έργα του Μολιέρου, όπως και της Γεωργίας Σάνδης. Για ένα σύντομο βιογραφικό βλ. στο Marko Balabanov, *Filosofski i Sociologičeski sâčinienia* [Φιλοσοφικά και Κοινωνιολογικά συγγράμματα], επιμ. Mihail Bâčvarov, Izdatelstvo Nauka i Izkustvo, Σόφια 1986, σ. 8-13· Nadja Danova, «Marko Balabanov i grâckijat kulturen i idejno-političeski život prez XIX vek» [Ο Μάρκο Μπαλαμπάνωφ και η ελληνική πολιτισμική και πολιτική ζωή τον 19ο αιώνα] *Istoričeski pregled*, (1986) 3 58-71 και κυρίως 60-61. Βλ. επίσης Jordan Ivanov, *Marko Balabanov: biografiska beležka* [Μάρκο Μπαλαμπάνωφ: Βιογραφικό σημείωμα] τ. I, *Bâlgarskij periodečeski pečat ot Vâzraždneto mu do dnes* [Βουλγαρικός περιοδικός Τύπος από την εποχή της Αναγέννησης έως σήμερα], Σόφια 1893.





στην Κωνσταντινούπολη το 1871<sup>70</sup>. Ο Μπαλαμπάνωφ ήταν ο γραμματέας της Συνέλευσης, ο άνθρωπος που κράτησε τα πρακτικά των συνεδριάσεων. Καταρχήν είχε τοποθετηθεί στην πλευρά των ριζοσπαστών εθνικιστών, των οποίων ηγούνταν ο γιατρός Στόγιαν Τσομάκωφ, στην πορεία των εργασιών όμως προσχώρησε στη σφαίρα επιρροής του Γαβριήλ Κρέστοβιτς<sup>71</sup>. Πολιτικά λοιπόν θεωρείται «εξελικτικιστής»<sup>72</sup>. Η συστράτευση του Μπαλαμπάνωφ με τον Κρέστοβιτς συντέλεσε στην πολιτική κυριαρχία του μετριοπαθούς κόμματος των κληρικαλικών και την επιβολή ως εξάρχου του μητροπολίτη Βιδύνης Ανθίμου, αντί του προσκείμενου στον Τσομάκωφ μητροπολίτη του Λόβετς («Λοφτσού», όπως είναι γνωστός στις ελληνικές πηγές) Ιλαρίωνα, ο οποίος είχε καταρχήν εκλεγεί στη θέση αυτή (Φεβρουάριος 1872). Το φιλορωσικό/φιλοθωμανικό μπλοκ είχε καταφέρει τελικά να κυριαρχήσει<sup>73</sup>.

Φυσικά και στην περίπτωση του Μπαλαμπάνωφ έχουμε μετεξέλιξη στις απόψεις του, πριν και μετά τη στιγμή της βουλγαρικής απόσχισης από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, αν και αυτή είναι πιο δύσκολο να ανιχνευθεί σε ένα διανοούμενο της περιφέρειας που συνήθως αντιμετωπίζει συγκριτιστικά τα εισαγμένα από την Ευρώπη ιδεολογικά μοντέλα.

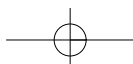
Ο Πλάμεν Μποζίνωφ, ένας εκ των σημαντικών μελετητών του έργου του, τον κατατάσσει, όπως είναι λογικό, και αυτός στους «εξελικτικιστές»: στην κατηγορία δηλαδή εκείνων των βούλγαρων λογίων που δεν επιθυμούσαν την ανοιχτή ρήξη με την αυτοκρατορία. Σύμφωνα με αυτόν ο Μπαλαμπάνωφ φθάνει μέσω της ελληνικής φιλολογίας (διαφοτιστικής και ρομαντικής) να προσεγγίσει τις ιδέες του Γαλλικού Διαφωτισμού και του Γερμανικού Ρομαντισμού, όπως και τις ιδέες του Θετικισμού, του Φιλελευθερισμού και του Συντηρητισμού. Η συνά-

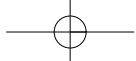
70. Για μια εκτενή ανάλυση των συνεδριάσεων και κυρίως μία σύγκριση της βουλγαρικής κληρικολαϊκής Εθνοσυνέλευσης, με την Εθνοσυνέλευση που έλαβε χώρα στο Πατριαρχείο περίπου μια δεκαετία πριν (1858-1860), βλ. D. Stamatopoulos, «The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing process: the Clerical-Lay Assembly of the Bulgarian Exarchate (Istanbul 1871)» στο *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering* (Βιέννη, 16.-18. Δεκ. 2004). Επιμ. Maria A. Stassinopoulou και Ioannis Zelepos, στη σειρά *Byzantina et Neograeca Vindobonensis Bd. 26*, 243-270.

71. Η στενή σχέση με τον Κρέστοβιτς συνεχίστηκε αδιατάρακτη μέχρι και το θάνατο του δεύτερου το 1891. Βλ. για παράδειγμα την επιστολή που απευθύνει ο Κρέστοβιτς προς τον Μπαλαμπάνωφ τον Οκτώβριο του 1887, όταν ο Μπαλαμπάνωφ ήταν στο Παρίσι, βλ. ΒΑΝ Φ. 26 no 1 a..e 31, Γαβριήλ Κρέστοβιτς, Κωνσταντινούπολη, προς Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Παρίσι, 13/25 Οκτωβρίου 1887.

72. Σύμφωνα με τη Νάντια Ντάνοβα η δημοσιογραφική ιδιότητα του Μπαλαμπάνωφ έπαιξε βασικό ρόλο στο να υιοθετήσει τις θεμελιακές ιδέες του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, βλ. Nadja Danova, *ό.π.*, 60.

73. D. Stamatopoulos, στο ίδιο.



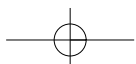


ντηση του Μπαλαμπάνωφ με τις ιδέες αυτές δεν σημαίνει απαραίτητα ότι τις οικειοποιείται. Πέραν της αμηχανίας να ενταχθεί και ο Μπαλαμπάνωφ στην εθνική μυθολογία των λογίων της Βουλγαρικής Αναγέννησης (όπως ακριβώς συνέβη και στην περίπτωση του Κρέστοβιτς), είναι προφανές ότι ειδικά η πορεία του μετά την επιστροφή του από τις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες το 1870 δεν μπορεί εύκολα να ταξινομηθεί.

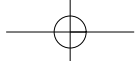
Η αντιφατικότητα της περίπτωσης Μπαλαμπάνωφ ίσως είναι πιο εύκολο να ερμηνευθεί από την άποψη ότι η πολιτική ριζοσπαστικοποίησή του έλαβε χώρα ακριβώς μέσα στο πολιτικό σκηνικό της μεταοθωνικής Ελλάδας. Ο Μποζίνωφ επιμένει ότι πρέπει αυτή να ξεκίνησε οπωσδήποτε με τα γεγονότα του Πάσχα του 1860, όταν οι βούλγαροι φοιτητές της Θεολογικής Σχολής (και μεταξύ τους ο Μπαλαμπάνωφ) συντάσσονται με τους ριζοσπάστες εθνικιστές στο αίτημά τους για χωρισμό από το Πατριαρχείο. Για παράδειγμα, παρά τις απαγορεύσεις που υπήρχαν στο καταστατικό της Θεολογικής Σχολής, διάφορες βουλγάρικες εφημερίδες όπως *Dunafski Lebed*, *Bálgarski Knjižici*, *Carigradski Vestnik* κ.ά. κυκλοφορούσαν μεταξύ των φοιτητών. Έτσι οι «θεολόγοι» κατά τον Μποζίνωφ μετασχηματίζονται σε «πατριώτες».

Κατά τον Μποζίνωφ η αλληλογραφία του Μπαλαμπάνωφ αυτή την περίοδο με τον Γκεόργκι Ρακόφσκι, τον Γρηγόριο Χιλανδαρινό, αλλά και οι συναντήσεις του με σημαντικές προσωπικότητες της βουλγαρικής κοινότητας της Κωνσταντινούπολης, τον προδιαθέτουν τελικά να μην ενδυθεί το μοναχικό σχήμα, μια εξέλιξη που φαινόταν ιδιαίτερα πιθανή στα τέλη της δεκαετίας του 1850. Αξίζει εδώ να επισημάνουμε την παράλληλη και ταυτοχρόνως αντίστροφη πορεία του Μπαλαμπάνωφ σε σχέση με τον Λεόντιεφ κατά την κρίσιμη δεκαετία του 1860: ο δεύτερος, από μια κοσμική καριέρα διπλωματικού υπαλλήλου, μεταστρέφεται προοδευτικά σε υπερασπιστή του ορθόδοξου μοναχισμού· ο πρώτος παρότι είναι πολύ κοντά ήδη στη νεότητά του στο να ακολουθήσει μια ιερατική σταδιοδρομία (λόγω Κωνσταντίου Προύσσης, λόγω Θεολογικής Σχολής κ.λπ.), ακολουθεί το δρόμο μιας κοσμικής στράτευσης, που όμως δεν απείχε πολύ από το μοντέλο του μοναχισμού. Η πολιτική ριζοσπαστικοποίηση του Μπαλαμπάνωφ βέβαια ήταν ιδιαίτερα περιορισμένη για να λάβει το χαρακτήρα μετωπικής αντιπαράθεσης με τη θρησκεία και ό,τι αυτή εκπροσωπεί, εάν όμως θα θέλαμε να εντοπίσουμε τη διαφορά στίγματος μεταξύ των δύο προσωπικοτήτων θα λέγαμε ότι ο Μπαλαμπάνωφ δεν μπόρεσε ποτέ, με την ίδια αποφασιστικότητα που το έπραξε ο Λεόντιεφ, να απορρίψει τη σαγήνη που ασκούσε πάνω του ο δυτικός πολιτισμός. Πάντως και οι δύο θα λέγαμε ότι εμπίπτουν στην κατηγορία του «κοσμοκαλόγερου», και οι προφανείς ομοιότητές τους με τον Μ. Γεδεών δεν θα πρέπει να μας εκπλήττουν.

Ακόμη όμως και εάν μεταστράφηκε από «θεολόγο» σε «πατριώτη» κατά την







περίοδο της Χάλκης ο Μπαλαμπάνωφ<sup>74</sup>, η εμπειρία του από τη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών ήταν επίσης ιδιαίτερος αντιφατική. Από τη μια του ασκεί ιδιαίτερη επιρροή η ρομαντική ελληνική ιστοριογραφία, όπως αυτή εκπροσωπούνταν στα έργα του Κωνσταντίνου Παπαροηγόπουλου και του Μάρκου Ρενιέρη. Από τα δικά τους μαθήματα και βιβλία γνωρίζει τις αντιλήψεις του

74. Για αυτή τη «μεταστροφή» του την οποία υπαινίσσεται ο Μποζίνωφ (και πάλι στο πλαίσιο της εξομάλυνσης μιας «ιδιόμορφης» για τα μέτρα της εθνικής ιδεολογίας προσωπικότητας) θα έπρεπε να τηρήσουμε αρκετές επιφυλάξεις. Αυτή την εμμονή σε έναν μοναστικό τρόπο ζωής και κατανόησης του κόσμου μπορούμε να τη διαγνώσουμε σε δύο επιστολές ενός συμφοιτητή και στενού του φίλου στη Θεολογική Σχολή, του Κωνσταντίνου ιεροδιακόνου Πληξιώτη. Η πρώτη επιστολή με ημερομηνία 6 Νοεμβρίου 1862 (ΒΑΗ, φάκ. 26:1 αρ. εγγ. 46:1-2) είναι απάντηση σε επιστολή του Μπαλαμπάνωφ από την πρωτεύουσα του ελληνικού βασιλείου, με την οποία τον ενημέρωνε ότι είχε γίνει δεκτός στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Στην επιστολή αυτή ο Κωνσταντίνος γράφει, μεταξύ άλλων, προς τον Μπαλαμπάνωφ:

«Αγαπητέ μοι Κύριε Μάρκε!

Το υπό χρονολογίαν 27 του λήξαντος σταλέν μοι γράμμα, ου περιχαρώς ελαβον και περιέργως ανέγνων· χαίρω διά την μετά των φοιτητών του Πανεπιστημίου απαρίθμησίν σου ουχ ήπτον δε χαίρω και ευτυχή θεωρώ σε ως εν ταις παρούσαις περιστάσει αυτού ευρισκόμενον, περιστάσει καθ' ας αι ψυχικαί δυνάμεις ευρίσκονται εις την μέγιστην αυτών ενέργειαν· αυτού το πνεύμαν αναπτύσσεται και ασχολείται περί α δει και αρμόζει αυτώ· *περί παχυλά, υλικά, ταπεινά, χαμερπή, και ανάξια της αξίας του ανθρώπου αλλαχού ασχολούνται, επειδή αγνοούσι τι έστιν άνθρωπος* [η υπογράμμιση δική μας]· οίδα σε και διά τούτο περιττόν κρίνω, ίνα είπω σοι συμβουλεύων ότι ανάγκη, ίνα φιλοσοφικώ όμματι επιβλέπης τα συμβαίνοντα ήδη και πάντοτε ως λίαν ωφέλιμα· και ημείς περιέργοι αυτού ήδη έχομεν εστραμμένα τα βλέμματα· τα δε ενταύθα άξια αποστροφής, αλλά και πολλών δακρύων. Διότι αμάθεια και κακή θέλησις· ου έχόντων την τύχη αυτών φέρουσιν αυτά εις ανωμαλίαν και αθλιωτέραν κατάστασιν· ου λέγω περί των κοσμικών. Ημείς περί εαυτών, όσον το εφ' ημίν, ου φροντιζόμεν, και οι ξένοι και εχθροί ημών ευτυχείς καταστήσουσιν ημάς; Νόει α λέγω. Τα της Σχολής τυπικά και απαράλλακτα· μεγάλοι και ζηλωταί βέβαια νεωστί (?) περί της χειροτονίας σου ουδείς επί του παρόντος γίνεται λόγος· περί δε των εν Προύση ημετέρων ακούω ότι υγιαίνουν, αλλά γράμματα ου λαμβάνω, αλλ' οι εχθροί του ημετέρου ευεργέτου, αυτών δε ποιμένος, πότε ψεύδη πλάττοντες, πότε παραμορφούντες την αλήθειαν αναιδώς και αναισχύτως παρουσιάζονται κατηγορούντες δι' εφημερίδων· άσπασόν μοι τον κ. Λεόντιον, τελειώ δε το παρόν μου ευχόμενός σοι αίσιον πέρας και του δευτέρου σου τούτου σταδίου,

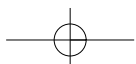
1862 9μβρίου 6 εν Χάλκη,

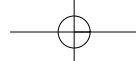
Κωνσταντίνος ιεροδ. Πληξιώτης».

Η δεύτερη επιστολή (ΒΑΗ, φάκ. 26:1 αρ. εγγ. 46:3), και αυτή απαντητική, με ημερομηνία 2 Ιανουαρίου 1863 είναι ίσως ακόμη πιο σαφής για τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς των δύο φίλων:

«Αγαπητέ μοι Κύριε Μάρκε!

Το εσχάτως επισταλέν μοι σπουδαίον σου γράμμα ελαβον και εχάτην μαθών δι' αυτού τα κατά σε εύαρεστα, εύχομαι δε, ίνα ούτως ευτυχώς πάντοτε βαίνωσι. Τα δε καθ' ημάς έχουσιν ως εξής: προ ημερών ελαβον εκ Προύσης γράμμα του αδελφού μου, αναγγέλοντός μοι μόνον, ότι καλώς έχουσι. Τα ενταύθα βαίνουνσι επί το υλικώτερον. Από τούδε αρχήν ελαβον αι δια-





Vico, του Herder, του Schelling και των αδελφών Schlegel. Οι ιδέες για τη συνεχή πρόοδο, την κυκλική ανάπτυξη, το ρόλο της Θείας Πρόνοιας στην Ιστορία του έγιναν γνωστές. Ταυτοχρόνως όμως, όπως είναι προφανές, στην Αθήνα συνειδητοποιεί τα επιθετικά χαρακτηριστικά του ελληνικού αλυτρωτισμού και το τι μπορεί να σημαίνει η εκπλήρωση των ονείρων της Μεγάλης Ιδέας για τους υπόλοιπους βαλκανικούς λαούς και ειδικά τους Βουλγάρους. Ασφαλώς η συνάντησή του με τον Γκεόργκι Ρακόφσκι στην Αθήνα παίζει αποφασιστικό ρόλο στη ριζοσπαστικοποίησή του<sup>75</sup>.

Ο Μπαλαμπάνωφ μετά το 1870 δεν θα απορρίψει ανοιχτά τον πολιτικό φιλελευθερισμό, ούτε τον ριζοσπαστικό εθνικισμό. Η πολιτική του στάση όμως θα ευθυγραμμιστεί πλήρως με το νεοφαναριώτικο ιδεολογικό πλαίσιο που εκπροσωπούσε ο Γ. Κρέστοβιτς, χωρίς όμως από την άλλη να διακόψει τις σχέσεις του με ριζοσπάστες εθνικιστές όπως ο Ντράγκαν Τσάνκωφ: το δείχνει άλλωστε η κοινή αποστολή τους το 1876 στις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες. Η στάση του αυτή θα εκφραστεί κυρίως στο δημοσιογραφικό έργο του, όπου όμως είναι εμφανής η προσπάθειά του να μην αναγνωρίζει την αντιφατικότητά του να ανασυνθέτει αντίπαλες μεταξύ τους στρατηγικές.

Μετά το 1870 ο Μπαλαμπάνωφ έγινε ιδιαίτερα γνωστός με άρθρα που δημοσίευε στις εφημερίδες *Pravo* και *Makedonija*: εκεί φαίνονται οι αντιλήψεις του για τον εθνικό – εκκλησιαστικό αγώνα, όπως και για την οργάνωση της Εξαρχίας. Σε πολλά άρθρα ασκεί πολεμική στους Οικονόμοφ και Σλαβέικωφ, εκπροσώπους των πιο ριζοσπαστικών στοιχείων, για το ρόλο που έπρεπε να παίζει η Εξαρχία στη ζωή της βουλγαρικής κοινωνίας. Ο Μπαλαμπάνωφ επιμένει ιδιαίτερα στην αυστηρή τήρηση των δογμάτων και των Ιερών Κανόνων της Ορθοδοξίας και αρνείται κατηγορηματικά κάθε μεταρρυθμιστική ιδέα στον τομέα αυτό.

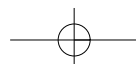
---

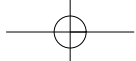
σχεδιάσεις, και τα συμπόσια. Χθες την νύκτα οι άνω γείτονές μου είχαν χορούς χωρικούς και άσματα βακχικά, αισχρολογίας και ύβρεις. Τα αυτά συγχρόνως έπραττον και οι απέναντι αυτών. Ούτω βεβαίως πρέπει τω χαρακτήρι και τω σκοπώ αυτών, και τιούτους άνδρας περιμένουσι οι χριστιανοί[η υπογράμμιση δική μας]. Ημείς δε καθεύδομεν και αναπαυόμεθα, θαρρούντες ότι η σκιά ημών εμπνέει αυτοίς σέβας και περιστολήν. Όθεν και αναπεπαιμμένη έχοντες την συνείδησιν, απαιτούμεν τον μισθόν, άξιος γαρ ο εργάτης του μισθού αυτού. Εκ τούτων οιωνίζομαι το τέλος της Σχολής: αλλά μη γένοιτο, ίνα μη καυχθώσιν οι ανόητοι. Ταύτα συντόμως σοι γράφω

Εν Χάλκη τη 2 Ιανουαρίου 1863

Κωνστάντιος ιεροδ. Πληζιώτης».

75. Η πολιτική αυτή ριζοσπαστικοποίηση είναι ορατή και στη δραστηριότητά του μετά το 1864, όταν με την οικονομική βοήθεια του Γκ. Ζολότοβιτς φεύγει στο Παρίσι (Σορβόνη). Εκεί θα ενταχθεί σε αντι-βοναπαρτιστικούς κύκλους, αντιδρώντας με τον τρόπο αυτό στην αυταρχικότητα του καθεστώτος του Ναπολέοντα Γ΄.





Αυτόν το συντηρητισμό στα θέματα που αφορούν το ρόλο της Εκκλησίας τον διατηρεί και μετά την ίδρυση του ανεξάρτητου βουλγαρικού κράτους.

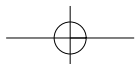
Ο Μποζίνωφ δίνει, και δικαίως, ιδιαίτερη προσοχή στο εγχείρημα της έκδοσης της εφημερίδας *Vek*. Ο Μπαλαμπάνωφ καταφέρει να την εκδώσει στις αρχές του 1874. Οι μετροπαθείς στην Κωνσταντινούπολη εκείνη την εποχή έχουν σοβαρές συγκρούσεις με τον Ιβάν Ναϊντένωφ για τον τρόπο οργάνωσης της Εξαρχίας. Η σύγκρουση επιβάλλει τη δημιουργία ενός καινούργιου δημοσιογραφικού οργάνου, ικανού να εκπροσωπεί τις αντιλήψεις και την πολιτική του κύκλου αυτού. Ο Μπαλαμπάνωφ με την έκδοση της εφημερίδας αναδεικνύεται σε ηγετική προσωπικότητα της ομάδας των «Παλαιών» (των συντηρητικών δηλαδή). Ο Μποζίνωφ<sup>76</sup> συμφωνεί με την εκτίμηση ότι υπάρχουν δύο φάσεις στη λειτουργία της εφημερίδας *Vek*: η πρώτη διαρκεί μέχρι το 1875 με την έναρξη της Ανατολικής Κρίσης. Στην περίοδο αυτή ο Μπαλαμπάνωφ ασχολείται κατά κύριο λόγο με ζητήματα οργάνωσης της Εξαρχίας και των σχέσεών της με το Πατριαρχείο. Στην πραγματικότητα συμμορφώνεται με τη ρωσική άποψη για την ενότητα της Ορθοδοξίας και πάντα ακολουθεί την επίσημη λογοκρισία που επιβάλλεται από την Πύλη. Αυτή η γραμμή συμβιβασμού έχει ως επακόλουθο την υποχώρηση από τις προσωπικές του αντιλήψεις με συνέπεια τη χειροτέρευση της ποιότητας της εφημερίδας και την κριτική που του ασκεί ο ριζοσπαστικός βουλγαρικός Τύπος. Ο συντηρητισμός του Μπαλαμπάνωφ στα εκκλησιαστικά ζητήματα έχει ως συνέπεια να απομακρύνει ένα τμήμα του αναγνωστικού του κοινού. Ταυτόχρονα υποστηρίζει όλες τις μεταρρυθμιστικές κινήσεις των τελευταίων χρόνων του Τανζιμάτ, θεωρώντας ότι δίνουν ευκαιρίες για μόρφωση στον βουλγαρικό λαό και συνεπώς προετοιμάζουν τις προϋποθέσεις της ανεξαρτησίας του. Αν και κάνει μία επικαλυμμένη κριτική στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, δείχνει τις συμπάθειές του προς το πρότυπο της συνταγματικής μοναρχίας.

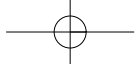
Η εξέγερση στην Ερζεγοβίνη σηματοδοτεί τη δεύτερη φάση της έκδοσης της εφημερίδας *Vek*. Η προιούσα επαναστατική διαδικασία δίνει έναν τόνο ριζοσπαστικοποίησης στην πολιτική της εφημερίδας, η οποία επικεντρώνεται στο να κερδίσει την εύνοια των Μεγάλων Δυνάμεων για τις εθνικές προσδοκίες των Βουλγάρων. Όλα αυτά έχουν ως συνέπεια το 1876 να απαγορευτεί η κυκλοφορία της εφημερίδας. Αναγκάζεται έτσι να αλλάξει την ονομασία της σε «*19ος αιώνας*», διατηρεί όμως τα προηγούμενα χαρακτηριστικά της και την προηγούμενη γραμμή<sup>77</sup>.

Η πολιτική γραμμή του *Vek*, κατά την πρώτη φάση της έκδοσής του, όμως φαίνεται ότι ήταν και ο λόγος που ο Λεόντιεφ κατά τη διάρκεια της παραμονής

76. Plamen Božinov, *ό.π.*, 18-19.

77. Plamen Božinov, *ό.π.*, 20-21. Κατά τον Μποζίνωφ αυτό δείχνει πατριωτισμό και θάρος από τον Μπαλαμπάνωφ.





του στην Κωνσταντινούπολη αναγνώρισε τη συνεισφορά του σε μια υπεράσπιση του «βυζαντινού ήθους». Η επιστολή που σώζεται στο Ιστορικό Αρχείο της Εθνικής Βιβλιοθήκης<sup>78</sup> είναι λοιπόν σημαντική ως προς αυτό και αξίζει να τη δούμε λίγο πιο προσεχτικά.

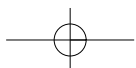
Ο Λεόντιεφ εξαρχής θα δείξει ότι με τον παραλήπτη της επιστολής συμφωνούν σε κάτι πολύ βασικό, στην καταδίκη των πανσλαβιστικών ιδεωδών, και ειρωνικά θα υπενθυμίσει ότι μεταξύ τους επικοινωνούν σε μια γλώσσα ξένη, όπως τα γαλλικά, και όχι σε μια κοινή σλαβική γλώσσα, όπως οι ιεροκήρυκες του Πανσλαβισμού θα επιθυμούσαν<sup>79</sup>. Ο Λεόντιεφ θα εκφράσει την ευαρέσκειά του για το περιεχόμενο και την εν γένει πολιτική γραμμή που διακρίνει τον *Vek* ως έντυπο («*Votre Vek m'intéresse beaucoup*»). Θα επαινέσει τον Μπαλαμπάνωφ για την αντικειμενικότητα και την αμεροληψία του. Και κυρίως επειδή με την εφημερίδα του ανέλαβε να φέρει σε πέρας δύο σημαντικά καθήκοντα. Πρώτον την επανεκτίμηση της συνεισφοράς στον παγκόσμιο πολιτισμό του αδικημένου από την ευρωπαϊκή ιστοριογραφία Βυζαντίου<sup>80</sup>. Η αξία του βυζαντινού πολιτισμού κατά τον Λεόντιεφ άργησε να αναγνωρισθεί από τη δυτική επιστήμη, αφού αυτός δεν υπήρξε «ούτε φεουδαλικός ούτε καθολικός ούτε προτεσταντικός, ούτε φιλελεύθερος ούτε και δημοκρατικός... υπήρξε αυθεντικός...»<sup>81</sup>. Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο ευχαριστούσε τον Μπαλαμπάνωφ ήταν επειδή πρόσφερε στους αναγνώστες του μεταφράσεις έργων της δυτικής λογοτεχνίας, όπως για παράδειγμα το *La Mare au diable* της Γεωργίας Σάνδης. Η μετάφραση λογοτεχνίας της Δύσης που καταδείκνυε την παρακμή της Δύσης ήταν έργο θεάρεστο για τον Λεόντιεφ. Ο εκφερόμενος αντι-δυτικισμός ορίζεται από τη δυτική πολιτισμική παραγωγή. Και για αυτό επίσης η επιμονή της συνεισφοράς στη δυτική επιστήμη που συνιστά η υπενθύμιση της αξίας του βυζαντινού πολιτισμού: ενός πολιτισμού που, ενώ φαινομενικά δεν έχει καμία σχέση με ό,τι συνέβη στη Δύση είτε σε επίπεδο οικονομικό (φεουδαρχία) είτε σε επίπεδο θρη-

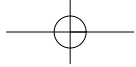
78. НБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 77, στο ίδιο.

79. «*Mon très bien et très - estimé Monsieur Balabanov, avant tout je vous prie d'observer que le Panslavisme a fait (grâce à Dieu!) encore si peu du progrès que nous sommes obligés de recouvrir à la langue française pour correspondre entre nous. Je crois que c' est plutôt ... que malheureux pour les Slaves, il fait que chain garde son Turc – autant que possible et une langue Slave commune nous ferait peut-être plus de doute qu'une langue totalement étrangère...*», βλ. НБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 77, στο ίδιο.

80. «*...Vous faites très bien de prêter tant soit peu en faveur de cette malheureux Byzance, pour laquelle (jusqu'à Amedée Thierry) l'histoire européenne fut très injuste...*» βλ. НБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 77, στο ίδιο.

81. «*La civilisation Byzantine ... n' était ni feodale, ni Catholique, ni Protestant, ni libérale et démocratique ... elle était originale...*», βλ. НБКМ-БИА, φάκ. 386, αρ. εγγ. 77, στο ίδιο.





σχευτικό (αντιπαράθεση καθολικισμού και προτεσταντισμού) και πολιτικό («δημοκρατία»), συνέβαλε καθοριστικά στη γένεση της Δύσης.

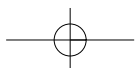
Ο Λεόντιεφ θα καταλήξει στην επιστολή του: «Είμαι σχεδόν *εχθρός των Βουλγάρων* από το 1872 και μετά..., όμως υπάρχουν *Βούλγαροι και Βούλγαροι!* Εάν άνθρωποι όπως εσείς βρίσκονταν επικεφαλής αυτού του έθνους, θα ήταν ευχαρίστησή μου να αλλάξω γρήγορα τα συναισθήματά μου για αυτούς»<sup>82</sup>. Η ειλικρινής επιβεβαίωση του Λεόντιεφ των εχθρικών συναισθημάτων που έτρεφε για τον βουλγαρικό λαό (έστω κι αν περιπτώσεις όπως ο Μπαλαμπάνωφ τον έκαναν να τις αναθεωρεί), για την επιλογή του να αναδυθεί ως έθνος διασπώντας την Ορθόδοξη Οικουμένη, καθιστά ακόμη πιο ενδιαφέρουσα τη θεωρητική αυτή παρέμβασή του.

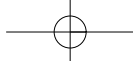
Όπως λοιπόν φαίνεται πολύ καθαρά από την επιστολή αυτή, δύο είναι τα επίπεδα της ιδεολογικής σύγκλισης μεταξύ Λεόντιεφ και Μπαλαμπάνωφ: η κοινή τους πεποίθηση για τη θεμελιακή συνεισφορά του βυζαντινού πολιτισμού στην ανάδυση της σύγχρονης Δύσης (και της ευεξήγητης αντίδρασης της δεύτερης να το «υποβαθμίζει») και η καχυποψία απέναντι στο φαινόμενο του Πανσλαβισμού και της επίδρασής του πάνω στο εθνικό κίνημα των Βουλγάρων. Τα δύο αυτά θεμελιακά στοιχεία της ιδεολογικής εξέλιξης του έργου του Λεόντιεφ φαίνεται ότι ήταν διακριτά στα άρθρα που δημοσίευε ο Μπαλαμπάνωφ στις αρχές της δεκαετίας του 1870 και ίσως να αποτέλεσαν παράγοντα οριστικής αποκρυστάλλωσης των ιδεών του ρώσου λογίου. Από την άλλη, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η διατύπωση απόρριψης του δυτικού πολιτισμού, μολονότι κυφορείται στις αντιφάσεις του «περιφερειακού» διανοούμενου, δεν θα μπορούσε να εκφραστεί ολοκληρωμένα παρά από έναν διανοούμενο του «κέντρου», και ειδικά μιας χώρας, της Ρωσίας, που βίωνε δραματικά το πρόβλημα των σχέσεων Δύσης – Ανατολής.

### 8. Ο Μπαλαμπάνωφ και η έννοια της Προόδου

Για να επιστρέψουμε όμως στον διανοούμενο της «περιφέρειας» και στη συγκριτιστική προοπτική του, ας δούμε πώς ο Μπαλαμπάνωφ αντιμετώπισε την ίδια πάνω-κάτω εποχή παρόμοια ιδεολογικά ζητήματα στην Κωνσταντινούπολη, και ειδικά ως δημοσιογράφος και εκδότης. Όπως αναφέρει και ο Μποζίνωφ στα περισσότερα άρθρα της περιόδου του *Čitalište* (1870 κ.ε., δηλαδή πριν από την ανοικτή προσχώρησή του στο στρατόπεδο των συντηρητικών «εξελικτικιστών»),

82. «Je suis presque *ennemi des Bulgares* depuis 1872..., mais il y a *Bulgare et Bulgare!* Si des hommes comme vous se trouveraient à la tête de la nation – se serait un plaisir de changer vite le sentiment à son égard», βλ. НБКМ-БИИ, φάκ. 386, αρ. εγγ. 77, στο ίδιο.





ασχολείται με ζητήματα όπως η κοινωνική ισότητα (ας μην ξεχνάμε ότι τα γεγονότα της Γαλλίας το 1871 έφεραν στο επίκεντρο των συζητήσεων ζητήματα επικίνδυνα όπως η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας<sup>83</sup>) αλλά και με άλλα θέματα, θεολογικά, εκκλησιαστικού και διεθνούς δικαίου, κριτικές κ.λπ. Εκεί φαίνεται η φιλοσοφική του αντίληψη για τον κόσμο, ο κατά Μποζίνωφ, «αντικειμενιστικός ιδεαλισμός» του, ο «μετριοπαθής φιλελευθερισμός» του και κυρίως ο «εξελικτικισμός» του για τα προβλήματα εθνικής απελευθέρωσης των Βουλγάρων.

Ένα από κεντρικά σημεία του προβληματισμού του, ειδικά στα άρθρα αυτής της περιόδου, αφορά το ζήτημα της προόδου, κομβικός άξονας και της κοσμοθεωρητικής προσέγγισης του Λεόντιεφ.

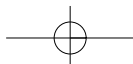
Σε ένα από τα κεντρικά άρθρα του περιοδικού ο Μπαλαμπάνωφ θα καταπιαστεί με το πρόβλημα της αντιμετώπισης της έννοιας της προόδου σε διάφορες ευρωπαϊκές ιδεολογικές παραδόσεις. Συγκεκριμένα, θα εντοπίσει τρεις μεγάλες σχολές που ασχολήθηκαν με το ζήτημα<sup>84</sup>. Πριν όμως προχωρήσει στην ανάλυση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών τους, θα παρατηρήσει:

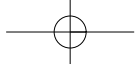
*Πάντα υπήρχαν πολλές και διαφορετικές αιτίες που εμπόδιζαν την πρόοδο ολόκληρων ανθρώπινων κοινωνιών για ολόκληρους αιώνες. Η ίδια η νοστοροπία των λαών, η θρησκεία τους, οι μυθικές και οι ιστορικές παραδόσεις, η πολιτική κατάσταση, τα κοινωνικά ήθη, οι παραδεκτοί νόμοι ή καλύτερα οι παραδόσεις, σύμφωνα με τις οποίες ρυθμίζονται οι καθημερινές σχέσεις, η οργάνωση και οι ενέργειες των γειτονικών κοινωνιών, οι μάχες, οι κατακτήσεις, οι μεταναστεύσεις, η τεμπελιά ή η εργατικότητα, οι καλές και οι κακές συνήθειες και στο τέλος η γεωγραφική τοποθεσία και η φύση που τους περικυκλώνει, καθώς επίσης τα φυσικά φαινόμενα και γεγονότα, όλα αυτά επηρεάζουν αισθητά και ουσιαστικά τη μοίρα των λαών, επηρεάζουν την πρόοδο των λαών (στην κοινωνία). Όμως, όπως αυτοί οι λαοί για διάφορους λόγους μένουν στάσιμοι και στην ίδια κατάσταση για πολύ καιρό, έτσι και για άλλους λόγους και εξαιτίας άλλων ιστορικών νόμων και γεγονότων για τους λαούς αυτούς έρχονται εποχές που καθορίζουν τη μοίρα των κοινωνιών τους για αόριστο χρόνο. Μακάριοι είναι οι λαοί αυτοί που σε τέτοια περίπτωση οδηγούνται σε μια καλύτερη, πιο καλότυχη κατάσταση!*<sup>85</sup>

83. Ο Μπαλαμπάνωφ έκανε κριτική στις σοσιαλιστικές ιδέες και στην Κομμούνια του Παρισιού. Κατά τη γνώμη του ήταν καταστροφικό να δημιουργείται με βίαιους τρόπους η κοινωνική ισότητα, αφού εάν καταστραφεί η ατομική ιδιοκτησία, καταστρέφονται οι βάσεις της κοινωνίας. Για τον Μπαλαμπάνωφ η ισότητα είναι πραγματοποιήσιμη μόνο σε ηθικό ή θρησκευτικό πλαίσιο, όπως και σε νομικό, ως ισότητα των πολιτών απέναντι στο Νόμο, βλ. Plamen Božinov, στο ίδιο.

84. Αυτός είναι και ο τίτλος του άρθρου: *Trite školi i napredakât* [Οι Τρεις Σχολές και η Πρόοδος], που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Čitalište*, I, αρ.6, 15 Δεκεμβρίου 1870, 161-169 (αναδημοσιεύεται στο Marko Balabanov, *Filosofski i Sociologičeski sâčinienia*, 86-94).

85. M. Balabanov, *Trite školi i napredakât*, 86.

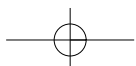


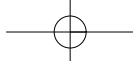


Είναι προφανές ότι η έννοια της προόδου την οποία προτείνει ο Μπαλαμπάνωφ δεν είναι καταρχήν ενταγμένη μέσα σε ένα πλαίσιο οργανικής θεωρίας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Λεόντιεφ. Αποτελεί ένα πολυπαράγοντικό φαινόμενο, η εξέλιξη του βασίζεται πάνω στην επίδραση πολλών μεταβλητών. Είναι προφανές ότι ο Μπαλαμπάνωφ, μολονότι δεν συγγράφει Ιστορία, με τη διαχείριση του ζητήματος της προόδου ζητά να επιλύσει το ίδιο πρόβλημα που αντιμετώπισαν την ίδια πάνω-κάτω περίοδο οι Γαβριήλ Κρέστοβιτς και Μαρίν Ντρινώφ: αυτό της «ασυνέχειας» στην ιστορική εξέλιξη του βουλγαρικού έθνους.

Η καθήλωση των Βουλγάρων σε μια κατάσταση έλλειψης υψηλού μορφωτικού επιπέδου, διαρκούς ενασχόλησής τους με αγροτικές/κτηνοτροφικές παρά με αστικές δραστηριότητες, έλλειψης συλλογικής (εθνικής) αυτοσυνειδησίας και εξάρτησης από τους πολύπλοκους μηχανισμούς του οθωμανικού κράτους θα έπρεπε με κάποιον τρόπο να ερμηνευθούν. Συνεπώς η έξοδος από μια τέτοια κατάσταση καθήλωσης που θα συνιστούσε «πρόοδο» για τη συγκεκριμένη περίπτωση θα ήταν αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης πολλών και διαφορετικών (εξωτερικών κυρίως) παραγόντων. Και ως γνωστόν, όσο αυξάνεται η σημασία των εξωτερικών παραγόντων, τόσο λιγότερο τίθεται επιτακτικά το ζήτημα της μαζικής πολιτικής κινητοποίησης του «έθνους». Όταν το πρόβλημα της ασυνέχειας τίθεται τόσο εμφαντικά, είναι πολύ δύσκολο να αναπτυχθεί μια έννοια της προόδου οργανικού χαρακτήρα, ως αμετάκλητου δηλαδή περάσματος από μία φάση πολιτισμικής ακμής, πριν επέλθει η τελική φάση της «δεύτερης απλούστευσης». Η ιστορία ενός έθνους δεν είχε το προνόμιο αυτό που επιφυλασσόταν για την ιστορική διαδρομή ενός πολιτισμού. Αυτή τη διάκριση, του έθνους ως συγκεκριμένης ιστορικής πολιτισμικής μονάδας και του πολιτισμού ως ολιστικού φαινομένου, πρέπει να την κατανοήσουμε ως καθοριστική για τη διαφορετική σύλληψη της προόδου στον Λεόντιεφ και τον Μπαλαμπάνωφ. Από την άποψη αυτή δεν είναι τυχαίο ότι ο Μπαλαμπάνωφ επιλέγει να μεταφράσει στα βουλγαρικά, σχεδόν αμέσως μόλις κυκλοφόρησε στη Γαλλία, το δοκίμιο του Ερνέστ Ρενάν *Qu'est-ce qu'une nation?*.

Ο Μπαλαμπάνωφ θεωρεί ότι η πρώτη σχολή σκέψης που ασχολήθηκε με το πρόβλημα ήταν η *φιλοσοφική*, εννοώντας με τον όρο αυτό προφανώς το μεγάλο ιδεολογικό κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού του 18ου αιώνα. Η αντιμετώπιση του προβλήματος της προόδου δεν συζητήθηκε αυτόνομα αλλά σε σχέση με το ιδεατό σύστημα κοινωνικής οργάνωσης που θα οδηγούσε στη συλλογική και ατομική ευτυχία. Η πίστη στον Ορθό Λόγο αποτελεί το θεμελιακό γνώρισμά της. Εκεί βρίσκεται η λύση του προβλήματος για τους Διαφωτιστές, ωστόσο στον Μπαλαμπάνωφ αυτή η στροφή στον Ορθό Λόγο δεν αποτελεί παρά την επαναφορά του παλαιού πλατωνικού προβλήματος για το πώς η πολιτική και η φιλοσοφία ταυτίζονται:





*Από εδώ γεννιέται η φιλοσοφική αποκαλούμενη σχολή, σύμφωνα με την οποία οι λαοί δεν πρέπει να οδηγούνται στην κοινωνική τους οργάνωση από τίποτε άλλο εκτός από τα διδάγματα του ανθρώπινου νου, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τους αυστηρά ούτε το παρελθόν ούτε το παρόν. Σύμφωνα με τη σχολή αυτή οι λαοί πρέπει να εγκαταλείψουν το (παλαιό) καθεστώς, είτε στην πολιτική τους ζωή είτε στη θρησκευτική ή στην κοινοτική, και να προσαρμόσουν την κοινωνία τους στις συμβουλές των φιλοσόφων<sup>86</sup>.*

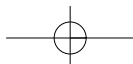
Ο θεωρησιακός χαρακτήρας της φιλοσοφικής σχολής είναι κατά τον Μπαλαμπάνωφ και η μεγάλη της αδυναμία. Είναι αδύνατον κατ' αυτόν ολόκληρες κοινωνίες, με τις όποιες ιστορικές αδράνειές τους, να περάσουν τόσο εύκολα από μια φάση καθυστέρησης σε μια φάση προόδου, εφαρμόζοντας απλώς τα σχέδια κοινωνικής οργάνωσης των «φιλοσόφων», τα οποία πολλές φορές αποδεικνύονται ανεφάρμοστα. Ειδικά η παραγνώριση του παράγοντα της Ιστορίας (δηλαδή των συγκεκριμένων χαρακτηριστικών που προσιδιάζουν σε έναν λαό βάσει της ιστορικής του διαδρομής) αποτελεί μέγιστο θεωρητικό και πολιτικό σφάλμα. Η επισήμανση αυτή όμως είναι τόσο σοβαρή για τον Μπαλαμπάνωφ, που θα τον κάνει να υιοθετήσει την οργανική θεωρία για το έθνος, τη στιγμή που την αποσυνέδεσε από την έννοια της προόδου και συνεπώς του πολιτισμού! Θα επισημάνει χαρακτηριστικά:

*Αυτοί που έχουν λανθάνουσα πεποίθηση για την καταγωγή τους, εκτός απ' αυτό ξεχνούν ότι οι λαοί αποτελούνται από ένα οργανικό σώμα, μέσα στο οποίο όλα είναι με τέτοιο τρόπο οργανωμένα και συνδεδεμένα, και το οποίο κινείται σε μια τόσο περίεργη ατμόσφαιρα, ώστε είναι πολύ δύσκολο να μη χαλάσει και να παραμένει αναλλοίωτο, όταν αντί της σταδιακής του ελεύθερης εξέλιξης, κάποιος αποφασίσει να το οργανώσει σύμφωνα με κάποιο ξένο και πολλές φορές αστήρικτο σύστημα. Ο βίος ενός λαού έχει βαθιές ρίζες στο παρελθόν του και ό,τι και να λένε οι ανυπόμονοι μεταρρυθμιστές του, δεν είναι εύκολο να τον διακόψεις με το τσεκούρι της μιας ή της άλλης θεωρίας για να του δώσεις καινούργια πορεία<sup>87</sup>.*

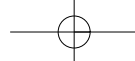
Η «σταδιακή ελεύθερη εξέλιξη» του έθνους είναι ακριβώς αυτή που επιβάλλει να μην υπαχθεί τελικά το τελευταίο στην έννοια της «προόδου», όπως την κατανοούσε ο Διαφωτισμός. Και η στροφή προς τον Herder είναι αναγκαία για να θεμελιωθεί ένα σχήμα εθνικής αφύπνισης που πρέπει όμως να συμβαδίζει με την πραγματικότητα την οποία βιώνει, δηλαδή το οθωμανικό πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο.

86. M. Balabanov, *Trite školi i napredâkât*, 87.

87. M. Balabanov, *Trite školi i napredâkât*, 88.







Αυτός γενικά είναι ο κύριος τόνος του κειμένου του Μπαλαμπάνωφ: να υπενθυμίζει την αναγκαιότητα έναντι της ελευθερίας, τον περιορισμό έναντι της ελεύθερης επιλογής, τους «φυσικούς» και «ηθικούς» νόμους πάνω στις οποίες στηρίζεται η ανάπτυξη των κοινωνιών έναντι των μεγάλων σχεδίων που επιδιώκουν την ανασύνταξη των κοινωνιών. Αυτή η λατρεία της αναγκαιότητας έχει μία υπέρτατη κατάληξη: την αναγνώριση της θεϊκής παρέμβασης και πρόνοιας ως ακατάλυτης αρχής στην ιστορική διαδρομή των ανθρώπινων κοινωνιών. Ωστόσο η θέση του αυτή δεν είναι αρκετή για να τον κάνει να αποδεχθεί τις βασικές αρχές αυτής που αποκαλεί *θεολογικής σχολής*.

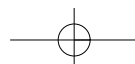
Η σχολή αυτή κατά τον Μπαλαμπάνωφ αποδίδει κάθε πρόοδο των ανθρώπινων κοινωνιών στη βούληση του Θεού, γνωστή είτε μέσω της αποκάλυψης ή μέσω της πίστης και των παραδόσεων. Ο θεμελιωτής αυτής της σχολής είναι ο Joseph de Maistre στην αυγή του 19ου αιώνα, αλλά οι αρχές της διαδόθηκαν στη Δύση από στρατευμένους διανοούμενους του καθολικισμού όπως οι Bonald, Adam Müller και άλλοι. Στα μέσα του 19ου αιώνα ανανεώθηκε μέσω εκπροσώπων του προτεσταντισμού και θεμελιώθηκε σε σταθερότερες φιλοσοφικές και ιστορικές αρχές στο έργο του F. J. Stahl<sup>88</sup>. Για τον Μπαλαμπάνωφ, εάν η θεολογική σχολή αρκούσαν στο να εντοπίσει το ρόλο της θείας πρόνοιας στην Ιστορία, θα ήταν κάτι θεμιτό και αποδεκτό, «επειδή πραγματικά, καμία ΠΡΟΟΔΟΣ, πραγματική και σταθερή, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί έξω από τις μεγάλες και παρηγορητικές θρησκευτικές ιδέες»<sup>89</sup>. Η θεολογική σχολή όμως δεν αντιλαμβάνεται έτσι τη σημασία της θείας πρόνοιας στη γενική εξέλιξη: αντιθέτως επιδιώκει, αν μπορεί, να καθηλώσει την ανθρώπινη κοινωνία σε μια αμετάβλητη κατά τη γνώμη της ιδέα και περιορίζοντας σε έναν στενό κύκλο την έννοια της γενικής προόδου, συγχέει την έννοια αυτή με τη θρησκεία, δεδομένου ότι η πρόοδος και η θρησκεία είναι πράγματα εντελώς διαφορετικά το ένα από το άλλο<sup>90</sup>.

Χωρίς να θυμίζει τον Μπαλαμπάνωφ των επόμενων χρόνων (όταν θα επιμένει στην ανάγκη πιστής τήρησης των Ιερών Κανόνων εκεί όπου οι σκληροί εθνικιστές τα ζητήματα αυτά τα εκλάμβαναν ως παρωνυχίδα), θα υποστηρίξει ότι η θρησκεία πράγματι στην προνεωτερική εποχή ήταν «η μοναδική ύψιστη πηγή των κοινωνικών κανόνων». Ωστόσο το ρόλο αυτό δεν θα μπορούσε και δεν θα έπρεπε να τον διατηρήσει στην εποχή της νεωτερικότητας: «Αλλά όσο η ανθρωπότητα εξελίσσεται, όσο η θρησκεία αρχίζει να διακρίνεται από τις υπόλοιπες κοινωνικές νόρμες, τόσο αναγνωρίζει τη δική της αποστολή». Εάν όμως οι εκπρόσωποί της εξακολουθούν να θέλουν να διατηρούν την κυρίαρχη θέση τους

88. M. Balabanov, *Trite školi i napredakât*, 90.

89. M. Balabanov, *Trite školi i napredakât*, στο ίδιο.

90. M. Balabanov, *Trite školi i napredakât*, 90-91.





στην κοινωνία, τότε θέτουν φραγμό στην εξέλιξή της, τότε η θρησκεία «ασκεί δεσποτική εξουσία και προσπαθεί να κρατάει τους λαούς σε παμπάλαιους δρόμους αντί να συνεισφέρει στη διαρκή πρόοδό τους»<sup>91</sup>.

Μεταξύ της φιλοσοφικής και της θεολογικής σχολής, και συνεπώς με τη δυνατότητα της σύνθεσης δύο διαφορετικών παραδειγμάτων, τοποθετείται η *Ιστορική σχολή*. Στην πραγματικότητα η Ιστορική σχολή στην οποία αναφέρεται ο Μπαλαμπάνωφ είναι και η μόνη πραγματική σχολή (κυρίαρχη σε όλο σχεδόν τον 19ο αιώνα στην ευρωπαϊκή διάνοηση), είναι η Ιστορική Σχολή του Δικαίου<sup>92</sup>. Πράγματι τα ονόματα στα οποία αναφέρεται ο Μπαλαμπάνωφ για να προσδιορίσει το στίγμα της Ιστορικής σχολής είναι αυτά καταρχήν των προπατόρων της, όπως του Jacques Cujas (μεγάλος γάλλος νομομαθής του ρωμαϊκού δικαίου τον 16ο αιώνα που θεωρήθηκε κατά κάποιον τρόπο ο πρώτος ιστορικός του δικαίου) του Ch. Montesquieu (του οποίου πολλά κείμενα είχε μεταφράσει ο Μπαλαμπάνωφ ήδη στο *Čitalište*)<sup>93</sup> και του Edmund Burke<sup>94</sup>. Κατά τον Μπαλαμπάνωφ η Ιστορική σχολή στην πραγματικότητα στηρίχθηκε πάνω στην πνευματική παράδοση της Αγγλίας και της Γερμανίας (εννοώντας προφανώς την κυριαρχία του εμπειρισμού) και ο Burke για το λόγο αυτό αποτέλεσε έναν κρίσιμο κρίκο, αφού το έργο του επηρέασε αποφασιστικά τις αντίστοιχες

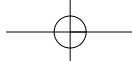
91. M. Balabanov, *Trite školi i napredâkât*, 91.

92. Για μια κριτική θεώρηση των ιδεών των βασικών εκπροσώπων της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου και μια υπενθύμιση της άγριας αντιπαράθεσής τους με τους αριστερούς χεγκελιανούς στις δεκαετίες του 1840 και 1850, βλ. Παύλος Κ. Σούρλας, «Η κριτική του νεαρού Marx κατά της ιστορικής σχολής του δικαίου», στο Α. Μανιτάκης, Κ.Μ. Σταμάτης (επιμ.), *Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου*, Εκδόσεις Σάκκουλα 1985, 137-153. Στην αντιπαράθεση αυτή στην οποία αναφέρεται και ο Μπαλαμπάνωφ, διακρινόταν από το αντίπαλο στρατόπεδο ο Thibaut, καθηγητής νομικής στο πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, βλ. Marko Balabanov, *Trite školi i napredâkât*, 93. Για την αντιπαράθεση αυτή βλ. Jacques Stern, *Thibaut und Savigny: ihre programmat. Schriften*, Μόναχο: Vahlen, 1973.

93. «Ο Μοντεσιέ αναζητά τις αιτίες και τις αρχές της ανθρώπινης εξέλιξης και των κοινωνικών δομών όχι σε τυχαία και υποθετικά αίτια, αλλά στην επίδραση που ασκούν στη ζωή των λαών διάφορα γεγονότα ηθικά, θρησκευτικά, ιστορικά και, όπως είδαμε φυσικά», *ό.π.*, σ. 92.

94. Ειδικά η αναφορά στο όνομα του τελευταίου δεν γίνεται χωρίς λόγο, αφού αυτός «στην αρχή του αιώνα μας μάχεται σκληρά και όχι μάταια εναντίον των ανόητων θεωριών και έργων της γαλλικής επανάστασης, προφήτεψε σχεδόν σαν προφήτης τα λάθη στα οποία θα οδηγούσαν τον γαλλικό λαό οι αναφερόμενες θεωρίες και ατέρρευτε αποφασιστικά τη σκέψη για μεταρρύθμιση των κοινωνικών κανόνων σύμφωνα με κάποιες αφηρημένες αρχές. Σύμφωνα με τον Burke η ανθρώπινη κοινωνία είναι ένα μυστηριώδες πλάσμα, του οποίου όλα τα μέρη είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους με έναν στενό και αόρατο σύνδεσμο. Η τέχνη της δημιουργίας και της βελτίωσης ενός λαού δεν μπορεί να βασίζεται σε υποθετικές αρχές...», στο ίδιο.





εργασίες των Gustav Hugo<sup>95</sup> και κυρίως του Friedrich Carl von Savigny<sup>96</sup>, του σημαντικότερου εκπροσώπου της σχολής στη Γερμανία (Πανεπιστήμιο του Βερολίνου). Εάν ο Ουγκό ήταν αυτός που έθεσε τα θεμέλια της νομοθετικής ιστορικής σχολής, ο Σαβινύ ήταν αυτός που της έδωσε συστηματικό χαρακτήρα, ειδικά όσον αφορά τη νομολογία.

Είναι γνωστό ότι πάνω στον ιστοριστικό/ σχετικιστικό χαρακτήρα της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου στηρίχθηκε σε μεγάλο βαθμό η ανάδυση του ρομαντικού εθνικισμού τον 19ο αιώνα. Η Ιστορική σχολή μετέφραζε στο επίπεδο του Δικαίου την οργανική θεωρία για το έθνος, δίνοντας μεγάλο βάρος στα χαρακτηριστικά της ιστορικής διαδρομής του. Αυτός ήταν και ο λόγος που στην κανονικοποίηση του Δικαίου έριχνε μεγάλο βάρος στο ζήτημα του σεβασμού των τοπικών ιδιαιτεροτήτων και κυρίως των εθίμων<sup>97</sup>. Η συσχέτιση του ρομαντικού ιδεώδους και του έργου των εκπροσώπων της Ιστορικής Σχολής ασφαλώς ήταν γνωστό στον Μπαλαμπάνωφ<sup>98</sup> και μολονότι φαίνεται στο κείμενό του να τηρεί τις ίδιες αποστάσεις από τις τρεις «σχολές»<sup>99</sup>, το γεγονός ότι θεωρεί ότι η Ιστορική σχολή τοποθετείται «μεταξύ» των άλλων δύο (παίζοντας, εννοείται, «συν-

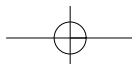
95. Μεγάλη επίδραση άσκησε το έργο του για την Ιστορία του Ρωμαϊκού Δικαίου, βλ. Gustav Hugo, *Lehrbuch der geschichte des römischen rechts, bis auf Justinian*, Βερολίνο: A. Mylius, 1820.

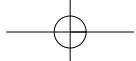
96. Friedrich Carl von Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalters*, 2. Ausg., τόμ. 7, Χαϊδελβέργη: J. C. B. Mohr, 1834-1851. Είναι γνωστό ότι το έργο του Savigny επηρέασε σημαντικά μια ολόκληρη γενιά ελλήνων νομικών, των «ρωμαϊστών», όπως τους αποκαλεί ο Ν. Πανταζόπουλος, αρχής γενομένης από τον Παύλο Καλλιγιά και τον Μάρκο Ρενιέρη. Για το ζήτημα αυτό βλ. Ν.Ι. Πανταζόπουλος, *Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον Αστικό Κώδικα. Συμβολή εις την ιστορίαν των πηγών του νεοελληνικού δικαίου*, Αθήνα 1947 [Συμβολαί εις την έρευναν του ελληνικού και ρωμαϊκού δικαίου ως και των άλλων δικαίων της αρχαιότητος (2η έκδοση 1995)].

97. «Τα εθνικά ήθη και έθιμα είναι η πραγματική έκφραση των αναγκών κάθε λαού και έχουν μεγαλύτερη αξία από τις ξένες και αυτοσχέδιες θεωρίες οι οποίες ποτέ δεν μπορούν να αποτελέσουν πηγή ζωής για την σωστά εκλαμβανόμενη πρόοδο ενός λαού», *ό.π.*, σ. 93. Για το πρόβλημα της επίδρασης του εθμικού δικαίου και αντιστοίχως της Σχολής του Ιστορικού Δικαίου στο νομολογιακό οικοδόμημα της βαυαρικής αντιβασιλείας βλ. σχετικά Ν.Ι. Πανταζόπουλος, «Gustav Geib: Ένας σπαδός της ιστορικής Σχολής του δικαίου στην μοναρχική Ελλάδα (1833-1834)» στο *Αρμός. Τιμ.* 1991, 1377-1389.

98. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο ίδιος ο Μπαλαμπάνωφ σπούδασε νομικά και έγινε καθηγητής στην έδρα του Ρωμαϊκού Δικαίου.

99. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ούτε η θρησκεία από μόνη της ούτε η φιλοσοφία με τις απόλυτες θεωρίες της ούτε η ιστορία με τα πραγματικά πολυάριθμα γεγονότα της μπορούν μεμονωμένα να συμβάλουν ουσιαστικά και αποτελεσματικά για την καλύτερη κατάσταση ενός λαού. Η ανθρωπινή πρόοδος γίνεται σταδιακά και φωτίζεται στην πορεία της από τα διδάγματα και των τριών αυτών κηδεμόνων του ανθρώπινου είδους», βλ. *ό.π.*, σ. 92.





θετικό» ρόλο) είναι ενδεικτικό της διάθεσής του να προσαρμόσει την έννοια της προόδου σε ένα πλαίσιο «ρομαντικής» κατανόησης του έθνους, παρά να υιοθετήσει μια αισιόδοξη οικουμενική προοπτική που θα αναγόταν στην κοσμοθεωρία του παλαιού Διαφωτισμού.

Συνεπώς θα έπρεπε ίσως να θεωρήσουμε ότι η συγκριτιστική προοπτική την οποία πράγματι υιοθετεί ο Μπαλαμπάνωφ σε πολλά ζητήματα (και επισημαίνουν μελετητές του έργου του όπως η Ν. Ντάνοβα και ο Π. Μποζίνωφ) στην πραγματικότητα υποθάλλει έναν ρομαντικό τρόπο σύλληψης του κόσμου και ειδικά της ιστορίας του (βουλγαρικού) έθνους. Θα λέγαμε, για την ακρίβεια, ότι η ρομαντική προοπτική στον Μπαλαμπάνωφ δεν προκύπτει ως καταρχήν διάθεση υποστασιοποίησης του έθνους και υιοθέτησης αποσχιστικών πολιτικών· αντίθετα, προκύπτει μέσα από μια θεωρητική αδυναμία να επιλυθούν υπαρκτές αντιφάσεις. Αυτός είναι και ο λόγος που αυτός ο ρομαντισμός θα επενδυθεί όχι μόνο στην αντίληψη ενός έθνους ως οργανικής ολότητας, αλλά και της αδιάρρηκτης σχέσης που έπρεπε να διατηρήσει με την Εκκλησία. Η διάσπαση του πολιτικού με το θρησκευτικό δεν ήταν νοητή για τον Μπαλαμπάνωφ, τουλάχιστον όσον αφορά το βουλγαρικό έθνος. Τι γίνεται όμως με τη δυνατότητα ύπαρξης ενός οθωμανικού έθνους;

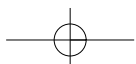
Το 1875, και ενώ θα έχει ήδη ξεσπάσει η Ανατολική κρίση η οποία θα σηματοδοτήσει το τέλος του Οθωμανισμού, σε ένα κείμενό του που δημοσιεύτηκε επίσης στην εφημερίδα *Vek* με τον τίτλο *Η Απαρχή του Έθνους*<sup>100</sup> θα κηρύξει το τέλος της εποχής των αυτοκρατοριών. Η νέα εποχή που ανατέλλει, ο προχωρημένος 19ος αιώνας, είναι η περίοδος κυριαρχίας των εθνών. Κατά τον Μπαλαμπάνωφ τα τελευταία γεγονότα που άλλαξαν ριζικά το πολιτικό γίγνεσθαι της Ευρώπης αποδεικνύουν ότι η αρχή της εθνικής συγκρότησης αποτελεί εκείνη τη δύναμη που θα σημαδέψει τη σύγχρονη ιστορία των ευρωπαϊκών λαών.

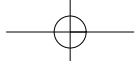
Υπάρχουν όμως πολλοί, επισημαίνει ο Μπαλαμπάνωφ, που έλκονται από τη δυνατότητα δημιουργίας ενός οθωμανικού έθνους: «αυτή η δελεαστική ιδέα, όσο και αν αποκλίνει από την πραγματικότητα, δεν είναι από εκείνες που θα περνούσαν χωρίς να προσελκύσουν λάτρεις, όπως έκαμαν και πολλές άλλες που δεν υλοποιήθηκαν ακόμα ...»<sup>101</sup>. Η εξέγερση των Σλάβων της Βαλκανικής έθεσε οριστικό τέλος στις ελπίδες των Οθωμανών να συγκροτήσουν μια ενιαία εθνική συνείδηση στους πληθυσμούς της αυτοκρατορίας, και αυτό γινόταν πλήρως κατανοητό από τον Μπαλαμπάνωφ:

*Η ιδέα περί οθωμανικού έθνους έχει υπόψη της έναν πληθυσμό τριάντα πέντε εκατομμυρίων ψυχών που είναι διασκορπισμένος σε μιαν έκταση, η γεωγρα-*

100. Marko Balabanov, «Načaloto na Narodnostta», *Vek*, αρ. 46, 15 Νοεμβρίου 1875 (αναδημοσιεύεται στο Marko Balabanov, *Filosofski i Sociologičeski sâčinenia*, 135-140).

101. Marko Balabanov, «Načaloto na Narodnostta», 135.





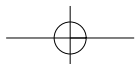
φική θέση της οποίας έχει μεγάλη, παγκόσμια σημασία και όμως αυτή η έκταση δεν είδε καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας της να δρα πάνω της μια οργανική δομή· αντίθετα, στο πέρασμα της ιστορίας αυτή η γη ήταν το θέατρο διεξαγωγής μαχών μεταξύ των διαφορετικών στοιχείων που ήδη ήταν εγκατεστημένα σ' αυτήν και εκείνων που συνεχώς εγκαθίσταντο. Εκεί, τον ιστορικό αγώνα που διαρκούσε επί ολόκληρες χιλιετίες και που στη διάρκειά του κανένα στοιχείο δεν κατάφερε να αφομοιώσει, να καταβροχθίσει, να χωνέψει όλα τα υπόλοιπα, τον βλέπουμε σήμερα να ξυπνάει ξανά, με νέες δυνάμεις που αντλεί από το νέο πνεύμα της εποχής. Μπορούν άραγε αυτά τα ζωντανά στοιχεία που χαλυβδώθηκαν στον πολυετή αγώνα προκειμένου να κρατήσουν την αυτόνομη ύπαρξη τους, μπορούν αυτά, διερωτώμαι, να χρησιμοποιηθούν, σαν το κεφάλι ενός κεραμέα, για τη διάπλαση ενός μοναδικού οργανικού σώματος και να αποτελέσουν ένα ακέραιο έθνος; Σ' αυτή την ερώτηση η ιστορία απαντάει με ένα πανηγυρικό Όχι!<sup>102</sup>

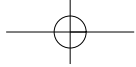
Το «όχι» που βροντοφωνάζει ο Μπαλαμπάνωφ σηματοδοτεί το τέλος μιας εποχής για την Αυτοκρατορία. Η αναγνώριση του ρόλου του έθνους είναι δεδομένη, αν και ακόμη δεν μπορεί να προβλέψει ότι το τελευταίο καταφύγιο της ενότητας της Αυτοκρατορίας θα είναι ό,τι και αυτός δεν μπορεί να εγκαταλείψει εύκολα: η θρησκεία.

### 9. Βυζάντιο και η «αβάσιμη κατηγορία περί εθνοφυλετισμού»: αληθινό δεν είναι ό,τι είναι εθνικό!

Ο Μπαλαμπάνωφ, ενώ θα διαπιστώσει το τέλος του αυτοκρατορικού εθνικισμού, θα επιμείνει να υπερασπίζεται την ενότητα της ορθόδοξης οικουμένης, με ένα τρόπο που θα τον φέρει συχνά σε αντιπαράθεση με τα πιο ριζοσπαστικά κομμάτια της βουλγαρικής κοινότητας στην Πόλη. Εν μέσω της Ανατολικής Κρίσης θα στείλει επιστολή στον μεγάλο βεζίρη Midhat πασά ζητώντας του να συμβάλει στην άρση των αρνητικών συνεπειών της έκδοσης του φιρμανίου του 1870. Και αρνητική συνέπεια για αυτόν ήταν η ανελέητη αντιπαράθεση στην οποία εισήλθαν έκτοτε Ορθόδοξοι Ρωμιοί και Εξαρχικοί Βούλγαροι. Όπως ακριβώς ο Λεόντιεφ και ο Γεδεών, θα αναπτύξει μια επιχειρηματολογία εναντίον του Σχίσματος, που όμως θα ακολουθήσει μια ελαφρώς διαφορετική διαδρομή. Ο Μπαλαμπάνωφ δεν θα μπορούσε να μιλήσει πατερναλιστικά απέναντι στους συμπατριώτες του νουθετώντας τους για τα κακά του «εθνοφυλετισμού» όπως ο δεύτερος, ούτε πολύ περισσότερο να καταγγείλει την πιο διαδεδομένη ασθένεια του

102. Marko Balabanov, «Načaloto na Narodnostta», 135.





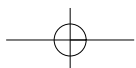
19ου αιώνα, τον «συνταγματισμό», όπως ο πρώτος. Ωστόσο το ιδεολογικό υπόβαθρο της αντιπαράθεσης με τον ριζοσπαστικό εθνικισμό το αναζήτησε και αυτός στο Βυζάντιο, μολοντί δεν συμμεριζόταν, όπως φαίνεται, την αισιόδοξη στάση των άλλων δύο για τη δυνατότητα της αυτοκρατορίας να επιβιώσει.

Ο Μπαλαμπάνωφ θα πράξει κάτι που μόνο οι έλληνες ιστοριογράφοι είχαν πράξει με τόση θέρμη στα Βαλκάνια: θα υπερασπιστεί το Βυζάντιο από τις επιθέσεις της δυτικής ιστοριογραφίας και ειδικά της σχολής του Γίββωνα<sup>103</sup>. Πρέπει να θυμηθούμε άλλωστε ότι ο ίδιος υπήρξε μαθητής του Παπαρρηγόπουλου. Το Βυζάντιο ήταν για αυτόν η αναζωπύρωση των ιδεών και των πολιτισμικών προτάσεων του αρχαίου ελληνορωμαϊκού κόσμου. Η αποδοχή ενός σχήματος συνέχειας που είχε συγκροτήσει μια αντίπαλη στους Βουλγάρους εθνική ιστοριογραφία δεν φαίνεται να τον ενοχλούσε καθόλου:

*Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, εάν δεν ανάπτυξε με έναν ειδικό τρόπο, τουλάχιστον διατήρησε το δάνειο που είχε αποδεχθεί από τον αρχαίο κόσμο όταν αυτός πέθαινε μπροστά στις φωτεινές ακτίνες του Χριστιανισμού, από την άλλη μπροστά στον ζωηρό κατακλυσμό καινούργιων άγνωστων φύλων διατήρησε αυτό το ενέχυρο για να το παραδώσει στην τελευταία στιγμή της ζωής της σε άλλα φύλα και σε άλλους λαούς. Έτσι συχνά συμβαίνει στην Ιστορία, κάτω από τα ερείπια και την ερημιά μιας πόλης ή ενός κράτους να εμφανιστεί για την ανθρωπότητα νέα ζωή πλήρης ζωντανών και καρποφόρων δυνάμεων.*

Κάτω από αυτό το πρίσμα ο Μπαλαμπάνωφ θα διηγηθεί τη γνωστή ιστορία του τσάρου Συμεών που φθάνει μπροστά στα τείχη της Κωνσταντινούπολης με διαφορετικό τρόπο από ό,τι θα το πράξει ο Γεδεών κάποια χρόνια αργότερα (θυμίζουμε ότι θα τονίσει το ρόλο του πατριάρχη Ταρασίου και τον ειρηνοποιό ρόλο

103. «Ό,τι και εάν είναι οι Βυζαντινοί που παρέμειναν στην Ορθοδοξία κανείς ιστορικός, ούτε ο φημισμένος άγγλος Γίββωνας, με όλη την πολύπλευρη επιστήμη του και με όλους τους έξυπνους εμπαιγμούς του, ούτε κάποιοι προκατειλημμένοι δυτικοί συγγραφείς μπορούν να αφαιρέσουν τη δίκαια δόξα των Ορθόδοξων Βυζαντινών, οι οποίοι παρόλο που χαρακτηρίζονταν από ελαττώματα και ακολασίες άντεξαν χιλιάδες χρόνια σε τόσες επιδρομές, και χιλιάδες χρόνια ήταν στην κορυφή του σύγχρονου πολιτισμού, όταν σε αυτό το μεγάλο χρονικό διάστημα η Δύση πριν και μετά το Σχίσμα της από την Ανατολική Εκκλησία δεν έκανε τίποτα άλλο από το να φέρεται δουλοπρεπώς και ταπεινωτικά απέναντι σε έναν επίσκοπο, ο οποίος μπορούσε να εξουσιάζει μαζί με τον νου και τη συνείδηση και είχε κοσμική εξουσία άνευ ορίων», βλ. Marko Balabanov, «Izobličenie na edna istoričeska laža» [Αποκάλυψη ενός ιστορικού ψεύδους], στο Marko Balabanov, *Filosofski i Socioloģičeski sačinjenja*, 171. Το άρθρο δημοσιεύθηκε στην εφημερίδα *Vek* (τχ. 42) στις 26 Οκτωβρίου 1874. Φυσικά, το «ιστορικό ψεύδος» που αποκαλύπτει ο Μπαλαμπάνωφ ήταν η αρνητική αξιολόγηση του Βυζαντίου από την πλευρά της δυτικής ιστοριογραφίας.





της Ορθόδοξης Εκκλησίας). Ο Μπαλαμπάνωφ, αντίθετα, θα υποστηρίξει ότι επιθυμία του Συμεών ήταν να υπάρξει ως συνεχιστής της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και ο ίδιος να γίνει αυτοκράτορας των Ρωμαίων. Σε κρίσιμη χρονική στιγμή όπου το Βυζάντιο συνταρασσόταν από εσωτερικές έριδες και συνεχείς δολοπλοκίες, ο Συμεών εμφανιζόταν στο προσκήνιο ως μια δυνατότητα αναγέννησης της ορθόδοξης Ανατολής – μια δυνατότητα που τελικά βέβαια ακυρώθηκε.

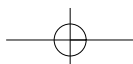
*...εάν οι φιλοδοξίες του Συμεών είχαν πετύχει, θα ανανέωναν την εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου, θα αναγεννούσαν όλη την Ανατολή και θα έφεραν δόξα στους Έλληνες και στους Βουλγάρους μαζί. Η ελληνική σοφία και το θετικό σλαβικό πνεύμα χέρι χέρι θα ωφελούσαν τον πολιτισμό και την ανθρωπότητα<sup>104</sup>.*

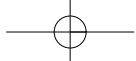
Από τη στιγμή όμως που αυτή η ιστορική δυνατότητα ακυρώθηκε, το έργο της αναγέννησης της Ανατολής ανατέθηκε σε έναν άλλον δυναμικό λαό της: τους Τούρκους. Η θεία πρόνοια τελικά έφερε τον τολμηρό τουρκικό λαό και του έδωσε την κυριαρχία πάνω και στους Έλληνες και στους Βουλγάρους. Ο Μεχμέτ Β΄ ο Πορθητής δεν έπραξε τίποτα περισσότερο από το να ολοκληρώσει αυτή τη διαδικασία αναγέννησης που οι Βούλγαροι του Συμεών είχαν αφήσει ανολοκλήρωτη.

Το πρόβλημα όμως με την επίκληση της ορθόδοξης οικουμενικότητας και των ιστοριογραφικών σχημάτων που την υποστήριζαν ήταν ότι τελικά οι φταίχτες της ιστορίας ήταν οι Βούλγαροι που ενέδωσαν στις σειρήνες του «εθνοφυλετισμού». Ο Μπαλαμπάνωφ όμως ήταν προφανές ότι δεν θα μπορούσε να καταλήξει σε ένα τέτοιο συμπέρασμα. Οπότε έκανε έναν ενδιαφέροντα ελιγμό: ανήγαγε την Ορθοδοξία σε ίδιο χαρακτηριστικό των Βουλγάρων. Έτσι στην πραγματικότητα μετέτρεπε τη βυζαντινή κληρονομιά σε εθνική ιδιομορφία, όπως ακριβώς επιχειρούσε το ίδιο διάστημα ο ελληνικός εθνικισμός. Η επισήμανση αυτή γινόταν για να πειστεί η Μεγάλη Εκκλησία να αλλάξει τη στάση της απέναντι στους Βουλγάρους. Το Πατριαρχείο έπρεπε να συνδράμει στην ανάπτυξη της πνευματικής ζωής των Βουλγάρων, όπως ακριβώς έπραττε με τους Έλληνες. Αυτό θα είχε ως συνέπεια, κατ' αυτόν, μια ουσιαστική συμφιλίωση μεταξύ των δύο στοιχείων, που θα έκανε τους Βουλγάρους να αποζητούν οι ίδιοι την εκμάθηση των ελληνικών και όχι να τη θεωρούν εκβιαστική πολιτική εξελληνισμού από μέρους του Πατριαρχείου. Αντιστοίχως οι Έλληνες θα ήταν έτοιμοι να αποδεχθούν το άνοιγμά τους στην εκμάθηση της βουλγαρικής και στον κόσμο της σλαβικής λογοτεχνίας.

*Αυτό είναι αδύνατο θα πούνε κάποιοι, επειδή οι Βούλγαροι δεν θέλουν να ξέ-*

104. Marko Balabanov, «Borbata meždu Gârçi i Bâlgari», 262.





ρουν τη Μεγάλη Εκκλησία (το Πατριαρχείο), επειδή την αποφεύγουν, επειδή είναι φυλετιστές, επειδή... επειδή...

Αλλά αυτά τα «επειδή» δεν έχουν καμία θέση εδώ. Οι Βούλγαροι, όπως ήταν πιστοί και σέβονταν τους πρωτόθρονους της ορθόδοξης Εκκλησίας, δεν θα αργήσουν να ενθουσιαστούν με τέτοια συναισθήματα όταν δουν ότι η γλώσσα τους, η εθνική τους ταυτότητα γίνονται αντικείμενο αναγνώρισης και σεβασμού. Μήπως θέλει απόδειξη ότι η κατηγορία εναντίον των Βουλγάρων για εθνοφυλετισμό είναι εντελώς αβάσιμη;<sup>105</sup>

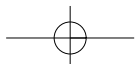
Με ποιον τρόπο όμως ο Μπαλαμπάνωφ θα μπορούσε να απομακρυνθεί από το κυρίαρχο υπόδειγμα που είχε συγκροτήσει η εθνική νεοελληνική ιστοριογραφία; Μα ακριβώς παίρνοντας αποστάσεις από ό,τι θα μπορούσε να θεωρηθεί συμβιβασμός της Ορθοδοξίας με τη δυτική θρησκευτικότητα, και κυρίως τον προτεσταντισμό. Ό,τι δηλαδή είχε διαπράξει ο δάσκαλός του Παπαρορηγόπουλος.

Ο Μπαλαμπάνωφ, αν και θεωρούσε υπερβολική την κριτική των προτεσταντών απέναντι στον καθολικισμό, δεν μπορούσε να μην αποδεχθεί ότι η εμφάνιση του Λούθηρου είναι συνώνυμη με ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε σήμερα «νεωτερικότητα». Αυτό όμως οφείλεται, κατά τον Μπαλαμπάνωφ, στην καθοριστική επίδραση πάνω στον προτεσταντισμό της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Η πρόοδος είναι πολύ πιο περίπλοκο φαινόμενο που δεν μπορεί να αναχθεί στην Προτεσταντική Μεταρρύθμιση· αυτό είναι το κεντρικό επιχείρημα του άρθρου «Izobličenie na edna istoričeska lāža» και μέσα σε αυτό εντάσσεται το επιχείρημα περί Βυζαντίου. Η Γαλλία, για παράδειγμα, κατά τον Μπαλαμπάνωφ, παρότι δεν έγινε προτεσταντική, συμμετάσχει της πρόοδου όπως και άλλες ευρωπαϊκές καθολικές χώρες (Βέλγιο, Ιταλία) βρίσκονται στην κορυφή του πολιτισμού.

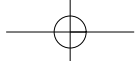
Κατά τον Μπαλαμπάνωφ, κάποιοι «ξένοι και αλλόθρησκοι» κάνουν προπαγάνδα εκμεταλλευόμενοι την ευκολοπιστία, ακόμη και τα «πιο αγνά αισθήματα» του βουλγαρικού λαού, διακηρύσσοντας το ψέμα «ότι δήθεν εμπόδιο μεγάλο για την πρόοδο, για τον πολιτισμό των λαών της Ανατολής γενικώς και των δικών μας ειδικά είναι η (θρησκευτική) ομολογία μας». Αυτή η ιδέα δυστυχώς είχε υιοθετηθεί και από πολλούς Βουλγάρους. Όμως για τον Μπαλαμπάνωφ θρησκευτική ομολογία και κοινωνική ή οικονομική πρόοδος δεν βρίσκονται σε πλήρη αντιστοιχία. Η θρησκευτική ανωτερότητα των Εβραίων στην αρχαιότητα (λόγω μονοθεϊσμού) δεν συνεπαγόταν ότι οι Εβραίοι μπορούσαν να υπερκεράσουν τη διανοητική πρόοδο που είχαν επιτύχει οι Έλληνες την ίδια περίοδο<sup>106</sup>.

105. Marko Balabanov, «Borbata meždu Gārči i Bālgari», 264.

106. «...Η πρόοδος των Εβραίων σε σύγκριση με την ανάπτυξη άλλων λαών, κυρίως των Ελλήνων και των Ρωμαίων, είναι σαν ένας ξερός και πετρώδης γήλοφος μπροστά σε ένα ψηλό και καταπράσινο βουνό», βλ. Marko Balabanov, «Izobličenie na edna istoričeska lāža», 168.







Η υπεράσπιση λοιπόν του Βυζαντίου γίνεται υπό την οπτική της υπεράσπισης του ορθόδοξου πολιτισμού. Και τότε τι γίνεται με τις συγκρούσεις των προγόνων Βουλγάρων με την Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία;

*Επειδή οι πρόγονοί μας ήταν περισσότερο σε εχθρικές παρά καλές σχέσεις με τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, η οποία δεν έκανε απέναντι σε αυτούς τίποτε άλλο εκτός από το να αμύνεται, όπως είναι φυσικό σε κάθε κράτος να αμύνεται σε κάθε είδους επιδρομείς. Αυτό το στοιχείο χρησιμοποιούν οι ξένοι προπαγανδιστές για να υποβάλουν στους πιο αδύναμους ανάμεσά μας ένα μίσος εναντίον όλων όσα είναι βυζαντινά, και εναντίον της Ορθοδοξίας, την οποία θέλουν να παρουσιάσουν ως οπισθοδρομική, όπως ήταν οπισθοδρομικοί και οι ίδιοι οι Βυζαντινοί, ως σαν δηλαδή η Ορθοδοξία να μην είναι καρπός μιας ιστορικής αλήθειας, αλλά αντίθετα ένα έργο κάποιων οπισθοδρομικών ανθρώπων. Αλλά άλλο είναι το εθνικό συναίσθημα και άλλο πράγμα είναι η αμερόληπτη αναζήτηση της αλήθειας στις σελίδες της παγκόσμιας ιστορίας<sup>107</sup>.*

Αυτή η ενδιαφέρουσα διάκριση «εθνικού συναισθήματος» και «ιστορικής αλήθειας» θα είναι ένα κόστος προσωπικό για τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ απέναντι στους πατριώτες της βουλγαρικής πλευράς, που δεν θα αρνηθεί να το σηκώσει: αληθινό δεν είναι ό,τι είναι και εθνικό!

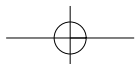
### 10. Τι είναι Έθνος για τον Μάρκο Μπαλαμπάνωφ και το Βάρος της Ιστορίας

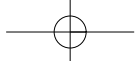
Όπως αναφέραμε και παραπάνω, περίπου μια δεκαετία αργότερα, ο Μπαλαμπάνωφ θα μεταφράσει στα βουλγαρικά την περίφημη διάλεξη του Ερνέστ Ρενάν *Qu'est-ce qu'une nation?*<sup>108</sup>. Η μετάφραση διανθίζεται από έναν εκτενή πρόλογο αλλά και σχόλια του Μπαλαμπάνωφ πάνω σε διάφορα σημεία της διάλεξης του Ρενάν, δημιουργώντας στην πραγματικότητα ένα κείμενο συνεχές.

Το οξύ πρόβλημα το θέτει ο Ρενάν ήδη στον πρόλογο της γαλλικής έκδοσης του 1887 και μάλλον αυτό φέρνει εξαρχής τον Μπαλαμπάνωφ σε αμηχανία: «Το μέρος της συλλογής που εκτιμώ περισσότερο και στο οποίο θέλω να στρέψω την προσοχή του αναγνώστη είναι η διάλεξή μου “Τι είναι έθνος”. Εκεί πολύ προσεκτικά έχω ζυγίσει κάθε λέξη... Ο άνθρωπος δεν ανήκει ούτε στη γλώσσα του ούτε

107. Marko Balabanov, «Izobličenie na edna istoričeska lāža», 170-171.

108. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, Σόφια 1888. Η μετάφραση στηρίχθηκε στην έκδοση της διάλεξης στη συλλογή έργων του E. Renan, *Discours et Conférences*, Παρίσι: Calmann-Lévy éditeurs, 1887. Φυσικά, όπως γνωρίζουμε, η διάλεξη του Ρενάν έλαβε χώρα στις 11 Μαρτίου 1882 στη Σορβόνη.





στη ράτσα του. Ανήκει αποκλειστικά στον εαυτό του, επειδή είναι ελεύθερο ον, είναι ηθικό ον»<sup>109</sup>. Το βάθος αυτής της προκλητικής δήλωσης που στα τέλη του 19ου αιώνα ήθελε να επαναφέρει το διαφωτιστικό ιδανικό του ορισμού του έθνους έναντι των κυρίαρχων ρομαντικών αναγνώσεών του, ο Μπαλαμπάνωφ προσπαθεί να το υπερεκράσει επαναφέροντας επί τάπητος το ζήτημα της προόδου.

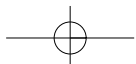
Ο Μπαλαμπάνωφ αυτή τη φορά θα θυμηθεί και πάλι την εσωτερική συγκρουσιακή δυναμική των Βαλκανίων, όχι όμως για να αμφισβητήσει τη δυνατότητα δημιουργίας ενός ενιαίου οθωμανικού έθνους (άλλωστε αυτό το όραμα στη δεκαετία του 1880 είχε ήδη αποκτήσει χαρακτήρα μουσειακό) αλλά για να υπονομεύσει (και ίσως να ειρωνευτεί...) το μοντέλο της προόδου και μαζί του το κύμα των ανεξέλεγκτων εθνικισμών που είχε κατακλύσει τη χερσόνησο. Αυτό δηλαδή που δεν μπορούσε, ή καλύτερα δεν τολμούσε, να κάνει στα μέσα της δεκαετίας του 1870, σε αντίθεση με ένα διανοούμενο του «ευρωπαϊκού κέντρου» όπως ο Λεόντιεφ.

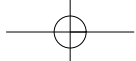
Κατά τον Μπαλαμπάνωφ ο 19ος αιώνας, ο αιώνας των εθνικισμών, τρεις κατηγορίες εθνών ανέδειξε: καταρχήν είναι τα έθνη τα οποία συγκροτήθηκαν ως τέτοια την εποχή της νεωτερικότητας (των οποίων οι απαρχές ορίζονται στον 19ο αιώνα, χωρίς όμως να δίνει συγκεκριμένα παραδείγματα)· στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν έθνη «ξεχασμένα και σχεδόν νεκρά», τα οποία αναγεννήθηκαν από την τέφρα τους και απέκτησαν έναν σύγχρονο πολιτικό βίο, όπως για παράδειγμα οι περιπτώσεις των Σέρβων, των Ελλήνων, των Ρουμάνων και τέλος των ίδιων των Βουλγάρων. Είναι η κατηγορία των «αφυπνισμένων» εθνών. Και τέλος είναι η κατηγορία των εθνών που έζησαν επί αιώνες κερματισμένα σε πολλαπλές κρατικές οντότητες, όπως το γερμανικό και το ιταλικό, στα οποία ο 19ος αιώνας έδωσε τη δυνατότητα της πολιτικής ενοποίησης<sup>110</sup>. Όπως στην κατηγοριοποίηση αυτή ο Μπαλαμπάνωφ βρίσκεται πολύ κοντά σε ό,τι πρεσβεύουν σύγχρονοι θεωρητικοί του έθνους, αντιμετώπισε επίσης το ερώτημα για την πολιτική ή πολιτισμική φύση του φαινομένου:

*Δυστυχώς, όχι για όλους και όχι πάντα, συνήθως δίνεται μια ασαφής απάντηση για το έθνος γενικά, για τη σημασία (που έχει η έννοια), την ευρύτερη ή τη στενότερη. Δηλαδή το περιεχόμενο της έννοιας είναι μόνο πολιτικό, όπως στην περίπτωση που ένας λαός συγκροτεί ένα κράτος ή έχει σημασία ευρύτερη, όπως στην περίπτωση που ένας λαός δεν συγκροτείται αποκλειστικά σε κράτος αλλά είναι διασκορπισμένος σε διαφορετικά εδάφη και διαβιοί υπό διαφορετικές κυβερνητικές μορφές, παρά τους κοινούς δεσμούς προέλευσης,*

109. E. Renan, *Discours et Conférences*, 2-3.

110. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 3.





γλώσσας κ.λπ. ακριβώς, όπως π.χ. και μέχρι σήμερα είναι οι Βούλγαροι, οι Σέρβοι, οι Έλληνες, για να μην ψάξουμε να βρούμε άλλα παραδείγματα που βρίσκονται πιο μακριά από εμάς<sup>111</sup>.

Εξυπακούεται ότι η «πολιτισμική» διάσταση του έθνους αντιστοιχεί σε παραδείγματα «εθνοτικού εθνικισμού», ακόμη και για έναν παρατηρητή του φαινομένου από τα μέσα. Ακόμη περισσότερο εφόσον η Βαλκανική χερσόνησος αποτέλεσε για αιώνες ένα «πεδίο μάχης» μεταξύ διαφορετικών εθνοτικών ομάδων.

Βέβαια αυτή η πανσπερμία φυλών και εθνοτήτων που κατοίκησαν ή διήλθαν από τη Βαλκανική αποτελεί για τον Μπαλαμπάνωφ δείκτη «ζωτικότητας» του χώρου ως τέτοιου:

*Και εάν η απαρίθμηση αυτών των λαών στο παρελθόν συνιστούσε μια μακρά σειρά διαφορετικών φυλών, τότε το παρόν δεν έχει να ζηλέψει τίποτα από το παρελθόν. Η Βαλκανική χερσόνησος έχει παραμείνει, σε σχέση με τα παραπάνω κριτήρια, μια γη καρποφόρα και πλούσια όχι μόνο όσον αφορά τη φύση αλλά και τις εθνοτικές ομάδες, από τις οποίες κάθεμια ήθελε και πάντα θέλει να ζήσει με τον δικό της ξεχωριστό, διαφορετικό τρόπο και σε μόνιμη αντιπαλότητα με τις άλλες. Εάν οι αρχαίοι Κρόβυζοι, Κέλτες, Τριβαλλοί, Μυσοί, Οδρυσοί, από τη θρακική ομάδα· Ιστροί, Ιλλυριοί, Παίονες, Δάρδανοι κ.λπ. από την ιλλυρική ομάδα· Δόλοπες, Λύγκες κ.λπ. από την ηπειρομακεδονική ομάδα, όλοι θύματα διαρκών σκοτωμών και διαμαχών, είναι ήδη εξαφανισμένοι από το πρόσωπο της γης, μόνο κάποιοι πολύ υπομονετικοί εθνολόγοι αναλαμβάνουν να αναζητούν σε ποιο βαθμό έχουν διατηρηθεί μέχρι σήμερα κάποια υπολείμματα από τα τεράστια ερείπια αυτού του γκρεμισμένου κόσμου<sup>112</sup>.*

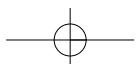
Το εισαγωγικό αυτό απόσπασμα στο συλλογισμό του Μπαλαμπάνωφ δεν θα είχε ίσως μεγαλύτερη σημασία από αυτήν του διανοητικού επιχειρήματος που αφορά την έννοια της προόδου, εάν οι αναφορές στα αρχαία φύλα της Βαλκανικής δεν ήταν παραπομπές σε ένα γνωστό ιστορικό έργο του Ντρίνωφ<sup>113</sup>.

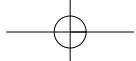
Παρά την ειρωνία του αποσπάσματος ο πιστός ακόλουθος του Κρέστοβιτς στα χρόνια του Σχίσματος και διαπρύσιος υποστηρικτής της ισοτιμίας (εάν όχι της υπεροχής) του εκκλησιαστικού κανόνα έναντι του κοσμικού δικαίου, στα

111. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, στο ίδιο.

112. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 4.

113. Πρόκειται για τη διπλωματική του εργασία που κατέθεσε το 1872 στα ρωσικά, βλ. Marin Drinov, «Zaselenie Balkanskago Poluoostrova Slavjanami» [Σλαβικές Εγκαταστάσεις στη Βαλκανική χερσόνησο], στο V. N. Zlatarski (επιμ.), *Săcinenia na M. S. Drinov* [Συγγράμματα του Μ. Σ. Ντρίνωφ], τόμ. Α': *Trudove na M. S. Drinov po Bălgarska i slavjanska istorija* [Έργα του Μ. Σ. Ντρίνωφ για τη Βουλγαρική και Σλαβική Ιστορία], Σόφια 1909, 139-316.





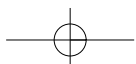
μέσα της δεκαετίας του 1880, θα αποδεχθεί τις βασικές ορίζουσες του κυρίαρχου μοντέλου κατανόησης της βουλγαρικής ιστορίας, όπως τις είχε διατυπώσει ο Ντρίνιφ στις αρχές της δεκαετίας του 1870:

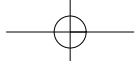
*Οι εμφανισθέντες μετά από αυτούς λαοί, από τη ρωμαϊκή περίοδο και μετά, ... πληθύνθηκαν και με διαφορετικά ονόματα και διαφορετική φυλετική καταγωγή, από τους οποίους κάποιιοι απλώς πέρασαν από τα Βαλκάνια και δεν άφησαν τίποτα εκτός από απίστευτες καταστροφές, άλλοι αναμίχθηκαν με άλλες ομάδες και άλλοι κατάφεραν να εγκατασταθούν εκεί μόνιμα. Μεταξύ αυτών είναι και οι Βούλγαροι, που πρώτοι εγκαθίδρυσαν σλαβική κυριαρχία πέραν του Δούναβη μέσα στην επικράτεια της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας<sup>114</sup>.*

Οι Βούλγαροι λοιπόν εγκαθίδρυσαν στα Βαλκάνια και εντός των εδαφών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας «σλαβική κυριαρχία» (slovnjansko gospodarstvo), ενώ άλλοι λαοί δεν προκάλεσαν τίποτα περισσότερο από «απίστευτες καταστροφές» ή «αναμίχθηκαν» με άλλους λαούς. Προφανώς το φάντασμα των Ούννων κατέτρωχε ακόμη εκείνη την πλευρά που είχε συνταχθεί με μια κατευναστική πολιτική απέναντι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία<sup>115</sup>. Και όπως ακρι-

114. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 5. Και μάλιστα φαίνεται ότι αποδεχόταν τη θεωρία περί της σλαβικής καταγωγής των Βουλγάρων στην εκδοχή που την αφηγήθηκε ο Ρακόφκι! Ενθυμούμενος τη ρήση του Ηροδότου ότι «ο θρακικός λαός είναι μεγάλος» και ότι «μετά από τους Ινδούς είναι ο πιο πολυάριθμος, αλλά ζει διασκορπισμένος και χωρισμένος σε φυλές που εχθρεύονται ασταμάτητα μεταξύ τους η μία την άλλη», θα προσθέσει ότι ο ίδιος αυτός λαός είναι γνωστός «με το όνομα Σλάβοι», βλ. Marko Balabanov, «Borbata meždū Gârĭ i Bâlgari» [*Η διαμάχη μεταξύ Ελλήνων και Βουλγάρων*], στο Marko Balabanov, *Filosofski i Sociologičeski sâĭmenija*, επιμ. Mihail Bâĭvarov, Izdatelstvo Nauka i Izkustvo, Σόφια 1986, 261-262. Το άρθρο δημοσιεύθηκε στις 22 Φεβρουαρίου 1875 στην εφημερίδα *Vek*. Επίσης είναι βέβαιος για το διακριτό της εθνικότητας μεταξύ Ελλήνων και Μακεδόνων, τους οποίους όμως ενοποίησε η στρατιωτική μεγαλοφυΐα του Αλεξάνδρου και η κοινή αντιπαράθεσή τους με τους Ασιάτες της Περσικής Αυτοκρατορίας, βλ. ό.π., 260.

115. Ο Μπαλαμπάνωφ στη βιογραφία που θα συγγράψει για τον Γαβριήλ Κρέστοβιτς θα είναι ιδιαίτερα επικριτικός για τις απόψεις του μέντορά του για την ουννική καταγωγή των Βουλγάρων και ειδικά για την ευνοϊκή μεταχείριση που επιφυλάσσει στον Ατίλα. Δεν μπορεί, κατά τον Μπαλαμπάνωφ, αυτόν που έχει μείνει στην ιστορία ως Μάστιγα του Θεού να τον αποκαλεί κάποιος «Μέγα»! Δεν μπορεί κάποιος να θεωρείται «Μέγας» όταν το μεγαλείο του υψώθηκε πάνω σε ένα «σωρό καταστροφών και ερειπίων». Θεωρεί όμως ότι ο μέντοράς του παρασύρθηκε στις κρίσεις αυτές από ένα είδος «βουλγαρο-ουννικού πατριωτισμού», βλ. Marko Balabanov, *Gavril Krâstevič*, 387. Μάλιστα αναφέρει ότι ο Κρέστοβιτς είχε μεταφράσει σε σύγχρονα βουλγαρικά μία ωδή την οποία υποτίθεται ότι τραγουδούσαν οι Ούννοι στην κηδεία του Ατίλα. Στόχος της μετάφρασης ήταν να τραγουδιέται και από τους σύγχρονους του Βουλγάρους ως δημοτικό τραγούδι προς τιμήν του Μεγάλου τους «προπάπου». Το κείμενο στο πρωτότυπό του είχε διασωθεί στα λατινικά από τον γότθο ιστορικό Ιορ-





βώς ο Μπαλαμπάνωφ εγκατέλειψε την προοπτική συγκρότησης ενός «οθωμανικού έθνους»<sup>116</sup>, ήταν φυσικό ότι το μόνο που έμενε για την αναδιοργάνωση του ιστορικού χρόνου (μέσα στο πλαίσιο πια του συγκροτημένου εθνικού κράτους) ήταν η καταφυγή στην παραδοχή «εκσλαβισμού» του βουλγαρικού παρελθόντος. Η στιγμή όμως της «εθνικοποίησης» ή αναγνώρισης του «εκσλαβισμού» του βουλγαρικού παρελθόντος από έναν φίλο του Λεόντιεφ και καχύποπτο απέναντι στα πανσλαβιστικά ιδεώδη είναι και η στιγμή αμφισβήτησης της έννοιας της προόδου, όπως αυτή συγκροτήθηκε μέσα από την αλληλόδραση του διαφωτιστικού και ρομαντικού παραδείγματος.

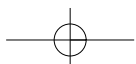
Κατά τον Μπαλαμπάνωφ η πραγματικότητα του 19ου αιώνα στη Βαλκανική χερσόνησο δεν είναι παρά μία αναβίωση της αντίστοιχης ιστορικής κατάστασης

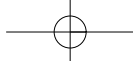
δάνη. Αλλά από τη σύγκριση με το λατινικό κείμενο φαίνεται ότι η ευμένειά του προς τη μνήμη του Αττίλα είχε ως συνέπεια τον «καλλωπισμό» της μετάφρασης. Η αρχή της ωδής:

*Ο Αττίλας βασιλιάς ένδοξος των Ούννων,  
και γιος άξιος του Μαντιούχ  
κυρίαρχος γενναίων λαών  
πολεμώντας με δυνάμεις ανήκουστες  
τους ίδιους τους Σκύθες και τους Γερμανούς  
διάφορα βαρβαρικά βασίλεια  
τα έκανε υποτελή σε αυτόν  
και τα ρωμαϊκά βασίλεια κατέστρεψε  
κατέλαβε πολλές πόλεις  
και τους προκάλεσε τρέμουλο από το φόβο  
.....»*

βλ. Marko Balabanov, *Gavril Kràstevič*, 388.

116. Λανθάνει στο έργο του Μπαλαμπάνωφ μια νοσταλγία ή μάλλον μια δυσθυμία για την ακρωμένη δυνατότητα να αποκτήσει η Βαλκανική μια τέτοια πολιτική ομοιογένεια η οποία να αποτρέπει τη μελλοντική αντιπαράθεση των διάφορων εθνοτικών ομάδων που την κατοικούν: «Περνάνε αιώνες και αιώνες αλλά η φυσιολογία αυτού του μέρους δεν αλλάζει όσον αφορά τους λαούς που το κατοικούν. Αλλάζουν τα καθεστώτα, κατά καιρούς αλλάζουν και οι ηγεμόνες αλλά οι συνθήκες στη Βαλκανική Χερσόνησο όσον αφορά την ύπαρξη μιας μόνιμης και σταθερής κρατικής δομής για την ελεύθερη αλλά και εξασφαλισμένη εξέλιξη των λαών της δεν υπέστη καμία αλλαγή και ούτε φαίνεται ότι το παρελθόν έδωσε μάθημα για το παρόν και για το μέλλον», *ό.π.*, *Što e Narodnost?*. Ή ακόμα «Ότι αυτή η αρχή “διαίρει και βασίλευε” που συνήθως υποστηρίζεται εκεί με ή χωρίς την επίγνωση των λαών της Βαλκανικής, από εξωτερικούς καλεσμένους ή και ακάλεστους φίλους, έφερε στα αρχαία χρόνια μεταξύ τους τους Ρωμαίους, ότι έγινε αιτία να μη δημιουργηθεί μια σταθερή κρατική δομή μετά τη διάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ότι αυτή η αρχή έδωσε το έναυσμα στους Τούρκους να εισβάλουν στα εδάφη τους και να τους υποτάξουν για ολόκληρους αιώνες· για όλα αυτά μέχρι τώρα δεν είχαν αρκετό χρόνο να σκεφτούν, ούτε είχαν και πολύ μεγάλη έγνοια – η θεωρία όσον αφορά τα ζητήματα αυτά ούτε τους έμαθε ούτε τους ξέμαθε από κάτω, έστω κι αν τη διδάσκουν στους νέους ακόμη από τα δικά τους χρόνια», *ό.π.*, 6.





του 14ου και 15ου αιώνα, συν την όξυνση των διεθνών παρεμβάσεων που συνεπάγεται η πολυπλοκότητα του Ανατολικού Ζητήματος:

*Ο Φοίνικας γεννιέται και πάλι Φοίνικας, μετά από βαθύ, μακρύ, αιώνιο ύπνο...*

Η οθωμανική κατάκτηση δεν έκανε τίποτα περισσότερο από το να παγώσει τις σκληρές αντιπαραθέσεις των διάφορων εθνοτήτων για κυριαρχία:

*Οι διάφοροι λαοί είχαν σωπάσει, είχαν ηρεμήσει στους 4-5 αιώνες τουρκικής κυριαρχίας αλλά αυτή ήταν φαίνεται όπως η στάχτη η οποία σκέπαζε, ζέσταινε και προφύλασσε αυτούς τους λαούς, όχι μόνο με τις ιδιαιτερότητές τους, τις παραδόσεις και τα έθιμα αλλά και με όλες τις εμφύλιες εχθρότητες μίσους και ζήλιας. Με όποιες ψυχικές και φιλικές διαθέσεις έπεσαν και μείναν στο πεδίο μάχης μπροστά στο σπαθί των Οθωμανών, με τις ίδιες ξύπνησαν και ξεσηκώθηκαν στον παρόντα αιώνα<sup>117</sup>.*

Ο 19ος αιώνας άνοιξε το κουτί της Πανδώρας και οι παλαιές αντιπαραθέσεις της μεσαιωνικής περιόδου αναβίωσαν και πάλι. Οι λαοί της Βαλκανικής δεν έδειξαν να πήραν το μάθημά τους και άνοιγαν νέους κύκλους αιματηρών αντιπαραθέσεων, που κανείς δεν γνώριζε πού θα οδηγήσουν.

Το κείμενο του Μπαλαμπάνωφ, γραμμένο στον απόηχο του βουλγαρο-σερβικού πολέμου του 1885, του πρώτου αιματηρού πολέμου μεταξύ σλάβων «αδελφών» στα Βαλκάνια, αποκτά διδακτικές διαστάσεις αφού διαβλέπει ακριβώς την αδυναμία της Ιστορίας να διδάξει: οι λαοί όχι μόνο δεν διδάσκονται από το παρελθόν τους<sup>118</sup> αλλά αντιθέτως «λατρεύουν το παρελθόν» ανανεώνοντας έτσι το μίσος μεταξύ τους<sup>119</sup>. Όλη αυτή η διαδικασία δεν αποτελεί παρά «προετοιμασία ενός μέλλοντος παρόμοιου με το παρελθόν, (ένα μέλλον) δηλαδή γεμάτο από αβεβαιότητα και με συνεχή απειλή για καινούργιες πολιτικές καταστροφές...»<sup>120</sup>. Μολονότι λοιπόν η περίοδος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατα-

117. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 6.

118. «Από την άλλη, όσο μεγαλύτερος είναι ο θόρυβος μεταξύ τους (μεταξύ των εθνοτήτων) για τη συχνά ασύστατη χειραφέτηση και για την ανεξαρτησία τους που στις περισσότερες περιπτώσεις οφείλεται μόνο σε τυχαία γεγονότα, τόσο περισσότερο εκτίθενται σε κινδύνους, τόσο περισσότερο κατακερματίζονται και εξαντλούν ζωτικές λαϊκές δυνάμεις ανοίγοντας τους δρόμους για τον κατήφορο του εθνικού πεπρωμένου. Για αυτό και δυστυχώς το παρελθόν έχει μείνει χωρίς όφελος για το παρόν», *ό.π.*, 8.

119. Για αυτόν ακριβώς το λόγο ο Μπαλαμπάνωφ θα συμφωνήσει με την επισήμανση του Ρενάν ότι η γενική προϋπόθεση για την ύπαρξη και τη συγκρότηση ενός έθνους είναι η λήθη. Η λησμονιά μερικών μεγάλων καταστροφών που καταδικάστηκαν από «τον νου και την ιστορία» είναι πολυτιμότερη από κάθε οργανωμένη συστηματοποίηση της συλλογικής μνήμης του.

120. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 7-8.





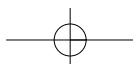
νοείται ως «κατάκτηση» και ως (με αρνητικό πρόσημο;) «πάγωμα του χρόνου», η νέα εποχή των αδιάλειπτων εθνικών και εθνοτικών συγκρούσεων δείχνει να τρομάζει τον βούλγαρο λόγιο. Η νοσταλγία του αυτοκρατορικού παρελθόντος δεν είναι επιτρεπτή, αλλά και η διάσπαση της «οικουμενικότητας» που του αντιστοιχούσε βιώνεται με ιδιαίτερα τραυματικό τρόπο. Το πρόβλημα των βαλκανικών λαών είναι ακριβώς η ισχυρή μνήμη τους, και όχι το αντίθετο.

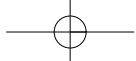
Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η υιοθέτηση μιας πρώιμης κριτικής ματιάς στο φαινόμενο του εθνικισμού θα οδηγήσει τον Μπαλαμπάνωφ να στρέψει τα πυρά του στην έννοια της προόδου στο βαθμό που αυτή στα τέλη του 19ου αιώνα είχε ταυτιστεί με το χεγκελιανό σχήμα της διαδοχικής «ενσάρκωσης» από τον εκάστοτε λαό του «αντικειμενικού πνεύματος» της Ιστορίας. Εάν λοιπόν ο κάθε λαός είναι προορισμένος να αποτελέσει κάποια στιγμή όχημα της πραγμάτωσης του πνεύματος αυτού, τότε το πολυάριθμο των εθνοτήτων που κατοικούν τη Βαλκανική χερσόνησο θα έπρεπε να αποτελεί ένα είδος θεϊκής ευλογίας. Τα πράγματα όμως δεν είναι καθόλου έτσι:

*Αν αληθεύει ότι οι λαοί, αντί να εμποδίζουν την ανθρώπινη πρόοδο, χρησιμεύουν αντιθέτως στο να τη βοηθούν ως ξεχωριστά και ανεξάρτητα όργανα της ανθρωπότητας, τότε η Βαλκανική χερσόνησος θα έπρεπε σύμφωνα με τον αριθμό των λαών που την κατοικούν να είναι μέρος πολύ αναπτυγμένο και προνομιούχο... Τόσο πολύχρωμο και πολύχρονο εθνικό μωσαϊκό σπάνια συναντάται σε τέτοιες συνθήκες. Με τα πολυάριθμα έθνη η Βαλκανική χερσόνησος θα έπρεπε να είναι συνεχώς ένα λειτουργικό όργανο για την ανθρώπινη πρόοδο, παίρνοντας υπόψη ότι μια θαυμάσια γωνιά του νότιου μέρους της και συγκεκριμένα η αρχαία Ελλάδα ήταν παλιά μια ηλιόλουστη εστία της ανθρώπινης παιδείας αφενός και αφετέρου το Βυζάντιο, ό,τι και να λέγεται, ήταν λίκνο και επίκεντρο ενός (πνευματικού) ρεύματος άλλου είδους και άλλης μορφής<sup>121</sup>.*

Η αναφορά του στο Βυζάντιο (όπως βέβαια και στο «ηλιόλουστο» αρχαιοελληνικό παρελθόν), καθώς και η επίκληση μιας αυτοκρατορικής δομής που είχε αποπειραθεί να ενοποιήσει πολιτικά τη Βαλκανική, δεν είναι καθόλου τυχαία. Ενώ έτσι θα έπρεπε να είναι τα πράγματα για την ταλαιπωρημένη αυτή γωνιά της Ευρώπης και η ποικιλότητα των εθνοτικών και εθνικών ομάδων να εγγυάται τη συμμετοχή όλων στην «πρόοδο» της ανθρωπότητας, συνέβη το ακριβώς αντίθετο («δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η κατάσταση σε αυτή τη χερσόνησο δεν ανταποκρίνεται στη θεωρία»). Και μόνο το γεγονός ότι υφίστατο μια τεράστια εννοιολογική σύγχυση για το τι είναι λαός (narod) και τι έθνος (narodnost) στους λαούς και για τους λαούς της χερσονήσου –και κανονικά αυτή θα ήταν η συνει-

121. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 8-9.





σφοδρά της μετάφρασης ενός κειμένου όπως αυτό του Ρενάν– αποδεικνύει τη ρευστότητα ταυτοτήτων και ταυτόχρονα των πολιτικών συνθηκών που βιώνουν. Η ίδια η περίπτωση της Βαλκανικής, κατά τον Μπαλαμπάνωφ, επιβάλλει μια «συμπληρωματική ερμηνεία» των εννοιών αυτών, επειδή ακριβώς δύσκολα μπορούν να ενταχθούν στα μοντέλα κατανόησης που προέκυψαν στην Ευρώπη. Σε καμιά όμως περίπτωση το «αντικειμενικό πνεύμα της Ιστορίας» δεν θα νιώθει άνετα εκεί, στην περιοχή λίγο πάνω λίγο κάτω από τον Δούναβη.

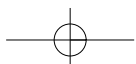
Ο Μπαλαμπάνωφ, όπως ακριβώς και ο Λεόντιεφ, συναισθανόμενος την κατάσταση που επικρατεί στην περιοχή, θα επιδοθεί σε παρόμοιας ευστοχίας προφητείες. Μιλάει λοιπόν για

*το χάος που επικρατεί σε αυτό το μέρος της Νοτιοανατολικής Ευρώπης, όπου εκτός από τις εσωτερικές συνεχείς και ατελείωτες μέχρι σήμερα παρεξηγήσεις και κατακερματισμούς, διασταυρώνονται και εξωτερικά συμφέροντα τέτοιου μεγέθους και τέτοιας αντίθεσης, ώστε να υπάρχει συνέχεια φόβος μήπως τα Βαλκάνια γίνουν μια μέρα ηφαίστειο που θα εκραγεί και θα τραντάξει όλη την Ευρώπη σε βάθος παρασέρνοντας ταυτόχρονα με τη λάβα του τους λαούς που τα κατοικούν, μαζί με τα όνειρα και τις προσδοκίες τους<sup>122</sup>.*

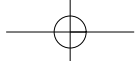
Η πρόβλεψη λοιπόν για τα Βαλκάνια ως πυριτιδαποθήκη ολόκληρης της Ευρώπης ανήκει σε έναν Βαλκάνιο και μάλιστα Βούλγαρο, που μετά την αποτυχία του οράματος της Μεγάλης Βουλγαρίας είχε δει τη θριαμβευτική νίκη των Βουλγάρων έναντι των Σέρβων το 1885 και την οριστική προσάρτηση της Ανατολικής Ρωμυλίας στο νέο κράτος. Το να επιλέγει λοιπόν κάποιος να μεταφράσει Ρενάν στα επινίκια της σημαντικότερης πολεμικής επιτυχίας του βουλγαρικού κράτους και να διανθίσει τη μετάφραση με νότες απογοήτευσης για τη βίαιη αντιπαράθεση των εθνικισμών στη Βαλκανική δεν μπορεί να είναι τυχαία επιλογή. Το πνεύμα του ορθόδοξου οικουμενισμού και της αυτοκρατορικής παράδοσης φαίνεται να επιβιώνει, έστω και μέσα από έμμεσους δρόμους, σε έναν οργανικό διανοούμενο του σύγχρονου βουλγαρικού κράτους.

Ωστόσο, αυτή την τελευταία ιδιότητά του ο Μπαλαμπάνωφ δεν μπορεί να την αποποιηθεί: και για αυτό συνεχίζει την παλαιά «σχιζοφρενική» αντιμετώπιση του προβλήματος του ανήκειν που τον διέκρινε και στα γραπτά της δεκαετίας του 1870. Έτσι, ενώ στον «πρόλογο» της μετάφρασης του κειμένου του Ρενάν διεκτραγωδεί τη «λατρεία του παρελθόντος» που οδηγεί τους βαλκανικούς λαούς σε αέναες αντιπαραθέσεις, όταν καλείται να αντιμετωπίσει το πολιτικό πρόβλημα της επιβίωσης του βουλγαρικού έθνους στη νεώτερη εποχή, δεν μπορεί να βρει καμιά άλλη λύση από την εξιδανίκευση της Ιστορίας του! Για να το

122. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 8-9.







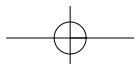
κάνει όμως αυτό πρέπει να στρέψει κάποιες ήσσονος σημασίας αναφορές του Ρενάν εναντίον του βασικού επιχειρήματός του. Ενώ δηλαδή, όπως είναι γνωστό ο Ρενάν έχει στόχο να σχετικοποιήσει τα «αντικειμενικά» χαρακτηριστικά πάνω στα οποία βασίζεται ο παραδοσιακός ρομαντικός ορισμός του έθνους (όπως η φυλή, η γλώσσα<sup>123</sup>, η θρησκεία<sup>124</sup> κ.λπ.), ούτως ώστε να θέσει στο επίκεντρο της διαδικασίας συγκρότησης εθνικής ταυτότητας την έννοια της βούλησης, ο Μπαλαμπάνωφ επιλέγει να τονίσει τις πλευρές εκείνες του κειμένου του που ασχολούνται με την επίδραση των ιστορικών συνθηκών στη διαμόρφωση του χαρακτήρα των εθνών. Παράλληλα κάνει χρήση ορισμένων σημείων όπου ο Ρενάν αναφέρεται στα «πνευματικά» χαρακτηριστικά ενός έθνους.

Για να υπονομεύσει την επιχειρηματολογία του Ρενάν, θα αναπτύξει κατηγορήν ένα λόγο περί εξαίρεσης: «Εδώ αναφέρθηκε ήδη στην αρχή ότι προς το παρόν δεν υπάρχει τίποτα να συμπληρωθεί στο έργο του Ρενάν τουλάχιστον έτσι όπως το παρουσιάζει και εφόσον το έχει δει από όλες τις πλευρές. Όσον όμως αφορά το κατά πόσο οι αρχές αυτές και οι απόψεις στο έργο αυτό μπορούν να

---

123. Θα αναφέρει ο Ρενάν ως χαρακτηριστικό παράδειγμα το ελβετικό έθνος: «Αυτό που ειπώθηκε για τη φυλή πρέπει να ειπωθεί και για τη γλώσσα. Η γλώσσα επικαλείται την ένωση αλλά δεν την επιβάλλει. Οι ΗΠΑ και η Αγγλία, η Ισπανική Αμερική και η Ισπανία μιλούν την ίδια γλώσσα, αλλά δεν αποτελούνται μόνο από ένα έθνος. Αντιθέτως η Ελβετία, που είναι τόσο σπουδαία επειδή δημιουργήθηκε από την ελεύθερη και αμοιβαία βούληση των διαφορετικών μερών της, αριθμεί 3-4 γλώσσες. Αλλά στον άνθρωπο υπάρχει κάτι πιο υψηλό από τη γλώσσα – είναι η βούληση. Η βούληση της Ελβετίας να παραμείνει ενωμένη παρά τα διαφορετικά της γλωσσικά ιδιώματα είναι γεγονός πολύ πιο σημαντικό από τη γλωσσική ομοιομορφία που συνήθως επιβάλλεται μόνο με τη βία», βλ. *Discours et Conférences*, 298-299.

124. «Η θρησκεία επίσης δεν είναι σε θέση να αποτελέσει επαρκή προϋπόθεση για την εγκαθίδρυση ενός νέου σύγχρονου έθνους. Στην αρχή η θρησκεία ήταν συνδεδεμένη με την ύπαρξη της κοινωνικής ομάδας. Η κοινωνική ομάδα ήταν η διεύρυνση της οικογένειας, η θρησκεία και τα έθιμα ήταν χαρακτηριστικά της οικογένειας. Η θρησκεία της Αθήνας ήταν ο σεβασμός, η λατρεία για την ίδια την πόλη των φημισμένων ιδρυτών, για τους Νόμους της και για τις παραδόσεις της. Αυτή η θρησκεία ήταν κρατική θρησκεία με όλη τη σημασία της λέξης. Κανείς δεν ήταν πλέον Αθηναίος εάν αρνούσαν την εξάσκηση αυτής της θρησκείας. Ουσιαστικά ήταν η λατρεία για την Ακρόπολη... Αυτό που ήταν αλήθεια στη Σπάρτη και στην Αθήνα δεν ήταν και στα βασίλεια που προέκυψαν από τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου, δεν ήταν και στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Οι διώξεις του Αντιόχου Επιφανίου, ο σκοπός των οποίων ήταν να επιστρέψει η Ανατολή στη λατρεία του Ολυμπίου Διός, οι διώξεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας για να διατηρηθεί μια ψευδής κρατική θρησκεία ήταν ένα σφάλμα, ένα έγκλημα, σκέτη ηλιθιότητα. Σήμερα η κατάσταση είναι απολύτως σαφής. Δεν υπάρχουν πια λαϊκές μάζες που να πιστεύουν το ίδιο. Ο καθένας πιστεύει και ασκεί, αυτό που μπορεί, αυτό που θέλει. Δεν υπάρχει πια κρατική θρησκεία· ο άνθρωπος μπορεί πια να είναι Άγγλος, Γάλλος, Γερμανός και η θρησκεία του να είναι καθολική, προτεσταντική, ισραηλιτική ή να μην ασκεί καμία θρησκεία...», βλ. E. Renan, *Discours et Conférences*, 301-302.





προσαρμοστούν παντού χωρίς όρους για κάθε λαό, χωρίς εξαίρεση και υπό όλες τις συνθήκες, αυτό είναι άλλο θέμα.»<sup>125</sup> Και για να θεμελιωθεί ως γνωστόν μια επιχειρηματολογία περί εξαίρεσης είναι αναγκαία η καταφυγή στον ιστορικό σχετικισμό. Βέβαια αυτή δεν θα αφορά καταρχήν το βουλγαρικό έθνος μόνο, αλλά όλους τους βαλκάνιους λαούς:

*Αρκεί εδώ να σημειώσουμε μόνο αυτό, ότι εάν σύμφωνα με τη θεωρία του Ρενάν η Ιστορία είναι σε όλες τις περιπτώσεις ο πρωταρχικός και ο κύριος δημιουργός των λαϊκών ομάδων (εθνών), των κρατών και της κατάστασής τους όσο και αξιότιμη και σεβαστή να είναι η αρχή της ελεύθερης βούλησης των ανθρώπων που συγκροτούν αυτά τα έθνη και κράτη, τότε αναμφίβολα πρέπει να αναγνωριστεί το γεγονός ότι η ιστορία με την ποικιλομορφία της δεν εξελίσσεται παντού με τον ίδιο ρυθμό, δεν δίνει παντού τα ίδια αποτελέσματα και δεν δημιουργεί παντού τις ίδιες καταστάσεις, αν και υπάρχουν ίδιες προσδοκίες, ηρωισμοί ή μάχες. Τέτοιες ειδικές και ιδιαίτερες συνθήκες έχει δημιουργήσει η Ιστορία στο νοτιοανατολικό άκρο της Ευρώπης»<sup>126</sup>.*

Ο Μπαλαμπάνωφ όμως δεν θα αρκεστεί στη λογική της εξαίρεσης, αλλά θα αμφισβητήσει και τη χρησιμότητα της εφαρμογής της προτεραιότητας της αρχής της βούλησης για τον προσδιορισμό του έθνους στα Βαλκάνια: «Και η ερώτηση μπορεί να είναι: εάν η σημαντική και υψηλή αρχή της αναζήτησης της εθνικής (narodna) βούλησης των διαφορετικών εθνών (narodni grupi) εφαρμοζόταν εδώ (δηλαδή στα Βαλκάνια), θα δημιουργούσε μια για πάντα υπό τις τωρινές συνθήκες μια καινούργια και σταθερή κατάσταση;» Πουθενά στον κόσμο, κατά τον Μπαλαμπάνωφ, ούτε καν στη Γαλλία, δεν επικράτησε καθαρό το μοντέλο του προσδιορισμού του έθνους ως πολιτικής κοινότητας.

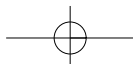
Το βάρος λοιπόν της Ιστορίας στα Βαλκάνια θα καθιστούσε ανεδαφικό να στηριχθεί ο προσδιορισμός της εθνικής ταυτότητας των λαών τους στην αρχή της βούλησης. Και πάλι η ελευθερία πρέπει να υποκύψει στην ιστορική αναγκαιότητα, και πάλι η δυνατότητα να ασκηθούν αλτρωτικές πολιτικές (αναμφισβήτητητα στηριγμένες σε «εθνοτικούς δεσμούς») ανάγεται στους ιστορικούς περιορισμούς: «Και η Ιστορία έχει το ρεύμα της. Και το ρεύμα αυτό είναι δύσκολο, ή μάλλον αδύνατο να γυρίσει πίσω. Οι προσπάθειες να γίνει αυτό μπορεί να αποδειχθούν θανάσιμες για τους λαούς και τις φυλές που θα γίνονταν αντικείμενο τέτοιων προσπαθειών»<sup>127</sup>.

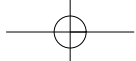
Η ανάλυση του Μπαλαμπάνωφ την κατανόηση των δύο διαφορετικών μο-

125. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 38.

126. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, στο ίδιο.

127. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 39.





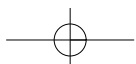
ντέλων σύλληψης του έθνους, το «πολιτικό» και το «πολιτισμικό», την αντιστοιχεί σε δύο διαφορετικούς όρους στη βουλγαρική γλώσσα (οι οποίοι σήμερα μάλλον ταυτίζονται σημασιολογικά): χρησιμοποιεί τον όρο *narod* (=έθνος, λαός) για να περιγράψει την «πολιτισμική» ή καλύτερα «εθνοτική» διάσταση του φαινομένου, και τον όρο *narodnost* (=έθνος, εθνότητα) με τη σημασία της εθνικής-κρατικής ολοκλήρωσης. Ο βουλγαρικός λαός λοιπόν που τον ενδιαφέρει κατά κύριο λόγο δεν μπορεί να προσδιοριστεί μονοσήμαντα, ως αποτέλεσμα της «ελεύθερης βούλησης» των μελών που τον συναποτελούν. Το βάρος της Ιστορίας είναι κάτι παραπάνω από ισχυρό:

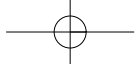
*Ανάμεσα στους λαούς της Βαλκανικής χερσονήσου ο βουλγαρικός λαός δεν κατέχει την τελευταία θέση, ούτε με τη γεωγραφική του τοποθέτηση ούτε με το πληθυσμιακό μέγεθός του ούτε με την ιστορία του, όπως και να ερμηνεύεται αυτή. Ως λαός (narod) με την ευρύτερη σημασία της λέξης είναι μια σημαντική κοινωνία της οποίας τα πολυάριθμα μέρη συνδέονται μεταξύ τους με ίδιο πνεύμα, ίδια συναισθήματα, ίδια καταγωγή, ίδιο πολιτισμό, ίδια γλώσσα, ίδιες αναμνήσεις, ίδια έθιμα, ανεξαρτήτως πολιτικής δομής. Ως έθνος (narodnost) με την πολιτική σημασία της λέξης μεγάλο μέρος από αυτόν (το βουλγαρικό λαό) σήμερα συνιστά ένα κράτος, ζει κάτω από την κυριαρχία του ίδιου Νόμου, συμμετέχει στην κυβέρνησή του, έχει δικαίωμα να εκφράζει τη βούλησή του και να απαιτεί την εφαρμογή της, με άλλα λόγια σύμφωνα με την επιστήμη σήμερα είναι δημόσιο νομικό πρόσωπο, κάτι που δεν ήταν πριν.*

*Αλλά όντας λαός (narod) με την ευρεία σημασία της λέξης ή όντας έθνος (narodnost) με την πολιτική σημασία της λέξης, ο βουλγαρικός λαός διαθέτει τις αναγκαίες προϋποθέσεις όχι μόνο για διαρκή ύπαρξη αλλά και για γόνιμη εξέλιξη ανεξαρτήτως οποιωνδήποτε δύσκολων και περίπλοκων περιστάσεων με τις οποίες συνδέεται η μοίρα των λαών που κατοικούν στη Βαλκανική χερσόνησο<sup>128</sup>.*

Η αποδοχή της ανάλυσης την οποία επιχειρεί ο Ρενάν και ταυτόχρονα η αμφισβήτηση του μοντέλου του για την κατανόηση του έθνους ως αποτέλεσμα πολιτικής βούλησης δεν γίνεται μόνο για να εξυπηρετηθούν ανάγκες συγκαιρινές, αλλά και για να νομιμοποιηθούν κάποιες θέσεις που είχε εκφράσει ο Μπαλαμπάωφ σε ένα άρθρο του στο περιοδικό *Periodičesko Spisanie*, πολλά χρόνια πριν (1870): «όταν Βούλγαροι και βουλγαρικός λαός (*narod*) θα μπορούσε να πει κανείς ότι υπήρχαν αλλά δεν υπήρχε ακόμη βουλγαρικό έθνος (*narodnost*) με την πολιτική σημασία του όρου, δεν υπήρχε ακόμη βουλγαρικό κράτος για το οποίο πάλεψε η Ρωσία». Το άρθρο είχε τίτλο «*Životopisanie*» (Βιογραφία) και δημοσιεύθηκε στα πρώτα τρία τεύχη της πρώτης περιόδου του περιοδικού. Εκεί λοιπόν αναπτυσσόταν η άποψη ότι οι αναγκαίες συνθήκες για τη διαρκή ύπαρ-

128. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 40.

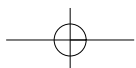


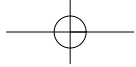


ξη ενός λαού είναι βασικά τρεις: α) το έδαφος και ο ενοποιημένος – ομογενοποιημένος πληθυσμός, β) η αυτοτελής διανοητική και ηθική ζωή του εκάστοτε λαού και γ) η αναγνώριση της σημασίας αυτού του λαού από τους άλλους λαούς. Το άρθρο κατέληγε ότι και οι τρεις προϋποθέσεις συνέτρεχαν στην περίπτωση του βουλγαρικού λαού. Συνεπώς η στιγμή της πολιτικής και κρατικής ολοκλήρωσής του δεν μπορούσε να είναι μακριά. Ο Μπαλαμπάνωφ, αν και θεωρούσε ότι το (β) και το (γ) είναι στοιχεία για τα οποία ακόμη θα έπρεπε να προσπαθήσει να τα επιτύχει το νεότευκτο βουλγαρικό εθνικό κράτος, εντούτοις αξίζει να τονίσει την αξία της συνειδητοποίησής του (γ), δηλαδή της αναγνώρισης του έθνους από τα άλλα έθνη. Το στοιχείο της αναγνώρισης από τα άλλα έθνη και κυρίως από τη Δύση είναι στην πραγματικότητα το σημείο υπέρβασης των δύο μοντέλων ορισμού του έθνους, όπως περιγράφηκαν εμμέσως από τον Ρενάν. Εμμέσως βέβαια ο Μπαλαμπάνωφ εννοεί ότι κάποιου έθνους αναγνωρίζεται η αξία του όσο περισσότερο το υπολογίζουν οι αντίπαλοί του. Συνεπώς το βάρος της Ιστορίας είναι ο μοναδικός δρόμος που πρέπει να ακολουθήσει το έθνος στο δρόμο προς την αναγνώρισή του:

*Και εάν ένας λαός είναι μια ψυχή, ένα πνεύμα, μια πνευματική αρχή σύμφωνα με τα λεγόμενα... του κ. Ρενάν, τότε και ο βουλγαρικός λαός έχει μια ψυχή, έχει πνεύμα που δημιουργήθηκαν κατά τις αιώνιες περιπέτειές του που στοιχειώνουν ολόκληρο τον οργανισμό του και τον συντηρούν... Τι είναι αυτή η ψυχή; Τι είναι αυτό το πνεύμα; Είναι όπως τα δημιουργήσε η ιστορία, όπως τα δημιούργησαν οι ίδιες κατακτήσεις και προσπάθειες, τα ίδια μαρτύρια και θύματα κατά τη διάρκεια των αιώνων στη σφαίρα της ανατολικής πολιτικής, στον κύκλο της αποκαλούμενης Ελληνο-Σλαβικής Ανατολής... και δεν μπορεί να γίνει διαφορετικά... Αυτή η ψυχή, αυτό το πνεύμα καταλαμβάνουν έναν τέτοιο λαό στο παρελθόν του, τον αναζωογονούν στο παρόν, και τον συντηρούν για να εκπληρώσει το πεπρωμένο του... Αν εξοντωθεί, αν εξαφανιστεί αυτή η ψυχή και αυτό το πνεύμα, εξαφανίζεται και σκοτώνεται και ο λαός και σκοτώνεται και η ζωή και η μοίρα του λαού... Ο βουλγαρικός λαός μπορεί να σωθεί και να επιβιώσει για μια καλύτερη μοίρα υπό έναν όρο που είναι ότι δεν θα στρίψει από το δρόμο που τον χάραξε η ιστορία, δεν θα απαρνηθεί το εθνικό πιστεύω του, δεν θα διακόψει τους δεσμούς του με το παρελθόν που αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της εθνικής κουλτούρας, δεν θα σκοτώσει μόνος του την ψυχή και το πνεύμα που είναι ο πυρήνας του, δεν θα εξαφανίσει δεν θα σκίσει μόνος του το βιβλίο της ιστορίας του προετοιμάζοντας έτσι την εξαφάνισή του από το πρόσωπο της γης. Αυτή είναι η αρχική προϋπόθεση για τη δυνατότητα επιβιώσής του μέσα στις δυσκολίες της Βαλκανικής χερσονήσου και τη μετέπειτα εξέλιξή του<sup>129</sup>.*

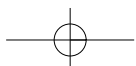
129. Marko Balabanov, *Što e Narodnost?*, 42-43.

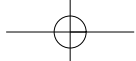




Συνεπώς το εγχείρημα της μετάφρασης του έργου του Ρενάν από τον Μπαλαμπάνωφ, ενώ ξεκινά με καταδίκη της «λατρείας του παρελθόντος» που προετοιμάζει τη μετατροπή των Βαλκανίων σε πυριτιδαποθήκη της Ευρώπης, καταλήγει σε αναγνώριση της σημασίας του παρελθόντος ή καλύτερα της Ιστορίας για τον αυτοπροσδιορισμό και κυρίως τον ετεροπροσδιορισμό του βουλγαρικού έθνους. Το βάρος της Ιστορίας μετατρέπεται σε πεπρωμένο, που είναι αυτό που θα οδηγήσει το έθνος στη χορεία των πολιτισμένων εθνών της Ευρώπης. Το πρόβλημα επομένως του παρελθόντος επαναπροσδιορίζει και τη στάση του απέναντι στο πρόβλημα της προόδου. Ενώ αυτή φαίνεται να απορρίπτεται όταν ο άξονας της ανάλυσης είναι τα έθνη της Βαλκανικής, όταν αυτός μετατοπίζεται με επίκεντρο την ιστορία του βουλγαρικού λαού, αναδεικνύεται και πάλι η σημαντικότητά της στην κίνηση του έθνους από την πολιτισμική στην πολιτική/κρατική του υπόσταση: από το narod στο narodnost!

Η αντιφατικότητα της θέσης του Μάρκο Μπαλαμπάνωφ δεν είναι αντίστοιχη της αντιφατικότητας του Γαβριήλ Κρέστοβιτς. Εάν για τον δεύτερο η υπαρκτή δυνατότητα διατήρησης της αυτοκρατορίας τον οδηγούσε σε μια πραγματιστική πολιτική, ενώ ταυτόχρονα ο ιδεολογικός του ορίζοντας παρέμενε αυτοκρατορικός (μέσω ακριβώς της υπεράσπισης υπεροχής του θρησκευτικού στοιχείου έναντι του πολιτικού), στον πρώτο η δέσμευση ότι έπρεπε να παίξει το ρόλο του οργανικού διανοουμένου στο νεοσύστατο εθνικό βουλγαρικό κράτος, τουλάχιστον μετά τη δεκαετία του 1880, καθιστούσε φαινομενικά αλλοπρόσαλλες τις ιδεολογικές και επιστημονικές επιλογές. Μόνο που θα ήταν αλλοπρόσαλλες εάν κάποιος είχε το κριτήριο να τις κρίνει ως τέτοιες. Και σε έναν άνθρωπο που γνώριζε αρκετά καλά τα τεκταινόμενα στη Δύση, ήταν πολύ δύσκολο να τεθεί ως πρόβλημα η ικανότητά του να είναι εκλεκτικός στα ιδεολογικά ρεύματα που έρχονταν από εκεί. Άλλωστε στον Μπαλαμπάνωφ το πρόβλημα δεν είναι να εντοπιστεί η εκλεκτικιστική του τάση απέναντι σε αντίπαλα δυτικά ιδεολογικά ρεύματα (κάτι που χαρακτήριζε σχεδόν όλους τους διανοουμένους της βαλκανικής περιφέρειας) αλλά να κατανοηθεί γιατί ακριβώς, ενώ δεν θα είχε σοβαρούς λόγους, συνέχιζε την εμμονή του πολιτικού προσάτη του στην υπεράσπιση του ρόλου της θρησκείας, με ό,τι συνεπαγόταν αυτό για τη στάση του απέναντι στο πρόβλημα της ιστορικής προσέγγισης του παρελθόντος.





### 11. Βυζάντιο και Μεγάλη Ιδέα: από τη σκοπιά των Σέρβων

Ο Stojan Novaković δεν υπήρξε σίγουρα υπερασπιστής κάποιας παραλλαγής θρησκευτικού οικουμενισμού στη σερβική ιστοριογραφία. Αντίθετα, μάλλον θεωρείται εκπρόσωπος του μεγαλοσερβικού εθνικισμού και ειδικά για τους Βουλγάρους του 19ου αιώνα αυτός που μαζί με τον Jovan Cvijić επινόησε τον Μακεδονισμό, τη σλαβομακεδονική εθνική ταυτότητα ως διακριτή από την αντίστοιχη βουλγαρική. Κατά περίεργο τρόπο όμως κάποιες θεωρητικές επεξεργασίες του πάνω στα ζητήματα των βαλκάνιων εθνικισμών είναι πολύ κοντά σε αντίστοιχες αναζητήσεις όπως αυτές του Μπαλαμπάνωφ.

Ο Novaković υπήρξε ένα από τα επιφανή μέλη της Σερβικής Ακαδημίας και διατέλεσε κατά καιρούς υπουργός Παιδείας και Εσωτερικών, μέλος του Συμβουλίου του Κράτους και δύο φορές πρωθυπουργός. Για πέντε όμως χρόνια, από το 1886 έως το 1891, ο Novaković έζησε στην Κωνσταντινούπολη ως επιτετραμμένος της σερβικής πρεσβείας, θέση στην οποία θα επανέλθει το 1897. Ο Novaković υπήρξε συγγραφέας πολύ σημαντικών έργων κυρίως για την ιστορία της σερβικής λογοτεχνίας. Ήταν αυτός που μετέφρασε από τα γερμανικά το έργο του Leopold von Ranke *Serbische Revolution*. Το πιο σημαντικό του έργο όμως για τις σχέσεις Σέρβων και Τούρκων θα το δημοσιεύσει το 1893, δηλαδή μετά την πρώτη θητεία του στην Κωνσταντινούπολη<sup>130</sup>. Η περίοδος αυτή θα είναι πολύ παραγωγική για τον σέρβο διανοούμενο: θα συγγράψει μια σειρά δοκιμίων που αργότερα θα τα δημοσιεύσει, μαζί με μεταγενέστερα, σε έναν συλλογικό τόμο το 1906<sup>131</sup>. Μεταξύ αυτών και ένα δοκίμιο για την ιστορία του Οικουμενικού Πατριαρχείου, πολύ κοντά στο πνεύμα του δοκιμίου του Ντρίνωφ, είκοσι περίπου χρόνια πριν<sup>132</sup>.

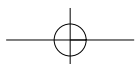
Ίσως το σημαντικότερο κείμενο αυτής της συλλογής, δημοσιευμένο το 1890, ήταν το «Βαλκανική Χερσόνησος και Εθνογραφικές Έριδες: Σέρβοι, Έλληνες και Βούλγαροι»<sup>133</sup>. Εκεί, μεταξύ άλλων, τον Novaković θα απασχολήσει το ζήτη-

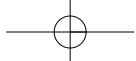
130. Stojan Novaković, *Srbi i Turci XIV i XV veka* [Σέρβοι και Τούρκοι κατά τον 14ο και 15ο αιώνα], Βελιγράδι: Srpska knjizevna zadruga, 2001 (1893).

131. Stojan Novaković, *Balkanska pitanja i manje istorijsko-političke beleške o Balkanskom poluostrvu 1886-1905* [Βαλκανικό ζήτημα και σύντομες ιστοριοπολιτικές σημειώσεις για τη Βαλκανική χερσόνησο, 1886-1905], Βελιγράδι: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2000 (1906).

132. Stojan Novaković, «Carigradska Patrijaršija i Pravoslavlje» [Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ορθοδοξία], στο Stojan Novaković, *Balkanska pitanja*, 409-456.

133. Stojan Novaković, «Balkansko Poluostrvo i Etnografski sporovi: Srpski, Grčki i Bugarski» [Βαλκανική Χερσόνησος και Εθνογραφικές Έριδες: Σέρβοι, Έλληνες και Βούλγαροι], στο Stojan Novaković, *Balkanska pitanja*, 305-408.





μα της ελληνικής Μεγάλης Ιδέας και η σχέση της με τη βυζαντινή κληρονομιά, σχολιάζοντας κατά κύριο λόγο τα έργα των Κωνσταντίνου Παπαροηγόπουλου και Alfred Rambaud, ενός σημαντικού γάλλου βυζαντινολόγου που λίγα χρόνια πριν είχε δημοσιεύσει ένα έργο για την εποχή του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, αποκαλώντας τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία «ελληνική»<sup>134</sup>. Ο Rambaud θα μας απασχολήσει και παρακάτω όταν θα αναφερθούμε στην επίδραση που άσκησε το έργο του στη ρουμανική ιστοριογραφική σχολή.

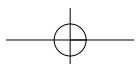
Ο Νοβακονιό θα υποστηρίξει στο δοκίμιό του ότι ο τρόπος των Ελλήνων να κατανοούν το έθνος διαφέρει ριζικά από αυτόν των Σέρβων και των Βουλγάρων. Οι δεύτεροι κατανοούν το ανήκειν στο έθνος με βάση εθνοτικούς δεσμούς, ενώ οι πρώτοι με βάση τη γεωγραφία, την εκπαίδευση, το κοινωνικό status και κυρίως την ιστορία. Οι Έλληνες δεν χαράζουν στο χάρτη «εθνογραφικά» σύνορα όπως οι Σέρβοι και οι Βούλγαροι, αλλά «εθνοκρατικά», με βάση την ύπαρξη κρατικής παράδοσης στο παρελθόν, με βάση την έννοια της «κρατικότητας» (dâržavnost)<sup>135</sup>. Τα αρχαία ελληνικά κράτη άλλωστε είχαν προηγηθεί κατά πολύ των Σλάβων των Βαλκανίων. Χάραξαν λοιπόν τα σύνορα του σύγχρονου ελληνικού κράτους βάσει της αρχαίας κρατικής ιδέας, την οποία ανανέωσαν τόσο στον Μεσαίωνα (Βυζάντιο) όσο και κατά την Τουρκοκρατία (εκκλησιαστική και πατριαρχική διοίκηση).

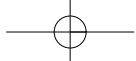
Ο Νοβακονιό θα θεωρήσει την Κωνσταντινούπολη ως ιστορικό κέντρο του ελληνοισμού και βασιζέται στον Rambaud ο οποίος λέει ότι η Βυζαντινή Αυτοκρατορία άνετα θα μπορούσε να ονομαστεί και «ελληνική αυτοκρατορία». Κατά τον Rambaud δεν είναι απαραίτητο να ψάχνουμε την «ελληνικότητα» του Βυζαντίου στο ομοιογενές της εθνογραφίας, αλλά στην «ενότητα» (edinstvo) της διοίκησης, της θρησκείας και της γραμματολογίας, θέση που υιοθετεί ο σέρβος λόγιος.

Ο Νοβακονιό θα ενστερνιστεί απολύτως το σχήμα του Φαλμεράνερ, ωστόσο αυτό δεν του είναι αρκετό. Εάν κάνει αναφορά στο έργο του Rambaud είναι επειδή ακριβώς ψάχνει, μέσα στο έργο που κατεξοχήν επικυρώνει τον ελληνικό χαρακτήρα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, αντιφάσεις που να επιβεβαιώνουν το σχήμα του Φαλμεράνερ. Ο Rambaud δέχεται ότι υπήρχαν και Σλάβοι στα Βαλκάνια, θεωρεί όμως ότι ένα μέρος τους είχε εξελληνιστεί και ένα άλλο εκλατινιστεί, από τη στιγμή που όλοι διοικούνταν από την Κωνσταντινούπολη. Η άποψή του ήταν ότι τον 10ο αιώνα η Θράκη μέχρι τον Έβρο κατοικούνταν από καθαρούς Έλληνες, και εάν υπήρχαν κάποιοι Σλάβοι, είχαν όλοι εξελληνιστεί. Για τη Μακεδονία όμως αναφέρει ότι ακόμη και τον 10ο αιώνα ήταν κα-

134. Alfred Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogénète*, Παρίσι: A. Franck, 1870.

135. Stojan Novaković, «Balkansko Poluostrvo», 248.





τοιχημένη από Σλάβους, μεταξύ Στρουμόνα και Νέστου έως τη Ρεντίνα<sup>136</sup>. Το ίδιο πιστεύει και για την περιοχή της Θεσσαλονίκης αλλά και για την Πελοπόννησο, και ειδικά όσον αφορά τον 10ο αιώνα. Τελικά η άποψή του είναι ότι μεταξύ των σημερινών Ελλήνων υπάρχουν και πολλοί Σλάβοι. Οι Σλάβοι όμως, κατ' αυτόν, πάρα πολύ γρήγορα αφομοιώνονται και πολύ εύκολα «ξεχνάνε τους θεούς τους, τη γλώσσα τους, τα έθιμά τους», και το μόνο που απομένει είναι τα τοπωνύμια. Παρόμοια εξέλιξη είχαμε και με κάποιες γερμανικές φυλές στη βόρεια Γαλλία, με τους Σκανδιναβούς στη Ρωσία αλλά και με τους Γάλλους στην Αγγλία.

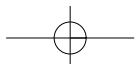
Αυτές οι έμμεσες αποδείξεις από το έργο του Rambaud ήταν για τον Νοβακονιό επιβεβαίωση ουσιαστικά των θέσεων Φαλμεράυερ. Και όπως ήταν αναμενόμενο, θα χρησιμοποιήσει τις θέσεις αυτές για να αντιπαρατεθεί στον Παπαρρηγόπουλο, ο οποίος θέλει να σπρώξει τα εθνογραφικά σύνορα των Σλάβων των Βαλκανίων όσο πιο βόρεια γίνεται<sup>137</sup>. Αυτό, όπως είπαμε, ήταν αναμενόμενο. Αναμενόμενη όμως δεν ήταν η μετεξέλιξη της επιχειρηματολογίας του Νοβακονιό. Ενώ θα περίμενε κανείς να προχωρήσει σε μια επιθετική επιχειρηματολογία εναντίον των διεκδικήσεων του ελληνικού εθνικισμού, θα χρησιμοποιήσει την «ελληνικότητα» του Βυζαντίου για να θεμελιώσει την άποψή του για ομοσπονδία των χριστιανικών λαών της Βαλκανικής και στην ύστατη περίπτωση για συμμαχία Ελλήνων και Σέρβων!

Σύμφωνα με τον Νοβακονιό, η ιστορία των Βαλκανίων κινείται με βάση τρεις βασικούς νόμους:

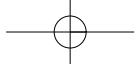
1. Στη χερσόνησο δεν μπορούσε να υπάρξει «καθαρή» ιστορική εθνότητα, ούτε αντίστοιχη «καθαρή» πολιτική οντότητα ή κρατική επικράτεια.
2. Επειδή το επίκεντρο κάθε εξουσίας εντοπιζόταν στην Κωνσταντινούπο-

136. Ο Νοβακονιό θα θυμίσει ότι κοντά στη Θεσσαλονίκη υπάρχει και ένα μέρος που ονομάζεται «Σέρβια» και αφού ονομάζεται έτσι θεωρεί ότι κατοικείται από Σέρβους, ό.π., 255.

137. Μάλιστα ο Νοβακονιό θα αναφερθεί στον πέμπτο τόμο της *Ιστορίας* του Παπαρρηγόπουλου που είχε προκαλέσει και την αντίδραση του Γεδεών. Ο Νοβακονιό θυμίζει τη διαπίστωση του Έλληνα ιστορικού ότι οι Έλληνες δεν κατάφεραν να θέσουν μέσω του Πατριαρχείου υπό τον έλεγχό τους τους Σλάβους των Βαλκανίων και τους Μουσουλμάνους της Μικράς Ασίας και ότι ήταν αδικία από την πλευρά της Δυτικής Ευρώπης που δεν βοήθησε το Βυζάντιο. Ο Νοβακονιό αμφισβητεί ότι οι Σλάβοι ή οι Ιλλυριοί εξελληνίστηκαν επειδή έμαθαν τα ελληνικά. Και χρησιμοποιεί το επιχείρημα του Παπαρρηγόπουλου ότι Ρωμαίοι επί Τουρκοκρατίας ονομάζονταν όσοι βρισκόνταν υπό την εξουσία του Οθωμανικού Πατριαρχείου. Ο Παπαρρηγόπουλος άλλωστε παραδέχεται ότι κάτω από τον όρο αυτό έμπαιναν όλοι οι ορθόδοξοι χωρίς να αρνείται τον ανταγωνισμό Ελλήνων και Σλάβων, ό.π., 258. Συνεπώς το επιχείρημα του Παπαρρηγόπουλου αποδεικνύεται ιδιαίτερα χρήσιμο στον Νοβακονιό για να επιχειρηματολογήσει για ύπαρξη διακριτής σερβικής ταυτότητας στην υποδουλωμένη από τους Οθωμανούς Βαλκανική.







λη, στη χερσόνησο δεν μπορούσε να επικρατήσει ένα καθαρό ανεξάρτητο κράτος, εάν δεν την περιλάμβανε.

3. Κανένας λαός δεν μπορούσε να εμπεδώσει την παρουσία του στα Βαλκάνια, εάν δεν διεκδικούσε την Κωνσταντινούπολη<sup>138</sup>.

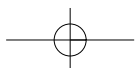
Το συμπέρασμα που βγάζει ο σέρβος ιστορικός για όλους τους βαλκανικούς λαούς από τους παραπάνω νόμους είναι ότι έπρεπε να ενωθούν στο δρόμο προς την απελευθέρωση, να ξεπεράσουν τους ανταγωνισμούς και τις διενέξεις μεταξύ τους και να ενωθούν σε μία ομοσπονδία. Κανένας δεν μπορεί να είναι πάνω από τον άλλον, αλλά και κανένας δεν μπορεί να υπερβεί τον εαυτό του. Η ομοσπονδία πρέπει να βασίζεται στην ισότητα όλων των βαλκανικών κρατών. Σερβία, Βουλγαρία, Ελλάδα (η Ρουμανία δεν είχε εκφράσει τη θέλησή της να συμμαχήσει με τους λαούς νοτιώς του Δούναβη) έπρεπε να ξεπεράσουν τις διαφορές τους, αλλά η Σερβία έπρεπε να διασφαλίσει τα δικαιώματά της στη Μακεδονία και στο Μαυροβούνιο.

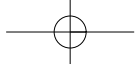
Έτσι, παραδόξως, ο Νοβακονιό θα χρειαστεί το ελληνικό Βυζάντιο για να θεμελιώσει την άποψή του περί ομοσπονδίας, παρότι την ίδια ακριβώς στιγμή θα επιτεθεί σε ό,τι εκπροσωπεί η Μεγάλη Ιδέα! Και για αυτό θα χρησιμοποιήσει τα επιχειρήματα εκείνης της μερίδας των ελλήνων λογίων που θα ήθελαν να «αποβυζαντινοποιήσουν» την ελληνική εξωτερική πολιτική<sup>139</sup>! Αυτό που υφίσταται ως σύγχρονο ελληνικό κράτος είναι ένα μικρό κρατίδιο κοντά στα παράλια του Αιγαίου, κατά τον Νοβακονιό, και σε καμία περίπτωση δεν αντιστοιχεί σε αυτό που ήταν το Βυζάντιο στην ιστορία. Και δεν υπάρχει κανένας λόγος να μεγαλώσει πέραν του χώρου όπου ήδη βρίσκεται. Και αυτό που ονομάζεται Μεγάλη Ιδέα στην ουσία είναι μια πλάνη, που η Ιστορία την έχει διαψεύσει:

*Η Μεγάλη Ιδέα του ελληνικού βασιλείου, παρόλο που ανάβει φλόγες στις ψυχές των Ελλήνων και τους οδηγεί σαν Ιδέα, έχει παρ' όλα αυτά παλιώσει προ*

138. Stojan Novaković, «Balkansko Poluostrvo», 316.

139. Συγκεκριμένα θα αναφερθεί σε μια διάλεξη του Δημητρίου Βικέλα που δόθηκε στο Παρίσι στη λέσχη των Σαινσιμονιστών με τίτλο «Η θέση των Ελλήνων απέναντι στο Ανατολικό Ζήτημα». Ο Βικέλας έκανε κριτική στο «βυζαντινισμό» που διακρίνει την ελληνική εξωτερική πολιτική και επισήμανε ότι Βυζάντιο και ελληνικός λαός δεν ταυτίζονται. Το Βυζάντιο κατά τον Βικέλα φέρει την κληρονομιά της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Η Επανάσταση όμως του 1821 στην ουσία διέρρηξε αυτή τη γραμμή: το σύγχρονο ελληνικό κράτος υπήρξε έκφραση της ελληνικής λαϊκής ιδέας και όχι του Βυζαντινισμού. Από το 1821 και εξής αυτές οι δύο ιδέες, η Βυζαντινή και η Ελληνική βρισκόνταν σε μόνιμη σύγκρουση. Η πρωτεύουσα Αθήνα αναδείχθηκε σε σύμβολο της αρχαιότητας και της ελληνικής λαϊκής ιδέας, ενώ αντίθετα η Κωνσταντινούπολη εκφράζει την παλαιά βυζαντινή ιδέα, Stojan Novaković, «Balkansko Poluostrvo», 318.





πολλού, και έχει πάψει να καθοδηγεί τον ελληνικό λαό, εκφράζει την (επίσημη) ελληνική πολιτική αλλά όχι την ελληνική λαϊκή πολιτική. Ο ελληνικός λαός είναι έτοιμος να γίνει ένα σύνολο, μια ψυχή, μόνο και μόνο για να επανέλθει η Κωνσταντινούπολη σε ελληνικά χέρια. Όμως του είναι ξένη η ιδέα για το ποια θα είναι τα βόρεια σύνορα του ελληνικού κράτους, εάν θα φθάσει λίγο πιο πάνω από την Κέρκυρα ή εάν τα σύνορα στο Αιγαίο θα περιέχουν μέσα και τη Χαλκιδική ή εάν θα περιληφθεί εντός των συνόρων και η Μακεδονία. Το μόνο σίγουρο είναι ότι το νότιο σύνορο του κράτους αυτού είναι η Κρήτη. Εδώ έχουμε πρόβλημα (η Σερβία) και με την Αλβανία και το Μαυροβούνιο. Η Μεγάλη Σερβία πρέπει να φθάσει στα ελληνικά σύνορα ...<sup>140</sup>

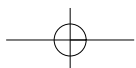
Έτσι η αποδοχή της ελληνιότητας του Βυζαντίου οδηγούσε και αυτή τη φορά στην υποστήριξη ενός εγχειρήματος συμμαχίας με τον ελληνικό παράγοντα σε επίπεδο διακρατικό, όπως ακριβώς στην περίπτωση Μπαλαμπάνωφ είχε διατυπωθεί ένα εγχείρημα συμμαχίας Ελλήνων και Βουλγάρων σε επίπεδο διακοινοτικό (εντός πλαισίου Οθωμανικής Αυτοκρατορίας). Και ίσως το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο γιατί ακριβώς και το εγχείρημα του Νοβακονιέ (να αποκαλυφθεί η «ιδιαιτερότητα» των σλαβόφωνων της Μακεδονίας) είχε ακριβώς έγκκετρο χαρακτήρα σε σχέση με τις βασικές κατευθύνσεις της σερβικής ιστοριογραφίας. Η υπεράσπιση της Αυτοκρατορίας δεν ήταν ασφαλώς αντίστοιχη με την υπεράσπιση του έθνους κράτους. Η περίπτωση Νοβακονιέ όμως δείχνει ότι το Βυζάντιο δεν ήταν εύκολα χειραγωγήσιμο ούτε καν από έναν συνεπή εθνικιστή των Βαλκανίων.

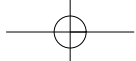
## 12. Ο Βυζαντινισμός του I.I. Sokolov

Αρκετά χρόνια αργότερα, στις αρχές του 20ού αιώνα ένας νεαρός διανοούμενος, ο Ivan Ivanovič Sokolov, καθηγητής τότε στην έδρα της Ιστορίας της Ελληνικής Ανατολικής Εκκλησίας στο Πανεπιστήμιο του Αγίας Πετρούπολης, θα επανέλθει στο ζήτημα του προσδιορισμού του βυζαντινού παρελθόντος. Σε ένα κείμενό του με τίτλο «Ο Βυζαντινισμός στις εκκλησιαστικές – ιστορικές σχέσεις» (για την ακρίβεια η εναρκτήρια διάλεξή του το 1903 τη χρονιά που θα καταλάβει την καθηγητική έδρα) θα αντιμετωπίσει το πρόβλημα από μια διαφορετική σκοπιά.

Ο Σοκολώφ, σε αντίθεση με τον Λεόντιεφ ο οποίος αναπτύσσει ένα αντιδυτικό εγχείρημα ανάδειξης του Βυζαντίου, θα συμμετάσχει σε ένα ευρύτερο επισημονικό-ιστοριογραφικό ρεύμα της Δύσης που θα έχει τον ίδιο στόχο. Η ανά-

140. Stojan Novaković, «Balkansko Poluostrvo», 319.



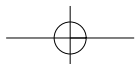


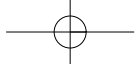
δειξη του Βυζαντίου δεν γίνεται τόσο σε θεωρητική όσο σε «επιστημονική» βάση. Η έννοια του Βυζαντινισμού στον Σοκολώφ είναι περισσότερο ένας «επιστημονικός όρος», η ουσία του οποίου πρέπει να εντοπιστεί στις ιδιαίτερες σχέσεις μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας, όπως αυτές είχαν αποκρυσταλλωθεί στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Ο ορισμός του Σοκολώφ δηλαδή απομακρύνεται από μια ιστορικο-πολιτισμική θεώρηση του φαινομένου, όπως αυτή είχε επιχειρηθεί από τον Λεόντιεφ. Εκτός από την προφανή μετατόπιση της προοπτικής από μια ιδεολογικοποιημένη (και συνεπώς υποκειμενική) προοπτική, μεταβαίνουμε σε μια άλλη, που για τον εαυτό της θα διεκδικήσει την αντικειμενικότητα της επιστημονικής ανάλυσης. Ο Βυζαντινισμός του Σοκολώφ είναι κάτι που αφορά το Βυζάντιο ως Ιστορία· ο Βυζαντισμός του Λεόντιεφ είναι κάτι που αφορά τη Ρωσία (αλλά και τη Δύση) ως ζώσα πολιτισμική κληρονομιά.

Ο ισχυρισμός του Σοκολώφ ότι ο δικός του ορισμός του Βυζαντινισμού είχε τα εχέγγυα της επιστημονικότητας δεν σήμαινε ότι δεν συμμετείχε σε μια οριενταλιστική κατασκευή της Ανατολής· το αντίθετο<sup>141</sup>. Το Βυζάντιο εξακολουθεί και στην «επιστημονική» του χρήση από τον Σοκολώφ να λειτουργεί μετωνυμικά. Αντί αυτή τη φορά να αναφέρεται στην υπεράσπιση του θεσμού της μοναρχίας, η επίκλησή του έχει ως στόχο την υπεράσπιση ενός ειδικού μοντέλου σχέσεων μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας: το μοντέλο της «συναλληλίας», της ισοτιμίας του πολιτικού με το θρησκευτικού. Μια ισοτιμία που δεν θα ήταν δυνατόν να διεκδικηθεί παρά μόνο μέσα σε αυτοκρατορικά περιβάλλοντα. Κατά παράδοξο τρόπο στις αρχές του 20ού αιώνα το μοντέλο αυτό διεκδικούσε την εφαρμογή του τόσο στη Ρωσική όσο και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

*Ο Βυζαντινισμός, με άλλα λόγια, αποτελεί σύνθεση των σημαντικότερων χαρακτηριστικών του Βυζαντίου ως συγκεκριμένης ανεξάρτητης πολιτείας, του κυ-*

141. Αυτή η μετατόπιση από το πολιτισμικό στο «επιστημονικό» κριτήριο είχε ακόμη μία ενδιαφέρουσα συνέπεια σε θεωρητικό επίπεδο: το πώς κατανοούν οι δύο διανοούμενοι το ζήτημα της συνέχειας. Μετά την κατάρρευση της Ρωσικής Αυτοκρατορίας ο Σοκολώφ θα καταφέρει να επιβιώσει στα χρόνια της δεκαετίας του '20 ως καθηγητής ιστορίας στο Ινστιτούτο Ιστορίας του Λένινγκραντ. Τα χρόνια αυτά θα αφιερώσει σημαντικό μέρος του έργου του στη μελέτη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Συντασσόμενος με μια μακρά παράδοση ευρωπαϊκών βυζαντινολόγων μελετητών, με κυρίαρχες προσωπικότητες ανάμεσά τους τον Alfred Rambaud και τον Gibbons, θα επιχειρηματολογήσει υπέρ της θέσης ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία υπήρξε στην πραγματικότητα συνέχεια της Βυζαντινής σε επίπεδο θεσμών. Ο Σοκολώφ θα αποδεχθεί τη θέση για τη βυζαντινή καταγωγή του τιμαριού, που είχαν διατυπώσει οι Scala και Deny, και θα επιχειρηματολογήσει υπέρ της βυζαντινής καταγωγής του οθωμανικού φορολογικού συστήματος. Πόσο σημαντική υπήρξε στην οργάνωση ενός νέο-οριενταλιστικού λόγου η συνεισφορά του Σοκολώφ, θα το δούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο περί της τουρκικής ιστοριογραφίας.



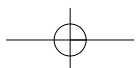


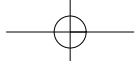
*ρίαρχον πνεύματος και της φύσης του εκκλησιαστικού-θρησκευτικού συστήματός του, τις αρχές του πολιτικού του βίου, τις βασικές κατευθύνσεις και το στίγμα της τοπικής κουλτούρας, τα ιδανικά του κυρίαρχου πληθυσμού...ως φαινόμενο ιστορικής τάξης, ο Βυζαντινισμός αναπτύχθηκε βαθμιαία<sup>142</sup>.*

Υπάρχουν όμως και κάποια άλλα σημεία στο δοκίμιο του Σοκολώφ που αξίζει να προσεχθούν. Η μεταφορά της πρωτεύουσας του ρωμαϊκού κράτους από τη Ρώμη στην Κωνσταντινούπολη ήταν για αυτόν η πρώτη εκδήλωση της ανωτερότητας του Ελληνισμού απέναντι στον Ρωμανισμό, της ανωτερότητας της Ανατολής απέναντι στη Δύση. Ο εκχριστιανισμένος ανατολικός ελληνισμός κατέστη η βάση της βυζαντινής κουλτούρας. Αυτό που άρχισε στην εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου ολοκληρώθηκε την εποχή του Ιουστινιανού, κυρίως σε επίπεδο δικαίου.

Στη διαμόρφωση όμως του Βυζαντίου έπαιξαν κατά τον Σοκολώφ σημαντικό ρόλο και οι σλαβικές επιρροές: σε αντίθεση με τον Λεόντιεφ που θα καθορίσει τις σχέσεις των δύο κόσμων (βυζαντινού και ρωσικού) ως σχέση πολιτισμικής κληρονομιάς, ο Σοκολώφ πιστεύει ότι οι Σλάβοι συνέβαλαν στη διαμόρφωση αυτού που αποκαλεί Βυζαντινισμό. Το σλαβικό στοιχείο επέδραμε εναντίον της αυτοκρατορίας, ωστόσο η τελευταία κατάφερε να τους ενσωματώσει προοδευτικά στο διοικητικό της σύστημα και στο στρατό. Η μακροχρόνια όμως αλληλεπίδραση μεταξύ Ελλήνων και Σλάβων είχε ως συνέπεια την ενσωμάτωση στοιχείων του σλαβικού πολιτισμού στον Βυζαντινισμό: για αυτόν ο Αγροτικός Νόμος της εποχής του Λέοντα Γ' (717-741) έπρεπε να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας. Η επίδραση του σλαβικού (όπως και του βλαχικού) στοιχείου παρέμενε ενεργή και στην περίοδο άνθησης του Βυζαντινισμού, την περίοδο της δυναστείας των Μακεδόνων. Στο σημείο αυτό ο Σοκολώφ θα υιοθετήσει μια παρόμοια θεωρητική προσέγγιση με αυτήν του Λεόντιεφ για να συλλάβει το φαινόμενο του Βυζαντινισμού: ο τελευταίος αποτελεί μια οργανική συλλογικότητα, ένα είδος ζωντανού οργανισμού τού οποίου τα μέλη συνιστούν μια ενιαία ολότητα. Τα διάφορα εθνοτικά στοιχεία (Έλληνες, Ρωμαίοι, Σλάβοι, Αρμένιοι, Γεωργιανοί, Ιλλυριοί ή ακόμη υπολείμματα των παλαιών θρακικών φυλών) συνεισέφεραν στη δημιουργία αυτής της πολιτισμικής ολότητας μέσα από την υπαγωγή της συνεισφοράς τους στον ρωμαϊκό ή βυζαντινό χαρακτήρα του κράτους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υφίσταντο συγκρούσεις μεταξύ τους: το αντίθετο. Μόνο έτσι άλλωστε μπορεί να εξηγηθεί κατά τον Σοκολώφ το φαινό-

142. I.I. Sokolov, *O vizantinizme v' cerkovno-istoričeskom' otnošenii: vstupitel'naja lekcija po katedre istorii greko-vostočnoj cerkvi* [Ο Βυζαντινισμός στις εκκλησιαστικές – ιστορικές σχέσεις: η εναρκτήρια διάλεξη στην Έδρα της Ιστορίας της Ελληνοανατολικής Εκκλησίας], Αγία Πετρούπολη: Tip. M. Merkusheva, 1903.



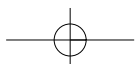


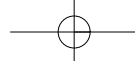
μενο της συχνής εναλλαγής των δυναστειών. Υπήρχε όμως μία ενοποιητική αρχή στην οποία όλοι υποτάσσονταν: η υπεράσπιση των δογμάτων της Ορθοδοξίας. Αυτό που διέκρινε άλλωστε τη Δύση από την Ανατολή ήταν η αυστηρή αφοσίωση της δεύτερης στην ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση.

Ενώ όμως στον Λεόντιεφ η παρακμή της οργανικής ολότητας ήταν αποτέλεσμα μιας εσωτερικής διαδικασίας «απλοποίησης», στον Σοκολώφ υπήρξε συνέπεια εξωτερικής επέμβασης: ο Βυζαντινισμός που έφθασε στο απόγειό του την εποχή της δυναστείας των Μακεδόνων θα αρχίσει να παρακμάζει με τη λατινική κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης. Η διαδικασία της παρακμής που ξεκίνησε το 1204 ολοκληρώθηκε το 1453, ωστόσο αφορούσε μόνο το πολιτικό σκέλος του Βυζαντινισμού. Αντίθετα, το θρησκευτικό σκέλος παρέμεινε ακμαίο και δημιουργικό. Η Εκκλησία δεν αναδείχθηκε απλώς σε διάδοχο της πολιτισμικής κληρονομιάς του, αλλά στο πεδίο όπου η οργανική ολότητα που είχε φθάσει στο απόγειό της σε προηγούμενες περιόδους κατάφερε να αναπαραχθεί. Η Εκκλησία θα μετακινώσει κάποιες από τις βασικές αρχές του Βυζαντινισμού, πολιτικές και εκκλησιαστικές, στον νεότερο ελληνισμό.

Ο Σοκολώφ, για να αντιπαρατεθεί σε απόψεις σύγχρονών του δυτικών συγγραφέων που κατέτασσαν το Βυζάντιο στην κατηγορία του καισαροπαπισμού (όσον αφορά τον τύπο σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας), θα ισχυριστεί ότι πρόκειται για λανθασμένη θεωρητική προσέγγιση. Το κυρίαρχο μοντέλο σχέσεων πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας διατυπώθηκε στο κείμενο της *Επαναγωγής* που ανάγεται στην εποχή του ιδρυτή της δυναστείας των Μακεδόνων, Βασιλείου Α΄, και του πατριάρχη Φωτίου. Η *Επαναγωγή* θα εγκαθιδρύσει ένα μοντέλο δυαρχίας σε έναν ενιαίο πολιτικοεκκλησιαστικό οργανισμό, όπου ο πατριάρχης αναδεικνύεται σε ισότιμη φιγούρα με αυτήν του αυτοκράτορα. Αυτό που οι Δυτικοί καταλογίζουν στο Βυζάντιο, ο καισαροπαπισμός, θα ίσχυε εάν επικρατούσαν στο Βυζάντιο οι Εικονομάχοι, και επικράτηση των Εικονομάχων θα σήμαινε ότι ο αυτοκράτορας γίνεται κεφαλή της Εκκλησίας, όπως επιδίωξε να επιτύχει ο Λέοντας Γ΄ ο Ίσαυρος.

Ο Σοκολώφ, μεταπορίζοντας την ερμηνευτική προσέγγιση του φαινομένου του Βυζαντινισμού από το επίπεδο της πολιτισμικής επιρροής όπως είχε επιλέξει παλαιότερα ο Λεόντιεφ (και χωρίς, εννοείται, να την αρνείται) στο επίπεδο των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας, παρεμβαίνει άμεσα στην εσωτερική συζήτηση στη Ρωσία για το ρόλο της Εκκλησίας, μιας Ρωσίας διχασμένης μεταξύ του μοντέλου εκκοσμίκευσης και υπαγωγής του εκκλησιαστικού οργανισμού στον κρατικό έλεγχο που είχε εισαγάγει ο Μέγας Πέτρος και μιας ισχυρής τάσης, που σήμερα γνωρίζουμε ότι είχε έντονα αντισυστημικά χαρακτηριστικά, για ατονόμηση της Εκκλησίας από αυτόν. Συνεπώς το μοντέλο ενός «εκκλησιαστικού» κράτους (*cerkovlennogo dâržava*) όπως αυτό που υπερασπιζόταν ο





Σοκολώφ έπαιρνε θέση στη διαμάχη αυτή. Ωστόσο, παρά τα «αντικρατικά» της χαρακτηριστικά, η κριτική του Σοκολώφ ήταν απείρως χρησιμότερη για τη διεισδυτικότητά της στο εξωτερικό και τη διαμόρφωση της εικόνας μιας αυτοκρατορίας που υπερασπίζεται τις αξίες της Ανατολικής Ρωμαϊκότητας.

### 13. Η πανορθόδοξη διάσταση του Οικουμενισμού: οι δύο στιγμές του Γεδεών

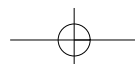
Στις αρχές του 20ού αιώνα τα πράγματα είχαν διαφοροποιηθεί. Ο Λεόντιεφ είχε την ικανότητα να προφητεύσει τη σύγκλιση των δύο αυτοκρατορικών λόγων σε μια περίοδο (μέσα δεκαετίας του 1870) όπου τα πανισλαμικά χαρακτηριστικά του χαμιδιανού καθεστώτος δεν είχαν ακόμη διαμορφωθεί.

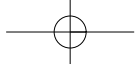
Ο Σοκολώφ όμως, με το έργο του στις αρχές της δεκαετίας του 1900, θα συντελέσει στην αποδόμηση αυτής της σύγκλισης. Αμέσως μετά τη δημοσίευση του δοκιμίου του το 1903, τον επόμενο χρόνο θα δημοσιεύσει μία σημαντική μελέτη (τη διδακτορική του διατριβή) για την ιστορία του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα<sup>143</sup> όπου θα καταγγείλει τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ, που εισήγαγαν το λαϊκό στοιχείο στη διοίκησή του ως το αποτέλεσμα μιας «προτεσταντο-μουσουλμανικής» συνωμοσίας. Αρκετά χρόνια αργότερα (1915) θα προβλέψει ότι στο τέλος του Μεγάλου Πολέμου η Κωνσταντινούπολη θα πέσει στα χέρια του ρωσικού στρατού<sup>144</sup>. Εάν για τον Λεόντιεφ είχε δευτερεύουσα σημασία το εάν ο κυρίαρχος της Δεύτερης Ρώμης θα ήταν Οθωμανός ή Ρώσος, αρκεί να αντιστεκόταν στην επέλαση της Δύσης, ο Σοκολώφ συντασσόταν με την επιλογή κατάκτησης της Δεύτερης Ρώμης από την Τρίτη.

Οι δύο συγγραφείς που εξετάζουμε δεν έχουν ως κοινό μόνο την ιδεολογική ενασχόληση για το τι συνιστά βυζαντινό παρελθόν. Και οι δύο σχετίστηκαν σε κάποιο βαθμό με τα δρώμενα στο Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Ο Λεόντιεφ, όπως είδαμε, βρέθηκε στην Κωνσταντινούπολη σε μια πολύ ταραγμένη περίοδο, τη διετία που ακολούθησε το Σχίσμα εναντίον της Βουλγαρικής Εξαρχίας, και όπως φαίνεται έπαιξε σημαντικό ρόλο στο να στηθούν γέφυρες μεταξύ προσώπων των δύο πλευρών που αντιτίθονταν στη λογική της αντιπαράθεσης

143. I.I. Sokolov, *Konstantinopolskaja cerkov v 19veka. Oput istoriceskovo izsledovanija* [Ιστορία της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης κατά τον 19ο αιώνα. Απόπειρα ιστορικής μελέτης], τ. 1, Αγία Πετρούπολη 1904, που ήταν και η διδακτορική του διατριβή.

144. I.I. Sokolov, *Konstantinopol', Palestina i Russkaia cerkov* [Κωνσταντινούπολη, Παλαιστίνη και η Ρωσική Εκκλησία], στο N.N. Lisovoi, *Russkaia cerkov i patriarkhaty Vostoka: Tri cerkovno-političeskie utopii XX veka* [Ρωσική Εκκλησία και πατριαρχική Ανατολή: τρεις εκκλησιαστικές-πολιτικές ουτοπίες στον 20ό αιώνα], Μόσχα: Nauka, 2002, 143-219.



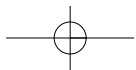


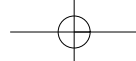
(π.χ. η περίπτωση του βούλγαρου διανοούμενου Μάρκο Μπαλαμπάνωφ). Στην πραγματικότητα ο Λεόντιεφ προσφέρει με τις θεωρητικές επεξεργασίες του το θεωρητικό υπόβαθρο της σύγκλισης: οι υποστηρικτές του Ορθόδοξου Οικουμενισμού βλέπουν για πρώτη φορά στο έργο του να διατυπώνονται με τόση σαφήνεια τα επιχειρήματά τους. Κατά τη διετία όπου ο Λεόντιεφ θα μείνει στη Χάλκη θα δει και μια αλλαγή πατριάρχη: ο πατριάρχης του Σχίσματος Άνθιμος ΣΤ΄ θα εγκαταλείψει τον πατριαρχικό θρόνο και στη θέση του θα έρθει ο Ιωακείμ Β΄, κληρικός προστατευόμενος του τραπεζίτη Γεωργίου Ζαρίφη και με σαφείς πανορθόδοξους (δηλαδή φιλορωσικούς) προσανατολισμούς<sup>145</sup>. Η θεωρητική παρέμβαση του Σοκολώφ περί Βυζαντινισμού θα συμπέσει με την έλευση για δεύτερη φορά στον πατριαρχικό θρόνο του Ιωακείμ Γ΄, πνευματικού τέκνου του Ιωακείμ Β΄ και επίσης προστατευομένου της οικογένειας Ζαρίφη<sup>146</sup>. Μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο ότι οι δύο πιο σημαντικές παρεμβάσεις για την ιδεολογική χρήση του βυζαντινού παρελθόντος από την πλευρά της ρωσικής διανόησης συμπίπτουν με δύο χρονικές στιγμές ηγεμονίας στα εσωτερικά του Πατριαρχείου της πιο αφοσιωμένης κληρικολαϊκής ομάδας στα ιδανικά του Ορθόδοξου Οικουμενισμού; Μάλλον όχι. Η ερμηνευτική προσέγγιση της ιστορικότητας του τελευταίου δεν μπορεί να καταστεί δυνατή μόνο με μια μονοσήμαντη αναφορά στο πανισλαμικό πλαίσιο που επέβαλε το καθεστώς του Αμπντούλ Χαμίτ: είναι αναγκαία η διερεύνηση των διανοητικών περιπετειών της ρωσικής αυτοκρατορικής ιδεολογίας<sup>147</sup>. Παρά τη μετατόπιση που εντοπίσαμε μεταξύ του Λεόντιεφ και του Σοκολώφ από μία «πολιτισμική» σε μία «επιστημονική» εστίαση του τι συνιστά το βυζαντινό παρελθόν και παρά τις θεωρητικές διαφορές που παράγει αυτή η μετατόπιση στα έργα των δύο διανοουμένων, εντούτοις υφίσταται ένα κοινό πολιτικό-ιδεολογικό υπόβαθρο: η αναφορά στο Βυζάντιο, παρά τις δια-

145. Ο Λεόντιεφ θα χαρακτηρίσει τον Ιωακείμ Β΄ ως «αξιόλογο, προνοητικό και τίμιο» κρίνοντας θετικά την ευνοϊκή για τα ρωσικά συμφέροντα στάση που κράτησε ο πατριάρχης στο ζήτημα της μονής του Αγίου Παντελεήμονα στο Άγιο Όρος, βλ. Konstantin Leont'ev, «Ešte o greko-bolgarskoj raspře» [Για την ελληνο-βουλγαρική διαμάχη], στο Konstantin Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 89-91.

146. Ο Σοκολώφ, τη χρονιά που ο Ιωακείμ Γ΄ θα επανέλθει στον πατριαρχικό θρόνο, το 1901, θα εκδώσει μια εκθριαστική μονογραφία αφιερωμένη στην πρώτη του πατριαρχία, βλ. I. I. Sokolov, *Svjatšij Ioakim Treťij, patriarh Konstantinopol'skij* [H Α.Θ. Παναγιώτης Ιωακείμ Γ΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως], Αγία Πετρούπολη 1901. Στην Πατριαρχική Βιβλιοθήκη στο Φανάρι διασώζεται αντίτυπο του φυλλαδίου αυτού με προσωπική αφιέρωση του «Ιωάννη Σοκολώφ» προς τον πατριάρχη Ιωακείμ Γ΄, με ημερομηνία 25 Ιουνίου 1902.

147. Άλλωστε ο ίδιος ο Selim Deringil, που πρόσφερε την καλύτερη μελέτη μέχρις στιγμής των ιδεολογικών κατευθύνσεων του χαμιδιανού καθεστώτος, αναγνωρίζει πόσο επηρέασε την εξέλιξη του το ρωσικό μοντέλο ήδη από την εποχή του Νικολάου Α΄, βλ. Selim Deringil, *H Καλά Προστατευόμενη Επικράτεια*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση 2003, 79-83.





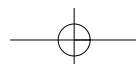
φορετικές ερμηνείες, συγκροτεί έναν λόγο περί Ορθόδοξης Ανατολής, συμβάλει σε μια εννοιακή «κατασκευή» (construction, invention) της ρωσικής αυτοκρατορικής ιδεολογίας που ορίζει την επεμβατική της δυνατότητα στον ευρύτερο χώρο της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης.

Δεν είναι λοιπόν άξια προσοχής μόνο η αντιστοίχιση του Λεόντιεφ και του Σοκολώφ με το πολιτικό κομμάτι της Κωνσταντινούπολης (τους πατριάρχες και τους πολιτικούς προστάτες τους) αλλά και το ιδεολογικό. Οι δύο φάσεις της διανοητικής/συγγραφικής πορείας του Γεδεών στην Κωνσταντινούπολη αντιστοιχούν στην πραγματικότητα σε αντίστοιχες φάσεις εξέλιξης του ρωσικού αυτοκρατορικού λόγου, όπως αυτός εκπροσωπήθηκε στα έργα των δύο ρώσων συγγραφέων: από την καταδίκη του εθνοφυλετισμού στην υπεράσπιση ενός συγκεκριμένου μοντέλου «συναλληλίας» στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας.

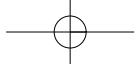
Στην πραγματικότητα αυτή η αντιστοίχιση υπήρξε το αποτέλεσμα μιας εσωτερικήςσχάσης της ρωσικής και της κωνσταντινουπολίτικης διάνοησης πάνω στο πρόβλημα του εθνικισμού. Τα δύο κομμάτια που υπερασπίστηκαν την ενότητα του ορθόδοξου κόσμου θα αναπτύξουν αντίστοιχους λόγους. Η ρωσική πλευρά θα αναπτύξει έναν λόγο περί Ορθόδοξης Ανατολής, που αντανakλούσε οριενταλιστικά πρότυπα<sup>148</sup>. Ομοίως οι ρωσόφιλοι διανοούμενοι του Πατριαρχείου, όπως ο Γεδεών, ανέπτυσαν έναν λόγο υπεράσπισης του Ορθόδοξου Οικουμενισμού, που ευνοούνταν στις γενικότερες συνθήκες της κυριαρχίας του Πανισλαμισμού, αλλά που τελικό στόχο είχε να άρει τις αρνητικές επιπτώσεις του Σχίσματος.

Εδώ όμως πρέπει να επισημάνουμε το εξής: η Ορθόδοξη Ανατολή της ρωσικής αυτοκρατορικής ιδεολογίας διαφέρει σε κάτι ουσιαστικό από την Ανατολή του δυτικού οριενταλισμού. Εάν ο δεύτερος οργανώνει την εικόνα της δικής του Ανατολής ως ενός αντικειμένου απόμακρου, ο ανορθολογισμός και ο μυστικισμός του οποίου το καθιστούν εξ ορισμού κατώτερο από το επιστημονικο-τεχνολογικό υπόδειγμα της Δύσης, η ρωσική αυτοκρατορική ιδεολογία κατανοεί την Ορθόδοξη Ανατολή με όρους οικειότητας, ως κάτι μέσα στο οποίο η ίδια ανήκει. Η εικόνα της Ορθόδοξης Ανατολής έχει οριενταλιστικές καταβολές

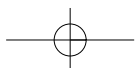
148. Και εκτός από τις περιπτώσεις Λεόντιεφ και Σοκολώφ, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε τον ουσιαστικό ρόλο του κύκλου περί το Ρωσικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο στην Κωνσταντινούπολη (βλ. Κωνσταντίνος Κ. Παπουλίδης, *Το Ρωσικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Κωνσταντινούπολης (1894-1914)*, Θεσσαλονίκη: ΙΜΧΑ 1987), με επικεφαλής τον βυζαντινολόγο F.I. Uspenkij αλλά και μέλη του προσωπικού της ρωσικής πρεσβείας όπως για παράδειγμα ο Γεώργιος Βεγλερής (Lora Aleksandrovna Gerd, *Konstantinopol i Peterburg: cerkovnaj'a politika Rossii na pravoslavnom Vostoke, 1878-1898* [Κωνσταντινούπολη και Πετρούπολη: ρωσική εκκλησιαστική πολιτική στην Ορθόδοξη Ανατολή 1878-1898], Μόσχα: Indrik, 2006).

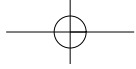






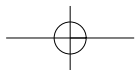
γιατί ακριβώς αντιστρέφει το πρόσημο σε κάτι που η Δύση κατασκεύασε με όρους αρνητικότητας, αποδεχόμενη ωστόσο το βασικό επιχείρημα του αντιπάλου: ότι ο πυρήνας της πολιτισμικής διαφοράς ανάγεται στη θρησκεία. Ωστόσο το ανήκειν της Ρωσίας στην Ορθόδοξη Ανατολή καθόλου δεν αμβλύνει την επιθυμία της για κυριαρχία. Όπως ακριβώς η εικόνα της μυστικοπαθούς, μοιρολατρικής, ανορθολογικής Ανατολής συμβάλλει στην ιδεολογική/συμβολική ηγεμονία της Δύσης, κατά τον ίδιο τρόπο η μεταστροφή των χαρακτηριστικών αυτών με θετικό πρόσημο μέσα από την επίκληση της Ορθοδοξίας (και σε αυτό η αναφορά στο εξιδανικευμένο Βυζάντιο είναι καθοριστική) δίνει τη δυνατότητα στη Ρωσία να δημιουργήσει ένα πεδίο ιδεολογικής/πολιτισμικής κυριαρχίας, ειδικά σε μια περίοδο όπου τα όπλα είχαν σιγήσει στα Βαλκάνια (από τον προφήτη Λεόντιεφ της Ανατολικής Κρίσης μέχρι τον επιστήμονα/ιστορικό Σοκολόφ του Πρώτου Παγκοσμίου). Θα ήταν επίσης λάθος να θεωρήσουμε ότι στη σύγκριση ενός λόγου περί Ορθόδοξης Ανατολής έχουμε να κάνουμε με μία αναβίωση της ιδεολογίας της Τρίτης Ρώμης ή ακόμη με την αναβίωση του πνεύματος του Κιουτσούκ Καϊναρτζή. Όπως έδειξε η περιγραφή της συζήτησης μεταξύ Λεόντιεφ και Σολοβιόφ, η Ρωσία βίωνε στο τέλος του 19ου αιώνα με τρόπο δραματικό τον εσωτερικό της διχασμό πάνω στο πρόβλημα εάν ανήκει στην Ευρώπη ή αποτελεί σταυροδρόμι Δύσης και Ανατολής. Όλα τα επιχειρήματα των εμπλεκομένων στη συζήτηση αντλούνταν στην πραγματικότητα από τη Δύση, είτε από το οπλοστάσιο των θετικιστών (επιστήμη) είτε από το οπλοστάσιο των νεορομαντικών (οργανική θεωρία). Και το σημαντικότερο: η ρωσική αυτοκρατορική ιδεολογία σε επίπεδο παρεμβατικότητας στο χώρο της δικής της Ανατολής τροφοδοτούνταν από θεωρητικές επεξεργασίες που σίγουρα δεν ήταν ηγεμονικές στο εσωτερικό της Ρωσίας.





ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**



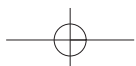


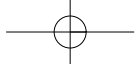
## Η διάρρηξη του πανισλαμικού οικουμενισμού: Şemseddin Sami vs Sami Frashëri

Ο Σαμί Φράσερι (Sami Frashëri) υπήρξε μια από της σημαντικότερες προσωπικότητες αυτού που αποκαλείται αλβανική «Αναγέννηση» (Rilindja, το αντίστοιχο της βουλγαρικής Vâzraždane). Ακτιβιστής του αλβανικού εθνικού κινήματος και συγγραφέας του καταστατικού κειμένου του αλβανικού εθνικισμού *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë?* [Η Αλβανία: τι ήταν, τι είναι και τι θα απογίνει;] Το κείμενο αυτό δημοσιεύθηκε το 1899 στο Βουκουρέστι και αποτελεί κατά κάποιον τρόπο το πολιτικό και ιδεολογικό μανιφέστο του, το πρώτο κείμενο στο οποίο διατυπωνόταν για πρώτη φορά με σαφήνεια το αίτημα των Αλβανών για την ίδρυση εθνικού κράτους, ανεξάρτητου από την Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Ο Σαμί Φράσερι όμως είναι εξίσου σημαντικός και για την οθωμανική πολιτισμική ζωή. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είναι γνωστός με το όνομα Şemseddin Sami (Şemseddin στα αραβικά σημαίνει ο «ήλιος της θρησκείας»). Είναι συγγραφέας μιας σειράς σημαντικών λογοτεχνικών, λεξικογραφικών και ιστορικών έργων, τα οποία εκδόθηκαν κατά κύριο λόγο στην Κωνσταντινούπολη και ήταν εμποτισμένα με το πνεύμα της περιόδου του Χαμιδιανού Πανισλαμισμού<sup>1</sup>.

1. Δεν υπάρχει μέχρι στιγμής καλύτερη ανάλυση αυτού του «διχασμού ταυτότητας» του Σαμί Φράσερι ή Σεμσεντίν Σαμί από την εργασία του Bülent Bilmez, «Mythologization of an Ottoman Intellectual in the Modern Turkish and Socialist Albanian Historiographies based on 'selective perception': Sami Frashëri or Şemseddin Sami Bey?», *Balkanologie* 7:2 (2003) 19-46. Στα οθωμανικά αρχεία διασώζονται κάποια στοιχεία για την εμπλοκή του στο αλβανικό απελευθερωτικό κίνημα, όπως για παράδειγμα στο *Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü* [Κρατικά Αρχεία της Πρωθυπουργίας – Γενική Διοίκηση], Υ..PRK.ASK. φάκ. 68, υποφ. 43, 19 Cemaziyelevvel 1308 (Hicri) - 31/12/1890, όπου τα σχετικά με τη συνομιλία του Σεμσεντίν Σαμί και των αδελφών του με τον Nevzat Bey, έπαρχο (Kaymakam) της πόλης Su όσον αφορά την εμπλοκή τους στο κίνημα ανεξαρτησίας της Αλβανίας.



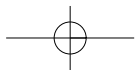


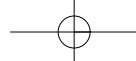
Το ίδιο πρόσωπο λοιπόν ακροβατεί σε δύο διαφορετικά πολιτικά μοντέλα, και κυρίως μεταξύ δύο διαφορετικών αξιακών πολιτισμικών συστημάτων: το δίλημμα «αυτοκρατορία-εθνικό κράτος», κυριαρχία της θρησκευτικής ή της εθνικής ταυτότητας, σε μια περίπτωση εθνικού κινήματος όπου η επεξεργασία της τελευταίας υπήρξε ουσιαστικά οικογενειακή υπόθεση, η μετάβαση από το ένα στο άλλο ήταν λογικό από μια άποψη να διαμεσολαβηθεί από ένα και το αυτό άτομο. Παρ' όλα αυτά είναι σημαντικό να δούμε τη διαφορετική οργάνωση του εθνικού, από τη μια, και του αυτοκρατορικού/πανισλαμικού ιδεώδους, από την άλλη, που επιφυλάσσει η ανάλυση του Σαμί.

Ο Σαμί γεννήθηκε το 1850 στο Frashër της Νότιας Αλβανίας (χωριό της επαρχίας Μπερατίου)<sup>2</sup>. Το γενέθλιο τοπωνύμιο υπήρξε επίθετο και για τους, διάσημους επίσης, αδελφούς του: τον Ναϊμ (ποιητή και λογοτέχνη) και τον Αμπντούλ (τον πολιτικό ηγέτη του Συνδέσμου της Πριζρένης- Prizren). Στο Frashër οι τρεις αδελφοί έλαβαν τη στοιχειώδη εκπαίδευσή τους σε τεκέ Μπεκτασήδων<sup>3</sup>. Η ίδια άλλωστε η οικογένειά τους φαίνεται ότι ανήκε στο μπεκτασικό δερβισικό τάγμα. Το 1865, λίγα χρόνια μετά το θάνατο των γονιών του (ο πα-

2. Τα βιογραφικά στοιχεία που ακολουθούν τα αντλήσαμε από τα εξής έργα: Ömer Faruk Akün, «Şemseddin Sami», *Islam Ansiklopedisi*, τόμ. 11, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi 1997 [1967], 411-422, και κυρίως 415-6· Agah Sırrı Levend, *Şemseddin Sami*, Άγκυρα: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969, 76-79· Etem Çalık, *Şemseddin Sami ve Medeniyet-i İslamiyye*, Κωνσταντινούπολη: İnsan Yayınları, 1996· Ömer Faruk Akün, «Hayati, Eserleri, Türklüğe Hizmetleri ve Kamus-i Türki ile Şemseddin Sami», στο Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki* (επιμ.: Ömer Faruk Akün), Κωνσταντινούπολη: Alfa, 1998, 1-32, 27· και Şecaattin Tural, *Şemseddin Sami*, Κωνσταντινούπολη: Şule Yayınları, 1999, 28. Πρβλ. επίσης Kristo Frashëri, «Şemseddin Sami Frashëri – idéologue du mouvement national albanais», *Studia Albanica*, 3 (1966), 95-110· George W. Gawrych, «Tolerant Dimensions of Cultural Pluralism in the Ottoman Empire: The Albanian Community, 1800-1912», *International Journal of Middle East Studies*, 15:4 (Νοέμ. 1983) 519-536· Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Παρίσι: Karthala 2007, 272-284, όπου και αναφορά στην αντιπαράθεση του Σαμί με την εφημερίδα *Νεολόγος* της Κωνσταντινούπολης (1878-80). Ο Σαμί κατήγγειλε τον ελληνικό εθνικισμό ότι μέσω της επέκτασης των συλλόγων στην Αυτοκρατορία μάλλον προωθούσε τους αλτρωτικούς στόχους του παρά συνεισέφερε στην ανάπτυξη της εκπαιδευτικής διαδικασίας, ενώ η χρήση του όρου Rumeli ευνοούσε κατ' αυτόν τη σκοπίμη σύγχυση μεταξύ των όρων Rum και Έλληνες και τα αποσχιστικά οράματα των τελευταίων. Η κριτική αυτή στα τέλη της δεκατίας του 1870 εναντίον των άδηλων στόχων του ελληνικού εθνικισμού προετοιμάζει στο πλαίσιο της χαμιδιανής πανισλαμικής πολιτικής την ολοκληρωτική μεταστροφή του Σαμί στις ιδέες ενός αναδυόμενου αλβανικού εθνικισμού. Το ζήτημα όμως της εγκατάλειψης των αρχών της ισλαμικής Ummah θα δούμε ότι υπήρξε πιο περίπλοκο ακόμη και για την περίπτωση ενός μπεκτασή εθνικιστή.

3. Για το πόσο σημαντική υπήρξε η επίδραση του Μπεκτασισμού στο έργο ειδικά του Ναϊμ Φράσερι, βλ. Ger Duijzings, «Religion and the politics of 'Albanianism': Naim





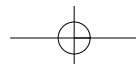
τέρας του, Halit Frashëri, πέθανε το 1859, ενώ η μητέρα του το 1861), ο Σαμί και τα υπόλοιπα επτά αδέρφια του (μαζί δηλαδή με τις αδελφές του) μετέβησαν στα Ιωάννινα, όπου ο μεγαλύτερος αδελφός Αμπντούλ είχε διοριστεί ως υπάλληλος πλέον της οθωμανικής διοίκησης. Ο Αμπντούλ θα γίνει ο προστάτης των μικρότερων αδελφών του και θα φροντίσει να εισαχθούν στη Ζωσιμαία Σχολή. Η εκπαίδευση που έλαβε ο Σαμί εκεί υπήρξε καθοριστική για την πνευματική του εξέλιξη. Εκτός από την ελληνική γλώσσα, διδάχθηκε εκεί τα λατινικά, τα ιταλικά και τα γαλλικά, ενώ σε μουσουλμανικό θρησκευτικό σχολείο (*medrese*) της πόλης βελτίωσε τις γνώσεις του στα οθωμανικά, τα περσικά και αραβικά. Το 1871 θα διοριστεί και ο ίδιος διοικητικός υπάλληλος στο βιλαέτι Ιωαννίνων.

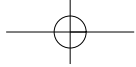
Το επόμενο έτος όμως, το 1872, ο Σαμί θα φύγει για την Κωνσταντινούπολη, μαζί με τον αδελφό του, Ναΐμ, όπου θα εργαστεί στην υπηρεσία Τύπου της αυτοκρατορικής κυβέρνησης –λογοκριτής δηλαδή της Πύλης– ενώ παράλληλα εργαζόταν ως μεταφραστής σε περιοδικά και εφημερίδες. Την ίδια πάνω-κάτω περίοδο δηλαδή που στην οθωμανική πρωτεύουσα θα φθάσει ο Λεόντιεφ (δεν είναι απίθανο να συνέπεσαν και κατά τη διάρκεια της παραμονής τους στα Ιωάννινα), ο Γεδεών θα διαμορφώνεται ως «οργανικός διανοούμενος» του Πατριαρχείου και ο Κρέστοβιτς θα αντιμάχεται τις θεωρίες του Ντρίνιτς, με άξονα τη μυθοποιητική δυναμική της ουννικής καταγωγής. Ο Σαμί, φυσικά, δεν θα υπερασπιστεί το αυτοκρατορικό μοντέλο από τη σκοπιά του ορθόδοξου οικουμενισμού αλλά αυτήν του πανισλαμικού οικουμενισμού<sup>4</sup>.

---

Frashëri's Bektashi writings», στο Stephanie Schwandner-Sievers και Bernd J. Fischer (επιμ.), *Albanian Identities: Myth and History*, Λονδίνο: Hurst and Company, 2002, 60-69. Η επίκληση του Μπεκτασισμού από τον Ναΐμ στην πραγματικότητα επιτελούσε μία λειτουργία αποστασιοποίησης από το οθωμανικό αυτοκρατορικό μοντέλο, το οποίο ως γνώστόν κυριαρχούνταν από το σουννιτικό (χανεφικικό) Ισλάμ. Για το θέμα αυτό βλ. επίσης Βασίλης Νιτσιάκος, «Θρησκεία και εθνική ταυτότητα στην Αλβανία. Η περίπτωση των Μπεκτασήδων», αδημοσίευτη ανακοίνωση στα Πρακτικά του Α΄ Επιστ. Συνεδρίου του Τμ. Βαλκανικών Σπουδών, Φλώρινα, 10-12 Νοεμβρίου 2006· Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, 47-51.

4. Για τον Πανισλαμισμό ως κυρίαρχη ιδεολογία του οθωμανικού κράτους κατά την περίοδο βασιλείας του Αμπντούλ Χαμίτ, βλ. Azmi Özcan, *Pan-Islamizm. Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)* [Πανισλαμισμός. Το Οθωμανικό κράτος, οι Μουσουλμάνοι της Ινδίας και η Αγγλία (1877-1914)], Κωνσταντινούπολη: ISAM, 1992· Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği* [Ο Αμπντούλ Χαμίτ και η Ισλαμική Ενότητα], Κωνσταντινούπολη: Ötüken, 1995· Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islamism. Ideology and Organisation*, Οξφόρδη: Clarendon Press, 1994· Selim Deringil, *The well-protected domains: ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Κωνσταντινούπολη: I.B. Tauris 1998 [βλ. και την ελληνική μετάφραση *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια: ιδεολογία και νομιμοποίηση της εξουσίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (1876-1909)*, μετάφραση-επιμέλεια Στέφανος Παπαγεωργίου, Αθήνα: Παπαζήσης, 2003]· Kemal H.





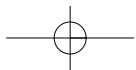
Στην πρωτεύουσα ήρθε σε επαφή για πρώτη φορά με τις ιδέες των Νέων Οθωμανών για το μετασχηματισμό του οθωμανικού κράτους σε ένα σύγχρονο συνταγματικό κράτος, με διατήρηση ωστόσο του ισλαμικού και υπερεθνικού χαρακτήρα του<sup>5</sup>.

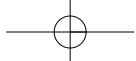
Το 1880 με απόφαση του Αμπντούλ Χαμίτ μετατέθηκε στη γραμματεία της Στρατιωτικής Ελεγκτικής Επιτροπής. Ο Σαμί από τη θέση αυτή (που θα τη διατηρήσει μέχρι και το θάνατό του το 1904, παρά τις περί του αντιθέτου διαβεβαι-

---

Karpat, *The politicization of Islam: reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 2001· Mümtaz'er Türköne, *Siyasi Ideoloji olarak İslamcılığın Doğuşu* [Η πολιτική ιδεολογία ως Ανατολή του Ισλαμισμού], Άγκυρα: Lotus Yayınevi, 2005. Για τον θετικό τρόπο που το χαμιδιανό καθεστώς αντιμετώπιζε το «αλβανικό έθνος» (Arnavut milleti), ως βασικό έρεισμα της αυτοκρατορικής πολιτικής στα Βαλκάνια, βλ. το υπόμνημα του Savfet paşa του 1880, όπως παρουσιάζεται σε Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, 262-263.

5. Οι διαγούμενοι, που έγιναν γνωστοί με το όνομα «Νέοι Οθωμανοί», αποτέλεσαν κατά την τελευταία δεκαεπταετία της περιόδου του Τανζιμάτ την πρωτοπορία της μουσουλμανικής διανόησης. Πολυσχιδείς, γλωσσομαθείς και πειραματιστές, ασχολήθηκαν με τη δημοσιογραφία, το θέατρο, τη φιλοσοφία, την ποίηση, την οικονομία, θεωρώντας κάθε φιλολογικό είδος ικανό να γίνει όχημα του αναμορφωτικού τους ζήλου. Αν και δεν συγκροτήθηκαν ποτέ σε ένα ενιαίο, ομοιογενές κίνημα, οι ιδεολογικοί τους προσανατολισμοί και οι πολιτικές τους θέσεις συνέκλιναν σε μερικά βασικά σημεία: στην αποδοχή της αναγκαιότητας των μεταρρυθμίσεων, στην οικειοποίηση εννοιών και αξιωμάτων του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού, στην προσπάθειά τους να νομιμοποιήσουν το ρόλο τους ως διανοουμένων στην οθωμανική κοινωνία, στην αντίληψη της δημοσιογραφίας και της συγγραφής εν γένει ως παιδαγωγικού λειτουργήματος. Οι περισσότεροι εξ αυτών άσκησαν οξεία κριτική στους γραφειοκράτες μεταρρυθμιστές, τους οποίους κατηγορούσαν για αυταρχισμό, συντηρητισμό και ενδοτικότητα έναντι των ευρωπαϊκών δυνάμεων. Πολλοί από αυτούς πλήρωσαν τη συγγραφική και πολιτική τους δράση με εκποτισμό. Κεντρικό ρόλο στους προβληματισμούς των πιο επιφανών εκπροσώπων τους, όπως ο Namik Kemal (1840-1888), ο Ibrahim Şinasi (1826-1871), ο Abdül Ziya και άλλοι, έπαιξε η προσπάθεια σύνδεσης της ισλαμικής παράδοσης με το φιλελευθερισμό. Στην προσπάθειά τους αυτή παρουσίασαν μια όχι απαλλαγμένη από αντιφάσεις εικόνα του «γνήσιου» Ισλάμ. Θεώρησαν το Ισλάμ συμβατό με τα αιτήματα του διαφωτισμού και του φιλελευθερισμού: την έννοια της πολιτικής ελευθερίας, της ισονομίας, της ισότητας, την αντίληψη της κοινωνίας ως αδιαίρετου σώματος πολιτών, τη συνταγματική και κοινοβουλευτική οργάνωση. Προβάλλοντας την επιλεκτική αυτή κατασκευή του «γνήσιου» Ισλάμ, οι οθωμανοί διανοούμενοι τόνιζαν, από τη μια πλευρά, την αξίωση της πολιτισμικής διαφορετικότητας (και εμμέσως της πολιτικής αυτονομίας) σε σχέση με την Ευρώπη και συνάμα υπογράμμιζαν ότι η αξίωση αυτή δεν αντέφασκε με τις επιταγές του εκμοντερνισμού. Η πολιτική δράση και η συνταγματική προπαγάνδα των Νέων Οθωμανών, οι οποίοι από το 1865 συγκροτήθηκαν σε μυστική εταιρεία, ανησύχησε εύλογα την οθωμανική εξουσία. Οι γραφειοκράτες μεταρρυθμιστές του Τανζιμάτ, αν και συχνά προωθούσαν μέτρα που δεν απείχαν πολύ από τις προτάσεις των εν λόγω ριζοσπαστών, δεν ήταν διατεθειμένοι ούτε να ανεχθούν την κριτική τους ούτε να επιτρέψουν την έκφραση πολιτικών πρωτοβουλιών που οι ίδιοι δεν μπορού-





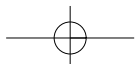
ώσεις των αλβανών ιστορικών για διώξεις από το χαμιδιανό καθεστώς) θα συντάξει τα σημαντικότερα έργα του<sup>6</sup>. Η ευνοϊκή όμως αυτή η μετάθεση χρειάζονταν κάποιες προϋποθέσεις.

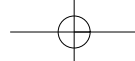
Ο Σαμί είχε ιδρύσει το προηγούμενο έτος, το 1879, σε συνεργασία με τον ιδιοκτήτη της εφημερίδας *Tercüman-i Şark*<sup>7</sup>, τον Mihran efendi, μια εκδοτική σειρά η οποία ονομάστηκε *Cep Kütüphanesi* (Μικρή Βιβλιοθήκη). Σε αυτή τη

σαν να ελέγξουν. Ύστερα από τη δημοσιοποίηση το 1867 μιας ανοιχτής επιστολής στον σουλτάνο υπέρ της παραχώρησης συντάγματος, οι σημαντικότεροι Νέοι Οθωμανοί υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν την αυτοκρατορία για τη Δυτική Ευρώπη, κυρίως τη Γαλλία και την Αγγλία, από όπου δεν έπαψαν να προπαγανδίζουν τις ιδέες τους. Όταν μερικά χρόνια αργότερα τους αποδόθηκε χάρη, επέστρεψαν και συνέχισαν την πολιτική τους δράση, η οποία κορυφώθηκε και τερατιάστηκε με την ενεργό συμμετοχή του Namik Kemal στο συνταγματικό πείραμα του Midhat Paşa το 1876, λίγο πριν ο νέος σουλτάνος Αμνούλ Χαμίτ Β΄ εγκαινιάσει μια περίοδο πολύ πιο σκληρού αυταρχισμού από αυτόν, τον οποίο οι Νέοι Οθωμανοί καταλόγιζαν στους γραφειοκράτες των Τανζιμάτων. Για τις ιδεολογικές αναζητήσεις των Νέων Οθωμανών βλ. μεταξύ άλλων, Nevin Yazici, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti* [Η Οθωμανική Σκέψη και η ομάδα των Νέων Οθωμανών], Αγκυρα, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002.

6. Ο Σαμί δημοσίευσε το *Kamus-i Fransevi* (1885), λεξικό από τα τουρκικά στα γαλλικά [Şemseddin Sami, *Kamus-i Fransevi, Fransızca'dan Türkçe'ye Lügat*, Κωνσταντινούπολη: Mihran Matbaası, 1299 [1882]], έπειτα την *Kamus'ul Alamı* (1888-1899) [Şemseddin Sami, *Kamus-ul Alam. Tarih coğrafya lügatını ve tabir-i essahla kaffe-i esma-i hassa-yı camidir* (*Dictionnaire Universel d'Historie et de Géographie*), τόμ. I-VI, Κωνσταντινούπολη: Mihran Matbaası, 1889-1899], μια μεγάλη εξάτομη ιστορική και γεωγραφική εγκυκλοπαίδεια, την *Kamus-i Arabi* (1896) και την *Kamus-i Türki* (1899-1901) [Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, Κωνσταντινούπολη: Ikdam Matbaası, 1317-1318 [1900]], ανοίγοντας καινούργια περίοδο στο χώρο της οθωμανικής και τουρκικής γλωσσολογίας και λεξικογραφίας. Για το έργο του Σαμί ως προπομπή της τουρκικής γλωσσικής μεταρρύθμισης του 1928, βλ. Frances Trix, «The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform», *International Journal of Middle East Studies*, 31:2 (Μάιος, 1999) 255-272. Ο Σαμί πρότεινε τη χρήση του λατινικού αλφαβήτου για την απόδοση της αλβανικής γλώσσας ήδη από το 1879 σε πρώην μέλη της Αλβανικής Επιστημονικής Εταιρείας (Cemiyet-i İlimiye-i Arnavudiye). Αξίζει να σημειώσουμε ότι η τελευταία είχε συγκροτηθεί με πρότυπο την Οθωμανική Επιστημονική Εταιρεία (Cemiyet-i İlimiye-i Osmaniye), η οποία υπήρξε και το πρότυπο της ίδρυσης του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως – στοιχείο που δυστυχώς δεν έχει αξιοποιηθεί στις μελέτες για τον Σύλλογο μέχρι και σήμερα.

7. Ο Σαμί συμμετείχε στην έκδοση τόσο της εφημερίδας *Tercüman-i Şark* [Διερχμένης της Ανατολής] (1878) όσο και της *Sabah* [Πρωινή] (1876), βλ. Bülent Bilmez, «Myths of origin and autochthony in Shemseddin Sami Frashëri's (1850-1904) texts contributing to the construction of both Albanian and Turkish 'we's», αδημοσίευτη εργασία στο πλαίσιο του προγράμματος *We, the People*, Centre of Advanced Studies, Σόφια 2004-2005, 2. Η *Sabah* εκδόθηκε με την οικονομική στήριξη ενός πλούσιου έλληνα εμπόρου ονόματι Παπαδόπουλος και υπήρξε η μακροβιότερη καθημερινή εφημερίδα στην ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (1876-1914), βλ. George W. Gawrych, «Tolerant Dimensions», 523.





σειρά δημοσίευσαν βιβλία για επιστημολογικούς χώρους όπως αυτοί της γλωσσολογίας, της μυθολογίας, της ανθρωπολογίας και της γεωλογίας, για τους οποίους η γνώση των Οθωμανών ήταν ασφαλώς ελλιπής<sup>8</sup>.

### 1. Medeniyet-i Islamiyye [Ισλαμικός πολιτισμός]: η Ισλαμική Ummah ως έθνος

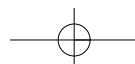
Στη σειρά αυτή, ένα από τα πρώτα βιβλία που κυκλοφόρησαν ήταν και το βιβλίο του ίδιου του Σαμί Φράσερι, *Medeniyet-i Islamiyye* [Ισλαμικός πολιτισμός], μια από τις πρώτες πολιτισμικές ιστορίες που συντάχθηκαν από Οθωμανό και ταυτόχρονα ένα έργο συνταυτισμένο με τα ιδεώδη του χαμιδιανού καθεστώτος<sup>9</sup>. Μαζί με ένα άλλο έργο του, το οποίο δημοσιεύθηκε λίγα χρόνια αργότερα, το *Islamiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar* [1885]<sup>10</sup>, ο Σαμί θα συμμετάσχει στον γενικότερο προβληματισμό της συγκρότησης μιας ενιαίας πανισλαμικής βάσης για την επιβίωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, μολονότι το ίδιο ακριβώς διάστημα θα είναι μέλος του Συνδέσμου της Πριζρένης (όπως και οι αδελφοί του) (1878-1881)<sup>11</sup>, θα διατελέσει πρόεδρος της Αλβανικής *Εθνικής Επιτρο-*

8. Αυτά τα μικρά βιβλία που γράφτηκαν στη σύγχρονη τουρκική διάλεκτο έδωσαν πολλές χρήσιμες πληροφορίες από την άποψη της γνωριμίας της οθωμανικής κοινωνίας με τον δυτικό πολιτισμό. Από τον Σαμί συντάχθηκαν 15 τόμοι των 11 έργων, από τους 32 συνολικά τόμους της σειράς. Στην ίδια σειρά συμμετείχαν και οι συγγραφείς Ebuzziya Tenvfik (1849-1913), Besir Fuad (1852-1887) και Ahmed Rasim (1865-1932). Αυτά τα μικρά έργα είναι τα εξής: *Medeniyet-i İslamiyye* [Ισλαμικός πολιτισμός] (1879), *Esâtir* (1879), *Kadınlar* [Οι γυναίκες] (1879), *Gök* [ο ουρανός] (1879), *Yer* [Η γη] (1879), *İnsan* [Ο άνθρωπος] (1879), *Emsâl* [Το ταίρι] (4 τόμοι, 1879/1880), *Letaif* (2 τόμοι, 1883), *Yine İnsan* [Πάλι άνθρωπος] (1886), *Lisân* [Η γλώσσα] (1886), *Usûl-i Tenkid ve Tertib* [Ο τρόπος κριτικής και σύνθεσης] (1886).

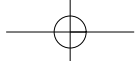
9. Şemseddin Sami, *Medeniyet-i Islamiyye*, (Cep Kütüphanesi, Aded: 1), (2η έκδ.), Κωνσταντινούπολη: Mihran Matbaası, 1302 [1885]. Το έργο αυτό μεταγλωττίστηκε στα σύγχρονα τουρκικά από τον Remzi Demir, βλ. Şemseddin Sami, *Medeniyet-i Islamiyye* [Ισλαμικός Πολιτισμός], Άγκυρα: Gündoğan, 1996. Στην έκδοση αυτή θα παραπέμπουμε από εδώ και στο εξής.

10. Το έργο αυτό δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1885 και μάλιστα στα αραβικά, Ş. Sami, *Himmet-ul-Himam fi Neşr-il-Islam*, Κωνσταντινούπολη: Mihran Matbaası, 1302 [1885]. Μεταγράφηκε επίσης στα σύγχρονα τουρκικά από τον Remzi Demir, βλ. Şemseddin Sami, *Islamiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar* [Μελέτες για την επίτευξη της διάδοσης του Ισλάμ], Άγκυρα: Gündoğan, 1997. Στην έκδοση αυτή θα παραπέμπουμε από εδώ και στο εξής.

11. Για την ίδρυση του Συνδέσμου, βλ. Stavro Skendi, «Beginnings of Albanian Nationalist Autonomous Trends: The Albanian League, 1878-1881», *American Slavic and European Review*, 12:2 (1953) 221. Για τη συμβολή του Συνδέσμου στη διαμόρφωση της έννοιας της εθνικής ενότητας στον αλβανικό εθνικισμό, βλ. Kristaq Prifti, «Koncepti i Lidhjes së







πής της Κωνσταντινούπολης (Komiteri Kombetar i Stambollit) από τις αρχές της δεκαετίας του 1880<sup>12</sup>, ενώ θα συμβάλει αποφασιστικά στη δημιουργία της *Εταιρείας για τη Διάδοση της Αλβανικής Γλώσσας*<sup>13</sup>. Η τουρκική ιστοριογραφία θεωρεί ότι η ενασχόλησή του με τα ζητήματα της αλβανικής εθνικής ταυτότητας και η εγκόλπωση των ιδεωδών του αλβανικού εθνικισμού αφορούν αποκλειστικά την τριετία των δραστηριοτήτων του στο Σύνδεσμο της Πριζρένης. Αντίθετα οι αλβανοί ιστορικοί ισχυρίζονται ότι το ζήτημα της εθνικής απελευθέρωσης θα τον απασχολεί μέχρι το τέλος της ζωής του<sup>14</sup>. Η έκδοση της *Shqipëria* γενικά δεν βοηθά ούτε τους μεν ούτε τους δε: μπορεί να αποτελεί το καταστατικό κείμενο του αλβανικού εθνικισμού, εκδόθηκε όμως ανωνύμως, πράγμα που σημαίνει ότι έδωσε πολλές αφορμές να αμφισβητηθεί η πατρότητά του.

Αυτός ο διχασμός βέβαια δεν αφορά μόνον τις εκ των υστέρων αναγνώσεις των γεγονότων και του έργου του Σαμί. Αντανακλά αυτές καθαυτές τις αντιφάσεις της απαγκίστρωσης από την (οθωμανική) ισλαμική οικουμένη, αλλά και την πολιτική των συμμαχιών που έπρεπε να ακολουθήσει το νεότευκτο αλβανικό εθνικό κίνημα στα πρώτα του βήματα<sup>15</sup>.

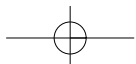
Prizrenit për shtetin kombëtar shqiptar (1878-1881)» [Η έννοια του Συνδέσμου της Πριζρένης για το αλβανικό εθνικό κράτος (1878-1881)], *Studime Historike*, (3-4/2003) 43-59.

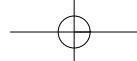
12. Η ίδρυση της Επιτροπής βασίστηκε στα πατριωτικά αισθήματα ενός κύκλου διανοουμένων, όπως οι: Pashko Vasa, Jani Vreto, Ymer Prizreni, Zija Prishtina, Sami Frashëri, Ahmet Koronica, Mihal Harito, Iljaz Dibra, Mehmet Ali Vrioni, Seid Toptani, Mustafa Nuri Vlora, Mane Tahiri, βλ. Muzafër Korkuti, Selim Islami, Frano Prendi, Skënder Anamali, Edi Shukriu, *Historia e Popullit Shqiptar* [Η Ιστορία του Αλβανικού Έθνους], τόμ. 2, Τίρανα, 1959 και 1965, τόμ. Α', 433. Πρόεδρος τους εξέλεξε ο Αμπντούλ Φράσερι. Η ίδρυση αυτής της επιτροπής ακολούθησε την ίδρυση επιτροπών στα Γιάννενα με πρόεδρο επίσης τον Αμπντούλ τον Μάιο του 1877 και στη Σκόδρα το καλοκαίρι του ίδιου έτους υπό την ηγεσία του Pjetër Gurakuqi (πατέρας του Luigj Gurakuqi). Στόχος τους τέθηκε η ανεξαρτητοποίηση της Αλβανίας μέσω της οργάνωσης ενός εθνικοαπελευθερωτικού, αντιοθωμανικού επαναστατικού κινήματος και η θέση της διεθνούς διπλωματίας προ τετελεσμένων γεγονότων.

13. Ο ακριβής τίτλος της Εταιρείας στα αλβανικά ήταν *Shoqëria e të Shtypuri Shkronja Shqip* (δηλαδή Εταιρεία για τη δημοσίευση/διάδοση της αλβανικής γλώσσας). Θα μπορούσαμε να το χαρακτηρίσουμε ως το αντίστοιχο εγχείρημα της δημιουργίας του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως ή της Βουλγαρικής Φιλολογικής Εταιρείας στη Βραΐλα.

14. Kristo Frashëri, «Şemseddin Sami Frashëri Ideolog i Levizjes Kombëtare Shqiptare», *Studime Historike*, 2 (1967), 79-94.

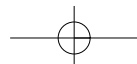
15. Είναι πολύ ενδιαφέρουσα από την άποψη αυτή η διάσπαση του συλλόγου *Drita* στο Βουκουρέστι. Τον Ιούνιο του 1881, αμέσως μετά την έκβαση των μαχών ανάμεσα σε μέλη υποκινούμενα από τον Σύνδεσμο της Πριζρένης και των στρατευμάτων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οργανώθηκε μια συνάντηση αλβανών πατριωτών στο Βουκουρέστι, αποτέλεσμά της οποίας ήταν η ίδρυση του Συλλόγου «Παράρτημα της Εταιρείας της Κωνσταντινούπολης» (Deg' e Shoqërisë së Stambollit). Για την ίδρυσή του κατέφθασαν στο Βουκουρέστι δύο

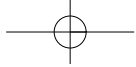




Ο Σαμί στόχευε να αναδείξει σε αυτό το μικρό έργο του, το *Medeniyyet-i Islamiyye* (το οποίο εκδόθηκε 2 φορές κατά τη διάρκεια της ζωής του, το 1879 και το 1885) τη συνεισφορά των Μουσουλμάνων στον παγκόσμιο πολιτισμό, παρουσιάζοντας σε γενικές γραμμές το μεσαιωνικό Ισλάμ μέσα από την επίμονη ανάδειξη των κατακτήσεών του στους εξής χώρους: αστρονομία, μαθηματικές επιστήμες, γεωγραφία, φυσικές επιστήμες, ιατρική, φιλοσοφία, νομική, λογοτεχνία, βιομηχανία και τέλος, ιστορία. Το έργο αυτό γενικά θεωρείται ως ένα μεγάλο βήμα από την άποψη της τουρκικής ιστοριογραφίας, αφού ο προσανατολισμός του Σαμί σε ένα είδος πολιτιστικής ιστοριογραφίας αποτελεί υπέρβαση

μέλη του Συλλόγου της Κωνσταντινούπολης, ο Jani Vreto και ο Pandeli Sotiri. Τον επόμενο χρόνο στην Αίγυπτο θεμελιώθηκε ένα δεύτερο παράρτημα με το ίδιο όνομα. Από όλα τα παραρτήματα που δημιουργήθηκαν, αυτό στην Αίγυπτο θα είναι και το πιο ασθενές στη δράση του λόγω του περιβάλλοντος που αναγκάστηκε να δράσει. Μεταβατικά και το Παράρτημα του Βουκουρεστίου θα παραμείνει αρχικά ασυντόνιστο, αλλά η αύξηση των μελών του και η ανάθεση δράσεων βοήθησαν σε μια κορύφωση της δράσης των αλβανών πατριωτών της Διασποράς. Έτσι, το 1884 έγινε στο Βουκουρέστι μια ειδική συγκέντρωση, αποτέλεσμα της οποίας ήταν η ίδρυση του Συλλόγου *Drita*. Ήταν σύλλογος που ιδρύθηκε με καταστατικό, πρόεδρο τον Anastas Avramidhi Laçke, από την Κορυτσά, και λίστα μελών με αρωγές για την αγορά του εξοπλισμού για ένα τυπογραφείο. Στους πρώτους μήνες του συλλόγου τα μέλη ανήλθαν σε 300. Το προφίλ του συλλόγου ήταν λογοτεχνικό και πολιτιστικό. Βαδίζοντας στα χνάρια του Συλλόγου της Κωνσταντινούπολης, άρχισε να δρα προς την κατεύθυνση της δημοσίευσης των πρώτων της συγγραμμάτων. Συλλέχθηκαν χρήματα και το πρώτο τυπογραφείο για τους σκοπούς των Αλβανών κατέφθασε στο Βουκουρέστι από τη Βιέννη. Το 1886, με την εγκατάσταση του εξοπλισμού έχουμε το πρώτο μαζικό δημοσίευση: βιβλία του Ναμί: «E këndimti të çunave këndonjëtoreja» (Μουσική αγωγή για τα παιδιά), «Ο Αληθής πόθος των Σκυπετάρων» (στα ελληνικά), «Istoria e përgjithshme» (Γενική Ιστορία), «Vjersha për mësonjëtoret e para» (Ποιήματα για τους μαθητές των πρώτων τάξεων) του Σαμί: «Abetare e gjuhësë shqip» (Το αλφαριθμητικό της αλβανικής γλώσσας) και «Shkronjëtoja e gjuhësë shqip» (Γραμματική της αλβανικής γλώσσας) και του Jani Vreto: «Numërmësonjë» (Αριθμητική) και «Mirëvetija» (Μαθήματα αγωγής). Το 1887, ένα τμήμα του συλλόγου με αρχηγό τον Nikolla Naço (1843-1913), στη συγκέντρωση που έγινε τον Ιανουάριο του 1887, ίδρυσε έναν νέο σύλλογο με όνομα επίσης *Drita*, με τον οποίο συμπαρατάχθηκαν όλοι οι υποστηρικτές του. Τα μέλη του άλλου τμήματος, από τα μέσα του ίδιου έτους, λειτουργούσαν τον δικό τους σύλλογο, με το όνομα *Dituria*. Η διένεξη και η τελική ρήξη που επήλθε στα δυο κινήματα ξεκίνησαν από τις προτάσεις του Nikolla Naço. Αυτός εκτιμούσε ότι, στο θέμα του εθνικού κινήματος, η ομάδα που έχει δημιουργηθεί με αλβανούς πατριώτες και πλούσιους ευεργέτες θα μπορούσε να αντισταθεί στα σχέδια προσάρτησης γειτονικών λαών, όπως οι Σέρβοι, οι Βούλγαροι και κυρίως οι Έλληνες, υποκινούμενων από πανσλαβιστικές ή μεγαλοϊδεατικές βλέψεις, εφόσον τίθονταν από χωρίς όροι συνεργασίας μεταξύ Αλβανών και Βλάχων της Αλβανίας, της Μακεδονίας και της Πίνδου και μελλοντικά, μέσω αυτών, με τη Ρουμανία. Η ιδέα δεν βρήκε σύμφωνους όλους τους κύκλους της διασποράς στο Βουκουρέστι. Αντίθετα, κάποιοι άλλοι κύκλοι της αλβανικής διανοήσης επιδίωκαν ενισχυμένη συνεργασία με τους λαούς της Βαλκανικής και τους Ρώσους, για ένα πιο ανθεκτικό μέτωπο κατά





των καθιερωμένων παραδόσεων μιας στενά νοούμενης πολιτικής και στρατιωτικής αφήγησης<sup>16</sup>.

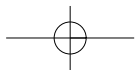
Πάντως είναι σίγουρο ότι πρόκειται για ένα πρώιμο έργο (όχι απλώς πρώιμο: το πρώτο πολιτικο-ιδεολογικό έργο του Σαμί) με πολλές αδυναμίες: πολλά αποσπάσματα εμπειριέχουν λίστες έργων ή ονομάτων, ενώ συνήθως δεν υφίσταται κάποιου είδους αξιολόγηση των περιεχόμενα των έργων ή των προσωπικοτήτων, στις οποίες γίνεται αναφορά. Και παρά τον πλούτο των πληροφοριών, ο Σαμί δεν παραθέτει τη βιβλιογραφία, από όπου τις άντλησε. Ωστόσο, ειδικά η εισαγωγή του έργου, είναι άκρως ενδιαφέρουσα για την προβληματική περί «μνήμης της αυτοκρατορίας» και του ρόλου του θρησκευτικού στοιχείου στην εποχή της νεοτερικότητας. Για αυτό και θα μας απασχολήσει λίγο περισσότερο.

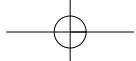
Ο Σαμί θα προσπαθήσει καταρχήν να προσδιορίσει την έννοια του πολιτισμού τόσο σε σχέση με την έννοια της φυλής όσο σε σχέση με την έννοια της εξέλιξης και της προόδου. Ο Φράσερι, σε αντίθεση με το κλίμα της εποχής (αλλά και την ιστορική εξέλιξη του αλβανικού και του τουρκικού εθνικισμού, που θα συνδέσουν άμεσα το ζήτημα της φυλετικής καταγωγής με αυτό της συγκρότησης εθνικής ταυτότητας), θα προσπαθήσει να θέσει το ζήτημα του ορισμού του πολιτισμού, ως πανανθρώπινης κατάκτησης, ανεξαρτήτως των φυλετικών διαφορών που χαρακτηρίζουν τους ανθρώπους:

---

των Οθωμανών. Οι νέοι σύλλογοι, *Drita* και *Dituria* έδρασαν εφεξής ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλον. Ο ανταγωνισμός όμως θα είναι κοινό γνώρισμα της δράσης και των δυο για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα. Η πρώτη επεκτάθηκε με παραρτήματα σε άλλες πόλεις της Ρουμανίας, στη Βραίλα, το Φωξάνι, την Κωνσταντζα, το Πλοέστι και άλλου, όπου στηρίχθηκε από πολλούς Αλβανούς που μετανάστευσαν εκεί. Αυτά τα παραρτήματα στη συνέχεια δημιούργησαν τα δικά τους ταμεία και στήριζαν αυτοτελώς το πρόγραμμα που χαρασσόταν από την *Drita* στο Βουκουρέστι. Σε αυτή τη λογική, το παράρτημα της Βραίλας, τον Μάιο του 1887, δημοσίευσε για σύντομο χρονικό διάστημα την εφημερίδα *Drita* (στα ρουμανικά *Lumina*), και ένα έτος μετά εκδόθηκε το πρώτο τεύχος της εφημερίδας *Shqipëri* (*Albanezul*), εβδομαδιαία δίγλωσση εφημερίδα του Σύλλογου *Drita*, η οποία συνεχίστηκε να εκδίδεται μέχρι και το 1903. Ο Σύλλογος *Dituria*, στον οποίο ενσωματώθηκε η πλειοψηφία των Αλβανών του Βουκουρεστίου, είχε πρόεδρο τον Kostaq Duro. Ήταν ο Σύλλογος που –αρχικά–, αν και δεν επεκτάθηκε με παραρτήματα σε άλλα αστικά κέντρα, δημοσίευσε πληθώρα από τα έργα του Σαμί και του Ναίμ. Το 1888 εκδίδει το «Dheshkronja» (Γεωγραφία) και το «Dituritë» (Φυσιογνωσία) έργα των δύο αδελφών αντίστοιχα. Λίγο αργότερα το έργο «Rradhuashkronja» (Κείμενα) του Jani Vreto, «Abetaren» (Αλφαβητάριο) της αλβανικής γλώσσας στην gegë διάλεκτο, τα έργα του Ναίμ «Lulet' e verës (Λουλούδια στην Άνοιξη)», «Mësimet (Μαθήματα)» και άλλα. Για όλα αυτά βλ. Muzafer Korkuti, Selim Islami, Frano Prendi, Skënder Anamali, Edi Shukriu, *Historia e Popullit Shqiptar* (Η Ιστορία του Αλβανικού Έθνους), 481- 493.

16. Βλ. από την εισαγωγή του Remzi Demir στο Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 7-8.





*Αυτή η γη, η οποία είναι ένα μικρό κομμάτι των αμέτρητων δημιουργημάτων τα οποία βγήκαν από τα χέρια του Θεού και η σημασία της, είναι ίση με τη σημασία όλου του σύμπαντος ή μεγαλύτερη ίσως και από αυτήν, επειδή βρισκόμαστε πάνω της, αν και είναι η κατοικία και η πατρίδα πολλών, αμέτρητων, ζώων, εξαιτίας του ανθρώπινου νου και της αντίληψης, ..., είναι κατάλληλο να θεωρείται ως κατοικία και πατρίδα του ανθρώπινου είδους. Ας κοιτάξουμε τους ανθρώπους που βρίσκονται στη γη, να δούμε το είδος και τη φυλή των ανθρώπων των κατοίκων των πέντε ηπείρων... Παρατηρώντας τόσο μεγάλες διαφορές ανάμεσά τους, θα διατάζαμε να τους εντάξουμε σε ένα είδος του ζωϊκού βασιλείου. Η λεγομένη διαφορά δεν βρίσκεται στο χρώμα, το πρόσωπο ή την ενδυμασία. Η διαφορά ενός μαύρου και ενός λευκού άντρα είναι όπως η διαφορά ενός ξανθού και ενός μελαχρινού. Δεν δημιουργεί διάσταση ανάμεσα στους ανθρώπους, η λεγομένη διαφορά... Η διαφορά των ανθρώπων είναι η δύναμη του νού, έτσι όσο είναι διαφορετικός από τα άλλα ζώα όποιος έχει μεγάλη δύναμη στο νου, τόσο είναι κοντά στα άλλα ζώα όποιος έχει αδύνατο νου<sup>17</sup>.*

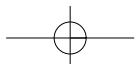
Οι φυλετικές διαφορές επομένως μεταξύ των ανθρώπων –και αυτό βέβαια οφείλεται στη θεϊκή καταγωγή του ανθρώπινου είδους– δεν συνιστούν επαρκή και αναγκαία συνθήκη για την παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς. Οι διαφορές μεταξύ των ανθρώπων υφίστανται, αλλά η πολιτισμική διαφορά δεν μπορεί να ερμηνευθεί από τη διασπορά τους στη γήινη σφαίρα. Αφού λοιπόν θα θέσει εξαρχής το κριτήριο του χώρου (πολύ σημαντικό για αυτόν, όπως θα δούμε παρακάτω) θα προσπαθήσει να αντιμετωπίσει το πρόβλημα εισάγοντας την προβληματική του χρόνου. Και πάλι όμως θα πάρει τις αποστάσεις του από την κυρίαρχη αντίληψη του 19ου αιώνα, της γραμμικής εξέλιξης των πολιτισμών. Δεν την αρνείται ολοκληρωτικά, αλλά τη σχολιάζει:

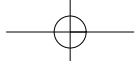
*την όποια διαφορά βλέπουμε ανάμεσα στους ανθρώπους με βάση το χώρο, μπορούμε επίσης να τη διαπιστώσουμε με βάση το χρόνο, δηλαδή με το να κατευθύνουμε το βλέμμα μας στην ανθρώπινη ιστορία. Όπως βλέπουμε λοιπόν, όταν λαμβάνουμε υπόψη τη γεωγραφία, μοντέρνους ανθρώπους στην Γαλλία, ενώ στο Βόρνεο αγρίους, καθώς κοιτάζουμε στην ιστορία, θα δούμε μερικούς αγρίους στη Γαλλία πριν από δύο χιλιάδες χρόνια ενώ τώρα μοντέρνους, στην κοιλάδα του Τίγρη τότε μοντέρνους, τώρα όμως Βεδουίνους<sup>18</sup>.*

Εάν λοιπόν, ισχυρίζεται ο Φράσερι, ο χώρος ήταν προσδιοριστικός της πολιτισμικής διαφοράς, θα έπρεπε στη Γαλλία να κατοικούν πάντοτε μοντέρνοι, ενώ

17. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 11-12.

18. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 12.





στην κοιλάδα του Τίγρη διαρκώς Βεδουίνοι. Τα πράγματα όμως δεν συνέβησαν έτσι, και η ιστορική προοπτική μπορεί να το αποδείξει:

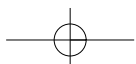
*Γνωρίζουμε όμως ότι μια μοντέρνα φυλή κατοίκησε στην κοιλάδα του Τίγρη πριν από δύο χιλιάδες χρόνια... ενώ σήμερα η ίδια περιοχή είναι κατοικημένη από το λαό των Βεδουίνων, και ότι η Γαλλία ήταν κατοικημένη από μερικούς αγριούς... ενώ σήμερα είναι κατοικημένη από μοντέρνους. Αυτή η διαφορά αν ήταν κάτι που συνεπάγεται το χρόνο... οι άνθρωποι θα έπρεπε να βρίσκονταν πριν δύο χιλιάδες χρόνια σε μια κατάσταση και τώρα σε μια άλλη, όμως βλέπουμε να συμβαίνει το αντίθετο.*

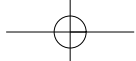
Η γραμμική εξέλιξη και η θεωρία της προόδου αμφισβητούνται, όχι όμως υποχρεωτικά για να υιοθετήσει ο Σαμί μια αντίστοιχη θεωρία περί «παρακμής», όπως στην περίπτωση του Κωνσταντίν Λεόντιεφ. Κατά τον Σαμί η δυνατότητα του εκπολιτισμού είναι ασφαλώς κοινή σε όλους τους ανθρώπους («...οι αιτίες εκπολιτισμού προετοιμάστηκαν από τον Θεό...»), ωστόσο ο πολιτισμός (για την ακρίβεια η αποκορύφωσή του) αποτελεί πάντα μια προσωρινή κατάσταση. Ο πολιτισμός είναι συνυφασμένος με τη νοητική εξέλιξη του ανθρώπου<sup>19</sup>: το μόνο όπλο που έχει αυτό το «γυμνό και στερημένο από κάθε είδους όπλα» γήινο πλάσμα να επιβιώσει στον ανταγωνισμό του με το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο. Ο άνθρωπος νους με αυτό τον τρόπο άρχισε να εκπολιτίζεται βγαίνοντας από την αγριότητα, δημιούργησε έναν τρόπο ζωής σχετικό με την ικανότητα που δόθηκε στον εαυτό του από τη σοφία της δημιουργίας, απομακρύνοντας την ανθρώπινη φυλή από την κτηνωδία και προχωρώντας τον ανθρώπινο νου με αυτό τον τρόπο, βήμα βήμα.

Ωστόσο η εξέλιξη αυτή πάντα διακυβευόταν από το γεγονός ότι η ειρηνική συμβίωση μεταξύ των ανθρώπινων φυλών και κοινωνιών δεν υπήρξε ο κανόνας, αλλά αντίθετα η εξαίρεση:

*Αν συγκεντρώνονταν όλα τα άτομα της ανθρωπίνης φυλής σε ένα χώρο και μιλούσαν μια γλώσσα, και επισυνέβαινε μια σύντηξη και μια εναρμόνιση ανά-*

19. Η εξέλιξη αυτή νοείται ως μια διαρκής επισώρευση γνώσεων, επινοήσεων και εφευρέσεων από «εξαιρετικούς» εκπροσώπους του είδους: «Ωστόσο ήρθαν μερικοί άνθρωποι οι οποίοι αποκάλυψαν μεγάλες αλήθειες και χρήσιμα πράγματα στους ανθρώπους: στην αρχή όλως τυχαίως στοχάζονταν και οι περισσότεροι ούτε χρησιμοποιούσαν ούτε μπορούσε να χρησιμοποιεί η ανθρώπινη φυλή αφήνοντας δίχως επεξεργασία ένα μεγάλο και φυσικό αγαθό όπως τον νου και την αντίληψη. Μόλις κάποιος αποκάλυψε κάτι μικρό από το θησαυρό των πραγμάτων, ένας άλλος που ήρθε απο πίσω του μπόρεσε να εφεύρει μια άλλη αλήθεια προχωρώντας τον φυσικό νου του μετά τη μάθηση αυτής της αλήθειας, καθώς ένας κατασκεύασε κάτι χρήσιμο για τους ανθρώπους, οι άλλοι που έρχονταν απο πίσω του μπόρεσαν να το βελτιώσουν ή ανακάλυψαν κάτι άλλο.»



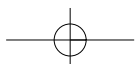


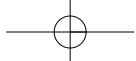
μεσά τους και ήταν μακριά από έχθρες, μίση και τσακωμούς, θα προχωρούσαν ξαφνικά όλοι μαζί στο δρόμο του εκπολιτισμού και θα έφθαναν στον προορισμό τους με μεγαλύτερη ταχύτητα και ευκολία... Όμως πολλές φορές μια φυλή που έφθανε στον πολιτισμό καταστρεφόταν ή αφομοιώνόταν από μέλη άλλων φυλών ή γείτονές της...

Θα λέγαμε ότι το μοντέλο εκπολιτισμού που δείχνει να υιοθετεί ο Σαμί είναι αυτό της άνισης ανάπτυξης μεταξύ των ανθρώπινων φυλών και κοινωνιών. Και η άνιση αυτή ανάπτυξη οφείλεται σε μια διαδικασία σύγκρουσης: η καταστροφή ενός πολιτισμού μπορεί να γίνει προϋπόθεση της ανάδυσης ενός άλλου. Η κεντρική στόχευση όμως του Σαμί, προτείνοντας τον κανόνα της άνισης ανάπτυξης, δεν είναι να εξαρτήσει απλώς τη διαδικασία εκπολιτισμού από τη διαδικασία συγκρούσεων αλλά να στήσει μία συνέχεια στην εξέλιξη των πολιτισμών. Αν και ο χώρος δεν μπορεί ως προσδιοριστικός παράγοντας να εξασφαλίσει τη συνέχεια και την ανέλιξη ενός πολιτισμού (στην κοιλάδα του Τίγρη ο προηγμένος πολιτισμός των περασμένων χιλιετιών υποκαταστάθηκε από τον Βεδουίνο), μέσα στο χρόνο, μέσα από χωρικές μετατοπίσεις, οι πολιτισμοί εξελίσσονται φέροντας ο καθένας στο εσωτερικό του τις υλικές και πνευματικές κατακτήσεις του προηγούμενου. Ποιος όμως ήταν ο προηγούμενος του ευρωπαϊκού πολιτισμού, εάν ο ευρωπαϊκός είναι πλέον το απόλυτο μέτρο της υλικής και πνευματικής ανάπτυξης όλων των φυλών του κόσμου; Αυτό που θα κάνει ο Σαμί είναι να αμφισβητήσει ακριβώς την καταγωγική σχέση του ευρωπαϊκού πολιτισμού από τον ελληνικό (υπονοώντας μάλιστα τη βυζαντινή του εκδοχή), και προτείνει ότι εάν κάποιος θα έπρεπε να αποκαταστήσει την ενότητα στην ιστορική ανέλιξη των πολιτισμών, δεν θα μπορούσε να παραβλέψει την αξία του ισλαμικού πολιτισμού. Ο ισλαμικός πολιτισμός αποκτά την αξία του ενδιάμεσου κρίκου για να διασωθεί το σχήμα της πολιτισμικής συνέχειας της ανθρωπότητας:

*Βρίσκεται έξω από το θέμα μας το να αναφερθούμε στους Χαλδαίους, τους Ασσύριους, τους Μήδους, τους Ινδούς, τους Αιγύπτιους και τους Έλληνες και στα νέα ευρωπαϊκά έθνη τα οποία εξυπηρετούσαν την ανθρώπινη φυλή κατακτώντας τον πολιτισμό ήδη από παλαιές εποχές. Ωστόσο θα αποδείξουμε ότι δεν ήταν μακριά, όπως νομίζουν οι περισσότεροι, από τον πολιτισμό, αυτοί οι οκτώ-εννέα αιώνες που μεσολάβησαν ανάμεσα στον ελληνικό πολιτισμό (Yunan medeniyeti), ο οποίος ήταν τελευταίος από αυτούς τους αρχαίους πολιτισμούς και στον σύγχρονο ευρωπαϊκό πολιτισμό.*

*Οι Ευρωπαίοι πίστευαν ως ένα σημείο πως ο σύγχρονος πολιτισμός γεννήθηκε απευθείας από τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και η αιτία που ξύπνησε τον πολιτισμό στην Ευρώπη ήταν τα αρχαία ελληνικά συγγράμματα τα οποία μετέφεραν μερικοί ρωμιοί (Rum) λόγιοι (öğretmenler=δάσκαλοι). Οι τελευ-*





*ταίοι μετανάστευσαν στην Ιταλία μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης. Ακόμη και σήμερα οι περισσότεροι λαοί και συγγραφείς έχουν την ίδια άποψη.*

*Δεν είμαστε από αυτούς που αρνούνται τη δύναμη και τη σπουδαιότητα του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, δεν μπορούμε όμως να αποδεχθούμε ότι τα διδακτικά ελληνικά συγγράμματα ήταν εκείνα που, μέσω των ρωμιών λογίων οι οποίοι έφυγαν από την Κωνσταντινούπολη στην Ιταλία, υπηρέτησαν την αφύπνιση της Ευρώπης. Επίσης δεν μπορούμε να πούμε ότι η Γη θάφτηκε παντού στο σκοτάδι της άγνοιας και της άγριας κατάστασης, ότι απομακρύνθηκε από τον πολιτισμό, από την ημέρα που εξαφανίστηκε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός ως την ημέρα που γεννήθηκε ο ευρωπαϊκός, και ότι ο νέος ευρωπαϊκός πολιτισμός υπήρξε μόνο το αποτέλεσμα των μελετών των Ρωμιών οι οποίοι έφυγαν από την Κωνσταντινούπολη<sup>20</sup>.*

Κατά κάποιον τρόπο ο Σαμί υιοθετεί μια χεγκελιανή αντίληψη της ιστορίας, που το πνεύμα της ενσαρκώνεται κατά καιρούς από την εκάστοτε κυρίαρχη πολιτισμικά φυλή ή κοινωνία. Σε αυτή τη διαδικασία δεν μπορεί να υπάρχουν κενά. Το απόλυτο πνεύμα της ιστορίας για τον Σαμί είναι συνώνυμο του πολιτισμού, ο οποίος νοείται όχι ως ιστορική ιδιομορφία, οι ιδιαίτερες κατακτήσεις του εκάστοτε λαού στην ιστορική διαδρομή του, αλλά ως μια απόλυτη αξία, ένα όριο στο οποίο οι λαοί άλλοτε πλησιάζουν και άλλοτε απομακρύνονται. Συνεπώς, αφού δεν είναι δυνατόν ο πολιτισμός να εξαλείφθηκε από προσώπου γης, θα έπρεπε κάποιος να τον εκπροσωπεί.

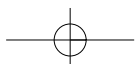
*Όταν θα κοιτάξουμε αυτές τις εποχές, θα αντιληφθούμε ότι ο πολιτισμός δεν εξαφανίστηκε σχεδόν καθόλου από τη Γη· εμφανιζόταν σε μία ή περισσότερες φυλές από την πρώτη μέρα που εμφανίστηκε έως την καταστροφή του ελληνικού πολιτισμού. Ο πολιτισμός λοιπόν δεν θα μπορούσε να φθάσει απευθείας από τους Έλληνες στους Ευρωπαίους, αφού μεσολάβησαν αρκετοί αιώνες<sup>21</sup>.*

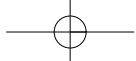
Αυτοί λοιπόν οι ενδιάμεσοι αιώνες (που δεν προσδιορίζονται βέβαια επακριβώς) δεν αποτελούν ένα κενό στην ιστορία του πολιτισμού. Αντίθετα, εκπροσωπήθηκαν από έναν πολιτισμό ασφαλώς ανώτερο του ελληνικού: τον ισλαμικό. Μεταξύ της έναρξης της παρακμής του ελληνικού πολιτισμού και της αφύπνισης της Ευρώπης, ο ισλαμικός πολιτισμός ήταν αυτός που έπαιξε το ρόλο του διαμεσολαβητή.

*Αυτός ο πολιτισμός είναι ο ισλαμικός πολιτισμός. Μια φυλή αν και βρίσκεται σε άγρια κατάσταση και ζει νομαδική ζωή, μπορεί να υιοθετήσει και να προ-*

20. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 16-17.

21. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 18.



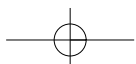


σλάβει τα πολιτισμικά έργα ενός πολιτισμένου λαού· πάντα ο επόμενος πολιτισμός γίνεται πιο τέλειος από τον προηγούμενο επειδή μπορεί να ωριμάσει αυτά τα έργα, προσθέτοντας τους δικούς του καρπούς της δύναμης της αντίληψης, (και αυτό γίνεται) μόλις ένας πολιτισμένος λαός λάβει ολοκληρωμένα τα πολιτισμικά επιτεύγματα ενός άλλου πολιτισμένου λαού. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο ισλαμικός πολιτισμός είναι πιο τέλειος από τον ελληνικό πολιτισμό, όπως δεν υπήρξε αμφιβολία πως ο ελληνικός πολιτισμός ήταν πιο τέλειος από τους πολιτισμούς των Αιγυπτίων, των Φοινίκων και των άλλων εθνών της Ασίας και ο σύγχρονος ευρωπαϊκός πολιτισμός πιο τέλειος από τον ισλαμικό πολιτισμό. ... Σήμερα οι ευρωπαίοι ερευνητές δεν απαρνούνται αυτό τον πολιτισμό, επειδή αυτά τα ισλαμικά έργα δεν εξαφανίστηκαν και ακόμα υπάρχουν, και οι Ευρωπαίοι ακόμα και σήμερα αυτά τα έχουν στα χέρια τους κι έτσι αποδεικνύουν ότι ο ευρωπαϊκός πολιτισμός προέρχεται απευθείας από τον ισλαμικό. Η πίστη της γέννησης του ευρωπαϊκού πολιτισμού από τον ελληνικό και η παράληψη του ισλαμικού πολιτισμού είναι ένα λάθος που προέρχεται από την επικράτηση της αρχαίας ελληνικής γλώσσας και ηθικής στους Ευρωπαίους και της αφάνειας των ισλαμικών γλωσσών και της (αντίστοιχης) ηθικής...<sup>22</sup>.

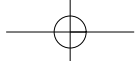
Συνεπώς εάν η Ευρώπη, εξαιτίας των προκαταλήψεών της, δεν ήταν ικανή να αναγνωρίσει την αξία της διαμεσολάβησης του ισλαμικού πολιτισμού, δεν συνέβαινε το ίδιο με τους επιστήμονες των ευρωπαϊκών ακαδημιών και κυρίως βέβαια τους μεσαιωνολόγους. Κατά τον Σαμί αυτοί ήταν που ανέδειξαν τη σημασία των λατινικών μεταφράσεων των μεγάλων επιστημονικών και φιλοσοφικών έργων του αραβικού Ισλάμ (και φυσικά όλων των μεγάλων έργων της αρχαιοελληνικής γραμματείας), την ίδια στιγμή που οι ευρωπαϊκοί λαοί παρέμειναν στην άγνοια και δέσμοι των προκαταλήψεών τους για τον ισλαμικό πολιτισμό. Η επιστημονική αντικειμενικότητα αποτελούσε για τον Σαμί ένα είδος καταφυγής από τον κίνδυνο της οριενταλιστικής προκατάληψης. Ταυτόχρονα έδινε μια ερμηνεία του ερωτήματος που έθεσε παραπάνω: για ποιο λόγο στην κοιλάδα του Τίγρη διέμεναν πλέον Βεδουίνοι και όχι άξιοι απόγονοι των ανατολικών πολιτισμών της αρχαιότητας; Μα γιατί ακριβώς η Ιστορία του Πολιτισμού κινήθηκε προς δυσμάς – μια ιδέα χεγκελιανή που φαίνεται χρήσιμη στον οθωμανό λόγιο: τα μεγάλα έργα του ισλαμικού πολιτισμού που έφεραν σε ανώτερο επίπεδο τα σπέρματα του παλαιότερου ελληνικού πολιτισμού, την ίδια στιγμή που γίνονταν γνωστά στη Δύση, χάνονταν για τους «σύγχρονους πολιτισμούς της Παλαιάς Ασίας».

Ο Σαμί δεν θεωρεί ότι πρέπει να ταυτιστεί ο ισλαμικός πολιτισμός με τον αραβικό. Ωστόσο η αραβική γλώσσα παίζει κομβικό ρόλο στη διάδοση του

22. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i İslamiyye*, 18-19.







ισλαμικού πολιτισμού. Κατ' αυτόν η αραβική υπήρξε «η επιστημονική γλώσσα όλων των ισλαμικών χωρών». Ο ίδιος ο οθωμανικός, όπως άλλωστε και ο περσικός, πολιτισμός ήταν άρρηκτα συνδεδεμένος με τη χρήση της αραβικής<sup>23</sup>. Τα αραβικά ήταν η γλώσσα της επιστήμης και της λογοτεχνίας, ενώ τα τουρκικά και τα περσικά χρησιμοποιούνταν σχεδόν αποκλειστικά στη δημόδη (λαϊκή) ποίηση. Συνεπώς η αραβική γλώσσα είχε στην πραγματικότητα το status της λατινικής στον δυτικό κόσμο.

Μέσω της αναφοράς στην αραβική, ο Σαμί θα επιχειρήσει να οικοδομήσει ένα μοντέλο οικουμενιστικό, αντίστοιχο με αυτό του Γεδεών και του Λεόντιεφ: η θρησκευτική οικουμενικότητα που αντιστοιχεί στην ιερότητα μιας γλώσσας δεν εξαφανίζει στη μεγάλη χοάνη της τα έθνη, ωστόσο αποτελεί την προϋπόθεση ακριβώς της πολιτισμικής της έκφρασης. Η υπόμνηση της εθνοτικής καταγωγής των πρωταγωνιστών ενός πολιτισμού γίνεται ακριβώς επειδή δεν μπορεί (ακόμη) να νοηθεί το έθνος ως παραγωγός πολιτισμού:

*Αν ήξεραν αυτοί που θέλουν να αποκαλούν τον ισλαμικό πολιτισμό ως αραβικό ότι οι περισσότεροι από τους επιστήμονες τους οποίους θεωρούσαν Άραβες ανήκαν σε περσικές και τουρκικές φυλές και όχι στις αραβικές, ότι ο Αβικέννας (Ibn-Sina), ο οποίος ήταν από τους μεγαλύτερους των μουσουλμάνων επιστημόνων, ήταν Πέρσης, ο φιλόσοφος Αλ Φαραμπί (Fārābī) Τούρκος<sup>24</sup> και ο Σελαχουντίν Εϊουμπί (Salāhüddin Eyyübî), ο οποίος ανέδειξε αυτόν τον πολιτισμό, Κούρδος, δεν θα είχαν αμφιβολία, εγκαταλείποντας τον ισχυρισμό τους, και θα παραδέχονταν μαζί με μας ότι ο πολιτισμός αυτός ήταν ισλαμικός και ότι όλα τα ισλαμικά έθνη (millet) είναι μέτοχοι αυτού του πολιτισμού<sup>25</sup>.*

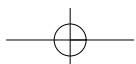
Η ισλαμική Οικουμένη στο αποκορύφωμα της επέκτασής της, από τα σύνορα της Ινδίας, της Κίνας και τη Σιβηρία μέχρι τις ακτές του Ατλαντικού ωκεανού, και από τη Σουμάτρα («διασπώντας τα κύματα του ωκεανού») μέχρι το Σουδάν («διασχίζοντας τις αφρικανικές ερήμους») μετέφερε, κατά τον Σαμί, τα φώτα της γνώσης και του πολιτισμού σε εκατομμύρια ανθρώπων<sup>26</sup>. Ένας ενιαίος πο-

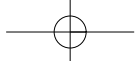
23. «Ακόμα και οι οθωμανοί κωνσταντινοπολίτες επιστήμονες πριν από έναν αιώνα συνέγραφαν τα επιστημονικά και λογοτεχνικά έργα τους στην αραβική γλώσσα. Τα έργα των επιστημόνων είναι μάρτυρες όπως ο Kemâlpaşazâde, ο Ebusuud, ο Molla Gürânî, ο Kâtib Celebi και ο Râgib Paşa», *ό.π.*, 21.

24. Βέβαια συνήθως στις βιογραφίες του ο Αλ Φαραμπί αναφέρεται ως Πέρσης, από το Χορασάν, βλ. σχετικά P.J. King, «One Hundred Philosophers», κεφ. *al-Fārābī*, Barron's Educational Books, USA 2004.

25. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 21-22.

26. Αυτό το όραμα της πανισλαμικής εκπολιτιστικής επέκτασης θα γίνει ακόμη πιο έντονο λίγα χρόνια αργότερα, στο έργο του *İslâmiyetin yayılması için yapılan çalışmalar* [Μελέτες

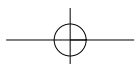


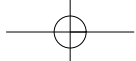


λιτισμός στον οποίο «οι φιλόσοφοι της Κόρδοβας μπορούσαν να αναφερθούν στις συζητήσεις τους στα έργα του Αβικέννα που έρχονταν από τη μακρινή Δύση και οι επιστήμονες της Βαγδάτης στα συνέδριά τους στις ιδέες του Αβερρόη (İbn Rüşd), που μεγάλωνε στη μακρινή Ανατολή». Και αυτό, μάλιστα, σε μια εποχή όπου άλλες πλευρές του κόσμου «κατρακυλούσαν στο σκοτάδι της άγνοιας και του φανατισμού».

Ο υπαινιγμός του Σαμί είναι σαφής: όχι μόνο το Ισλάμ πρέπει να θεωρηθεί ως ο ενδιάμεσος κρίκος μεταξύ του αρχαίου ελληνικού και του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού (συνεπώς το σχήμα της συνέχειας αποκτά πραγματική βάση στη σχέση του με τον οθωμανικό αυτοκρατορικό «εθνικισμό»), αλλά και απομακρύνει από πάνω του το στίγμα του μεσαιωνικού σκοταδισμού, αφού αυτό είναι κάτι που αφορά αποκλειστικά τη δυτική φεουδαρχία. Η εντυπωσιακή ομοιότητα των επιχειρημάτων του Σαμί με αυτά του Λεόντιεφ δεν πρέπει να μας κάνουν να ξεχνάμε ότι ο δεύτερος στήνει το εξελικτικό σχήμα του σε αναφορά με το ορ-

για την επίτευξη της διάδοσης του Ισλάμ], Άγκυρα 1997, το οποίο είχε εκδοθεί το 1885 και πάλι από το τυπογραφείο του Mihran, με τον τίτλο *Himmetu'l Humam fi Nesri'l- Islam*. Το βιβλίο εκδόθηκε με άδεια του υπουργείου Παιδείας και είναι γραμμένο στην αραβική γλώσσα. Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι το *Himmetu'l Humam* εκδόθηκε στα Χανιά μεταφρασμένο στα τουρκικά από τον κρητικό Mustafa Nuri Efendi το 1305 από Εγίρας (1888), σε ένα σύντομο δηλαδή χρονικό διάστημα μετά τη συγγραφή του. Το μικρό αυτό δοκίμιο αποτελούνταν από δύο μέρη. Στο πρώτο ο Σαμί αφηγούνταν τα της διάδοσης του Ισλάμ (σ. 13-15) και στο δεύτερο έδινε πληροφορίες για τα εθνη που τελικά το υιοθέτησαν (η αλήθεια είναι ότι οι Άλβανοί ελάχιστα αναφέρονται και μάλλον παρεμπιπτόντως). Στο πρώτο μέρος και πάλι ο Σαμί θα συγκρίνει τον ειρηνικό κατά βάση τρόπο προσηλυτισμού που εισηγείται το Ισλάμ για τον εκπολιτισμό των ασιατικών και αφρικανικών φυλών, σε σχέση με τον βίαιο και επιθετικό τρόπο των χριστιανών ευρωπαίων αποικιοκρατών. Κατά τον Σαμί το Ισλάμ είναι μια θρησκεία που εκπολιτίζει τους άγριους και εδώ είναι η διαφορά του από τον Χριστιανισμό. Οι άγριες φυλές εμπλουτίστηκαν με «θετικές αξίες» μόλις δέχθηκαν το Ισλάμ ενώ παλαιότερα «ήταν κανίβαλοι, ζούσαν σε σπηλιές και δάση, εκπορνεύονταν και λεηλατούσαν». Αντίθετα οι Χριστιανοί αποικιοκράτες δεν στόχευαν στον εξευγενισμό των αγρίων αλλά στην καταστροφή του πολιτισμού τους και τη λεηλασία των κοινωνιών τους, όπως έκαναν στην Αμερική και στα νησιά του Ειρηνικού. Τέλος εντόπιζε δύο βασικές αιτίες για την υποχώρηση του ισλαμικού πολιτισμού: την κούραση των Μουσουλμάνων και την καταστροφή των περισσότερων και σημαντικότερων πολιτιστικών επιτευγμάτων τους εξαιτίας της κατοχής των χωρών τους από τους Χριστιανούς και τους Μογγόλους. Στον επίλογο μάλιστα του *Medeniyet-i Islamiyye* υπόσχεται ότι θα ακολουθήσουν δύο άλλα έργα στη σειρά *Cer Kütüphanesi* όπου θα προσπαθήσει να εξηγήσει τους λόγους της υποχώρησης των ισλαμικών εθνών στην κατάσταση της άγνοιας και νομαδικής ζωής: το πρώτο θα ήταν το *Ümem-i Islâmiyyenin Mâzi ve Hal ve İstikbâli* (ή *İslâm Milletlerinin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği* [Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον των ισλαμικών λαών] και το δεύτερο βιβλίο θα είχε τίτλο *Anrupa Medeniyeti* [Ευρωπαϊκός πολιτισμός] και θα διεξερχόταν το ζήτημα της προέλευσης του σύγχρονου ευρωπαϊκού πολιτισμού από τον ισλαμικό πολιτισμό.





γανικό μοντέλο. Αντίθετα ο Σαμί φαίνεται να παραμένει πιστός στο διαλεκτικό. Από την άλλη, φαίνεται στην περίπτωση του η ισλαμική Ummah να έχει μεγάλες αντιστοιχίες με την ορθόδοξη Οικουμένη του Μανουήλ Γεδεών. Ωστόσο, ενώ ο τελευταίος μάλλον αυτάρεσκα (όπως άλλωστε και ολόκληρος ο κόσμος των ρωμιών λογίων του 19ου αιώνα) επέμενε στον ελληνικό χαρακτήρα της τελευταίας, ο αλβανός ομολογός του μάλλον προωθούσε μια αποαραβοποίηση της ισλαμικής Ummah –κατανοητή επίσης από τη σκοπιά του οθωμανικού Πανισλαμισμού– παρά τις περί του αντιθέτου δηλώσεις του.

## 2. Η αποαραβοποίηση του Ισλάμ

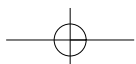
Ο ισλαμικός πολιτισμός κατά τον Σαμί υπήρξε στην πραγματικότητα ο πρώτος παγκοσμιοποιημένος και αποσυσχετισμένος από την ιστορική κυριαρχία μιας φυλής. Οι πολιτισμοί οι οποίοι προϋπήρξαν του ισλαμικού παρέμειναν ταυτισμένοι αποκλειστικά με μια φυλή ή ένα λαό. Αυτό συνέβη ουσιαστικά και με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, ο οποίος παρά την τεράστια επίδρασή του δεν κατάφερε να ομογενοποιήσει τους γειτονικούς λαούς και φυλές. Μια τέτοια θέση φυσικά είχε άμεσες επιπτώσεις στο ζήτημα της διαχείρισης του παρελθόντος των Θρακών και κυρίως, στην περίπτωση μας, των Ιλλυριών:

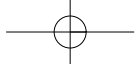
*Παραδείγματος χάρη, ακόμα και στις πιο λαμπρές περιόδους του ελληνικού πολιτισμού οι άλλες φυλές, οι οποίες απείχαν 40-50 ώρες από την Αθήνα, την πρωτεύουσα του ελληνικού πολιτισμού, βρίσκονταν σε άγρια κατάσταση. Ακόμη και αν μπορούσαν οι Έλληνες να φέρουν τον δικό τους πολιτισμό έως την Ιταλία και την Αφρική και μέχρι τις ακρογιαλιές της Μικρασίας και της Μαύρης Θάλασσας, εδώ σε αυτά τα έδαφη ο δικός τους πολιτισμός ανήκε μόνο στους εαυτούς τους και δεν ενέτασσε τις άλλες φυλές εντός της επιρροής τους<sup>27</sup>.*

Αντίθετα, ο ισλαμικός πολιτισμός δεν ανήκει σε καμία φυλή και κανένα λαό. Στηρίχθηκε πάνω στην επέκταση της ισλαμικής θρησκείας και δεν συνδέθηκε κατά τον Σαμί με την κυριαρχία καμίας φυλής στο εσωτερικό του, παρά τον σημαντικό ρόλο της αραβικής γλώσσας<sup>28</sup>, γιατί απλούστατα ο ισλαμικός πολιτι-

27. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 23.

28. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι το δεύτερο σημαντικότερο έργο του με πανισλαμιστικό προσανατολισμό, το *İslâmiyetin yayılması için yapılan çalışmalar*, το γράφει στα αραβικά, που κατ' αυτόν έχουν το status μιας κοινής επιστημονικής γλώσσας μεταξύ των Μουσουλμάνων. Επίσης μάλλον θα έβλεπε θετικά τη χρήση της αραβικής και πάλι ως lingua franca, ωστόσο





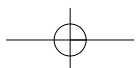
σμός υπήρξε κληρονόμος όλων των μεγάλων πολιτισμών της αρχαιότητας: των Χαλδαιών, των Ασσυρίων, των Φοινίκων, των Μήδων, των Αιγυπτίων και φυσικά των Ελλήνων. Οι αραβικές φυλές, είτε ως έμποροι είτε ως πολεμιστές, φυσικά έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην εξάπλωση του Ισλάμ, ωστόσο το τελευταίο απέκτησε αυτονομία στη διαδικασία αυτή: «Αυτός ο πολιτισμός έλαμψε και επεκτάθηκε σαν φωτιά που ανάβει ξαφνικά. Η επέκταση του Ισλάμ προκάλεσε την επέκταση και την εξέλιξη του ισλαμικού πολιτισμού και η επέκταση και η εξέλιξη του ισλαμικού πολιτισμού προκάλεσε την επέκταση του Ισλάμ». Το υποκείμενο της αφήγησης του Σαμί επομένως μετατοπίζεται από τους Άραβες στους Μουσουλμάνους. Όχι όμως μόνο αυτό: ο ισλαμικός πολιτισμός δεν υπερέβη απλώς την αραβική του καταγωγή αλλά επίσης συνέβαλε στην ανάδυση της Νέας Ευρώπης επειδή ακριβώς έδωσε τα πνευματικά όπλα (τις μεταφράσεις των έργων της αρχαιοελληνικής γραμματείας) για να αντιμετωπιστεί η πλημμυρίδα των βαρβάρων που κατέβαιναν από το βορρά:

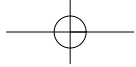
*Ο πολιτισμός ανήκε στους Μουσουλμάνους μετά τη γέννηση του Ισλάμ για ένα διάστημα 8-9 αιώνων. Δεν υπήρχε άλλος πολιτισμένος λαός ή φυλή εκτός από τον ισλαμικό στη γη. Ήταν οι Μουσουλμάνοι αυτοί που έσωσαν την Ασία και την Ευρώπη από την καταστροφή των ρωμαϊκών πολέμων, που συνεχίζονταν αδιαλείπτως, ήταν αυτοί που ζωντάνεψαν έναν νέο πολιτισμό και γλίτωσαν την Ευρώπη από τα σημάδια της αγριότητας και της απανθρωπιάς των βάρβαρων φυλών που εξόρμησαν από το βορρά, και αυτοί οι οποίοι υπέδειξαν ένα πολιτιστικό παράδειγμα στα έθνη αυτής της ηπείρου. Στην αρχή οι Ευρωπαίοι δεν ήξεραν τίποτα για τον ελληνικό πολιτισμό. Έμαθαν τα ονόματα των ελλήνων φιλοσόφων εκπαιδευόμενοι στους μεντρεσέδες της Ανδαλουσίας. Τα έμαθαν από τις αραβικές μεταφράσεις επειδή τα πρωτότυπά τους είχαν χαθεί.*

Η ειδοποιός διαφορά αυτής της επέκτασης σε σχέση με την αντίστοιχη, για παράδειγμα, του δυτικού πολιτισμού είναι ότι υπήρξε ειρηνική. Σε αντίθεση με την εικόνα που είχε κατασκευάσει η Δύση ενός φιλοπόλεμου Ισλάμ που διά πυρός και σιδήρου κατακτά τμήματα της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής, ο Σαμί ισχυρίζεται ότι η επέκτασή του (είτε με τους ουμαγιάδες χαλίφες προς τη Δύση είτε με τους αββασίδες χαλίφες προς την Ανατολή) οφειλόταν ακριβώς στην εκπολιτιστική του δυναμική, για αυτό και στηρίχθηκε κατά κύριο λόγο στην προώθηση της φιλοσοφίας, των επιστημών, των εφευρέσεων. Συμπερα-

---

συνειδητοποιούσε το ανέφικτο μιας τέτοιας επιθυμίας. Οπότε η λύση για αυτόν ήταν η διατήρηση των «εθνικών» γλωσσών, αραβικών, περσικών, ουρντού, τουρκικών, κουρδικών κ.λπ. αλλά με χρήση μιας ενιαίας γραφής, της αραβικής. Η συγγραφή του βιβλίου στα αραβικά αποτελούσε ακριβώς μια τέτοια πολιτική κατ' ουσία χειρονομία, βλ. ό.π., 42-43.





σματικά, η εμφάνιση και η εύκολη και γρήγορη επέκταση και εξέλιξη του ισλαμικού πολιτισμού οφειλόταν καταρχήν στο γεγονός ότι έφερε στο εσωτερικό του την κληρονομιά όλων των προγενέστερων παλαιών πολιτισμών της περιοχής και κυρίως στη λογική της ειρηνικής συνύπαρξης, όπως θεμελιωνόταν στη θρησκεία του Ισλάμ<sup>29</sup> και την προωθούσε η διακυβέρνηση των χαλιφάτων.

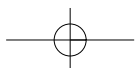
Εάν λοιπόν την ίδια ακριβώς περίοδο οι Νέοι Οθωμανοί προσπαθούσαν να αποδείξουν το συμβατό του Ισλάμ με τις βασικές αρχές του πολιτειακού μετασχηματισμού στη Δύση (ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα), με τον ίδιο ακριβώς τρόπο ο Σαμί δοκίμαζε να θεμελιώσει το συμβατό του Ισλάμ με την επιστήμη και μάλιστα τη δυτικού τύπου επιστήμη, δηλαδή τον κεντρικό πυρήνα του δυτικού πολιτισμού. Άλλωστε, όπως το διατύπωσε και ο Προφήτης, και ο Σαμί προσυπέγραφε: «Ν' αναζητάτε την επιστήμη, απ' την κούνια μέχρι το μνήμα» ή ακόμη «Αναζητήστε την επιστήμη ακόμα και αν βρισκείται στην Κίνα»<sup>30</sup>.

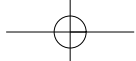
### 3. Η διαχείριση του χώρου και του χρόνου στο Ισλάμ

Ο Σαμί, για να αποδείξει ακριβώς την προώθηση των επιστημών από το Ισλάμ, θα κάνει μια περιήγηση στα μεγάλα επιτεύγματα του ισλαμικού πολιτισμού στην αστρονομία, στα μαθηματικά, στις φυσικές επιστήμες, στη φιλοσοφία, στο δίκαιο, στη λογοτεχνία κ.λπ. Εκτός από την ιδιαίτερη επιμονή του στην ανάδει-

29. «Αν και χριστιανισαν για την ίδρυση του οικοδομήματος του ισλαμικού πολιτισμού, τα ερείπια των Ελλήνων και των άλλων, ο χαρακτήρας και η βάση αυτού του νέου κτιρίου έχουν θεμελιωθεί πάνω στη σοφία και τη δικαιοσύνη του Ισλάμ. Οι Μουσουλμάνοι δεν πήραν μόνο τα ήθη και τους νόμους των Ελλήνων, προσλαμβάνοντας τη σοφία, την ικανότητα και τα πνευματικά και επιστημονικά τους έργα. Τελικά εκμεταλλεύθηκαν τους πολιτισμούς των Ελλήνων και των άλλων, όμως δεν τους μιμήθηκαν· πήραν τα έργα τους μετά από μελέτη και αξιολόγηση, απόδοση στην ισλαμική σοφία των έργων· ο ισλαμικός πολιτισμός έφθασε ολόκληρος σε άλλη μορφή και τρόπο και σε ένα υψηλότερο επίπεδο από τον ελληνικό πολιτισμό, μη μοιάζοντας με τον ελληνικό, επειδή ήταν πιο τέλειος από τον ελληνικό. Δεν μπορούμε να πούμε για τον ισλαμικό πολιτισμό ότι ήταν ένας καρπός του αραβικού λαού, μυαλού και κόπου, γιατί θα έπρεπε να ήταν πολιτισμένοι οι Άραβες πριν από το Ισλάμ και να μην εκπολιτιζόνταν οι άλλες ισλαμικές χώρες μαζί με τους Άραβες. Μπορούμε να πούμε μόνο ότι ο ισλαμικός πολιτισμός ήταν το αποτέλεσμα και ο καρπός του Ισλάμ, αφού αυτός ο πολιτισμός εμφανίστηκε μαζί με την εμφάνιση του Ισλάμ και επεκτάθηκε μαζί με την επέκταση του Ισλάμ· όπου έφθασε το Ισλάμ εκεί έφθασε ο ισλαμικός πολιτισμός, όποια φυλή γνώρισε το Ισλάμ επίσης γνώρισε τον ισλαμικό πολιτισμό. Αυτός ο πολιτισμός ήταν το αποτέλεσμα του Ισλάμ γιατί οι περισσότεροι κανόνες και νόμοι στηρίζονται σε στίχους του Κορανίου και σε λόγια του προφήτη», *ό.π.*, 27.

30. «İlmi, beşikten mezara kadar arayın!» και «İlmi, ta Çin'de bile olsa, arayın», βλ. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 27-28.



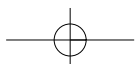


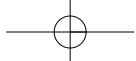
ξη των αστρονομικών επιτευγμάτων, ξεχωριστό ενδιαφέρον δείχνει για τη γεωγραφία και την ιστορία. Η ανάπτυξη της επιστήμης της γεωγραφίας, την οποία αφηγείται να εξελίσσεται σε τρεις περιόδους<sup>31</sup>, δεν αποτελεί παρά έκφραση ενός ενοποιημένου, παρά τις εσωτερικές διαφορές του, χωρικού συνεχούς που η εξάπλωση του Ισλάμ επέβαλε σε μια μεγάλη περιοχή του κόσμου, ενώ η εξιστόρηση των συμβάντων στα σπουδαιότερα ισλαμικά βασίλεια από σημαντικούς ιστορικούς δεν είναι παρά συνέπεια ενός επιστημονικού ορθολογισμού τον οποίο, κατά παράδοξο τρόπο, επιβάλλει μια θρησκεία. Η ανάπτυξη της γεωγραφίας και της ιστορίας λοιπόν ως επιστημών δεν είναι παρά η έκφραση της ενότητας της χωρικής και χρονικής μήτρας που το Ισλάμ ως «έθνος» (ümmeť = έθνος, θρησκεία), στην πραγματικότητα, εγκαθίδρυσε στη δική του «επικράτεια».

Ειδικά όσον αφορά τη γεωγραφία είναι προφανές ότι ο Σαμί θεωρεί πως η επέκταση του Ισλάμ στο χώρο οδήγησε σε εσωτερική ομογενοποίηση του τελευταίου:

*Αφού οι Μουσουλμάνοι κατείχαν το μεγαλύτερο τμήμα του τότε γνωστού κόσμου την εποχή αυτή, δεν αντιμετώπισαν καμία δυσκολία για την ανάπτυξη της Γεωγραφίας με τις δικές τους γνώσεις, παρατηρήσεις και νέες ανακαλύψεις. Χρησιμοποιούσαν μεγάλες εμπορικές οδούς από τα σύνορα της Κίνας ως τις ακτές του Ατλαντικού ωκεανού μέσα στις ισλαμικές χώρες... Οι κύριες από αυτές τις οδούς εκτεινόταν πάνω σε τέσσερις κατευθύνσεις: η πρώτη εκτεινόταν ως το Μπελχ, την Καμπούλ και το Κασμίρ μέσω του Τουρκεστάν, ξεκινώντας από την Τάντζα και την Ανδαλουσία στην Ευρώπη και περνώντας διά μέσου της Γαλλίας, της Γερμανίας και ισλαμικών χωρών. Η δεύτερη πάλι άρχιζε από το βορρά της Ανδαλουσίας και έφθανε στο Μαγκρέμπ περνώντας από τον πόρο Σεμπτέ, στην Αλγερία, την Τυνησία, την Τρίπολη, τη Βεγγάζη από τη βόρεια πλευρά της Αφρικής και μέσω της Αιγύπτου και της Δαμασκού και της πεδιάδας του Ευφράτη στη Βαγδάτη και τη Βασόρα, και ένα κομμάτι της έφθανε ως την Κίνα και την Ινδία περνώντας από την Περσία, το Κιρμάν και Βελουχιστάν. Η τρίτη εκτεινόταν από τις μεσογειακές*

31. Κατά τον Σαμί η πρώτη περίοδος σημαδεύεται από την έκδοση του γεωγραφικού έργου *Resmū' l - Ard*, το οποίο ανανεώθηκε κατά τους επόμενους αιώνες με σχόλια μεταγενέστερων γεωγράφων, η δεύτερη από το έργο του Allāme Beyrūnī *Kanun* και τέλος η τρίτη από το έργο του μεγάλου γεωγράφου Ibn Zerkāle, που έζησε στην Ανδαλουσία και ανακάλυψε ότι η Μεσόγειος βρισκόταν στις 42 μοίρες γεωγραφικού μήκους, και του Ebu'l - Hasan Ali, που μεγάλωσε στο Μαρόκο. Το έργο των δύο αυτών γεωγράφων εξασφάλισε στους Ευρωπαίους αρκετές χρήσιμες πληροφορίες. Εάν τα δύο πρώτα έδωσαν χρήσιμες πληροφορίες για την Ανατολή του ισλαμικού κόσμου, το έργο των Ibn Zerkāle και Ebu'l - Hasan Ali έδωσε για τη Δύση του, βλ. *ό.π.*, 69-74.





ακτές και τα νησιά ως τις συριακές ακτές ακτοπλοϊκώς και από εκεί οδικώς στη Βασόρα και πάλι ακτοπλοϊκώς στις ινδικές ακτές και τον Ινδικό ωκεανό. Η τέταρτη ξεκινούσε από τη Μεσόγειο περνώντας στο Γιβραλτάρ, έφθανε στο πέλαγος του Ομάν μέσω της Ερυθράς Θάλασσας και συναντιόταν με την τρίτη στον Ινδικό ωκεανό. Έτσι οι μουσουλμάνοι έμποροι και ταξιδιώτες που δεν άφηναν ποτέ αυτές τις οδούς είτε εξασφάλιζαν τη συνέχεια των εμπορικών και επιστημονικών σχέσεων φέροντας σε μακρινές χώρες τον ισλαμικό πολιτισμό είτε βοηθούσαν στην εξέλιξη της γεωγραφίας<sup>32</sup>.

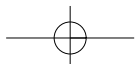
Περιγράφοντας λοιπόν τα επιστημονικά επιτεύγματα στο χώρο της γεωγραφίας, όπου και εδώ δεν λείπουν οι αναφορές στο πόσα χρωστάει η Δύση στην ανάπτυξη της επιστήμης αυτής στους Μουσουλμάνους<sup>33</sup>, στην πραγματικότητα περιγράφει την ενότητα του χώρου που πέτυχε το Ισλάμ. Από την άλλη, την ανάπτυξη της ιστορίας τη θεωρεί ως ίδιο χαρακτηριστικό της μουσουλμανικής θρησκείας: «Οι Μουσουλμάνοι έδειξαν πιο πολύ θάρρος από κάθε άλλο “έθνος” (ümme) στο χώρο της ιστορίας»<sup>34</sup>.

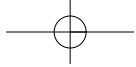
Μολονότι τα αντικείμενα που θεράπευσαν οι σημαντικότεροι μουσουλμάνοι ιστορικοί κινούνταν σε ένα μεγάλο φάσμα, από την ιστορία των ισλαμικών λαών και της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (Ebû'l-Fidâ), την ιστορία των Μογγόλων και των κατακτήσεων του Τζένγκιζ χαν (Ebû'l-Ferec), την ιστορία των Αράβων και των Βερβέρων (Burhânüddîn), μέχρι τη φιλοσοφία της Ιστορίας (η περίφημη τρίτομη *Mukaddime* ή καλύτερα *Muqaddimah* στα αραβικά – Προλεγόμενα) του İbn Haldûn, την Αίγυπτο των Φατιμιδών και των Μαμελούκων (Makrîzî, Eyyûbî) και την Ανδαλουσία (İbnü'l-Kûtiye, Ahmed ibn Muhammed,

32. Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 69-70.

33. «Επίσης οι μουσουλμάνοι επιστήμονες έφτιαξαν ακόμα και ναυτικούς χάρτες, και αυτοί παρέμειναν ως ισλαμική εφεύρεση, κάτι που δεν πέτυχαν ποτέ οι Έλληνες. Στον γνωστό πορτογάλο θαλασσοπόρο Vasco da Gama, από τον οποίο ανακαλύφθηκαν πολλά νησιά του Ατλαντικού ωκεανού το 1497, χρησίμευσε πολύ ο αραβικός ναυτικός χάρτης ενός Μουσουλμάνου τον οποίο είχε πάρει στο πλοίο του», *ό.π.*, 75. Ο Σαμί θεωρεί, όπως προείπαμε, ως βάση του ισλαμικού πολιτισμού το γεωγραφικό έργο *Resmü'l-Ard*, το οποίο υπήρξε μία ανανέωση της χαρτογραφικής επιστήμης, αφού στηρίχθηκε στη μετάφραση του έργου του Πτολεμαίου. Οι χριστιανοί χαρτογράφοι κατ' αυτόν, μέχρι τότε, είτε θεωρούσαν ότι η γη είχε μορφή τετραγώνου είτε ότι ήταν κυκλική, θεωρώντας μάλιστα ότι στο κέντρο της βρισκόταν η Ιερουσαλήμ. Αντίθετα οι μουσουλμάνοι χαρτογράφοι προσπάθησαν να διορθώσουν και τα λάθη και τις ελλείψεις της πτολεμαίας γεωγραφίας, από τη στιγμή που τη μετέφρασαν. Η «διόρθωση» αυτή διήρκεσε τρεις αιώνες και ο Σαμί υπονοεί ότι σε αυτήν οφείλονται ουσιαστικά όλες οι μεγάλες ανακαλύψεις του 15ου και 16ου αιώνα.

34. Ο Kâtib Çelebi, στο έργο του *Keşfü'z-Zünûn fi Esâmü'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, κάνει αναφορά σε 1.300 ιστορικούς του ισλαμικού κόσμου, Şemseddin Sami, *Medeniyet- i Islamiyye*, 96.





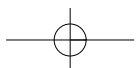
İbn-Hatīb), για τον Σαμί εφόσον αναφέρονταν σε επιμέρους τμήματα του ισλαμικού κόσμου έμπαιναν όλα κάτω από έναν κοινό παρονομαστή<sup>35</sup>.

Οι επιμέρους αυτές ιστορίες στην πραγματικότητα ανασυνθέτουν σε μια χρονική ενότητα τη μεγάλη χωρική διασπορά των Μουσουλμάνων. Η ιστορία ως ορθολογική αντιμετώπιση του παρελθόντος δεν μπορεί παρά να είναι μία διαδικασία συμπληρωματική αυτής που ασκεί το Ισλάμ στο χώρο της επικράτειάς του: τη διαδικασία της ομογενοποίησης. Βέβαια το γεγονός ότι ο Σαμί αντιπαρέχεται το πρόβλημα των εσωτερικών συγκρούσεων στον ισλαμικό κόσμο του επιτρέπει ακριβώς να θεωρεί τον ισλαμικό πολιτισμό ως ενιαίο όλο. Και την πρόθεση αυτή εξυπηρετεί η απλή παράθεση των έργων των διάφορων ιστορικών: μια διεξοδικότερη ανάλυση της ιστορίας των κατακτήσεων του Ταμερλάνου, της κατάρρευσης του χαλιφάτου των Φατιμίδων ή της επέκτασης της αυτοκρατορίας των Οθωμανών είναι λογικό ότι θα οδηγούσε σε ανάδειξη των αντιθέσεων του ισλαμικού κόσμου που δεν είχαν λυθεί ούτε μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα.

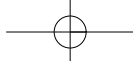
Η αποσιώπηση των αντιθέσεων ήταν απολύτως απαραίτητη για να οργανωθεί η απόπειρα του Σαμί να θεμελιώσει τη συμβατότητα του ισλαμικού πολιτισμού με την επιστημονικο-τεχνολογική εξέλιξη<sup>36</sup> και με ιδεολογικό φόντο τα πανισλαμικά οράματα του χαμιδιανού καθεστώτος. Τη συσχέτιση αυτή δεν θα την κάνει άμεσα στο έργο *Medeniyet-i İslamiyye*, θα τη διατυπώσει όμως καθαρά λίγα χρόνια αργότερα (1885), στο έργο που θα συγγράψει στα αραβικά, το *İslamiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar*. Εκεί, συζητώντας και πάλι το ζήτημα της εσωτερικής επικοινωνίας του ισλαμικού κόσμου, συνειδητοποιεί ότι για αυτό δεν θα μπορούσε να είναι αρκετή ούτε η θρησκεία από μόνη της (οι διαφορετικές εκδοχές άλλωστε της οποίας δεν συμβίωσαν πάντα ειρηνικά) ούτε η χρήση της κοινής «ερήνης» γλώσσας (το θεμικό για τον Σαμί θα ήταν η διατήρηση της κοινής, αραβικής, γραφής). Η μόνη λύση για να επιτευχθεί αυτή η «εσωτερική

35. Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiyye*, 96-103.

36. Για τον Σαμί δεν υπάρχει αμφιβολία πως η ανακάλυψη του χαρτιού, του μαπαρουτιού και της πυξίδας, που τις αποδίδουν κάποιοι ιστορικοί στους Κινέζους, ήταν ισλαμικές ανακαλύψεις. Ισχυρίζεται ότι ήδη στο τέλος του 1ου αιώνα μετά την Εγίρα (δηλαδή 7ος αι. μ.Χ.) κατασκευάζοταν χαρτί από μετάξι στη Σαμαρκάνδη και την Μπουχάρα. Παράλληλα οι κωνσταντινουπολίτες συγγραφείς ανέφεραν στα βιβλία τους ότι η παραγωγή χαρτιού από λινάρι άρχισε στις αρχές του 8ου αιώνα στη Δαμασκό. Επίσης ότι στην Ανδαλουσία κατασκευάστηκε για πρώτη φορά χαρτί από βαμβάκι και κομμάτια πανιού, και από εκεί μεταφέρθηκε στη Γαλλία, την Ιταλία, την Αγγλία και τη Γερμανία. Υποτίθεται επίσης ότι το μαπαρούτι χρησιμοποιούνταν από τους Μουσουλμάνους ήδη τον 1ο αιώνα από Εγίρας, στην πολιορκία της Μέκκας, στους πολέμους στην Αίγυπτο, στην Τυνησία, στη Γρανάδα κ.λπ. Και ότι ήταν γνωστή η χρήση της πυξίδας για τον προσδιορισμό της Μέκκας, βλ. *ό.π.*, 108.







επικοινωνία» ήταν η πολιτική ενότητα την οποία εγγυόταν η διατήρηση του Χαλιφάτου και προφανώς η κυρίαρχη θέση του οθωμανού σουλτάνου σε αυτό.

Κατά τον ίδιο τρόπο που η επίκληση του Βυζαντίου συγκροτεί «συνέχεια», όχι υπό την έννοια της γραμμικής αφήγησης περί έθνους, αλλά στην πραγματικότητα της μη ρήξης με το αυτοκρατορικό παρελθόν, η επίκληση στον νεωτερικό χαρακτήρα του ισλαμικού μεσαίωνα λειτουργεί ως συντελεστής «συνέχειας» που ακριβώς αποπειράται να συντηρήσει και όχι να διαλύσει την αυτοκρατορία. Συνεπώς ο λόγος περί «συνέχειας» έχει διπτό και αντιφατικό ρόλο: δεν είναι βέβαιο ότι πάντα η «συνέχεια» σε ιστοριογραφικούς ειδικά λόγους που παράγονται εντός αυτοκρατορίας συντελεί στη συγκρότηση του σχήματος της γραμμικής εθνικής εξέλιξης. Η αναφορά στον ιδεατό «μεσαίωνα», χριστιανικό ή ισλαμικό, γίνεται ακριβώς για να εμποδίσει την ανάπτυξη των «εθνικών παραλλαγών», που αναγκαστικά θα καταφύγουν σε αποσχιστικές λύσεις (και που πάντα είναι έτοιμες να αναπτύξουν τα σχήματα της καταγωγής, ακριβώς για να θεμελιώσουν τα δικαιώματά τους επί του χώρου). Για αυτό ακριβώς και η περιπλοκή του Σαμί Φράσερι, και η σύγκριση του πρώιμου και του ύστερου έργου του, είναι ιδιαίτερα σημαντική για την εκτίμηση αυτού του φαινομένου.

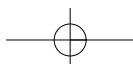
#### 4. *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë?*

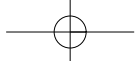
*Από την Ισλαμική Ummah στο Αλβανικό Έθνος και η επιστροφή των Πελασγών*

Τα χρόνια που ο Σαμί Φράσερι στην Κωνσταντινούπολη συντάσσεται ιδεολογικά με τις βασικές συνιστώσες της πανισλαμικής πολιτικής του χαμιδιανού καθεστώτος, στηρίζει πολιτικά τους βασικούς στόχους του αλβανικού εθνικού κινήματος. Ωστόσο φαίνεται ακριβώς ότι μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1890 η προοπτική μιας εθνικής επιβεβαίωσης των Αλβανών δεν συνεπαγόταν αναγκαστικά απόσχιση από την αυτοκρατορία. Θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να ισχυριστεί ότι η στάση του Σαμί θα ήταν δυνατόν να συσχετιστεί με την αντίστοιχη ιδεολογικο-πολιτική στάση του Γεδεών και του Κρέστοβιτς: η αυτοκρατορική διάσταση δηλαδή της ιστοριογραφικής προσέγγισής τους ήταν άμεσα συσχετισμένη με μια προοπτική στρατηγικής συμμαχίας του εθνοτικού στοιχείου που εκπροσωπούν με την οθωμανική εξουσία.

Πάντως ακόμη και το 1899, όταν θα εκδοθεί στο Βουκουρέστι το *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë?*, θα εκδοθεί ανωνύμως<sup>37</sup>. Οι λόγοι ήταν φυσικά

37. Εδώ χρησιμοποιήσαμε την ελληνική μετάφραση που κυκλοφόρησε στη Σόφια το 1907 από τον Αθανάσιο Σίνα, βλ. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία: τι ήταν, τι είναι και τι πρέπει να είναι*.





προφανείς. Η ανοιχτή διακήρυξη του θανάτου του πανισλαμικού ονείρου θα μπορούσε να βάλει σε ακόμη μεγαλύτερους μελαδές τον αλβανό λόγιο στην Κωνσταντινούπολη.

Η *Shqipëria*<sup>38</sup> φέρει το σχήμα της συνέχειας ήδη στον τίτλο της: παρελθόν, παρόν και μέλλον του αλβανικού λαού αποτελούν το αντικείμενο της διαπραγματεύσεως του Σαμί. Θα ασχοληθούμε κυρίως με το πρώτο μέρος του δοκιμίου, όπου μελετάται το παρελθόν της Αλβανίας. Στο μέρος αυτό θα θεμελιώσει καταρχήν ένα σχήμα καταγωγής. Ο Σαμί δεν θα αρκεστεί να διαπιστώσει την καταγωγική σχέση των σύγχρονων Αλβανών με τους Ίλλυριούς, που ήταν άλλωστε κοινός τόπος στις σχετικές συζητήσεις του 19ου αιώνα. Αντίθετα θα επιδιώξει να «καταλάβει» ένα χώρο που, όπως θα δούμε, είχε αφήσει κατά κάποιον τρόπο κενό η ελληνική εθνική ιστοριογραφία: την καταγωγική σχέση με τους Πελασγούς.

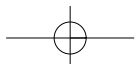
Από την αρχή ο Σαμί θα αποπειραθεί να κερδίσει τη μάχη της «αρχαιότητας»:

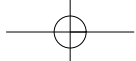
*Αλβανίαν ονομάζουσι την χώραν ένθα οι Αλβανοί κατοικούσιν*<sup>39</sup>. *Οι Αλβανοί είναι το αρχαιότερον εκ των εθνών της Ευρώπης. Φαίνεται, ότι ούτοι πρότε-*

*ναι; Σκέψεις προς απελευθέρωσιν της πατρίδος από τους περικυκλόντας αυτήν κινδύνους*, μπφ. του Γέροντος της Νεμέρτζκας [Thanas Sina], Σόφια, 1907. Ευχαριστώ την κ. Ντάνοβα για την αποστολή φωτοτυπίας του εντύπου από την Εθνική Βιβλιοθήκη της Σόφιας. Μια άλλη μετάφραση στην ελληνική γλώσσα είχε εμφανιστεί τον προηγούμενο χρόνο, το 1906, στο Κάιρο από τον Fani Noli στο έντυπο *Tetor*. Γερμανική μετάφραση του κειμένου εμφανίστηκε μετά την ίδρυση του αλβανικού κράτους το 1912 και στα προεόρτια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, βλ. Sami Frashëri, *Was war Albanien, was ist es, was wird es werden?* Βιέννη – Λειψία 1914. Η μετάφραση έγινε από τα τουρκικά από τον Α. Traxler. Παρότι παραπέμπουμε στο κείμενο της μετάφρασης, η τελευταία αντιπαραβλήθηκε με την επανέκδοση του πρωτοτύπου στα αλβανικά (από τον εκδοτικό οίκο Mesonjetoria Τίρανα 1999). Ευχαριστούμε τον κ. Θωμά Κολιό για την αντιπαραβολή.

38. Σύντομη παρουσίαση του έργου σε Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d' une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala 2007, 449 κ.ε. μέσα από μια προοπτική συγκρότησης της αλβανικής ταυτότητας ως ταυτότητας ευρωπαίων, μη τούρκων μουσουλμάνων, πιο αφαιρετική σε Bülent Bilmez, «Myths of origin and autochthony» 9-26, όπου η ανάλυση επικεντρώνεται στα διακεκριμένα δάνεια του Σαμί από την ευρωπαϊκή ιστοριογραφία περί Ίλλυριο-πελασγών.

39. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η ετυμολογική ανασκόπηση που κάνει ο Φράσερι για το εθνώνυμο «Αλβανοί». Θα παρατηρήσει σχετικά: «Διά τούτο οι αρχαίοι ημών εκλήθησαν *Arbënë*, την οποίαν λέξιν ημείς οι Τόσκιδες, κατά την συνήθειαν ημών του τρέπειν του ν εις ρ, εστρέψαμεν εις *Arbëë*, όπως και την σήμερον αυτήν μεταχειριζόμεθα. Δηλαδή το έθνος τούτο το τόσον αρχαίον ωνομάζετο έκτοτε *Arbënë* ή *Arban*, ήγουν άνθρωποι εργαζόμενοι την γην [εδω σε υποσημείωση ο μεταφραστής αναφέρει: Η αλβανική λέξις *are*, συγγενής της αρχαίας ελληνικής *ἀρουρα*, σημαίνει αγρόν, και επομένως *Arbënë* σημαίνει τους αγρούς καλλιεργούντας], σπεύροντες και θερίζοντες. Την λέξιν ταύτην οι Ρωμαίοι μετέτρεψαν εις *Alban* και την





ρον όλων εκ του κέντρου της Ασίας ήλθον εις την Ευρώπην, και ότι οὔτοι έφερον εις ταύτην την γνώσιν του οικοδομείν οικίας ως και την τέχνην του οργάνειν, σπείρειν και θερίζειν· ότι οι πρότεροι αυτών εν Ευρώπη ευρισκόμενοι άνθρωποι ήσαν άγριοι και έξων ανά τα σπήλαια και δάση τρεφόμενοι με αγρίους καρπούς και κρέας κνηγίου<sup>40</sup>.

Ο Σαμί, όπως παλαιότερα είχε επιφυλάξει για το Ισλάμ το ρόλο του εκπολιτιστή μεγάλων περιοχών του κόσμου, με τον ίδιο τρόπο πιστοποιεί τη σημασία του αλβανικού έθνους, επιφυλάσσοντας για αυτό το ρόλο του εκπολιτιστή της Ευρώπης. Για έναν όμως τόσο μεγάλο ρόλο θα έπρεπε να ταυτίσει τους Αλβανούς με ολόκληρο το προ-ινδοευρωπαϊκό υπόστρωμα της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Και η λύση του προβλήματος αυτού ήταν η επίκληση των Πελασγών. Ο Σαμί δεν ήταν άλλωστε ο μοναδικός εκπρόσωπος της αλβανικής εθνικής Αναγέννησης που υποστήριξε τη θέση αυτή κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα.

Οι Πελασγοί του Σαμί<sup>41</sup> είχαν κατακλύσει κάποτε ολόκληρη την Ανατολική και τη Νοτιοανατολική Ευρώπη: ολόκληρη η Βαλκανική χερσόνησος μέχρι την Ουγγαρία, ο χώρος από την Αδριατική μέχρι την ελλαδική χερσόνησο αλλά και τη Μικρά Ασία ήταν μέρη που κατοικούνταν από Πελασγούς, τους «αρχαίους Αλβανούς», κατά τον Σαμί. Μερικοί από τους Πελασγούς κατ' αυτόν μάλιστα διέσχισαν την Αδριατική προς την Ιταλία και έτσι οι Ετρούσκοι, οι Λατίνοι και τα λοιπά έθνη της Ιταλίας έλκουν την καταγωγή τους από αυτούς. Αυτή η τεράστια διασπορά των Πελασγών στην πραγματικότητα έθετε τους Αλβανούς σε μια θέση καταγωγικής και συνεπώς προνομακικής σχέσης με πολλούς λαούς, αλλά ειδικά με αυτούς που οι Αλβανοί θα θεωρούσαν προνομακούς συμμάχους τους.

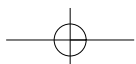
Για τον Σαμί ωστόσο δεν ήταν αρκετό να θεωρηθούν οι Πελασγοί πληθυ-

---

χώραν εκάλεσαν *Albania*, όπως και μέχρι της σήμερον οι Ευρωπαίοι αυτήν καλούσιν. Οι μεταγενέστεροι Έλληνες ωνόμασαν ημάς *Αλβανίτας*, τρέψαντες το λ σε ρ, και εκ ταύτης της λέξεως των Ελλήνων οι Τούρκοι εσημάτισαν την λέξιν *Arnaut*, με την οποίαν και την σήμερον ημάς ονομάζουσιν. Αλλ' ημείς αυτοί με την λέξιν *Arbërë* ονομάζομεν μόνον μία φυλήν του έθνους ημών, την οποίαν λέγομεν και *Lap*: ολόκληρον δε το έθνος έχει λάβει την ονομασίαν *Shqipëtar* και ο τόπος ημών *Shqipëria*, λέξεις σχηματισθείσαι εκ της λέξεως *shqipe* σημαίνουσιν *αετόν*, όστις ήτο το ιερόν πτηνόν του Διός, ον ελάτρευον οι πρόγονοι ημών, και του οποίου την μορφήν είχαν και εις τας σημαίας. Αλλ' η λέξις αυτή φαίνεται να μη είνε πολύ αρχαία ή να μη ήτο γενική, καθόσον οι εκτός της Αλβανίας εν Ιταλία, Ελλάδα, και αλλαχού ζώντες ομογενείς αγνοούσιν αυτήν και *Arbërë* εαυτούς καλούσι και την σήμερον», βλ. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 3-4. Η ανασκόπηση δηλαδή περιλαμβάνει στην πραγματικότητα όλες τις δυνατές προοπτικές του αλβανικού έθνους: τη ρωμαϊκή, την ελληνική, την οθωμανική και τέλος την προοπτική του εθνικού αυτοπροσδιορισμού.

40. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 1.

41. Ο Σαμί ετυμολογεί τη λέξη από την αλβανική λέξη *Plak* ( γέρος) – *Pleq* ( γέροι).





σμακό υπόστρωμα των λαών της Βαλκανικής και της Ιταλικής χερσονήσου. Μια τέτοια θέση δεν διασφαλίζει την ένταξή τους στη μεγάλη οικογένεια των Ινδοευρωπαίων, και ένας πιθανός αποκλεισμός από αυτήν θα είχε δυσμενείς συνέπειες στην πρόσληψη της αλβανικής εθνικής ταυτότητας από τις ευρωπαϊκές ακαδημίες. Έπρεπε λοιπόν να προσδιοριστεί η κοιτίδα και προέλευσή τους: ήρθαν και αυτοί από την Ανατολή (από τον Καύκασο, κατά Πασχίδη, επίσης), συνεπώς μπορούσε να διαπιστωθεί η συγγενείά τους με τους υπόλοιπους Ινδοευρωπαίους αλλά και η ιδιαίτερα στενή σχέση τους με τους Λατίνους της Δυτικής Ευρώπης:

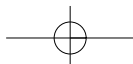
*Αλλά και οι εις τα μέρη ταύτα αποκατασταθέντες Έλληνες<sup>42</sup> ήσαν εκ της αντής φυλής, με τους Πελασγούς, όπως και οι Σλάβοι, Γερμανοί, οι Κέλτες, οι Γαλάτες και άλλα έθνη ελθόντα εξ Ασίας, τα οποία όλα ομού ονομάζονται Αριανοί (Άριοι), και τα οποία αποτελούσι μίαν μεγάλην οικογένειαν περιλαμβάνουσαν και τους Πέρσας, τους Ινδούς και άλλα έθνη της Ασίας. Αλλ' εξ όλων πλησιέστερα προς ημάς είναι οι Λατίνοι, και διά τούτο η γλώσσα ημών ομοιάζει πολύ με την Λατινικήν και με τας γλώσσας τας γεννηθείσας εξ αυτής οία είναι η Ιταλική, η Γαλλική κτλ<sup>43</sup>.*

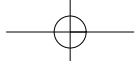
Αφού λοιπόν επιμένει στην πελασγική καταγωγή των Αλβανών και κατοχυρώσει τη θέση τους στην απώτατη αρχαιότητα (όπως είχε διαπραΰξει ο Ρακόφσκι με τους ινδοευρωπαίους Θράκες), προχωρά στη διερεύνηση του ενδιάμεσου κρίκου: των Ιλλυριών.

*Οι Πελασγοί, κατά τας ας κατώκουν χώρας, διηρούντο εις πολλές φυλάς ή γένη ανάλογα με τους τόπους κατοικίας τους, διαιρούνταν σε πολλές φυλές και σόγια, εκ των οποίων οι μεγαλείτεροι και γνωστότεροι ήσαν οι Ιλλυριοί (te-lirete ή te-Dliretë: οι ελεύθεροι), οι Μακεδόνες, οι Θράκες ( te-trashetë: οι χονδροί [άξεστοι]), οι Φρύγες και άλλοι. Εκ τούτων οι Ιλλυριοί κατώκουν εις την Αλβανίαν και τας προς βορράν αυτής χώρας, αίτινες την σήμερον ονομάζονται Βοσνία, Ερζεγοβίνη, Μαυροβούνιον, Κροατία, Δαλματία, κτλ. μέχρι του μυχού της Αδριατικής και πέραν του Σαύου· οι Μακεδόνες και οι Θράκες εις την Μακεδονία και την Θράκην· οι δε Φρύγες κατώκουν εις την Ασία από των παραλίων μέχρι του Άλβου ποταμού, όστις σήμερον ονομάζεται Këzëll- Irtak. Λέγεται ότι οι Ιλλυριοί ήσαν πολύ συγγενείς με τους Μακεδό-*

42. «Αργότερα ήρθε ένα μικρό έθνος το οποίο ονόμαζαν Έλληνες ή Γραικούς, και εγκαταστάθηκε στην Ελλάδα, τα νησιά του Αιγαίου Πελάγους και στις παρυφές των παραλίων του, αποδιώκοντας τους Πελασγούς από αυτά τα μέρη ή συγκατοικιώντας με αυτούς».

43. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 5-6.





*νας, Θράκας, και Φρύγας· αλλά πάντες ήσαν εν έθνος και ενόουν ο εις την γλώσσαν του άλλου*<sup>44</sup>.

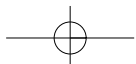
Οι Ιλλυριοί μεταξύ όλων των υπόλοιπων πελασγικών φύλων είναι οι μοναδικοί, κατά τον Σαμί, που κατάφεραν να επιβιώσουν της ρωμαϊκής κατάκτησης από τη μια και της εισβολής των Σλάβων από την άλλη. Οι Μακεδόνες και τα βασίλεια που προέκυψαν από τις κατακτήσεις του Μεγάλου Αλεξάνδρου υποτάχθηκαν στους Ρωμαίους. Οι Θράκες και οι Φρύγες «εχάθησαν πολεμούντες ή αναμειγνύομενοι με έθνη τινά εν τω μέσω αυτών εισελθόντα». Όταν τον 6ο αιώνα εισέβαλαν στη Βαλκανική οι Βούλγαροι, «έθνος ταρταρικόν», και οι Σέρβοι και Κροάτες, «έθνη σκυθικά», κατέλαβαν το μεγαλύτερο μέρος της χερσονήσου, εκδιώξαν τους Πελασγούς ή αναμειχθήκαν μαζί τους. Μακεδόνες, Φρύγες και Θράκες χάθηκαν από την Ιστορία. Το μοναδικό πελασγικό φύλο που κατάφερε να επιβιώσει ήταν οι Ιλλυριοί.

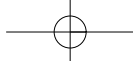
Ο Σαμί θεωρεί ότι η αρχαία Ιλλυρία δεν κάλυπτε ολόκληρη την Αλβανία διότι δεν εκτεινόταν νοτίως του ποταμού Vjosa. Αντίθετα στο βορρά εκτεινόταν μέχρι και τον Σαύο ποταμό και τα βόρεια παράλια της Αδριατικής, περιλαμβάνοντας και τη Βοσνία και άλλα μέρη. Εάν επομένως προς βορρά θα υπήρχαν πολλοί λόγοι ο αλβανικός εθνικισμός να μη θέσει όρια στις αλτρωτικές προσδοκίες του, έπρεπε να βρεθεί μια λύση για τα εδάφη προς νότον «από τον Αών μέχρι του Αμβρακικού κόλπου, το νότιον δηλαδή μέρος της σημερινής Τοσκηνίας εκκαλείτο Ήπειρος (Ipepe, Hipepe, a Sipepe: άνω), ήτις είναι λέξις αλβανική». Οι Ιλλυριοί επομένως συνεξετάζονται μαζί με τους «Ηπειρώτες», οι οποίοι κατά κάποιον τρόπο θεωρούνται ως ο άλλος «πελασγικός» κλάδος (ή καλύτερα ως ιλλυρική παραλλαγή), ο οποίος συνέβαλε στη δημιουργία του αλβανικού έθνους, μολονότι αναγνωρίζεται η ελληνική επιρροή πάνω σε αυτόν<sup>45</sup>.

Οι Ιλλυριοί και οι Ηπειρώτες μπορεί να ηττήθηκαν από τους Ρωμαίους, δεν υποτάχθηκαν ωστόσο ποτέ στον ρωμαϊκό ζυγό. Μπορεί τη θέση των ηγεμόνων της Ιλλυρίας και της Ηπείρου να την πήραν οι εκπρόσωποι της ρωμαϊκής εξουσίας, ωστόσο οι Αλβανοί διατήρησαν την αυτονομία τους. Το ίδιο συνέβη και κατά την περίοδο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, οπότε τον έλεγχο της Ρώμης τον υποκατέστησε ο έλεγχος της Κωνσταντινούπολης. Την ίδια περίοδο οι Αλβανοί προσηλυτίζονταν μαζί με τον Χριστιανισμό, αν και ο βαθμός αυτονομίας τους από το κέντρο μεγάλωνε.

44. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 6-7.

45. Η ιλλυρική διάλεκτος είναι ελάχιστα γνωστή σήμερα, καθώς από αυτήν διατηρούνται γνωστά λίγα ονόματα ανθρώπων, φυλών και τοποθεσιών. Η σχέση της με την αλβανική για την πλειοψηφία των αλβανών μελετητών δεν τίθεται σε αμφισβήτηση. Όλοι τους όμως ανεξαιρέτως πιστεύουν πως οι Ιλλυριοί δεν μιλούσαν αυτή τη γλώσσα που μιλάνε οι Αλβανοί.





### 5. Το πρόβλημα της ασυνέχειας στην αλβανική ιστορία

Το μεγάλο πρόβλημα ωστόσο της αλβανικής ιστορίας είναι μια ριζική ασυνέχεια, η οποία δεν είναι εύκολο να ερμηνευθεί: από την εξαφάνιση των Ιλλυριών<sup>46</sup> από το προσκήνιο της Ιστορίας (χονδρικά από την ήττα τους στους πολέμους με τους Μακεδόνες του Αλεξάνδρου) μέχρι την εμφάνιση των Αλβανών υφίσταται ένα μεγάλο κενό, που αντιστοιχεί στην έλλειψη γλωσσικών και ιστορικών πηγών.

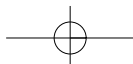
Ο Σαμί θα αποπειραθεί να το επιλύσει. Με την έλευση του βυζαντινού μεσαίωνα, η πλημμυρίδα των Σλάβων που κατέκλυσαν τη Βαλκανική τον 6ο και τον 7ο αιώνα άλλαξε το τοπίο στην περιοχή. Οι Σέρβοι κατέλαβαν τις εκτάσεις στα βόρεια σημεία της Ιλλυρίας, δηλαδή τη Βοσνία, την Ερζεγοβίνη, τη Δαλματία, το Μαυροβούνιο και τη σημερινή Σερβία, ενώ οι Βούλγαροι, αναμειγνύμενοι με Σλάβους, επικράτησαν στη Μακεδονία. Οι Αλβανοί της Μακεδονίας αποσύρθηκαν στα βόρεια και τα δυτικά υψίπεδα όπου και αναμείχθηκαν με τόσους Σλάβους, που ήταν αρκετοί ώστε να τους κάνουν να χάσουν τη γλώσσα τους και να αρχίσουν με το χρόνο να μιλάνε σέρβικα. Αντί όμως με τον τρόπο αυτόν ο Σαμί να οδηγηθεί σε παραδοχή της ασυνέχειας του αλβανικού έθνους κατά τον Μεσαίωνα, οπότε και πράγματι έχουμε αυτό το μεγάλο κενό από την εξαφάνιση των Ιλλυριών μέχρι την ανάδυση των Αλβανών τον 11ο και τον 12ο αιώνα, διαπράττει το ακριβώς αντίθετο. Ισχυρίζεται ότι υφίσταται συνέχεια και μάλιστα συνέχεια αίματος!

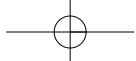
*Διά τούτο δυνάμεθα να είπωμεν, ότι οι Βόσνιοι, Ερζεγοβίνιοι, Δαλματοί, και Μαυροβούνιοι είνε περισσότερον Αλβανοί ή Σλάβοι· έχουσι πολύ αλβανικόν αίμα εις τας φλέβας των· το ανάστημα, η φυσιογνωμία, τα ήθη, τα άσματα και οι χοροί των και παν άλλο τους προσεγγίζει περισσότερον με τους Αλβανούς παρά με τους άλλους Σλάβους, οτινες δεν έχουσι το ίδιον ανάστημα και την αυτήν φυσιογνωμίαν. Αλλ' επειδή σημερον ομιλούσι σερβιστί, ονομάζονται Σλάβοι και όχι Αλβανοί· διότι η γλώσσα είναι το πρώτον διακριτικόν σημείον των εθνών<sup>47</sup>.*

Σε αντίθεση επομένως με τον Παπαρηγόπουλο, όπου οι δύο ριζικές ασυνέχειες του Ελληνισμού θα αντιμετωπιστούν με «πολιτισμικά» εργαλεία, τη γλώσσα (Ρώμη) και τη θρησκεία (Οθωμανοί), και σε αντίθεση επίσης, όπως θα δούμε με

46. Για τη σημασία της καταγωγικής σχέσης Αλβανών και Ιλλυριών για την οικοδόμηση της επιχειρηματολογίας του σύγχρονου αλβανικού εθνικισμού, βλ. Enver Hoxhaj, «Mythen und Erinnerungen der albanischen Nation – Illyrer, Nationsbildung und nationale Identität», στο <http://www.albanisches-institut.ch/pdf/hoxha.pdf>.

47. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 11-12.





τη ρουμανική περίπτωση, όπου και εκεί ο εκσλαβισμός της ρουμανικής γλώσσας θεωρείται αντιμετωπίσιμος σε επίπεδο ενσωμάτωσής της από τη «λατινικότητα» του ρουμανικού λαού, ο Σαμί καταφεύγει σε μια απολύτως φυλετική λύση. Η συνέχεια είναι διαπιστώσιμη σε φυλετικό, και μάλιστα «φυσιογνωμικό» επίπεδο. Έτσι η υιοθέτηση ενός σχήματος γραμμικής εξέλιξης και συνέχειας του αλβανικού έθνους στο χρόνο έχει ως συνέπεια να εγκαταλείψει ο ίδιος τη λύση της καταφυγής στο «πολιτισμικό» ως κάλυψη του χαμένου ενδιάμεσου κρίκου, όπως το είχε διαπράξει με τον *Ισλαμικό Πολιτισμό* του 1879.

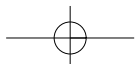
Ο Σαμί, φυσικά, δεν θα αποδεχθεί το κενό μεταξύ Ιλλυριών και Αλβανών, ωστόσο αναγνωρίζει ότι συνέπεια αυτής της σλαβικής πλημμυρίδας υπήρξε ο περιορισμός του χώρου των Αλβανών: το μισό της Ιλλυρίας και το μισό της Μακεδονίας αποσπάστηκαν κατ' αυτόν από την Αλβανία και αποτέλεσαν πλέον εδαφική έκταση των Σλάβων, ενώ η Αλβανία παρέμεινε ένα μικρό σε έκταση μέρος, το οποίο καταλαμβάνει το μισό σε έκταση της νότιας Ιλλυρίας, το μισό (βόρειες και δυτικές εκτάσεις) της Μακεδονίας και ολόκληρη την Ήπειρο.

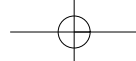
*Επί της εποχής των Ρωμαίων και Βυζαντινών εχάθησαν και ελησμονήθησαν τα ονόματα: Ιλλυρία, Μακεδονία και Ήπειρος, και η μείνασα Σκυπηρία (Shqipëria), όπως είπομεν, ήρξατο να καλήται εν τω κόσμω Αλβανία (Albania), εξ της Αλβανικής λέξεως Arbëni. Έκτοτε η Αλβανία δεν έχει αλλάξει όρια, είνε και σήμερα η ίδια πλην ολίγων μερών, άτινα εξεχωρήθησαν εις την Σερβίαν και Μαυροβούνιον κατά την Βερολίνειον Συνθήκην, όπως η Βράνια (Vranja), το Λεσκοβάτσιον (Leskovaçi), το Δουλκίνιον (Ulqini) κ.ά. Από τα περισσότερα των ειρημένων μερών οι Αλβανοί μεγάλως ημάρτησαν φεύγοντες και αφήκαν τας πατρίδας των εις τους Σλάβους<sup>48</sup>...*

Είναι φανερό ότι ο Σαμί αποπειράται να θέσει τα όρια του αλβανικού αλτρωτισμού, τη στιγμή που ακόμη δεν έχει εγκαθιδρυθεί αλβανικό κράτος. Συνεπώς η «φυλετική» και η «αλτρωτική»/εδαφική προοπτική έρχονται να συνδυαστούν σε ένα εκρηκτικό αλλά αποτελεσματικό μείγμα. Ωστόσο η (έμμεση) απόδειξη της συνέχειας που συνεισφέρει η επίκληση της φυλετικής ανθεκτικότητας δεν μπορεί να δώσει απάντηση στο πρόβλημα του κενού των πηγών. Για αυτό και ο Σαμί είναι αναγκασμένος να συζητήσει και το ζήτημα της γλώσσας.

Οι Αλβανοί, κατ' αυτόν, δεν μιλούν απλώς μία από τις πιο αρχαίες γλώσσες της γης, αλλά και μία γλώσσα που σε αντίθεση με τις συγγενικές της γλώσσες (την ελληνική, τη λατινική, τη σανσκριτική, τη γλώσσα της αρχαίας Ινδίας, τη γλώσσα της αρχαίας Περσίας, την κελτική, την τευτονική κ.ά.) παραμένει ζω-

48. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 12.





ντανή και μιλιέται ακόμη και σήμερα με τον ίδιο τρόπο που μιλιόταν και στην εποχή των Πελασγών:

*Αναμφιβόλως οι Πελασγοί είναι το αρχαιότερον των αριανικών εθνών. Έχουμε πολλά σημεία και πολλές αποδείξεις, αίτινες πασιφανώς δεικνύουσιν, ότι εκείνοι οι Πελασγοί, περί ων τα λεγόμενα φαίνονται ημίν ως μύθοι ένεκα της πολύ μεμακροσυμένης αυτών αρχαιότητος, ελάλουν την γλώσσαν, ην λαλούμεν ημείς σήμεραν. Τα ονόματα των θεών, ους ελάτρευον οι Πελασγοί, εκ των οποίων έχει δανεισθή αυτά η μυθολογία των τε Ελλήνων και Ρωμαίων, και πολλά άλλα λέξεις, ας έχει διαφυλάξει η ιστορία, και ονομασίου τοποθεσιών κτλ. φαίνεται, ότι είναι καθαρώς αλβανικάί λέξεις, και δεικνύουσιν ημίν, ότι οι Πελασγοί ελάλουν τόσας χιλιάδας ετών πρότερον ταύτην την γλώσσαν, ην ομιλούμεν ημείς σήμεραν σχεδόν απαράλλακτον ή με τόσας ολίγας μεταβολάς, ώστε δυνάμεθα να είπωμεν, ότι, εάν ανίστατο σήμεραν Πελασγός τις, θα ηδυνάμεθα να συνεννοώμεθα μετ' αυτού όπως συνεννοείται σήμεραν Τόσκας (Toskë) τις με Γκέκαν (Gjegë) ή Τζάμης (Çam) τις με Γοράρον (Gorar)<sup>49</sup>.*

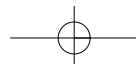
Εθνική ταυτότητα και γλώσσα είναι για τη θεωρητική προσέγγιση του Σαμί αλληλένδετα. Κάθε έθνος για αυτόν επιβιώνει μέσω της γλώσσας. Εκείνοι λοιπόν που ξεχνούν και παραμερίζουν τη γλώσσα τους για κάποια άλλη με τον καιρό γίνονται άνθρωποι εκείνου του έθνους του οποίου ομιλούν τη γλώσσα. Κάτι τέτοιο δεν συνέβη με τους Αλβανούς και αυτό αποδεικνύει την αδιάσπαστη συνέχεια τους με τους Πελασγούς, συνέβη όμως με τα άλλα πελασγικά φύλα:

*Ούτως ηφανίσθησαν οι Μακεδόνες, Θράκες, Φρύγες, οι άνω Ιλλυριοί και τόσοι άλλοι λαοί, οι οποίοι ήσαν Πελασγοί, ήτοι Αλβανοί ως ημείς, και οι οποίοι δεν υπάρχουσι σήμεραν, διότι εχάθησαν και ελησμονήθησαν αλλάξαντες την γλώσσαν των με άλλην. Αλλ' οι Αλβανοί των χωρών, αίτινες σήμεραν ονομάζονται Αλβανία, διεφύλαξαν πολύ ωραία την γλώσσαν των, και ούτω λαλείται και σήμεραν εις τας χώρας των η αρχαία γλώσσα των Πελασγών της μυθολογίας<sup>50</sup>.*

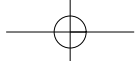
Ακόμη πάντως και έτσι ο Σαμί θα εκφράσει την απορία του για ποιο λόγο, όχι οι Πελασγοί και οι Ιλλυριοί των βουνών της Αλβανίας, αλλά τα άλλα αδέρφια τους, για παράδειγμα οι Μακεδόνες του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου ή οι Ηπειρώτες του Πύρρου, δεν κατέγραψαν τη γλώσσα τους και αφέθηκαν στη γοητεία της ελληνικής πολιτισμικής επιρροής. Φυσικά, όλη αυτή η επιχειρηματολογία συνιστά στην πραγματικότητα τον άλλο πυλώνα (εκτός της απαγκίστρωσης από το πανισλαμικό ιδεώδες) του εγχειρήματος του Σαμί: η διεκδίκη-

49. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 21.

50. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 22.







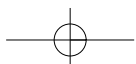
ση της πελασγικής αρχαιότητας δεν γίνεται παρά για να αμφισβητηθεί η δυναμική πολιτισμική διεξόδου του Ελληνισμού στα Βαλκάνια, η πελασγική αρχαιότητα τίθεται σε αντιπαράθεση με την αρχαιοελληνική. Κατά τον Σαμί οι Έλληνες διεκδικούν τον Πύρρο και τον Αλέξανδρο και τους ονομάζουν από τη δική τους πλευρά Έλληνες, επειδή παρότι με τα κατορθώματά τους κατέλαβαν όλο τον κόσμο μέσα σε λίγο καιρό, «δεν έφεραν τίποτα ως δώρο για την Αλβανία». Οι Μακεδόνες διέδωσαν σε όλα τα μέρη που κατέκτησαν τη γλώσσα και τον πολιτισμό των Ελλήνων και όχι τον δικό τους, που ήταν αλβανικός. Οι Πτολεμαίοι, που ήταν κρυφά Αλβανοί από την Τσαμουριά (Çamëria), και όλοι οι Μακεδόνες εγκατέλειψαν τη γλώσσα τους, την αλβανική, και έβαλαν σε πρώτη θέση την ελληνική, τη γλώσσα του Δημοσθένη, ο οποίος έχει μιλήσει τόσο κατηγορηματικά εις βάρος των Μακεδόνων. Αφού όμως δεν είχαν καταγράψει τη γλώσσα τους, είχαν αναγκαστεί να γράφουν στην ελληνική, τη λατινική, τη σλαβική, την τουρκική ή την αραβική, και αυτό συνεπαγόταν ανιδιοτελή προσχώρηση στην ιστορία άλλων εθνών:

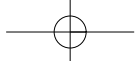
*...ο μέγιστος των φιλοσόφων της αρχαίας Ελλάδος Αριστοτέλης ήν μακεδών, επομένως Αλβανός και όχι Έλλην. Αληθώς εις τα Στάγειρα, όπου γεννήθη, υπήρχον και τινες παρειπίδημοι Έλληνες, αλλ' η φυσιογνωμία του Αριστοτέλους, όπως βλέπομεν αυτήν εις το άγαλμά του, και η βεβαιασμένη αυτού ελληνική γλώσσα και μη τόσοσν ορθή, καθώς και η φιλία ην είχε μετά του Φιλίππου, εχθρού των Ελλήνων, και άλλα πολλά δεικνύουσιν, ότι ο μέγας ούτος φιλόσοφος δεν έχει γεννηθή παρά τινος των εν Σταγειρίοις παρειπιδημούντων Ελλήνων, αλλ' εκ τινος εγχωρίου Σταγειρίτου, και ήτο μακεδών, ήτοι καθαρός αλβανός<sup>51</sup>.*

Αυτή η γραμμή των παιδιών της Αλβανίας που θα τα διεκδικήσουν αντίπαλοι εθνικισμοί, και κυρίως ο ελληνικός, είναι μεγάλη: ξεκινάει από τον Φίλιππο και τον Αριστοτέλη και φθάνει μέχρι τον Μπότσαρη, τον Τζαβέλλα και τον Μιαούλη. Ή ακόμη τον Σινάν πασά, την οικογένεια των μεγάλων βεζιρηδων Κιοπρουλού, τον Μεχμέτ Αλή της Αιγύπτου και τον Γιαχιά μπέη (ποιητή) εκ μέρους των Οθωμανών αυτή τη φορά. Η ανιδιοτέλεια των Αλβανών όταν υπηρετούσαν τους μεν ή τους δε είχε ως συνέπεια να ξεχνούν τη γλώσσα και μαζί με αυτήν την εθνική τους συνείδηση.

Ο Σαμί βέβαια δεν φαίνεται να συνειδητοποιεί ότι στο μεγάλο πρόβλημα της έλλειψης γραπτών πηγών προσθέτει ένα ακόμη μεγαλύτερο: τη βεβαιότητα για τη γλώσσα που μιλούσαν οι Πελασγοί-Αλβανοί. Αυτό όμως που έχει μεγαλύτερη σημασία από το πρόβλημα είναι η λύση του: η απάντηση στο γιατί οι Πελασγοί-

51. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 28-29.





Αλβανοί δεν εξαφανίστηκαν ή αφομοιώθηκαν είναι γιατί παρέμειναν απομονωμένοι και αυτοδιοίκητοι. Δεν τους άγγιξαν ούτε οι σλαβικές επιδρομές ούτε το αυτοκρατορικό πολυπολιτισμικό περιβάλλον. Στην πραγματικότητα ο Σαμί, για να εγκαθιδρύσει την αλβανοπελασγική συνέχεια στο επίπεδο της γλώσσας, θα φροντίσει και πάλι να την αντιμετωπίσει σε επίπεδο φυλετικής καθαρότητας. Η πραγματική συνέχεια είναι σε επίπεδο φυλής και ως εκ τούτου σε επίπεδο γλώσσας, εφόσον το τι γλώσσα μιλάς είναι ζήτημα συνειδητής επιλογής.

*Η απόκρισις εις τας ερωτήσεις ταύτας είναι πολύ εύκολος: οι Αλβανοί δεν διετήρησαν την γλώσσαν και εθνικότητά των ούτε με γραμμата ούτε με παιδείαν, ούτε με πολιτισμόν, αλλά μόνον με την ελευθερίαν, όντες πάντοτε μεμονωμένοι και ανεξάρτητοι κατά το μάλλον ή ήττον, μη αναμειγνύομενοι με άλλα έθνη και μη δεχόμενοι ξένους εις την χώραν των. Το ίστασθαι μακράν αφ' όλον τον κόσμον, από την παιδείαν, από τον πολιτισμόν, και εν ενί λόγω, το ζην τρόπον τινά ζωήν αγρίαν ανά τα όρη διετήρησε και έσωσε τοις Αλβανοίς την γλώσσαν και εθνικότηταν<sup>52</sup>.*

Το σχήμα της συνέχειας, επομένως, στον Φράσερι δεν έχει ανάγκη ούτε τη θρησκεία (όπως συνέβαινε στην περίπτωση του Πανισλαμισμού) ούτε τη γλώσσα για να συγκροτηθεί: και τα δύο (παρά την ευνοϊκή μεταχείριση της δεύτερης σε σχέση με το τι συνιστά εθνική ταυτότητα) υπάγονται σε μία αδιαίρετη φυλετική γραμμική εξέλιξη, αν και σε διαφορετικές φάσεις της Ιστορίας ο ίδιος λαός εμφανιζόταν με διαφορετικά πρόσωπα.

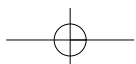
Οι Αλβανοί μπόρεσαν και διαφύλαξαν την εθνική και τη γλωσσική τους ιδιαιτερότητα μέσα σε τόσες ατυχίες που τους είχαν τύχει. Παρ' όλη τη μεταβλητότητα στα θρησκευτικά τους πιστεύω, με όσες μεταπτώσεις επέφεραν οι καιροί, οι Αλβανοί ήταν στο κατώφλι του 20ού αιώνα ό, τι αντιπροσώπευαν εδώ και χιλιάδες χρόνια πιο πριν:

*Είναι οι Πελασγοί των μυθολογικών χρόνων, οι Ιλλυριοί και οι Μακεδόνες των αρχαίων χρόνων, οι Ηπειρώτες της εποχής του Σκεντέρμπεη. Είναι εν αρχαίο έθνος, το οποίον έχει μήνι μέχρι σήμεραν όπως ήτο απ' αρχής<sup>53</sup>.*

Στην περίπτωση επομένως των Αλβανών δεν συγκροτείται μια «μεσαιωνική αρχαιότητα» όπως στην περίπτωση του Κρέστοβιτς, ούτε μια αρχαιότητα «πολιτισμική» όπως στην ελληνική περίπτωση, αλλά μια «μυθική αρχαιότητα», όπου η μυθική διάσταση των απαρχών δίνει τεράστια ώθηση στην ιστορική διαδρομή του αλβανικού λαού που τον κάνει να επιβιώνει με διάφορα προσώπεία.

52. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 23.

53. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 37.





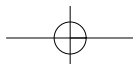
Η κοινή στάση Οθωμανών και Αλβανών απέναντι στο πρόβλημα διατήρησης της αυτοκρατορίας έγινε στο φόντο μια στρατηγικής σύγκλισης των συμφερόντων τους. Η στρατηγική αυτή σύγκλιση έληξε με το τέλος της εποχής των μεταρρυθμίσεων αλλά και των αδιεξόδων του Πανισλαμισμού. Η «ρεαλιστική» γραμμή της εθνικής ολοκλήρωσης που θα επιλέξει ο Σαμί είναι προφανές ότι απέχει παρασάγγες από τον «ιδεαλισμό» της επίκλησης της πανισλαμικής ενότητας που είχε επιχειρήσει είκοσι χρόνια πριν ο αλβανός λόγιος.

*6. Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος και Πελασγοί:  
οι οριενταλιστικές προϋποθέσεις του πολιτισμικού κριτηρίου*

Η λύση την οποία επέλεξε ο Σαμί για να επιλύσει το πρόβλημα του καταγωγικού μοντέλου για το αλβανικό έθνος μοιάζει σε γενικές γραμμές με τη λύση που είχε προτείνει ο Ρακόφσκι για το βουλγαρικό. Η πελασγική θεωρία λειτουργούσε και στις δύο περιπτώσεις ως υπερερμηνευτική αρχή ταύτισης του έθνους με το σώμα της Ιστορίας, από τη στιγμή που το έθνος ανακάλυπτε την ουσία του στις αιώτερες απαρχές της. Και στις δύο περιπτώσεις η καταγωγική αυτή θεωρία περιθωριοποιήθηκε από περισσότερο εκλεπτυσμένες εκδοχές της συγκρότησης των απαρχών: στη μια περίπτωση οι Πελασγοί περιθωριοποιήθηκαν προοδευτικά από τους Ιλλυριούς, στην άλλη από τους Σλάβους. Και στις δύο περιπτώσεις το καταγωγικό σχήμα συγκροτείται με βάση ένα σημαντικό πολιτικό εγχείρημα απόρριψης: στην περίπτωση του Σαμί η επίκληση των Πελασγών/Ιλλυριών γινόταν για να επέλθει η αποστασιοποίηση από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, στην περίπτωση του Ρακόφσκι η επίκληση των Αζιτών/Βουλγάρων για να επιτευχθεί η αποστασιοποίηση από τη Ρωσική Αυτοκρατορία. Κατά κάποιον τρόπο ο φυλετικός παρονομαστής και η καταγωγική διαφυγή λειτουργούν ως μια καταστατική πράξη απόρριψης των αυτοκρατορικών λόγων, που το οξύμένο πολιτικό αισθητήριο του Λεόντιεφ είχε ήδη από τη δεκαετία του 1860 διαπιστώσει την προϊούσα σύγκλισή τους.

Υπάρχει όμως μια ακόμη σημαντική ομοιότητα: οι δύο θεωρητικές απόπειρες στρέφονται ενάντια στον ελληνικό εθνικισμό και έχουν στόχο να νομιμοποιήσουν μια αρχαιότητα ισάξια της αρχαιοελληνικής.

Το εγχείρημα αυτό ήταν κάτι που το επέτρεπε ο κανόνας της ελληνικής εθνικής ιστοριογραφίας, όπως είχε αποκρυσταλλωθεί στο έργο κυρίως του Παπαρηγόπουλου. Εάν υποθέσουμε ότι η διεκδίκηση των Πελασγών από την πλευρά του βουλγαρικού ή του αλβανικού εθνικισμού υπήρξε αποτέλεσμα μια «γενναϊόδωρης» στάσης από την πλευρά του ελληνικού εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα, ενός κενού που έπρεπε να καλυφθεί, το ερώτημα που πρέπει να απαντη-





θεί είναι ποια ήταν η ειδοποιός διαφορά σε έναν ορισμό του πολιτισμικού στο εσωτερικό ενός αυτοκρατορικού λόγου και αντιστοίχως στο εσωτερικό ενός εθνικού.

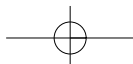
Ο Παπαρρηγόπουλος, πιστός σε μια μεθοδολογία αντικειμενικής χρήσης των πηγών, θα αμφισβητήσει την πιθανολογούμενη σχέση μεταξύ προελλήνων «Πελασγών» και ελληνικών φύλων όπως αυτά διαμορφώθηκαν στην αρχή της δεύτερης χιλιετίας. Μολονότι ο ίδιος θα αποκαλέσει «πελασγικό» τον ιδιαίτερο κλάδο της ινδοευρωπαϊκής οικογένειας που συναποτελούν τα ελληνικά φύλα, συγγενικά «κατά την γλώσσαν», με τα φύλα της μέσης και νότιας ιταλικής χερσονήσου, όταν θα κληθεί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα των προελληνικών πληθυσμών θα σταθεί ιδιαίτερα επιφυλακτικός για το τι πραγματικά υπήρξαν οι Πελασγοί, οι Λέλεγες, οι Κουρήτες και μια σειρά άλλα φύλα που αναφέρονται σε μεταγενέστερες ιστορικές πηγές. Ο Παπαρρηγόπουλος, παραπέμποντας για άλλη μια φορά στις απόψεις του George Grote<sup>54</sup>, θα θέσει σε αμφισβήτηση την υποτιθέμενη σχέση Πελασγών και Ελλήνων, ελλείψει πηγών που να αποδεικνύουν τη συνέχεια της πελασγικής παρουσίας στον ελλαδικό χώρο. Για τον Παπαρρηγόπουλο θα είχε νόημα να αναζητήσουμε τη σχέση αυτή μόνο στην περίπτωση που θα έλυνε κάποια από τα προβλήματα της ανάδυσης του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού:

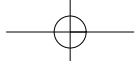
*Ο επιθυμών να ονομάση πελασγικήν την προηγουμένην της ελληνικής περιόδου, είναι ελεύθερος να πράξη τούτο· αλλά το όνομα εκείνο ουδεμίαν συνεπάγεται μεθ' εαυτού ασφαλή έννοιαν και προ πάντων δεν συντελεί εις την διευκρίνισιν του μόνου σπουδαίου επί του προκειμένου ζητήματος, πώς και πόθεν παρέλαβον οι Έλληνες τας πρώτας του πολιτισμού αυτών αρχάς<sup>55</sup>.*

Συνεπώς οι Πελασγοί δεν ήταν ιδιαίτερα χρήσιμοι στο σχήμα του Παπαρρηγόπουλου επειδή ακριβώς σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να αποδειχθεί η συνεισφορά τους στη διαμόρφωση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Μήπως όμως οι Πελασγοί δεν ήταν απλώς αδιάφοροι αλλά και εν δυνάμει επικίνδυνοι; Εάν κανείς άφηνε ανοιχτή την πιθανότητα τα προελληνικά φύλα, όπως οι Πελασγοί, να συμμετείχαν στη διαμόρφωση του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού (τη στιγμή μάλιστα που κάτι τέτοιο δεν θα έβρισκε βάση στις πηγές), θα ήταν πολύ λιγότερα τα επιχειρήματα για να αμφισβητηθεί η επίδραση λαών της Ανατολής, όπως των Φοινίκων και των Αιγυπτίων. Οι παραχωρήσεις δηλαδή που θα μπορούσε να κάνει κανείς υπέρ της αυτοχθονίας με τη διεκδίκηση των Πελασγών

54. Βλ. Κεφ. 2, σημ. 19.

55. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Α', 61.





θα μπορούσαν να στραφούν μπούμερανγκ αφού θα υπέθαλπαν μια άποψη για την καθοριστική επίδραση της Ανατολής στη διαμόρφωση της αρχαίας Ελλάδας. Η Μαύρη Αθηνά καραδοκούσε<sup>56</sup> και οι Πελασγοί δεν ήταν καθόλου βέβαιο ότι θα μπορούσαν να απαγκιστρωθούν από τον κόσμο της βαρβαρότητας.

Αυτός είναι λοιπόν ο λόγος που ο Παπαρηγόπουλος αναφέρεται σταθερά στο έργο του Grote: είτε στην περίπτωση του οργανιστικού χαρακτήρα των Ελευσινίων είτε στην περίπτωση του πελασγικού πληθυσμιακού υποστρώματος είτε στην προσεκτική κατάρριψη των επιχειρημάτων όσων ήθελαν να στηρίξουν την άποψη της αιγυπτιακής καταγωγής του αρχαιοελληνικού πολιτισμού, η ψύχραιμη και αντικειμενική προσέγγιση του Grote χαρακτηρίζεται από μια βασική σταθερά: την απόρριψη της Ανατολής. Είναι αδύνατον λοιπόν κατά τον Grote

*να παραδεχθώμεν, ότι η ελληνική γλώσσα, η ευγενεστάτη όλων των ανθρωπίνων γλωσσών, ήτις έχει καθ' όλα αυτής τα εσωτερικά μέρη πλείστην την συμμετρίαν και την αρμονίαν, προέκυψεν εκ της συμβολής δύο εξωτερικών βαρβάρων γλωσσών, της φοινικικής και της αιγυπτιακής, και δύο ή πλειότερων ιθαγενών βαρβάρων γλωσσών, της πελασγικής, της λελεγκικής και άλλων τοιούτων<sup>57</sup>.*

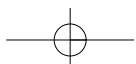
Συνεπώς ο Παπαρηγόπουλος, όταν υιοθετεί το πολιτισμικό κριτήριο για να το χρησιμοποιήσει ως τη σταθερά που καθορίζει τη διαδικασία της διαδοχής των τριών (ή πέντε) Ελληνισμών, το πράττει σαφώς μέσα σε ένα πλαίσιο οριενταλιστικό. Όπως ακριβώς συνέβη με την Εικονομαχία για τη μεσαιωνική περίοδο, η απόρριψη των προελληνικών και ανατολικών επιδράσεων για την αρχαιοελληνική λειτουργεί με βάση ένα ενιαίο πρόσημο: την αποστασιοποίηση από την Ανατολή.

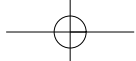
Αρχαιότητα και Μεσαίωνας ορίζονται επομένως με βάση το πολιτισμικό κριτήριο όχι γιατί υφίσταται κάποια συνειδητή επιλογή απόρριψης του φυλετικού/εθνοτικού εθνικισμού, αλλά γιατί το δυτικότροπο εθνικό αφήγημα έπρεπε να εγκιβωτιστεί στον κυρίαρχο τρόπο με βάση τον οποίο η Δύση κατανοούσε την Ανατολή – έστω κι αν μια τέτοια διαχείριση του χρόνου δημιουργούσε τις προϋποθέσεις μιας αντεπίθεσης των Ιλλυριών και των Θρακών<sup>58</sup>.

56. Βλ. και τη σύντομη βιογραφία του Grote από τον J. Vaio, «George Grote» στο Ward W. Briggs, William M. Calder, *Classical Scholarship: a biographical encyclopedia*, Νέα Υόρκη: Garland Pub., 1990, 119-126.

57. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Α', 63.

58. Για τους οποίους ο Παπαρηγόπουλος θεωρεί ότι βρισκόταν σε μια σχέση «οικειότητος» με τον αρχαίο Ελληνισμό, ή ακόμη και σε μια διαδικασία πολιτισμικής όσμωσης, τουλάχιστον όσον αφορά ελληνικά φύλα που ήταν σε άμεση επαφή μαζί τους, όπως οι Ηπειρώτες και οι Θεσσαλοί. Όσον δε αφορά τους Μακεδόνες θα αναγνωρίσει ότι το ζήτημα της κατα-





Κατά τη γνώμη μας η χρήση του πολιτισμικού κριτηρίου συναρτάται με την επιρροή του σχήματος της αυτοκρατορίας, ενώ αντίθετα η καταφυγή στην επιβεβαίωση της φυλετικής καταγωγής συνήθως συσχετίζεται με μια «εθνικού» τύπου σύλληψη του παρελθόντος ως χώρου στον οποίο κυριαρχεί το έθνος ως φυλή. Ο Ρακόφσκι, ο Ντρίνφ και ο ύστερος Σαμί αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα του δεύτερου μοντέλου· ο Γεδεών, ο Λεόντιεφ, ο Παπαρηγόπουλος, χαρακτηριστικά παραδείγματα του πρώτου. Μόνο που στην περίπτωση του τελευταίου το πολιτισμικό δεν οριζόταν πλέον με βάση το πλαίσιο μιας προνεωτερικής αυτοκρατορίας αλλά την οριενταλιστική συνιστώσα των σύγχρονών του δυτικών αποικιακών αυτοκρατοριών.

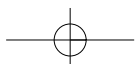
Είναι ενδιαφέρον ότι ο Κρέστοβιτς με τη δική του «αυτοκρατορική» επιλογή αποφεύγει να αυτοπροσδιοριστεί σε σχέση με το «χώρο» που του έχει παραχωρήσει ο Παπαρηγόπουλος (μέσω Grote). Αντίθετα, τόσο ο Φράσερι όσο και ο Ρακόφσκι δεν επιλέγουν τους Ιλλυριούς (Πελασγούς) ή τους Θράκες μόνο για να επιβεβαιώσουν την κυριαρχία τους στο χώρο, αλλά επειδή η αντιπαράθεση με το ελληνικό στοιχείο θα μπορούσε να λάβει θεμελιακές διαστάσεις αναγόμενι στην εποχή της αρχαιότητας. Το να οικοδομηθεί μια αντίληψη για την ιλλυρική ή τη θρακική αρχαιότητα δεν μπορούσε παρά γίνει ανταγωνιστικά σε σχέση με την αρχαιοελληνική. Βέβαια μιλάμε πλέον για μια εποχή όπου ο ελληνικός εθνικισμός έχει υιοθετήσει επίσης φυλετικές θεωρίες για να στηρίξει διεκδικήσεις στον βορειομακεδονικό χώρο. Οι Πελασγοί και οι Θράκες ήταν πλέον αντικείμενο διεκδίκησης και δεν θα εγκαταλείπονταν εύκολα στη φαντασιακή διαχείριση των αντίπαλων εθνικισμών<sup>59</sup>.

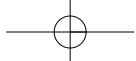
Το «κενό» που είχε αφήσει συνειδητά ο Παπαρηγόπουλος ήταν λογικό ότι

---

γωγής τους παρέμενε ανοικτό: «αι προς τον βορράν της Θεσσαλίας μακεδονικαί φυλαί αμφισβητείται αν υπήγοντο εις την θρακικήν, εις την ιλλυρικήν ή εις την ελληνικήν φυλήν», Κ. Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Α', 59.

59. Σε ένα άρθρο στην εφημερίδα *Νεολόγος* της Κωνσταντινούπολης αναφέρεται: «Από πολλού ήδη χρόνου η πελασγική φυλή, η άλλοτε ποτε συνοικίασα και εκπολιτίσασα την Ανατολήν, καταμελιζεται, και έκαστος αυτής κλάδος χαίρει κατ' ιδίαν, φρονών ότι κτάται ιδίαν εθνικήν ύπαρξιν, ενώ πράγματι ο καταμελισμός ούτος συντελεί προς εξασθένησιν εκάστου αυτών και προς επικράτησιν άλλων φυλών. Άλλοτε το όργανον του καταμελισμού τούτου υπήρξεν η θρησκεία· οι Μυρδίται, οι ατρόμητοι Τόσκοι ελησμόνησαν ότι είναι τέκνα μιας και της αυτής μητρός μετά των λοιπών Πελασγών, άμα μεταβαλόντες θρησκειμα. Οι Βρυώναι ελησμόνησαν ότι ρίζα του γένους αυτών υπήρξεν αυτοκρατορικός οίκος του Βυζαντίου, και οι Βέηδες των Τυρράνων, ότι ρέει εις τας φλέβας αυτών αίμα του Καστριώτου... Η διαίρεσις ημών (Αλβανών και Ελλήνων) διευκολύνει το κράτος άλλων, και μίαν ημέραν εξυπνήσαντες θα ίδωμεν αίφνης ότι απωλέσθημεν, νομίσαντες ότι αναγενώμεθα», αναφέρεται από τον Θ. Πασχίδη, *Οι Αλβανοί και το μέλλον αυτών εν τω Ελληνισμώ, μετά παραρηγήματος περί των Ελληνοβλάχων και των Βουλγάρων*, Αθήνα 1879, 6.





κάποια στιγμή θα γινόταν προσπάθεια να καλυφθεί. Για παράδειγμα ο Θ. Πασχίδης, που θα γράψει περί Αλβανών αμέσως μετά την Ανατολική κρίση, θα διεκδικήσει την κοινή καταγωγή των Ελλήνων και των Αλβανών από τους Πελασγούς, με στόχο ακριβώς να πείσει τους τελευταίους ότι δεν είναι κλάδος της ελληνικής φυλής. Ωστόσο την κατά κάποιον τρόπο «αλβανοποίηση» των Πελασγών δεν θα μπορέσει να μην την αναγνωρίσει, αφού αποτελεί κοινό τόπο στο λόγο περί αρχαιότητας τον 19ο αιώνα. Θα ξεκινήσει τη διάλεξή του ως εξής:

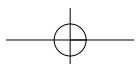
*Πελασγοί! Οι πρώτοι της Ελλάδος κάτοικοι εισίν οι εκ του Ιάφεθ ή Ιαπετού καταγόμενοι, οι λεγόμενοι άλλως Πελασγοί, ή φυλή Ιαπετονίς, κατά Πίνδαρον και Ησίοδον και αυτόν τον αθάνατον Όμηρον. Ούτοι κατήλθον μεν και εξ άλλων της Ασίας μερών, κυρίως όμως εκ του Καυκάσου, ένθα υπάρχει χώρα τις ευρεία καλουμένη και ήδη πρώτη Αλβανία και δίοδος τις Αλβανικαί Πύλαι, ως εκ των Άλβεων ή Άλπεων, λευκών ορέων, εξ ου και το εθνικόν είτα επώνυμον Αλβανοί. Αββ και Αλπ, κατ' ιδίωμα Γοτθικόν, Κελτικόν και Δακικόν, αλλά και καθ' Ελληνικόν, σημαίνει λευκόν όρος ως εκ της χιόνος<sup>60</sup>.*

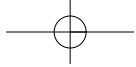
### 7. Η αποϊσλαμοποίηση της αλβανικής ιστορίας

Ο Σαμί θα περιγράψει την οθωμανική περίοδο στην οποία θα μπει η Αλβανία μετά το θάνατο του Σκεντέρμπεη (τη μυθολογία του οποίου επίσης στηρίζει, για ευνόητους λόγους) ως «τουρκική κατοχή»<sup>61</sup>. Για αυτό και είναι σημαντικός ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το Ισλάμ ως τον συνδετικό κρίκο μεταξύ (της πλειοψηφίας) των Αλβανών και των Οθωμανών. Οι πρώτοι, ως σπουδαίοι στρατιώτες, πολέμησαν πολλές φορές στο πλευρό των δεύτερων. Οι Αλβανοί όμως είχαν αρχίσει να υιοθετούν το Ισλάμ, κατά τον Σαμί, πολύ πριν οι Οθωμανοί καταφθάσουν στη δυτική ακτή της Βαλκανικής. Βέβαια, μόλις οι τελευταίοι έγιναν κύριοι της Αλβανίας, η μεταστροφή στο Ισλάμ έγινε πολύ πιο μαζικά:

60. Θ. Πασχίδης, *ό.π.*, 5. Αντίθετα τη λέξη *Arbëñë* ο Σαμί αναζητά να επεξηγήσει με τις λέξεις "arë bën" (= πλάθω το χρυσό), ακολουθώντας την τάση της περιόδου της Αναγέννησης να επεξηγούν τις λέξεις πελασγικής και ιλλυρικής καταγωγής με ρίζες λέξεων αλβανικές, πιστοποιώντας με αυτό τον τρόπο τη συνέχεια και ακολουθία Αλβανών-Ιλλυριών-Πελασγών στο απώτερο αμνημόνευτο παρελθόν.

61. Εδώ αξίζει να θυμίσουμε τη γοητεία που ασκούσε πάνω στον Σκεντέρμπεη η προσωπικότητα του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Για το ζήτημα αυτό, βλ. Kasem Bëçoku, «Aleksandri i Madh në kujtesën historike të Skënderbeut e të shqiptarëve» [Ο Μέγας Αλέξανδρος στην ιστορική μνήμη του Σκεντέρμπεη και των Αλβανών], *Studime Historike* (1-2/2005) 7-29. Φυσικά την ταύτιση του Μεγάλου Αλεξάνδρου με τον Σκεντέρμπεη την είχε μεγαλύτερη ανάγκη ο αλβανικός εθνικισμός, από ό,τι ο ίδιος ο Σκεντέρμπεη.





«με το γιαταγάνι πάει και η θρησκεία!<sup>62</sup>», σύμφωνα με μια χαρακτηριστική αλβανική έκφραση.

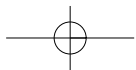
Οι Αλβανοί, κατά τον Σαμί, εξαιτίας της ιδιοσυγκρασίας τους δεν δεσμεύονται αποκλειστικά από μια θρησκεία και είναι ευεπίφοροι στο να την αλλάζουν. Ο Σαμί υπονοεί ότι οι Αλβανοί δεν δίστασαν να υιοθετήσουν το Ισλάμ ακριβώς για να επωφεληθούν από την ευνοϊκή στάση των Οθωμανών απέναντί τους, αν και όσοι παρέμειναν χριστιανοί δεν υποδουλώθηκαν για να γίνουν ραγιάδες όπως τα λοιπά έθνη, αλλά διατήρησαν τα όπλα τους και την περηφάνια τους. Οι Τούρκοι βρήκαν στα πρόσωπα των Αλβανών πιστό και ικανό συνεργάτη στη μάχη, ενώ οι Αλβανοί στους Τούρκους έναν κύριο μέσω του οποίου τούς ανοιγόταν μπροστά τους διάπλατη η οδός της κοινωνικής κινητικότητας. Οι 25 μεγάλοι βεζίρηδες αλβανικής καταγωγής στην ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είναι μια καλή απόδειξη περί αυτού.

Η θρησκεία στην πραγματικότητα έρχεται να υπαχθεί και αυτή στις αναγκαιότητες συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας, και αυτό αποδεικνύεται κατά τον Σαμί από το γεγονός ότι η θρησκευτική διαφοροποίηση των Αλβανών (σε μουσουλμάνους, καθολικούς και ορθόδοξους) δεν συνεπιφέρει καμία αλλοίωσή της.

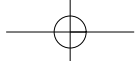
*Αλλ' οι διαιρέσεις αυτές ουδεμίαν διάκριση και χωρισμόν φέρουσιν μεταξύ των Αλβανών<sup>63</sup>. Τα θρησκευτικά μίσση και θρησκευτικάί έριδες, αίτινες όχι μόν-*

62. «tek eshte kordha, është besa!» στο πρωτότυπο.

63. Φαίνεται ότι ο Σαμί είχε διαμορφώσει την άποψη αυτή, ότι δηλαδή η θρησκευτική διαφοροποίηση των Αλβανών θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί από τους εκπροσώπους των αντίπαλων εθνικισμών, αμέσως μετά την Ανατολική κρίση. Στις 20 Φεβρουαρίου του 1881 στέλνει μια επιστολή στον Jeronim de Rada (1814-1903), αλβανό πατριώτη και εκπρόσωπο επίσης της αλβανικής Αναγέννησης (η επιστολή δημοσιεύεται στο Zija Xholli, *Sami Frasheri*, Τίρανα: Εκδ. Οίκος Mihal Quri, 1978, 28-38, μαζί με άλλες επιστολές εκπροσώπων του αλβανικού εθνικού κινήματος, όπως ο Naum Veqilharxhi και ο Αμπντούλ Φράσερι). Η επιστολή αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί προάγγελος των απόψεων που θα εκφράσει αναλυτικά στο δοκίμιο του 1899. Σε αυτήν λοιπόν παίρνει αποστάσεις από την ανάγκη διατήρησης της ενότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ενώ φαίνεται να υιοθετεί τη λύση της απόσχισης, κάτι που ακόμη και ο Σύνδεσμος της Πριζρένης δίσταζε να προσδιορίσει. Η αποσκίση από την αυτοκρατορία πρέπει να είναι η λογική έκβαση κάθε σχεδίου και οποιασδήποτε προσπάθειας. Στον μακρινό του φίλο επεξηγεί εύστοχα ότι σε τρία χρόνια η Ένωση ανέλαβε να πραγματοποιήσει αυτό που η Πύλη δεν θα έκανε ποτέ: συνέταξε ένοπλα σώματα, εκδίωξε τους τοπικούς μπέηδες από τις περιοχές του Κοσόβου, υποστήριξε έμπρακτα την υλοποίηση των αιτημάτων τους. Και αμέσως μετά άφηγε να εννοηθεί ότι ακόμη εκτυλίσσεται η αρχή μιας ιστορίας, ότι τίποτα δεν έχει οριστικοποιηθεί, ότι το παιχνίδι εμπλέκει τις Μεγάλες Δυνάμεις και όπως σε κάθε παιχνίδι, έτσι και στο εθνικό ζήτημα, τον πιο αποφασιστικό ρόλο παίζει η

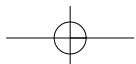


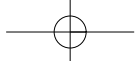




*νον εις τας χώρας της Ανατολής αλλά και εις την Ευρώπην και τας με πολιτισμόν πεφωτισμένας χώρας πολλάκις έχουσι γείνει αφορμαί μεγάλων και τρομερών σφαγών και φόνων, εν τη Αλβανία ουδόλως είναι γνωσταί και ουδέποτε εν τη χώρα ταύτη έχει συμβή αποτρόπαιόν τι μεταξύ των μωαμεθανών και των χριστιανών, μεταξύ των καθολικών και ορθοδόξων ή μεταξύ Σουννιτών και Μπεκτασιδων. Ο Αλβανός είναι Αλβανός πριν ή είναι μουσουλμάνος ή χριστιανός. Οίος ήτο, ότε είχε την θρησκείαν του, την θρησκείαν των Πελασγών, τοιούτος ήτο και ότε εγένετο χριστιανός, τοιούτος ήτο και ότε εγένετο χριστιανός, τοιούτος και αφού ησπάσθη την θρησκείαν του Μωάμεθ. Η θρη-*

ισχύς. Οραματίζεται επίσης μια Αλβανία δίχως βασιλιά, αλλά με μια δημοκρατία των δημογερόντων, ιδέα που θα επαναλάβει και το 1899. «Η Αλβανία πρέπει να είναι μία και αδιαίρετη» (Shqipëria duhet te jete nje dhe e pandare). Ωστόσο επισημαίνει και κάτι διαφορετικό σε σχέση με τους άλλους Αναγεννησιακούς: η θρησκευτική έριδα είναι προϊόν της αντι-αλβανικής δράσης των γειτόνων, κάτι τεχνητό που δεν συνάδει ούτε με τα συμφέροντα της Αλβανίας ούτε με την κατάσταση που επικρατεί. Η Αλβανία δεν είναι διαίρεμένη με κριτήριο τη θρησκεία, οι Αλβανοί δεν διαχωρίζονται βάσει της θρησκείας. Ακόμη και αν τίθεται ένα τέτοιο ζήτημα, αυτό υπόκειται στην ατομική συνείδηση και δεν πρέπει να αναμειγνύεται με την εθνική ταυτότητα. Είτε στην εκκλησία είτε στο τζαμί μπορεί να πάει όποιος επιθυμεί, αλλά όταν τίθεται το ζήτημα της Αλβανίας όλοι πρέπει να είναι ενωμένοι σαν αδέρφια και χωρίς καμία θρησκευτική διάκριση. Η ανεξιθρησκία του γίνεται κατά κάποιον τρόπο σύμβολο εθνικής ενότητας στα μάτια των συγχρόνων του. Οι επιρροές του από τον Διαφωτισμό είναι προφανείς. Στην επιστολή επίσης αναπτύσσονται οι απόψεις του για τη γλώσσα, όπως λίγο-πολύ θα τις αναπτύξει και το 1899. Ο Σαμί εξύψωνε τη γλώσσα ως το πλέον αντιπροσωπευτικό χαρακτηριστικό της εθνικής ταυτότητας των Αλβανών, ως ένα αποτελεσματικό μέσο επαλήθευσης της ύπαρξης πολιτικής και εθνικής ενότητας. Από αυτό απορρέει και η πεποίθησή του για την υποχρεωτική και όσο γίνεται πιο άμεση καθιέρωση ενός κοινού και ενιαίου αλφαβήτου της αλβανικής γλώσσας, που θα κανονικοποιούσε τις κατά τόπους διαλέκτους και θα υπερίσχυε ως το πραγματικό σύμβολο εθνικής ενότητας. Το αλφάβητο θα μνημονεύει για αυτόν τη γλώσσα όλων των Αλβανών, όπου και αν είναι διασκορπισμένοι. Επισημαίνει ότι η κοινή αλβανική γλώσσα θα προκύψει από τη γλώσσα όλων των Αλβανών. Ο Σαμί δεν δείχνει καμία προτίμηση σε κάποια διάλεκτο ή υποδιάλεκτο, προτείνοντας τη διαμόρφωση μιας κοινής γλώσσας βάσει μια φυσιολογικής διαδικασίας (ανάμειξη, ανταγωνισμός, βιωσιμότητα ποικίλων στοιχείων ωστόσο επικρατήσει το πιο ισχυρό γλωσσικό ιδίωμα). Η κοινή αυτή διάλεκτος θα αποκτήσει χαρακτηριστικά μιας επίσημης γλώσσας κράτους: πλούσια, ευρεία στο λεξιλόγιο, δίχως καμία ανάγκη για χρήση άλλων αλλόγλωσσων επιρροών, καθολική στη χρήση. Τέλος, το γράμμα του Ο Σαμί το υπογράφει ολογράφως με το δικό του όνομα, χωρίς το Şemseddin. Απευθύνεται σε έναν αλβανό διανοούμενο ως Αλβανός. Τελειώνει με μια αναφορά σε ένα ποίημα του Πάσκο Βάσα: πρόκειται σίγουρα για το ποίημά του «Ο ποίη shqipëri e njera shqipëri...» που γράφτηκε το 1879 και εξαπλώθηκε αμέσως σαν τραγούδι. Η αναφώνηση *Vella* τελειώνοντας το γράμμα είναι ενδεικτική της αλληλεγγύης που αναπτύχθηκε μεταξύ των Αναγεννησιακών. Όσα λόγω προληπτικού αυτοπεριορισμού και λογοκρισίας δίσταζε να πει μεγάλωφωνα ο Σαμί στον Τύπο, τα εξέφραζε στα γράμματα που αντάλλασε με τους ανθρώπους που εμπιστευόταν.





*σκέια ουδόλως και ουδέποτε έχει μεταβάλει αυτόν, διότι πάντοτε θέτει την εθνικότητα προ της θρησκείας*<sup>64</sup>.

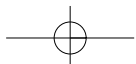
Αυτό που αποπειράται ο Σαμί είναι ουσιαστικά η απαγκίστρωση του αλβανικού εθνικισμού από το κυρίαρχο πλαίσιο που θέτει η Οθωμανική Αυτοκρατορία: του συλλογικού αυτοπροσδιορισμού με βάση τη θρησκεία. Σε αντίθεση με αυτό που θα περίμενε κανείς με βάση τα γραπτά του με πανισλαμικό προσανατολισμό, δηλαδή να επιχειρήσει την υπαγωγή της θρησκείας και ειδικά του Ισλάμ στις αναγκαίες διαμορφώσεις της εθνικής ιδεολογίας, αυτός αποσυνδέει πλήρως την αλβανική εθνική ταυτότητα από τη θρησκευτική επιλογή. Η θέση του αυτή δεν εξηγείται μόνο από το γεγονός της θρησκευτικής διαφοροποίησης των Αλβανών, οπότε η υιοθέτηση του Ισλάμ ως κυρίαρχης θρησκείας του έθνους θα οδηγούσε αναγκαστικά σε μια λογική αποκλεισμών, αλλά επίσης από την ανάγκη να απομακρυνθεί εν γένει η Αλβανία από την Ανατολή, όπου η εθνική ταυτότητα υπάγεται, ακόμη και αυτόν, στον θρησκευτικό προσδιορισμό:

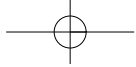
*Εις τα μέρη της Ανατολής οι άνθρωποι πανταχού θέτουν την θρησκείαν υψηλότερον ή την εθνικότητα· ο έλλην, παραδείγματος χάριν, αλλάτων την θρησκείαν αφίνει και την εθνικότητα· ούτω εάν γίνη καθολικός λέγει: είμαι Φράγκος, εάν γίνη μουσουλμάνος λέγει: είμαι Τούρκος. Μόνον ο Αλβανός αφίνει την θρησκείαν εις υποδεστέραν θέσιν και την εθνικότητα θέτει εις υψηλότεραν θέσιν. Ο Αλβανός είτε μωαμεθανός είνε, είτε ορθόδοξος, είτε καθολικός, είνε πάντοτε Αλβανός*<sup>65</sup>.

Οι λόγοι που οδηγούν τον Σαμί να πάρει μια τέτοια θέση είναι επειδή ακριβώς κατανοεί ότι η θρησκεία έχει μετατραπεί σε ένα τρομερό όπλο των εθνικών

64. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 36-37.

65. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 46-47. Βέβαια με τον τρόπο αυτό ο Σαμί νομίζει ότι η αλβανική περίπτωση πρέπει να διακριθεί και από αυτό που συνέβη στη Δύση, συγκρίνοντας τη θρησκευτική ανεκτικότητα των Αλβανών με τις άγριες συγκρούσεις της εποχής των θρησκευτικών πολέμων όπως κάποτε είχε συγκρίνει την ανεκτικότητα του ισλαμικού πολιτισμού έναντι της μισαλλοδοξίας της δυτικής αποικιοκρατίας: *Η θρησκεία ουδέποτε φέρει χωρισμόν και διαίρεσιν εν τω μέσω αυτών. Διά τούτο και αι έριδες και τα μίση, άτινα λαμβάνουσι χώραν μεταξύ θρησκευμάτων πάντοτε και εν αυτή τη πεφωτισμένη Ευρώπη, τα μίση ταύτα, λέγω, δεν είναι γνωστά εν Αλβανία, και ουδέποτε έχουν λάβει χώραν μεταξύ των Αλβανών.* Ωστόσο αυτή του ακριβώς η παρατήρηση είναι μια επανάληψη της επιχειρηματολογίας όσων αναγνώριζαν θρησκευτική ανεκτικότητα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία σε σχέση ακριβώς με τη θρησκευτική μισαλλοδοξία των Δυτικών. Η απόπειρά του επομένως να προσεγγίσει το ζήτημα της ανεξιθρησκίας έχει ως αφετηρία στην πραγματικότητα την Οθωμανική Ανατολή που απαρνείται, και όχι την Ευρωπαϊκή Δύση, της οποίας ζητά την αναγνώριση.





αλυτρωτισμών στα Βαλκάνια, και όχι το αντίθετο. Αυτό που τον κάνει να εγκαταλείψει γρήγορα το καράβι του Πανισλαμισμού και κατ' επέκταση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είναι ακριβώς το γεγονός ότι αυτή επιμένει να προσδιορίζει τους πληθυσμούς στο εσωτερικό της με βάση την αρχή του μιλλέτ. Έτσι η επιμονή των Οθωμανών, για παράδειγμα, να εντάσσουν τους ορθόδοξους Αλβανούς στο Rum millet δεν έχει στόχο, κατ' αυτόν, παρά να τους αποσπάσει από τους αδελφούς τους αλβανούς Μουσουλμάνους. Μια τέτοια πολιτική ωστόσο δεν ευνοεί, κατά τον Σαμί, παρά μόνο τους εχθρούς της αυτοκρατορίας, Έλληνες και Σλάβους, που αρνούνται ακριβώς να αναγνωρίσουν την ύπαρξη διακριτής αλβανικής εθνικής ταυτότητας, προσπαθώντας να προσεταιριστούν τους ομόδοξους (προφανώς ορθόδοξους χριστιανούς) Αλβανούς. Η Αλβανία, ή καλύτερα οι Αλβανοί, περικυκλωμένοι πλέον από τις αλυτρωτικές προσδοκίες της Ελλάδας, του Μαυροβουνίου, της Σερβίας και της Βουλγαρίας, δεν είχαν την άνεση να μην αντιμετωπίζουν την πραγματικότητα και να μη λαμβάνουν σοβαρά υπόψη ότι η «αθώα» εσωτερική θρησκευτική διαφοροποίησή τους μπορεί να χρησιμοποιηθεί από τους αντιπάλους τους. Ο κόσμος των εθνών ήταν γενικά ένας σκληρός κόσμος:

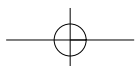
*Εις την εθνικότητα δεν έχει φιλίαν, όπως και εις τα τυχηρά παιγνίδια. Τα έθνη είναι όπως οι ιχθείς, οι οποίοι κατατρώγουν ο εις τον άλλον. Αλλοίμονον εις το έθνος, όπερ είναι αδύνατον<sup>66</sup>.*

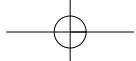
#### 8. Το Ρωμαϊκό Βυζάντιο: η εμμένεια της Αυτοκρατορίας

Σε αντίθεση βέβαια με τους γείτονές τους που τους επιβουλεύονται (και εδώ ο Σαμί θα χρησιμοποιήσει καθ' ολοκληρίαν την επιχειρηματολογία που είχαν χρησιμοποιήσει οι βούλγαροι και οι ρουμάνοι εθνικιστές εναντίον των Ελλήνων και του Πατριαρχείου) υπήρχαν ισχυροί φίλοι του αλβανικού έθνους: όλες, χωρίς εξαίρεση, οι μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις, μη εξαιρουμένης της Ρωσίας. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι τις αποκαλεί «αυτοκρατορίες».

Αυτόν το χαρακτηρισμό, αντίθετα, δεν θα τον απονεμίει στους «εχθρούς» του Έθνους. Και ειδικά στους Έλληνες, που μαζί με τους Οθωμανούς άλλωστε ήταν αυτοί που κυρίως θα τον διεκδικούσαν. Όχι μόνο για τις τωρινές επιθυμίες τους αλλά και για τις ιστορικές διεκδικήσεις τους, φυσικά. Αφού λοιπόν επιχείρησε μέσω της πελασγικής θεωρίας να αφαιρέσει τη μακεδονική περίοδο από την ελληνική ιστορία, καταχωρίζοντας τους Μακεδόνες στην πελασγοαλβανική

66. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 49.



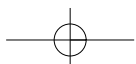


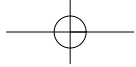
φυλή, θα επιχειρήσει κάτι αντίστοιχο και με το Βυζάντιο. Γιατί για να ανταπεραστεί κανείς στην αρχαιοελληνική αρχαιότητα έπρεπε να την περιορίσει δραστικά στα δικά της όρια. Η ισχύς της για λογαριασμό του ελληνικού εθνικισμού ήταν ακριβώς ότι εξέβαλλε στη μακεδονική και τη βυζαντινή περίοδο.

*Οι Έλληνες, οτινές την ελευθερίαν και βασιλείον των, άπερ έχουσι την σήμερον, τα έχον κερδίσει με το αίμα των Αλβανών, Μπότσαρη, Τζαβέλα, Μιαούλη, και άλλων ηρώων Αλβανών, οι Έλληνες οτινές και την σήμερον διατηρούσι τα ενδύματα, την φουστανέλαν, τας κάλτσας, τα τσαρούχια, τους χορούς και τα άσματα των Αλβανών, αυτοί λέγω, είναι οι ασπονδότεροι εχθροί της Αλβανίας. Όλος ο κόσμος γνωρίζει την Μεγάλην Ιδέαν των Ελλήνων· αν και επί της εποχής του Περικλέους, καθ' ην ήσαν εις το ύψιστον αυτών μεγαλείον και ακμήν, είχαν ολιγώτερον τόπον ή όσον έχουν σήμερον και ουδέν δικαίωμα έχουσι, όπως ζητήσωσι περισσότερον, αυτοί ζητούσι να τοις δοθώσιν όλα αι υπό του Μεγάλου Αλεξάνδρου κυριευθείσαι χώραι ή ν' αναστήσωσι το κράτος των Βυζαντινών, χωρίς να σκεφθώσιν, ότι ο Αλεξάνδρος ήτο Μακεδών και οι Βυζαντινοί Ρωμαίοι, έθνη τα οποία αμφοτέρα ήσαν εχθροί των Ελλήνων και τα οποία κατέστρεψαν την Ελλάδα. Κατά ταύτην «την μεγάλην ιδέαν» οι Έλληνες έχουν θελήσει να κυριεύσωσι και φέρουσιν υπό την Ελλάδα όλην την Βαλκανικήν Χερσόνησον, και την Ρουμανίαν και την Βουλγαρίαν. Αλλ' αφού με όλας τας φωνάς των και κραυγάς αιωνίως έχασαν τας χώρας ταύτας, τώρα έχουν περιορίσει την ελπίδα και απαιτήσεις εις την Αλβανίαν και Μακεδονίαν. Κατά τον γενικόν κανόνα επιστηριζόμενοι επί της θρησκείας θέλουσι διά ταύτης να ελκύσωσιν εις εαυτούς τους ορθοδόξους Αλβανούς ως ομοθρήσκους και να τους χωρίσουν από τους αδελφούς των μουσουλμάνους και καθολικούς, προσπαθοῦσι να κάμωσι αυτούς να λησμονήσωσι την ωραίαν των γλώσσαν και να μάθωσι να ομιλώσι και γράφωσιν ελληνιστί...<sup>67</sup>.*

Η ενιαία επίθεση στην ελληνική εξωτερική πολιτική και στο ρόλο του Πατριαρχείου είχε ως προϋπόθεση την ιδεολογική απονομιμοποίηση των «ιστορικών» δικαιωμάτων που αναζητούσε ο ελληνικός εθνικισμός στη Μακεδονία του Μεγάλου Αλεξάνδρου και του Βυζαντίου. Ωστόσο ο δρόμος που ακολουθεί ο Φράσερι είναι διαφορετικός από αυτόν των βουλγάρων και των ρουμάνων εθνικιστών. Εκεί η καταγγελία του ρόλου του Πατριαρχείου γινόταν σε συνδυασμό με την καταδίκη του Φαναριωτισμού: και τα δύο αποτελούσαν αναμφισβήτητα κληροδοτήματα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας στην ελληνική. Ο Σαμί όμως αποδεσμεύει το Φανάρι από το Βυζάντιο, θεωρώντας ότι ο ελληνικός εθνικισμός με αυθαίρετο τρόπο ιδιοποιήθηκε τον βυζαντινό μεσαίωνα.

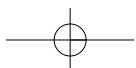
67. Sami Bej Frashërit, *Η Αλβανία*, 52.

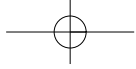




Αυτό το σημείο είναι ενδιαφέρον και πρέπει να εξηγηθεί. Στην περίπτωση των Βουλγάρων (και φυσικά στην περίπτωση του Λεόντιεφ) ρητά ή υπόρητα γινόταν αποδεκτό ότι η Βυζαντινή Αυτοκρατορία ήταν μια «ελληνική» αυτοκρατορία. Με τον τρόπο αυτό οι παλαιές συγκρούσεις μεταξύ Βυζαντίου και Σλάβων ξαναζωντανεύαν στις αντιπαραθέσεις Ελλήνων και Βουλγάρων στην οθωμανική Μακεδονία. Όμως στην αλβανική περίπτωση τέτοιες συγκρούσεις δεν υπήρξαν, και ο Σκεντέρμπεης αντιστάθηκε εναντίον των Τούρκων, όχι εναντίον των Βυζαντινών. Επιπλέον, σε κανένα σημείο του δοκιμίου ο Φράσερι δεν κάνει αναφορά στον Φαλμεράνερ. Μολονότι αναφέρεται στην αλβανική «διασπορά» και στους Αρβανίτες που κατοικούν στην Ύδρα, στις Σπέτσες, στην Αττική κ.λπ., δεν επιμένει, όπως ο Ντρινώφ για παράδειγμα, στον «εξαλβανισμό» των Ελλήνων, όπως ο τελευταίος στον «εκκολαβισμό». Και θα είχε πολλούς λόγους να το κάνει.

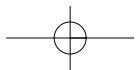
Το πιο πιθανό είναι ότι ο Σαμί βιώνει την εμπειρία του τέλους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τρόπο τραυματικό – και φαίνεται αυτό σε όλη την έκταση του δοκιμίου του. «Τραυματικό», γιατί ακριβώς είναι κάτι που δεν θέλει να τελειώσει. Είναι σαν να προσπαθεί να πείσει για αυτό πρώτα τον εαυτό του και μετά τους συμπατριώτες του. Δυσκολεύεται να αποκοπεί απόλυτα από το αυτοκρατορικό μοντέλο. Για αυτό, έστω κι αν αλλάζει προοπτική θέασης του κόσμου (από το υποκειμένο-Ummah στο υποκειμένο-έθνος), έστω κι αν εφαρμόζει πλήρως το γραμμικό σχήμα της συνέχειας του έθνους βασισμένο πάνω στην κατασκευή μιας «μυθολογικής αρχαιότητας», η «αυτοκρατορία» συνεχίζει να του ασκεί μια ανεξάντλητη γοητεία. Αυτό λοιπόν το αυτοκρατορικό παρελθόν μπορεί να το αναγνωρίζει στους Οθωμανούς αλλά δεν θα ήθελε να το χαρίσει ειδικά στους Έλληνες (αν και κατηγορεί τους πρώτους ότι συνεργάζονται με τους δεύτερους για την καταστροφή της αλβανικής εθνικής ταυτότητας). Μόνο έτσι μπορεί να εξηγηθεί η επιμονή του στην απάρνηση των σχέσεων των Μακεδόνων με τους αρχαίους Έλληνες, και κυρίως του ελληνικού χαρακτήρα του Βυζαντίου. Ο Σαμί δείχνει ότι η έννοια της αυτοκρατορίας είναι κάτι που συνεχίζει να του δίνει πολύ μεγάλη σημασία, μολονότι εκκινεί τη διαδικασία για την έλευση του έθνους-κράτους.





ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**





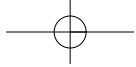
## Το Βυζάντιο στον 20ό αιώνα: στα όρια των Βαλκανίων

Στην αρχή του 20ού αιώνα, και ειδικά κατά τη δεκαετία του 1930, το Βυζάντιο επανήλθε δυναμικά στις συζητήσεις που αφορούσαν τη διαμόρφωση δύο βαλκανίων ιστοριογραφιών, στις οποίες τέθηκε μετά επιτάσεως το πρόβλημα της συνέχειας. Για την ακρίβεια, αυτό που επανήλθε δεν ήταν μια εν γένει αναφορά στον βυζαντινό μεσαίωνα αλλά σε ένα επιχείρημα που είχε αποκτήσει περίοπτη θέση στις επεξεργασίες των εκπροσώπων του βαλκανίου ορθόδοξου οικουμενισμού στα τέλη του 19ου αιώνα, όπως είδαμε, αλλά είχε υιοθετηθεί επίσης από ένα σημαντικό τμήμα των βυζαντινολογικών ακαδημιών της Δυτικής Ευρώπης μέσα σε ένα νεο-οριενταλιστικό πλαίσιο: το επιχείρημα περί συνέχειας της Βυζαντινής και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το φαινόμενο αυτό έλαβε χώρα ακριβώς στα δύο άκρα της Βαλκανικής χερσονήσου: στο άκρο όπου αυτή συνδέεται με τη Δύση (ρουμανική ιστοριογραφία) και σε εκείνο όπου συνδέεται με την Ανατολή (τουρκική ιστοριογραφία). Οι ιστορικοί που ανέλαβαν κάθε φορά το αντίστοιχο εγχείρημα, (στην περίπτωση μας ο Ν. Iorga και F. Kőrüli, αντιστοίχως), με τον έναν ή τον άλλον τρόπο ήρθαν σε επαφή με την ανασύνταξη της εθνικής ιδεολογίας στην Ελλάδα την εποχή εκείνη: ο πρώτος με ένα ταξίδι του το 1931 που φαίνεται ότι τον επηρέασε στη σύνταξη του *Βυζαντίου μετά το Βυζάντιο*<sup>1</sup> και ο δεύτερος με τη ανακήρυξή του ως επίτιμου διδάκτορα του Πανεπιστημίου Αθηνών το 1937<sup>2</sup>. Φυσικά, οι δύο ιστοριογραφίες δεν βρίσκονταν στην ίδια φάση ανάπτυξης. Η Ρουμανία στη δεκαετία του 1930 συμπλήρωνε τα 70 χρόνια ελεύθερου πολιτειακού βίου (και μόλις μια

1. Ν. Iorga, *Εικόνες από την σημερινή Ελλάδα και πέντε διαλέξεις για την σύγχρονη ελληνική ζωή*, μτφ. Μαρίκα Μανέσκου, Εκδόσεις «Φλάμμα», Αθήνα [1932;].

2. Βλ. την εισαγωγή του Σ. Παπαγεωργίου στην ελληνική έκδοση του βιβλίου *Απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα 2001.

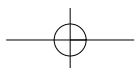




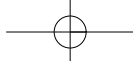
15ετία από τη στιγμή της ενσωμάτωσης της Τρανσυλβανίας, αν και το τραύμα της προσαρτημένης στη Ρωσία Βεσσαραβίας έμενε πάντα ανοιχτό), ενώ αντίθετα η κεμαλική τουρκική δημοκρατία διένυε τα πρώτα βήματά της. Η ρουμανική ιστοριογραφία είχε υιοθετήσει το μοντέλο της καταγωγής ήδη κατά τον 19ο αιώνα (οι Δακογέτες έπαιρναν τη θέση των αρχέγονων προπατόρων, όπως είχε συμβεί με τους Ίλλυριούς-Πελασγούς και τους Θράκες στις περιπτώσεις των Αλβανών και Βουλγάρων, αντιστοίχως), ενώ η τουρκική ιστοριογραφία θα ακολουθήσει τον ίδιο δρόμο με το Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας που θα συνέλθει στην Άγκυρα το 1932.

Ωστόσο φαίνεται ότι αυτή η υιοθέτηση του μοντέλου της καταγωγής δεν είχε τα ίδια αποτελέσματα για την κατανόηση του μοντέλου της συνέχειας. Για την ακρίβεια, το πρόβλημα και πάλι επανερχόταν ως διαχείριση της «μεσαιωνικής» ασυνέχειας: ασυνέχεια που ήταν προβληματική για τους Ρουμάνους (η μεγάλη απόσταση που χώριζε τους Δακογέτες από την εμφάνιση των μολδοβλαχικών βασιλείων του ύστερου Μεσαίωνα, αλλά κυρίως ο πολιτισμικός «εκσλαβισμός» των Ρουμάνων), καλοδεχούμενη για τους τούρκους εθνικιστές που αναζητούσαν ένα σημείο ρήξης με την κληρονομιά της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η χρήση του Βυζαντίου (και η σχέση του με την Οθωμανική Αυτοκρατορία) αποκτούσε διαφορετική νοηματοδότηση με αντίστροφη κατεύθυνση στις δύο περιπτώσεις και κοινό παρονομαστή τη σχέση με την Ανατολή: άλλωστε, ο οργανωτής του σχήματος της «μετα-βυζαντινής» συνέχειας, ο Nicolae Iorga, υπήρξε και υποστηρικτής της άποψης ότι η Ρουμανία ανήκει στη Νοτιοανατολική Ευρώπη και όχι στα Βαλκάνια<sup>3</sup>. Θα πρέπει λοιπόν να διερευνηθεί εάν η ιδεολογική χρήση του Βυζαντίου συντελεί στην εκπλήρωση ενός στόχου κοινού για τη ρουμανι-

3. Η υπεράσπιση του όρου «Νοτιοανατολική Ευρώπη» δεν ήταν κάτι που αφορούσε, κατά τον Iorga, μόνο τους Ρουμάνους. Για την ακρίβεια, ο Iorga θα ισχυριστεί ότι ο μόνος λαός που θα μπορούσε να «δικεικιάσει» τον προσδιορισμό «Βαλκάνιος» ήταν οι Βούλγαροι. Ούτε οι Σέρβοι (αφού κατοικούν στο δυτικό τμήμα της χερσονήσου, εκεί ακριβώς όπου τελειώνει η Ευρώπη) ούτε οι Έλληνες (οι οποίοι προσδιορίζονται ως «λαός της Μεσογείου») ούτε φυσικά οι Ρουμάνοι (που ανήκουν στην πολιτισμική πραγματικότητα της Κεντροευρώπης, στα Καρπάθια) θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως «Βαλκάνιοι». Το πρόβλημά του γινόταν ακόμη μεγαλύτερο στην περίπτωση που στην κατηγορία των Βαλκάνιων συμπεριλαμβάνονταν οι Ούγγροι και πολύ περισσότερο οι Τούρκοι: «Και τότε, μια βαλκανική χερσόνησος που εκτείνεται ως την Παννονία, μια χερσόνησος των Βαλκανίων που φθάνει ως την Μικρά Ασία, είναι κάτι που δεν μπορώ να το καταλάβω». Για όλους αυτούς τους λόγους που τους παραθέτει στην πρώτη διάλεξή του για την Ελλάδα μετά το ταξίδι του 1931, θα προσπαθήσει να εξηγήσει γιατί αρνήθηκε την πρόσκληση για συμμετοχή σε ένα Συνέδριο «Διαβαλκανικό», ενώ αντίθετα απάντησε θετικά και συμμετείχε σε ένα άλλο Συνέδριο, αφιερωμένο στις βυζαντινές σπουδές. Και τα δύο είχαν διεξαχθεί στην Αθήνα, βλ. N. Iorga, *Εικόνες από την σημερινή Ελλάδα*, 124-127.







κή ιστοριογραφία των αρχών του αιώνα: την απομάκρυνση από τη Βαλκανική Ανατολή. Αντίθετα, η απόρριψη της συνέχειας με το Βυζάντιο (και την Οθωμανική Αυτοκρατορία) από την τουρκική ιστοριογραφία στηρίζεται στη νομιμοποίηση της Ανατολής, έστω κι αν υπάρχει διαφωνία για το εάν αυτού του τύπου η νομιμοποίηση πρέπει να είναι «πολιτισμικού» (η γλώσσα ορίζει τον Τούρκο, λέει ο Kōrprülü) ή «φυλετικού» (η φυλή, κατά την Afet İnan) χαρακτήρα. Στη δεύτερη περίπτωση δεν αντιμετωπίζεται ως αναγκαία η «ριζική» απομάκρυνση από την Ανατολή, και εδώ προγενέστερες επεξεργασίες της τουρκικής εθνικής ιδεολογίας ήδη από την εποχή των Νέων Οθωμανών (βλ. επιρροή Αλ Αφγκανί) έπαιξαν καθοριστικό ρόλο.

Ας δούμε όμως τις δύο περιπτώσεις λίγο πιο αναλυτικά και μέσα από την (έμμεση) αντιπαράθεση πάλι δύο διδύμων συγγραφέων: του A.D. Xénopol και του Nicolae Iorga στη ρουμανική περίπτωση, της Afet İnan και του Fuad Kōrprülü στην αντίστοιχη τουρκική.

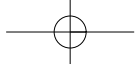
### *1. Από τους Δακογέτες στους Ρουμάνους: στη σκιά της πρώτης Ρώμης*

Σε ολόκληρο τον 19ο αιώνα η πνευματική ζωή των Μολδοβλάχων είχε επηρεαστεί καθοριστικά από ένα κυρίαρχο ρεύμα πρόσληψης της ιστορίας που προήλθε από την Τρανσυλβανία: τον «Λατινισμό». Ιδεολογικό ρεύμα που αναγόταν στις ιστοριογραφικές επεξεργασίες των Λατινιστών της Σχολής της Τρανσυλβανίας (Școala Ardeleană), οι οποίοι, ήδη στα τέλη του 18ου αιώνα, διατύπωσαν την άποψη ότι οι κάτοικοι της Μολδαβίας και της Βλαχίας, όπως οι ρουμανόφωνοι χωρικοί της Τρανσυλβανίας, ήταν απόγονοι αποκλειστικά των ρωμαίων κατακτητών<sup>4</sup>. Οι συγγραφείς αυτοί<sup>5</sup> πρόσβεναν μια πορεία ιστορικής συνέχειας του ρουμανικού λαού με τη ρωμαϊκή αρχαιότητα – θέση που φυσικά υποστηριζόταν μέσα από την προφανή ετυμολογική συγγένεια του Ρουμάνου με τον Ρω-

4. Αυτό συνελαγόταν προφανώς τον εξορισμό των Δακών από τη ρουμανική γενεαλογία. Σύμφωνα με τη θέση αυτή οι ρωμαιο-δακικοί πόλεμοι του 1ου αιώνα μ.Χ. οδήγησαν είτε στην πλήρη εξόντωση του δακικού πληθυσμού είτε στην εκτόπισή του, βλ. Alex Drace-Francis, *The making of the modern Romanian culture: literacy and the development of national identity*, Λονδίνο: Tauris Academic Studies, 2006, 60.

5. Μεταξύ αυτών οι σημαντικότεροι υπήρξαν οι Samuil Micu (1745-1806), George Șincai (1754-1816) και Petru Maior (1761-1821). Ο τελευταίος, μάλιστα, είχε υποστηρίξει στο έργο του *Ιστορία των απαρχών των Ρουμάνων στη Δακία* ότι η ανάμειξη δεν επήλθε μεταξύ Ρωμαίων και Δακών, επειδή οι πρώτοι απέφευγαν τις επιμειξίες με τις γυναίκες των δεύτερων, λόγω της «βαρβαρότητάς» τους.





μαίο/Ρωμάνο<sup>6</sup>. Η ανάγκη απαγκίστρωσης από το οθωμανικό παρελθόν αλλά και τον επικαθορισμό της ορθόδοξης θρησκευτικής ταυτότητας (ας μην ξεχνάμε ότι μεγάλο μέρος του πληθυσμού της αφβουργικής Τρανσυλβανίας είχε προσχωρήσει στον προτεσταντισμό) οδήγησε στην αναζήτηση μιας γενεαλογικής σχέσης με τον αρχαίο ρωμαϊκό κόσμο. Η Ρώμη έτσι υποσχέλισε όχι μόνο το σκοτεινό οθωμανικό παρελθόν αλλά και αυτήν ακόμη τη βυζαντινή πολιτιστική κληρονομιά. Η απομάκρυνση όμως από τον κόσμο της, κατά Dmitri Obolensky, *Βυζαντινής κοινοπολιτείας*<sup>7</sup>, σήμαινε και την απόπειρα να αποτινάξουν οι Ρουμάνοι τις επιρροές της μακροχρόνιας συμβίωσης με τους Σλάβους. Οι μεσαιωνικές ηγεμονίες της Μολδαβίας και της Βλαχίας μετατρέπονταν έτσι σε «νησίδες λατινικότητας» μέσα σε μια σλαβική πλημμυρίδα<sup>8</sup>.

Βέβαια, οι υποστηρικτές της θέσης αυτής, ακόμη κι όταν μετανάστευσε από Δυσμάς προς Ανατολάς των Καρπαθίων, υιοθετήθηκε δηλαδή από διανοούμενους της Μολδαβίας και της Βλαχίας, αντιμετώπιζαν ένα σοβαρό πρόβλημα: πώς μπορεί να στοιχειοθετηθεί η ρωμαϊκή παρουσία βορείως του Δούναβη, από τη στιγμή που ο τελευταίος αποτελούσε τον *limes* της αυτοκρατορίας; Το πρόβλημα εντεινόταν εάν γινόταν αποδεκτή η θέση (που είχε διατυπωθεί για πρώτη φορά στα τέλη του 18ου αιώνα από τους Franz Joseph Sulzer<sup>9</sup> και Johann Christian Engel<sup>10</sup>) για μετανάστευση των εκλατινισμένων Δακογετών νοτίως

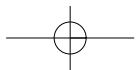
6. Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα και αδιαμφισβήτητος ηγέτης της σχολής αυτής υπήρξε ο ιστορικός και γλωσσολόγος August Treboniu Laurian, ο οποίος εξέδωσε στα 1853 το έργο του *Ιστορία των Ρουμάνων*. Η χρονική αφηρησία της αφήγησής του ήταν το 753 π.Χ., δηλαδή το έτος ίδρυσης της Ρώμης. Η ιστορία, δηλαδή, των Ρουμάνων εκλαμβάνεται ως αδιάσπαστη συνέχεια της ρωμαϊκής ιστορίας, βλ. Lucian Boia, *History and Myth in Romanian Consciousness*, 46.

7. Dimitri Obolensky, *The Byzantine commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971 [και ελληνική μετάφραση, *Η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία: η Ανατολική Ευρώπη, 500-1453*, 2 τ., Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1991].

8. Keith Hitchins, *The Romanians 1774-1866*, Οξφόρδη: Oxford Clarendon Press, 1996, 140.

9. Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist: der Walachey, Moldau und Bessarabiens, im Zusammenhange der Geschichte des übrigen Daciens als ein Versuch einer allgemeinen dacischen Geschichte*, 3 v., Βιέννη 1781-82.

10. Johann Christian von Engel, *Commentatio de expeditionibus Traiani ad Danubium, et origine Valachorum*, Vindobonae 1794 και του ιδίου, *Geschichte der Moldau und Walachei*, Halle 1804, όπου επαναλαμβάνει τη βασική θέση του πρώτου βιβλίου, διατυπώνοντας την άποψη ότι ο αυτοκράτορας Αυρηλιανός, επειδή δεν μπορούσε να αντιμετωπίσει τις επιδρομές των Γόθων, αναγκάστηκε να αποσύρει τις ρωμαϊκές λεγεώνες από τη Δακία και να τις εγκαταστήσει στη Μισία. Εκεί δημιούργησε δύο νέες Δακίες: την Dacia Ripensis (πάνω στην όχθη του Δούναβη) και την Dacia Mediteranea (προς την κατεύθυνση της βαλκανικής ενδο-





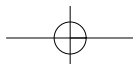
του Δούναβη μετά την εγκατάλειψή του από τους Ρωμαίους<sup>11</sup>. Αυτή όμως η μικρή παρασπονδία, που επουλωνόταν άλλωστε από την επιμονή διάφορων ιστορικών να περιγράφουν τη ζωή των ρωμαϊκών λεγεώνων νοτίως του Δούναβη, δεν ήταν τόσο σημαντική για να αποτρέψει την απόπειρα της κατασκευής της ρουμανικής εθνογένεσης απευθείας από την αρχαία Ρώμη. Τα πλεονεκτήματα όσον αφορά τη διαδικασία αναγνώρισης από τη Δύση, μέσα από την ανάδειξη του προνομίου να είναι οι Ρουμάνοι ο μοναδικός λατινικός λαός των Βαλκανίων, ήταν προφανή και ισχυρά.

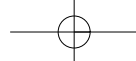
Ωστόσο, προϊόντος του 19ου αιώνα, ο Λατινισμός δεν φαινόταν ικανός να αποτελεί ισχυρό νομιμοποιητικό παράγοντα, από μόνος του τουλάχιστον. Στην ανάπτυξη του ρουμανικού εθνικισμού το πρόβλημα της αναγνώρισης από τη Δύση (και κυρίως από τη «λατινική» Γαλλία του Ναπολέοντα Γ΄) είχε ήδη επιλυθεί. Οι ενδοβαλκανικές αντιπαραθέσεις όμως καθιστούσαν επιτακτική την ανάγκη η ρουμανική ιστοριογραφία να προσαρμοστεί στα νέα δεδομένα: της επικύρωσης, δηλαδή, προαιώνιων δικαιωμάτων στο χώρο και ως εκ τούτου της θεμελίωσης της ενότητας στο χρόνο. Αυτό πολύ απλά σημαίνει την υιοθέτηση του σχήματος της αυτοχθονίας, όπως ακριβώς συνέβη με τους υπόλοιπους αντιπαλούς εθνικισμούς και κυρίως τον βουλγαρικό. Βέβαια δεν σήμαινε απόρριψη της ρωμαϊκότητας και της πολιτισμικής υπεροχής που αυτή συνεπαγόταν, αλλά ένα συνδυασμό φυλετικού αυτοχθονισμού και δυτικότροπης εθνικής ιδεολογίας που θα μπορούσε να είναι περισσότερο λειτουργική για τις επιδιώξεις του νεοσύστατου ρουμανικού κράτους. Οι Δάκες επέστρεφαν ως Δακορωμαίοι, έστω κι αν η σύνθεση αυτή αντιμετώπιζε τις δυσκολίες της<sup>12</sup>.

χώρας). Οι Ρουμάνοι, σύμφωνα με τη θεωρία του Engel, εγκαταστάθηκαν στη δεξιά όχθη του Δούναβη, όπου και θα υπομείνουν αργότερα τις επιδρομές των Σλάβων, θα επηρεαστούν πολιτισμικά από αυτούς και θα υποταχθούν στους Βουλγάρους, οι οποίοι θα τους επιβάλουν υποτίθεται και το όνομά τους: τόσο το Vulgar όσο και το Valaques παράγονται κατά τον Engel από τον ποταμό Βόλγα που έδωσε το προσωνύμιο των Βουλγάρων και των Βλάχων (Woloch = Wolga).

11. Lucian Boia, *ό.π.*, 47.

12. Lucian Boia, *ό.π.*, 90-96. Οι Δάκες, για την ακρίβεια, εμφανίστηκαν στο προσκήνιο στις αρχές της δεκαετίας του 1860. Το άρθρο του Bogdan Petriceicu Hasdeu (1838-1907) στο περιοδικό *Foia de istorie și literatură* με τίτλο «Χάθηκαν οι Δάκες;» (1860) σηματοδότησε την επιστροφή αυτή, βλ. στο ίδιο, 90-91. Ο Hasdeu υποστήριζε εκεί ότι η Τρανσυλβανική Σχολή, η οποία είχε επιβάλει τη λατρεία του Λατινισμού, ήταν δέσμη μιας λανθασμένης ερμηνείας των αρχαίων, και κυρίως των λατινικών, πηγών. Έτσι την αναφορά του Ευτρόπιου, ότι υφίστατο μείωση του ανδρικού πληθυσμού, την εξέλαβαν ως ολοκληρωτική καταστροφή του γηγενούς στοιχείου. Ωστόσο, υποστηρίζει ο Hasdeu, η λατινική αποικιοποίηση του ρουμανικού χώρου δεν πρέπει να εκληφθεί ως διάχυση των Ρωμαίων μέσα σε αυτόν αλλά εκλατινισμός του γηγενούς στοιχείου, δηλαδή των Δακών. Η αμφισβήτηση των αρχαίων πηγών συνδυάζεται και πάλι με μια χρήση του μοντέλου της αυτοχθονίας, όπως ακριβώς το διαπιστώσαμε και





## 2. A. D. Χένοπολ: σλαβικός μεσαίωνας και φαναριώτικη νεωτερικότητα

Θα λέγαμε ότι ως επιτομή του ιστοριογραφικού αυτού σχήματος θα μπορούσε να θεωρηθεί το έργο του A. D. Χένοπολ<sup>13</sup>. Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Ιασίου από το 1883 και μέλος της Ρουμανικής Ακαδημίας από το 1895, ο Χένοπολ εκκινεί από μία θέση προσδιορισμού της εθνικής ταυτότητας των Ρουμάνων ως ενός λαού «εγκλωβισμένου» μεταξύ άλλων εθνοτικών στοιχείων. Στην εισαγωγή του πρώτου έργου του στο οποίο αποπειράται να απαντήσει στο μεγάλο ερώτημα της επιβίωσης του ρουμανικού έθνους στην εποχή του Μεσαίωνα, θα αναρωτηθεί πόσο δύσκολο είναι να διατηρηθεί η ρουμανική εθνική ταυτότητα μεταξύ αυτών των συμπληγμάτων: των οθωμανών Τούρκων (αφού το μεγαλύτερο μέρος των εδαφών της Ρουμανίας ήταν τμήματα του οθωμανικού κράτους), των Ελλήνων (αφού η μοίρα των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών ήταν στα χέρια των Φαναριωτών για μεγάλο χρονικό διάστημα) και των Σλάβων (επειδή ακριβώς οι τελευταίοι ήταν ταυτισμένοι, κατά τον Χένοπολ, με την ορθόδοξη θρησκεία)<sup>14</sup>.

Για το λόγο αυτό, στο *Une Énigme Historique* δεν θα περιοριστεί να ασχοληθεί με το μεγάλο πρόβλημα που ταλάνιζε τη ρουμανική ιστοριογραφία (εάν δηλαδή επήλθε ή όχι η εκκένωση της Δακίας μετά τη ρωμαϊκή υποχώρηση το 270 μ.Χ.<sup>15</sup>, κάτι που φυσικά αφορούσε περισσότερο την αντιπαράθεση της ρουμανικής με την ουγγρική ιστοριογραφία), αλλά αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του έργου του στο ζήτημα των σλαβικών επιρροών πάνω στη διαδικασία της ρουμανικής εθνογένεσης. Το *Une Énigme Historique* στην πραγματικότητα είχε γραφτεί για να απαντήσει στις θεωρίες του R. Roesler<sup>16</sup>, ο οποίος το 1871 (στο έργο του

---

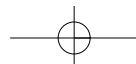
στην αντιπαράθεση στο πλαίσιο της βουλγαρικής εθνικής ιστοριογραφίας μεταξύ Κρέστοβιτς και Ντρίνοφ. Ο Hasdeu θα επανέλθει στο ζήτημα των Δακών και γενικότερα της γενεαλογίας των βαλκανικών λαών λίγα χρόνια αργότερα, στην εισαγωγή του *Etymologicum Magnum Romaniae*. Εκεί θα ισχυριστεί ότι οι λαοί της Βαλκανικής χερσονήσου σχηματίστηκαν μέσω διαρκούς εναπόθεσης διαδοχικών πληθυσμιακών στρωμάτων: από τους αρχαίους κατοίκους, τους Πελασγούς, στους Θράκες και από εκεί στους κατακτητές Ρωμαίους και τελικά στους Σλάβους. Έτσι στα γλωσσικά κατάλοιπα μπορεί κανείς να διερευνήσει την ιστορική συνέχεια κάθε λαού: την κίνηση από τους αρχαίους Θράκες στους σύγχρονους Βουλγάρους, ή από τους αρχαίους Δάκες στους Ρουμάνους κ.ο.κ. (στο ίδιο, 91).

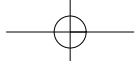
13. Για μια περιγραφή του έργου του ως χαρακτηριστικό παράδειγμα ιστοριογραφίας των μεγάλων συνθέσεων, βλ. Alexandru Zub, *L'historiographie roumaine à l'âge de la synthèse: A.D. Xenopol*, Βουκουρεστί, 1983.

14. A. D. Χένοπολ, *Une Énigme Historique: les Roumains au moyen-âge*, Παρίσι 1885, 1.

15. A. D. Χένοπολ, *Une Énigme Historique*, 15-37.

16. Ο πρωτότυπος τίτλος του *Teoria lui Roesler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană*, Ιάσιο 1884.





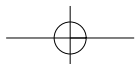
*Ρουμανικές Σπουδές*)<sup>17</sup> είχε υποστηρίξει την υπερδανούβεια καταγωγή των βλαχικών πληθυσμών της Βαλκανικής χερσονήσου, θεωρία όμως που προϋπέθετε την εκκένωση της Δακίας από τα ρωμαϊκά στρατεύματα και τους εκλατινισμένους Δακογέτες την εποχή του αυτοκράτορα Αυρηλιανού. Ο Roesler θα υποστηρίξει τη συγγένεια της δακορουμανικής με τη μακεδονορουμανική (όπως την ονομάζει) διάλεκτο, κατ' αυτόν παραλλαγές της ίδιας και της αυτής γλώσσας. Προσθέτοντας ωστόσο ότι η δεύτερη είχε υποστεί έντονη τη σλαβική επίδραση λόγω ακριβώς της πρώιμης μετανάστευσης των πληθυσμών αυτών νοτιώς του Δούναβη. Ο Χένορολ, προσπαθώντας να αντιπαρατεθεί στο επιχείρημα, θα υποστηρίξει ότι ο διαχωρισμός των Δακο-ρουμάνων από τους Μακεδονο-ρουμάνους (θα προσθέσει ακόμη μία κατηγορία: τους Ιστρο-ρουμάνους) είχε επισυμβεί όντως σε ένα πολύ πρώιμο στάδιο, ωστόσο η σλαβική επίδραση έλαβε χώρα βορείως του Δούναβη και όχι στη Μυσία, όπου η ρουμανική παρουσία υπήρξε πάντοτε περιορισμένη. Όπως πολύ καιρία επισημαίνει ο Lucian Boia, ο Χένορολ «για να απομακρύνει ακόμη περισσότερο τους Ρουμάνους από τη βαλκανική σφαίρα, τους αποχώρισε από τον Δούναβη και τους έσπρωξε προς τα βουνά»<sup>18</sup>.

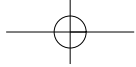
Η σλαβική επίδραση, σύμφωνα με τον ρουμάνο ιστορικό, έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια της συγκρότησης του πρώτου βουλγαρικού βασιλείου, το οποίο εκτεινόταν και βορείως του Δούναβη, στις περιοχές της σημερινής Ρουμανίας. Έτσι, κατά παράδοξο τρόπο, η αναγκαιότητα να αποδειχθεί η συνέχεια της κατοίκησης της Ρουμανίας (και ειδικά της Τρανσυλβανίας<sup>19</sup>) από το ρουμανικό στοιχείο οδηγούσε αναγκαστικά στην ανάδειξη, ή καλύτερα, την αποδοχή της θέσης ότι οι σλαβικές επιδράσεις είχαν συντελεστεί βορείως του Δούναβη: όσο πιο «δυτικό» γινόταν το ρουμανικό έθνος, τόσο πιο «ευάλωτο» στη σλαβική επιρροή. Εδώ προφανώς η επεξεργασία του Χένορολ αντιμετώπιζε την αντίφαση μιας αναντιστοιχίας μεταξύ της ενότητας στο χώρο και της συνέχειας στο χρόνο. Το να απαντήσεις στα επιχειρήματα των Ούγγρων για τον εθνολογικό

17. R. Roesler, *Romänische Studien*, Λειψία 1871. Για μια εκτεταμένη παρουσίαση των θέσεων του Roesler, βλ. Σπύρος Βρυώνης, «Prior tempore, fortior iure», 200-202.

18. Lucian Boia, *ό.π.*, 116. Πρβλ. και Adrian Cioroianu, «The Impossible Escape: Romanians and the Balkans», στο Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 212-3.

19. Τη θέση ότι η Τρανσυλβανία υπήρξε τον αποκλειστικό λίκνο της ρουμανικής εθνογένεσης προσπάθησε να τη «διορθώσει» ήδη τον 19ο αιώνα ο Bogdan Petriceicu Hasdeu, που υποστήριξε ότι θα έπρεπε να διευρυνθεί ο χώρος μέσα στον οποίο αυτή έλαβε χώρα, στις περιοχές της Ολτενίας, του Βανάτου και του δυτικού τμήματος της Τρανσυλβανίας, βλ. Lucian Boia, στο ίδιο. Αξίζει εδώ να θυμίσουμε ότι ο Hasdeu ήταν καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Βουκουρεστίου. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι Ιάσιο (Χένορολ) και Βουκουρέστι (Hasdeu) παρέχουν διαφορετικές προοπτικές του ζητήματος της αυτοχθονίας.





χαρακτήρα της Τρανσυλβανίας (αλλά και γενικότερα της επικυριαρχίας στον ευρύτερο ρουμανικό χώρο) σήμαινε την αποδοχή επιχειρημάτων σλαβιστών/σλαβολόγων συγγραφέων για τον «εκσλαβισμό» του ρουμανικού έθνους.

Ο ίδιος πάντως δεν θα αρκεστεί να αναδείξει τις εκλεκτικές συγγένειες Ρουμάνων και Σλάβων κατά τη διάρκεια της ρουμανικής «αρχαιότητας» αλλά και κατά τη διάρκεια του «μεσαίωνα», με τη μελέτη της συμβίωσης Ρουμάνων και Σλάβων (Βουλγάρων) και κυρίως την επιρροή της Βουλγαρικής (Ορθόδοξης) Εκκλησίας (ή καλύτερα, της Αρχιεπισκοπής, ή του «Πατριαρχείου», όπως ο ίδιος το αποκαλεί, Αχρίδος) στη ρουμανική πολιτισμική ζωή<sup>20</sup>.

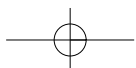
Αν και το να θεωρηθεί το ρουμανικό έθνος ως «une fraction de la grande famille latine perdue sur les confins de l'Orient» θα έπρεπε να εκληφθεί ως μια συμβολή στις αντίστοιχες προσπάθειες ευρωπαίων λογίων να αντιπαρατεθούν σε αντίπαλες απόψεις εκφρασμένες από σλάβους συγγραφείς, εντούτοις αυτό γινόταν, παραδόξως, μέσω της αποδοχής των βασικών επιχειρημάτων των τελευταίων. Στην προσπάθεια του ρουμανικού έθνους και των ιστοριογράφων του να αναπτύξουν τα επιχειρήματά τους εναντίον των αντίστοιχων επιχειρημάτων των αντίπαλων εθνικισμών, εκδηλωνόταν μια ουσιαστική αντίφαση: το μοντέλο (εθнологικής) συνέχειας δεν μπορούσε να ισχύει ταυτοχρόνως τόσο εναντίον του συγγενικού όσο και του βουλγαρικού εθνικισμού, ενώ το μοντέλο της αυτοχθονίας, αντί να στηρίζει το πρώτο (το μοντέλο της συνέχειας δηλαδή), στην πραγματικότητα είχε ως στόχο περισσότερο την αναγνώριση από τη Δύση και την ένταξη στον ευρωπαϊκό λατινογενή πολιτισμό. Η επίκληση της αυτοχθονίας, αντί να αποτελεί μετατόπιση από το πολιτισμικό στο φυλετικό κριτήριο προσδιορισμού του έθνους, αποτελεί την πλέον ουσιαστική κίνηση της ρουμανικής ιστοριογραφίας, «φυγής από τα Βαλκάνια»<sup>21</sup>.

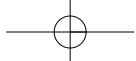
Ο Χένοπολ στο *Une Énigme Historique* είχε υποστηρίξει ότι οι «Ρουμάνοι ήταν οι απόγονοι των αποίκων που εγκατέστησε ο αυτοκράτορας Τραϊανός στη Δακία, κατά τη διάρκεια κατάκτησης της επαρχίας»<sup>22</sup>. Το τι απέγιναν όμως οι άποικοι αυτοί στους επόμενους κατακλυσμικούς αιώνες των βαρβαρικών επιδρομών είναι πολύ δύσκολο να διαπιστωθεί, κατά τον Χένοπολ, αφού είναι δεδομένη η ουσιαστική ανυπαρξία πηγών για ένα χρονικό διάστημα περίπου δέκα αιώνων (270-1200 μ.Χ.). Το πρόβλημα επομένως των σλαβικών επιρροών στη γλώσσα και τη θρησκευτική ζωή των Ρουμάνων ήταν άμεσα συνυφασμένο με αυτό της συνέχειας του ρουμανικού έθνους: η σχέση των λατινόφωνων που

20. A. D. Χένοπολ, *Une Énigme Historique*, 56 κ.ε.

21. Βέβαια αυτό ισχύει για τη ρουμανική ιστοριογραφία του τέλους του 19ου αιώνα, όχι όμως και για αυτήν των αρχών του 20ού, που πρότεινε την απαγκίστρωση από την ευρωπαϊκή (κυρίως γαλλική) πολιτισμική κληρονομιά, βλ. Lucian Boia, *ό.π.*, 59-63.

22. A. D. Χένοπολ, *Une Énigme Historique*, 2.





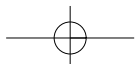
εμφανίστηκαν ως Βλαχορουμάνοι τον 12ο-13ο αιώνα με τους ρωμαίους αποίκους του Τραϊανού είχε διαρραγεί ή όχι;

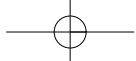
Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν θα μπορούσε να δοθεί παρά μόνο με την παραδοχή της θέσης περί εκλατινισμού των Δακών και των Γετών<sup>23</sup>. Στο μεγάλο αυτό εγχείρημα συνέβαλε τα μέγιστα το επόμενο μεγάλο έργο του Χένορολ, *Η Ιστορία των Ρουμάνων στη Δακία του Τραϊανού*<sup>24</sup>. Εκεί, τοποθετούσε τις απαρχές της ρουμανικής ιστορίας στο έτος 513 π.Χ., όταν δηλαδή για πρώτη φορά αναφέρονται οι Γέτες στην *Ιστορία* του Ηροδότου.

Το έργο αυτό ωστόσο έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί εκεί διατυπώνεται ένα σχήμα συνέχειας στην ιστορική διαδρομή του ρουμανικού έθνους με βάση τις τρεις γνωστές και από άλλες ιστοριογραφίες, φάσεις: αρχαιότητα, μεσαίωνας,

23. Κατά τον Χένορολ οι Ρουμάνοι (οι εκλατινισμένοι Δακογέτες δηλαδή) κατάφεραν να επιβιώσουν αποσυρόμενοι στα εδάφη της Τρανσυλβανίας και ενός μέρους της Ουγγαρίας, παρά την «πλεονεξία» των λαών στους οποίους υποτάχθηκαν εκεί: Ούγγρων, Γερμανών και Székles. Στην πραγματικότητα ο Χένορολ υιοθετούσε τη θέση του Johann Thunmann (*Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker*, Λειψία 1774) ότι οι Ρουμάνοι οι εγκατεστημένοι βορείως του Δούναβη «ήταν αδελφοί αυτών της Μακεδονίας, απόγονοι των Θρακών, που έπειξαν ένα ρόλο πολύ σημαντικό υπό το όνομα των Δακών και των Γετών... Κατά τη διάρκεια των επιδρομών των Βανδάλων, των Γόθων, των Ούννων, των Γεπιδών, των Σλάβων, των Αβάρων και των Βουλγάρων, κατέφυγαν στα βουνά που προστάτησαν την ύπαρξή τους... Η επιδρομή των Ούγγρων τούς βρήκε στην Τρανσυλβανία και στο τμήμα της Ουγγαρίας που βρίσκεται από την πλευρά του Δούναβη. Όμως οι Βλάχοι κατέλαβαν επίσης έκτοτε και επί μακρόν τη Βλαχία και τη Μολδαβία και δεν εγκαταστάθηκαν εκεί για πρώτη φορά κατά τη διάρκεια του 13ου και 14ου αιώνα, στα χρόνια του Ροδόλφου του Μαύρου και του Μπιογνάν». Με το έργο του Thunmann, κατά τον Χένορολ, άνοιξε μια νέα εποχή για τους Ρουμάνους στην ιστορία. Και από το δικό του έργο αντλήθηκαν τα επιχειρήματα εναντίον των θέσεων των ούγγρων ιστορικών που αμφισβήτησαν ακριβώς τον έλεγχο της Τρανσυλβανίας από τους Ρουμάνους. Αντίθετη άποψη από αυτήν του Thunmann για το ζήτημα της συνέχειας του ρουμανικού λαού είχε εκφραστεί από τον Γίββωνα (*The History of the decline and fall of the Roman Empire*) και τον Amédée Thierry (*Attila*).

24. A. D. Χένορολ, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, τόμ. 2, Παρίσι 1896. Ο πρώτος τόμος του έργου είχε εμφανιστεί στα ρουμανικά για πρώτη φορά οκτώ χρόνια νωρίτερα: A. D. Χένορολ, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, Ιάσιο 1888. Θα ακολουθήσουν άλλοι πέντε τόμοι που η έκδοσή τους θα ολοκληρωθεί μέχρι το 1893. Εδώ πρέπει να θυμίσουμε ότι ο Χένορολ γράφει το έργο του κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Καρόλου Α΄ του Hohenzollern-Sigmaringen. Ο Adrian Ciorgoianu παρατηρεί («The Impossible Escape», 216) ότι η αναφορά στον Τραϊανό προκάλεσε συνειρμούς ομοιότητας και παραλληλισμών μεταξύ του ρωμαίου αυτοκράτορα και του πρώτου βασιλιά της Ρουμανίας: και οι δύο προσέρχονταν από τη Δύση (την κοιτίδα των Φώτων), και οι δύο ταξίδεψαν στον Δούναβη, και οι δύο είχαν γεννηθεί στις περιφέρειες των αυτοκρατοριών τους (ο Τραϊανός στην Ισπανία, ο Κάρολος στον Ρήνο), γεγονός που τους επέτρεψε να κατανοήσουν την «περιφερειακή» λατινικότητα των Δακών στη μια περίπτωση, των Ρουμάνων στην άλλη, και οι δύο τέλος αναγκάστηκαν να αποχωρήσουν από τη Δακία όταν η κατάσταση εκεί έγινε αφόρητη για αυτούς.



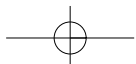


νεότεροι χρόνοι. Εδώ το πρόβλημα του Σλαβισμού θα επανέλθει, όχι όμως σε σχέση με τις εθνογενετικές διαδικασίες των μεταρωμαϊκών χρόνων<sup>25</sup>, αλλά ως κυρίαρχη πολιτισμική επίδραση που θα προσδιορίσει (μαζί με την οθωμανική κατάκτηση) το τι είναι ρουμανικός «μεσαίωνας». Στο σχήμα του Χένορολ τα όρια μεταξύ αρχαιότητας και μεσαίωνα διαφοροποιούνται από τον κανόνα που γνωρίζουμε από τις δυτικές ιστοριογραφίες. Μια διαφοροποίηση που θυμίζει αυτό που συνέβη και με τη βουλγαρική ιστοριογραφία, εάν υποθέσουμε ότι ως βουλγαρικός μεσαίωνας θεωρείται συνήθως το δεύτερο και όχι το πρώτο βουλγαρικό βασίλειο.

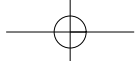
Κατά τον Χένορολ λοιπόν η *αρχαία ιστορία* (l'histoire ancienne) στους Ρουμάνους είναι η περίοδος διαμόρφωσης της εθνικότητάς τους (nationalité)<sup>26</sup>, η οποία αρχίζει με την αναφορά στους Δακογέτες από τις ιστορικές πηγές (Ηρόδοτος) μέχρι και την έξοδο ενός μέρους των Ρουμάνων της Τρανσυλβανίας (λόγω των καταπιέσεων που υφίσταντο εκεί από τους Ούγγρους) και την ίδρυση

25. Άλλωστε στην αφήγησή του, τις αρχικές επιρροές είτε σε επίπεδο τοπωνυμίων και γλωσσικών δανείων εξαιτίας της συνύπαρξης Σλάβων και Ρουμάνων, πριν οι πρώτοι κατέλθουν τον Δούναβη και εγκατασταθούν στα εδάφη της αρχαίας Μυσίας, είτε σε επίπεδο θρησκευτικών σχέσεων με την υπαγωγή των ορθόδοξων Ρουμάνων στο «Πατριαρχείο» Οχρίδας, θα τα εντάξει στην περίοδο της ρουμανικής «αρχαιότητας», βλ. Α. D. Χένορολ, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, vol. I, 123-130, 144-147.

26. Το ζήτημα βέβαια της εθνικής/εθνοτικής ταυτότητας των Δακών και των Γετών αποτέλεσε αντικείμενο θεωρητικών διενέξεων και διεκδικήσεων σε όλο τον 19ο αιώνα. Γερμανοί συγγραφείς, μεταξύ αυτών και ο Jacob Grimm, θεώρησαν ότι είναι λαοί γερμανικής καταγωγής, βασισμένοι σε έναν ισχυρισμό του (γότθου) χρονογράφου Ιορνάνδη (Jornandès) που ταύτιζε τους Γέτες με τους Γότθους. Ανάλογες «διεκδικήσεις» στο ζήτημα της εθνικότητας των Δακογετών διατύπωσαν και Σλαβιστές του 19ου αιώνα, επιχειρηματολογώντας με όπλο την ετυμολογία γεωγραφικών τοπωνυμίων που τα θεωρούσαν σλαβικά. Μια τρίτη υπόθεση κατέτασε τους Δακογέτες ως κελτικό παρακλάδι της Άριας (Ινδοευρωπαϊκής) φυλής. Τη θεωρία αυτή διατύπωσε ο Jean Maiorescou και αργότερα υιοθετήθηκε από τους Obèdènar και M. De Rosny. Αν και μια τέτοια λύση θα ήταν πολλαπλώς χρήσιμη, αφού θα συνέδεε τους Δακογέτες με τους Γαλάτες σε ένα προγενέστερο στάδιο από την αλληλοσυσχέτιση λατινογενών Ρουμάνων και Γάλλων, ο Χένορολ προτιμά να τους θεωρήσει ως θρακικό παρακλάδι των Ινδοευρωπαίων, παραπέμποντας στον Ηρόδοτο, σε ένα σχετικό χωρίο του Μενάνδρου που αναφέρεται από τον Στράβωνα («όλοι οι Θράκες και πάνω από όλους οι Γέτες απέχουν του γάμου [s'abstiennent du mariage]») και στον ίδιο τον Στράβωνα που θεωρεί τους Δάκες και τους Γέτες ως κλάδους της ίδιας φυλής με παρόμοιο γλωσσικό ιδίωμα με αυτό των Θρακών, βλ. Α. D. Χένορολ, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, τόμ. I, 20-24. Οι θρακικές καταβολές των Δακογετών μπορεί να μη συνέδεαν άμεσα τη ρουμανική αρχαιότητα με τη Δύση, ωστόσο προσέφεραν μια καλή αφετηρία για τη διεκδίκηση της εθνοτικής ταυτότητας του πληθυσμακού υποστρώματος της ανατολικής βαλκανικής ενδοχώρας και μάλιστα τη στιγμή που ο βουλγαρικός εθνικισμός έμοιαζε να εγκαταλείπει τη διεκδίκηση της «θρακικότητας» προς όφελος φυσικά της ένταξης στη μεγάλη σλαβική οικογένεια.







των κρατών της Βλαχίας και της Μολδαβίας. Συνεπώς η ρουμανική αρχαιότητα εκτείνεται από το 513 π.Χ.-1290 μ.Χ. Η διαδικασία της ρουμανικής εθνογένεσης κατανοείται μέσα από μια σύνθεση του δακογετικού φυλετικού στοιχείου με τη ρωμαϊκή πολιτισμική επιρροή: «η φυσική βάση της ρουμανικής εθνότητας είναι θρακική (οι Δακογέτες θεωρούνται όπως είδαμε από τον Χένοπολ θρακικό παρακλάδι της ινδοευρωπαϊκής φυλής): τη διανοητική του βάση την προσέφερε η Ρώμη»<sup>27</sup>. Σε αυτή τη σύνθεση όμως ήδη κατά την πρόωμη φάση της παρεμβαίνει η επίδραση του σλαβικού στοιχείου. Ωστόσο αυτό δεν μπορεί να οδηγήσει στην αναμφισβήτητη για τον Χένοπολ υπεροχή, στη σύνθεση αυτή, του ρωμαϊκού στοιχείου: «έτσι αυτή η εθνότητα είναι το αποτέλεσμα του συνδυασμού τριών θεμελιακών στοιχείων: του θρακικού, του λατινικού και του σλαβικού. Το λατινικό είναι το κυρίαρχο μεταξύ αυτών και δίνει κατά αυτό τον τρόπο στον ρουμανικό λαό χαρακτηριστικά λατινικής εθνότητας»<sup>28</sup>.

Η *μεσαιωνική ιστορία* (l'histoire moyenne) του ρουμανικού έθνους κατά τον Χένοπολ είναι η περίοδος κατά την οποία κυριαρχείται από το πνεύμα του Σλαβισμού (Slavonisme). Εκτείνεται από την ίδρυση των δύο ηγεμονιών τον 13ο αιώνα μέχρι και τη βασιλεία του Ματθαίου Μπασαράμπα (Mathieu Bassarabe) στη Βλαχία και του Βασίλειου Λούπου (Basile-le-Loup) στη Μολδαβία (1633). Οι βασιλείες των δύο αυτών ηγεμόνων σηματοδότησαν την απαρχή της υποκατάστασης της πολιτισμικής επιρροής του Σλαβισμού από την αντίστοιχη του «Γραικισμού» (Grécisme), η οποία θα κορυφωθεί αργότερα με την άνοδο των φαναριωτών ηγεμόνων<sup>29</sup>. Πάντως εδώ αξίζει να προσεχθεί ότι το αποκορύφωμα της σλαβικής επιρροής ταυτίζεται ουσιαστικά με την απαρχή της οθωμανικής κατάκτησης: η πολιτική υπαγωγή στους Οθωμανούς (και η παράλληλη εγκαθίδρυση της δουλοπαροικίας ως κυρίαρχου οικονομικού συστήματος στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες) κατά κάποιον τρόπο καταστέλλει τη στιγμή εκκίνησης του εθνικού αυτοπροσδιορισμού των Ρουμάνων και δημιουργεί τις προϋποθέσεις πολιτισμικής υπαγωγής στον Σλαβισμό.

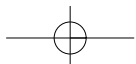
Η *νεότερη ιστορία* (l'histoire moderne), κατά τη διάρκεια της οποίας ενισχύεται η πολιτισμική επιρροή του ελληνικού πνεύματος, εκτείνεται μέχρι την Ελληνική Επανάσταση, που θα σηματοδοτήσει και το τέλος του Φαναριωτισμού (1633-1821).

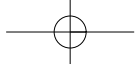
Τέλος τη νεότερη ιστορία θα την υποκαταστήσει η *σύγχρονη ιστορία* (l'histoire contemporaine), κατά την οποία μια νέα πολιτισμική και πολιτική δύναμη θα υπερισχύσει: ο *Ρουμανισμός*. Η κυριαρχία του Ρουμανισμού στο διάστη-

27. A. D. Xéno-pol, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, vol. II, 381.

28. A. D. Xéno-pol, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, vol. II, 382.

29. A. D. Xéno-pol, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, vol. II, 171-177.





μα 1821-1859 θα οδηγήσει τελικά στην ενοποίηση των Ηγεμονιών και στην ίδρυση του σύγχρονου ρουμανικού κράτους<sup>30</sup>.

Στο σχήμα λοιπόν του Χένοπολ, η επέκταση της αρχαιότητας μέχρι και την ίδρυση των πρώτων ηγεμονιών της Μολδαβίας και της Βλαχίας μετατοπίζει τον ρουμανικό μεσαίωνα σε ένα μεγάλο τμήμα της νεότερης εποχής. Ο ρουμανικός μεσαίωνας έχει και αυτός ένα σκοτεινό σημείο: την επίδραση του Σλαβισμού. Ο Σλαβισμός στο σχήμα του ρουμάνου ιστορικού παίζει το ρόλο του Φαναριωτισμού/Όθωμανισμού στο σχήμα του Ντρίνωφ: της βεβαιωμένης δηλαδή ασυνέχειας στην ιστορική διαδρομή του έθνους, η οποία όμως δεν αφορά τη φυλετική υπόστασή του (όπως στην περίπτωση Ελλήνων και Φαλμεράνερ) αλλά την πολιτισμική του αλλοτρίωση. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπήρξαν και αντιστάσεις (οι αντιστάσεις είναι πάντα απαραίτητες σε ένα σχήμα βεβαιωμένης ασυνέχειας, όπως ακριβώς συνέβη στην περίπτωση της αντίστασης στον Φαναριωτισμό των υποταγμένων Βουλγάρων): για παράδειγμα η σλαβική γλώσσα εγκαθιδρύθηκε ως η επίσημη γλώσσα της θείας λειτουργίας, λειτουργικών κειμένων ή επίσημων κειμένων της διοίκησης των Ηγεμονιών, ωστόσο δεν μπόρεσε να υποκαταστήσει τη ζωντανή ρουμανική γλώσσα σε επίπεδο καθομιλουμένης<sup>31</sup>.

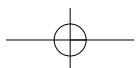
Ωστόσο ο Γραικισμός, που διαδέχθηκε τον Σλαβισμό στην «αλλοτριωτική» επίδραση επί του ρουμανικού έθνους, αποτέλεσε μια ακόμη πιο θεμελιακή απειλή για την υπόσταση του τελευταίου, επειδή ακριβώς εκπροσωπούσε μία «εξωτερική απειλή». Ο Σλαβισμός αποτελούσε «δυσβάστακτη αλλά και ασυνείδητη καταπίεση» του ρουμανικού λαού από μια «ξένη σκέψη». Δεν υπήρξε παρά μια μορφή σκέψης λοιπόν, χωρίς όμως να επενδύεται με πολιτικούς στόχους. Αντίθετα ο Γραικισμός δεν αποτελούσε απλώς μια πολιτισμική επιρροή αλλά ένα «μέσο» επιβολής μιας ξένης κυριαρχίας. Υπήρξε μια συνειδητή απόπειρα καταστροφής του ρουμανικού έθνους<sup>32</sup>.

Ωστόσο παρά την απορριπτική αντιμετώπιση της επιρροής του Γραικισμού και της πολιτικής έκφρασής του, του Φαναριωτισμού, είναι ενδιαφέρον ότι ο Χένοπολ (αν και δεν θα συμβάλει όπως ο Ιοργα στη νομομοποίηση του τελευταίου) εντάσσει και τα δύο φαινόμενα ως αναπόσπαστα στοιχεία της ένταξης της ρουμανικής ιστορίας στην εποχή της νεωτερικότητας. Ενώ ο βουλγαρικός μεσαίωνας του Ντρίνωφ συμπεριλαμβάνει τον Φαναριωτισμό, εκτεινόμενος μέχρι την προμηθεική ανακάλυψη του βουλγαρικού έθνους από τον Παΐσιο, ο Χένοπολ θα θεωρήσει ως απαρχή της νεότερης ρουμανικής ιστορίας την έλευση των Φανα-

30. A. D. Χένοπολ, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, vol. I, 4.

31. A. D. Χένοπολ, *Histoire*, vol. I, 459 κ.ε.

32. Έστω κι αν ευνόησε την εισαγωγή της ρουμανικής γλώσσας στη Θεία Λειτουργία και την αντίστοιχη αποβολή της σλαβονικής από αυτήν, βλ. A. D. Χένοπολ, *Histoire*, vol. II, 172.





ριωτών, λαϊκών και κληρικών, στα εδάφη της Μολδοβλαχίας<sup>33</sup>. Και ίσως να αποτελεί πέρασμα στη νεωτερικότητα γιατί ακριβώς συνιστά την εξέλιξη του «αντιστασιακού» πνεύματος του ρουμανικού λαού: από την άρνηση της χρήσης της σλαβικής ως καθομιλούμενης στην αντίσταση εναντίον των φαναριωτών ηγεμόνων. Ένα πέρασμα από την πολιτισμική στην πολιτική αντίσταση.

Ο προσδιορισμός του ρουμανικού μεσαίωνα με βάση το δίπολο Σλαβισμός – Οθωμανοκρατία και η επίθεση εναντίον του Φαναριωτισμού/Γραικισμού έμοιαζαν να ολοκληρώνουν τον απεγκλωβισμό των Ρουμάνων από την εχθρική περικύκλωσή τους από τους αντίπαλους εθνικισμούς.

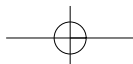
Ο Χέπορολ λοιπόν, μολονότι θα επιχειρήσει να στρέψει τον Thunmann εναντίον του Engel και του Sulzer, τη θέση δηλαδή για τον εκλατινισμό των Δακογετών<sup>34</sup> (που εξασφαλίζει τη συνέχεια σε φυλετικό επίπεδο) εναντίον της θέσης για την πλήρη εξολόθρευση τους και την επακόλουθη εκκένωση της Δακίας από τις ρωμαϊκές λεγεώνες, στην πραγματικότητα θα αποδεχθεί μία από τις βασικές θέσεις των αντιπάλων: ότι δηλαδή ο ρουμανικός λαός υπέστη τη σλαβική επίδραση κυρίως σε δύο επίπεδα, σε αυτά της γλώσσας και της θρησκείας. Τόσο ο Engel όσο και ο Sulzer θεωρούσαν ότι οι σλαβικές επιρροές δεν περιορίζονταν στον άξονα του Δούναβη αλλά μπορούσαν να εντοπιστούν και στην ίδια την Τρανσυλβανία. Το ζήτημα των σλαβικών επιρροών στην ιστορική διαδρομή των Ρουμάνων έγινε σταθερή αναφορά, κατά τον A. D. Χέπορολ, όλων των μεγάλων σλαβολόγων του 19ου αιώνα όπως ο Σάφαρικ (επιμένοντας στο ζήτημα της σλαβικής ετυμολογίας πολλών τοπωνυμίων) και ο J. Koritar<sup>35</sup>. Αυτό που θα προσπαθήσει να κάνει ο A. D. Χέπορολ λοιπόν είναι να διαχειριστεί ένα πραγματικό πρόβλημα.

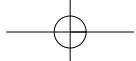
Το πρόβλημα όμως θα συνεχίσει να υπάρχει γιατί ακριβώς η επιμονή στην καθοριστική επίδραση της πρώτης Ρώμης στη ρουμανική εθνογένεση και στο

33. Για την ακρίβεια ο Χέπορολ θα θεωρήσει ότι ο Φαναριωτισμός υπήρξε όχι το αποτέλεσμα αλλά η αποκορύφωση της ελληνικής πολιτισμικής επιρροής, η οποία ξεκίνησε να υφίσταται πριν την έλευση των Φαναριωτών. Έτσι διακρίνει τους Έλληνες που έφθασαν στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες σε προγενέστερες εποχές και εκρουμανίστηκαν από αυτούς που έφθασαν αργότερα και διατήρησαν τον ελληνικό τους χαρακτήρα (όπως συνέβη για παράδειγμα με τις οικογένειες των Καντακουζηνών, Δούκα, Γκίκα κ.λπ.), βλ. A.D. Χέπορολ, *Histoire*, vol. II, 181-182.

34. Αν και πράγματι, όπως παρατηρεί ο Lucian Boia, ο Χέπορολ φαίνεται να θεωρεί στη δακορωμαϊκή σύνθεση το ρωμαϊκό στοιχείο ανώτερο του δακικού (ό.π., σ. 93), εντούτοις ο τελευταίος φρόντιζε να περιορίσει το μέγεθος της ρωμαϊκής αποικιοποίησης του ρουμανικού χώρου, βλ. A.D. Χέπορολ, *Histoire*, vol. I, 63-64. Το ρωμαϊκό στοιχείο υφίστατο αλλά όχι τόσο ως φυλετική αλλά κυρίως ως πολιτισμική παρουσία.

35. Θέση που συμμερίζονταν και πολλοί ρουμάνοι σλαβολόγοι, μεταξύ των οποίων προόπιτη θέση κατέχει ο Ioan Bogdan. Βλ. το έργο του *Istoriografia română și problemele ei actuale*, Βουκουρεστί 1905.





ζήτημα του εκλατινισμού δεν μπορούσε να αναιρέσει το υπαρκτό ζήτημα των σλαβικών επιρροών. Η επέκταση της αρχαιότητας δηλαδή εις βάρος του μεσαίωνα και η πρόταξη του μοντέλου της καταγωγής για να επιλυθεί το πρόβλημα της συνέχειας δεν φαινόταν να είναι εξίσου αποτελεσματικά στις αρχές του 20ού αιώνα με τον ίδιο τρόπο που ήταν τον 19ο. Αντίθετα, αυτό που έπρεπε να προσεχθεί τελικά ήταν ακριβώς η συγκρότηση της έννοιας του ρουμανικού μεσαίωνα. Και για αυτό πλέον ήταν αναγκαία η επίκληση της Δεύτερης Ρώμης.

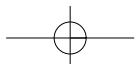
### 3. Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο: η επίκληση της Δεύτερης Ρώμης

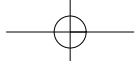
Ο Nicolae Iorga υπήρξε ένας ιστορικός τον οποίο εισήγαγε στη ρουμανική ιστοριογραφική κοινότητα ο ίδιος ο Χέπορολ<sup>36</sup>. Υπήρξε μαθητής του στο Πανεπιστήμιο του Ιασίου, ενώ οφείλει σε αυτόν την ένταξή του στη Ρουμανική Ακαδημία. Ωστόσο οι βασικοί πυλώνες του ιστοριογραφικού εγχειρήματος του Iorga θα αποτελέσουν ουσιαστική απομάκρυνση από τις λύσεις που πρότεινε ο Χέπορολ στα προβλήματα της συνέχειας του ρουμανικού έθνους και της νομιμοποίησης της ιστορίας του ως τμήματος της ευρύτερης ευρωπαϊκής.

Θα μπορούσαμε συνοπτικά να πούμε ότι οι πυλώνες αυτοί ήταν: η σταθερή αναφορά σε ένα είδος «αγροτικού εθνικισμού» (ο αγροτικός πολιτισμός της Ρουμανίας ως πηγή εθνικής ανάτασης αλλά κυρίως ως απόδειξη της εθνικής συνέχειας: η διαδρομή από τους Δακογέτες μέχρι τους σύγχρονους Ρουμάνους ετίθετο στη βάση της σχέσης με τη γη και όχι ακριβώς της αυτοχθονίας<sup>37</sup>)· η απόπειρα να περιοριστούν τα στοιχεία της σλαβικής επιρροής (για παράδειγμα ο

36. Κατά τον Zub ο Iorga θα επιδείξει την ίδια «εμμονή» για μεγάλες ιστοριογραφικές συνθέσεις με το δάσκαλό του Χέπορολ, βλ. Alexandru Zub, «En quête d'une synthèse: l' historiographie roumaine au XIXe siècle», *Nouvelle études d'histoires*, 9 (1995): 97-102.

37. Ο Iorga θα σταθεί κριτικός απέναντι σε φυλετικές προσλήψεις της εθνικής ταυτότητας, και κάτω από αυτό το πρίσμα θα υιοθετήσει τη θέση για τη δακική (και άρα πιο «ταπεινή» φυλετικά σε σχέση με τη ρωμαϊκή) καταγωγή των σύγχρονων Ρουμάνων. Την ίδια άποψη όμως θα έχει και για τους άλλους «μη Βαλκάνιους»: «Επαναλαμβάνω ότι δεν πιστεύω στην αμιξία των φυλών, και όσες φορές μου μιλούν για τη σλαβική φυλή των Σέρβων, παρατηρώ τα τετράγωνα κεφάλια που έχουν μερικοί απ' αυτούς. Και όσες φορές μου αναφέρουν για τον αρχαϊκό τουρανικό χαρακτήρα των Βουλγάρων ανακαλύπτω σ' αυτούς θρακικά χαρακτηριστικά. Μόνον ο Σέρβος εθνολόγος Cvijić είχε μια συλλογή από βουλγάρικα κεφάλια σε ιδιαίτερο σχήμα, με μεγάλα κόκκαλα και διαφορετικά απ' τα κεφάλια των Σέρβων, και όταν ήθελε να δείξει πως οι Σέρβοι έχουν δίκαιο να είναι εναντίον των Βουλγάρων, έδειχνε αυτά τα τρομερά κρανία...». Την ίδια άποψη για το ζήτημα των επιμειξιών είχε τόσο για τους Ούγγρους όσο και για τους Έλληνες. Αλλά συμβαίνει κάτι παράδοξο: ενώ ο Iorga θα αποδεχθεί την «πολιτισμική» προοπτική ενός έθνους ως αποτέλεσμα επιμειξιών, εντούτοις θα αντιπα-





Ιorga αρνούσαν τη λύση του Χένορολ περί επικυριαρχίας του πρώτου βουλγαρικού βασιλείου βορείως του Δούναβη<sup>38</sup>) και τέλος η ανάδειξη του ρουμανικού έθνους ως κληρονόμου της μεγάλης πολιτισμικής παράδοσης της *Ανατολικής Ρωμαϊκότητας*. Το τελευταίο σημείο που διαμορφώθηκε κατά κύριο λόγο στις αρχές της δεκαετίας του 1930, με την έκδοση του *Βυζαντίου μετά το Βυζάντιο*<sup>39</sup>, δεν είναι τυχαίο ότι συνοδεύθηκε από άμεση εμπλοκή του Ιorga με εθνικιστικού τύπου πολιτικές δραστηριότητες που θα διακοπτόταν ωστόσο βίαια με τη δολοφονία του τον Νοέμβριο του 1940 από τη Σιδηρά Φρουρά. Βέβαια οι δραστηριότητες αυτές, ακαδημαϊκές ή μη, χρονολογούνται ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα, με την έκδοση της εθνικιστικής επιθεώρησης *Sămănătorul* (1902-1906) και αργότερα της εφημερίδας *Neamul românesc* (1906).

Τι έκανε όμως αυτό τον συνεπή λατινιστή να αναζητήσει τη δόξα του Βυζαντίου στη δραστηριότητα των οσποδάρων του 16ου και 17ου αιώνα ως διαδόχων των βυζαντινών αυτοκρατόρων στην προστασία της Ανατολικής Ορθοδοξίας (κυρίως μέσω των δωρεών στις μονές του Αγίου Όρους); Γιατί η ανάγκη υποκατάστασης της Πρώτης από τη Δεύτερη Ρώμη σίγουρα πρέπει να θεωρηθεί ως βασικό στοιχείο-πυλώνας του έργου του Ιorga. Η αναφορά στην αναζωογονητική επίδραση του αγροτικού πολιτισμού υπήρξε συνέπεια ενός ευρύτερου ιδεολογικού προσανατολισμού του που επιδίωκε να πάρει τις αποστάσεις του από το δυτικοευρωπαϊκό μοντέλο και συνεπώς τις λατινικές ρίζες του.

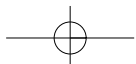
Πάντως είναι βέβαιο ότι ο Ιorga ήρθε να υποκαταστήσει το παλαιό παράδειγμα του Χένορολ με ένα άλλο: εάν στον δεύτερο η επιμονή στη συνέχεια των

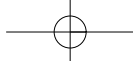
---

ρατεθεί στις απόψεις του Φαλμεράνερ. Έτσι, ενώ θα παρατηρήσει επίδραση προελληνικών, ιλλυρικών και θρακικών στοιχείων στη διαμόρφωση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού, θα υιοθετήσει μια σχεδόν απόλυτα «ελληνοκεντρική» ερμηνεία για το ζήτημα της συμβίωσης με τους Σλάβους κατά τον Μεσαίωνα: «οι Έλληνες άνθρωποι των αστικών κέντρων ή των μικρών ορεινών όγκων, οι Σλαύοι άνθρωποι της (ανοιχτής) υπαίθρου... οι Σλαύοι, που ήταν γεωργοί, σαν έρχονταν με το άροτρό τους χρειάζονταν γη. Τι θάκαμαν αυτοί στον Ελικώνα είτε στον Παρνασσό». Εννοείται ότι η αποδοχή μιας θέσης περί «εκσλαβισμού» των Ελλήνων του Μεσαίωνα δεν θα άφηνε πολλά περιθώρια για την απόρριψη της αντίστοιχης θέσης περί «εκσλαβισμού» των Ρουμάνων κατά την ίδια περίοδο: «Επειδή όμως όλοι οι Σλαύοι αποτελούν θαρρείς μια μυστική εταιρεία, φτάνει να ριχτεί μια ιδέα από ένα Βούλγαρο ή από ένα Σέρβο, για να την παραδεχτεί όλος ο σλαβικός κόσμος αμέσως», βλ. Ν. Ιorga, *Εικόνες από την σημερινή Ελλάδα*, 157-159.

38. Πάντως πρέπει να τονίσουμε ότι δεν είναι ίδια η αντιμετώπιση του δεύτερου βουλγαρικού βασιλείου, το οποίο θεωρείται από τον Χένορολ ως «Βλαχο-βουλγαρική αυτοκρατορία», με το βλαχικό στοιχείο να είναι στην πραγματικότητα κυρίαρχο μέσα σε αυτή την πολιτειακή οντότητα, βλ. Α.Δ. Χένορολ, *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane*, vol. I, 172-186.

39. Ν. Ιorga, *Bizanz după Bizanz*, Βουκουρέστι 1932 και σε γαλλική μετάφραση ως *Byzance après Byzance*, το 1935.





εκλατινισμένων Δακογετών οδηγούσε στην ανεπιφύλακτη αποδοχή των σλαβικών επιδράσεων, στον πρώτο η μετατόπιση του κέντρου βάρους από την Πρώτη στη Δεύτερη Ρώμη και συνεπώς από τη Δύση στην Ανατολή συνεπάγεται την απόρριψή τους (των σλαβικών επιδράσεων). Όμως αυτή ήταν και η πραγματική λειτουργικότητα της ιστοριογραφικής αναφοράς στο Βυζάντιο: όχι τόσο να μετατοπίσει το κέντρο βάρους της εθνολογικής αναφοράς των Ρουμάνων προς Ανατολάς (θυμίζω και πάλι τη θέση του Iorga περί Βαλκανίων ως «Νοτιοανατολικής Ευρώπης»), αλλά να εξαλείψει το υπαρκτό ζήτημα των σλαβικών επιρροών στην πολιτισμική χοάνη της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, και κυρίως κατά την περίοδο που ο Χένοροϊ παραδεχόταν ως αποκορύφωση του φαινομένου: τους πρώιμους αιώνες της οθωμανικής κατάκτησης.

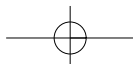
Το ζήτημα του Βυζαντίου και ειδικότερα της διαφοροποίησής του από τη Δύση (συνεπώς της σχέσης της Δεύτερης με την Πρώτη Ρώμη) είχε απασχολήσει ήδη τον Iorga στα μέσα της δεκαετίας του 1920. Στα 1927 έκανε μια ανακοίνωση στο δεύτερο συνέδριο Βυζαντινών Σπουδών που έλαβε χώρα στο Βελιγράδι, θέτοντας προς εξέταση το κομβικό ζήτημα εάν υπήρξε βυζαντινός μεσαίωνας<sup>40</sup>. Το ερώτημα που τίθετο, για την ακρίβεια, ήταν το εξής: το Βυζάντιο στην ιστορική του διαδρομή είχε απωλέσει ποτέ τον ρωμαϊκό, αρχαίο, χαρακτήρα του και είχε γνωρίσει μια αντίστοιχη εποχή «μεσαίωνα», όπως τη γνωρίζουμε από την ιστορία της φεουδαλικής Ευρώπης;

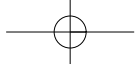
Δημιουργεί έκπληξη ο τρόπος με βάση τον οποίο θα ορίσει τον «κανόνα» του δυτικού μεσαίωνα και θα συγκρίνει με βάση αυτόν το Βυζάντιο: «Ο δυτικός μεσαίωνας υπήρξε μέσα από τις αμετάβλητες μορφές της Αυτοκρατορίας και της Εκκλησίας». Μάλλον, δηλαδή, ο Iorga δείχνει να έχει στο νου ως δυτικό μεσαίωνα την Καρολίγγεια Αυτοκρατορία και τους επιγόνους της (ή τη ρωμαϊκή κρατική κληρονομιά), και όχι μια πολυδιασπασμένη πολιτικά φεουδαλική Ευρώπη. Εν πάση περιπτώσει, σε αυτό τον καμβά θα προχωρήσει τη σύγκριση διατυπώνοντας εξ αρχής την άποψη ότι το «Βυζάντιο περιφρούρησε επιμελώς το πρώτο»<sup>41</sup>, δηλαδή την αυτοκρατορική κρατική παράδοση. Ο ισχυρός κρατικός συγκεντρωτισμός συνέβαλε στη δημιουργία μιας Εκκλησίας η οποία κατ' εξαίρεση μόνο εμφάνιζε τάσεις ανεξαρτητοποίησης από τον έλεγχο του κράτους. Η Εκκλησία επιβεβαίωνε και νομιμοποιούσε συνήθως την κοσμική εξουσία (*L'Église sert l'empereur*)<sup>42</sup>, χωρίς όμως αυτό να συνεπάγεται ότι δεν ήταν ισχυρή.

40. N. Iorga, *Y-a-t-il eu un Moyen-Âge Byzantin?*, Académie Roumaine, Bulletin de la Section Historique, tome XIII, Βουκουρέστι 1927.

41. N. Iorga, *Y-a-t-il eu un Moyen-Âge Byzantin?*, 1.

42. Ο Iorga θα θεωρήσει ως εξαίρεση την περίοδο της πατριαρχείας του Μιχαήλ Κηρουλαρίου, αφήνοντας να εννοηθεί ότι το Σχίσμα του 1054 οφειλόταν στην υπερφίαλη πολιτική του, βλ. N. Iorga, *Y-a-t-il eu un Moyen-Âge Byzantin?*, 2-3.



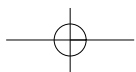


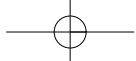
Ακόμη πιο ισχυρή βέβαια έγινε μετά την καταστροφή του βυζαντινού κράτους και την υπαγωγή της στους Οθωμανούς, όταν προσπάθησε να θέσει υπό τον πνευματικό έλεγχό της περιοχές όπως η Μολδαβία, η Ρωσία και η Ουκρανία, εκτός συνόρων της οθωμανικής επικράτειας.

Ο Iorga στηρίζει την άποψη ότι υπήρξε ένα είδος «βυζαντινού μεσαίωνα» ακριβώς στο ζήτημα του ισχυρού κράτους και της «λατρείας» του (κάνει αναφορά, για παράδειγμα, σε «ασιατική βασιλεία» του Ιουστινιανού), θεωρώντας μάλιστα ότι το μοντέλο αυτό προσέλκυσε και πολλούς από τους εχθρούς του. Ωστόσο περιορίζει την ισχύ του επισημαίνοντας, για παράδειγμα, το ισχυρό δίκτυο των αστικών κέντρων στο Βυζάντιο, αν και δεν αμφισβητεί το στραγγαλισμό της «ιθαγενούς» αστικής τάξης από τα παραχωρηθέντα προνόμια στους Βενετούς και τους Γενουάτες. Ακόμη περισσότερο παρατηρεί ότι ακριβώς δύο ιδιαίτερα σημαντικές περιοχές της αυτοκρατορίας, ιταλική και βαλκανική χερσόνησος, ακολούθησαν κατά κάποιον τρόπο διαφορετική (αυτόνομη) πορεία από το κέντρο.

Η σύγκριση που επιχειρεί ο Iorga σε πολλά επίπεδα (σε αυτό της κρατικής συγκρότησης, του ρόλου του Εκκλησίας, των δικτύων των αστικών κέντρων, του ρόλου του εμπορίου και της αναδυόμενης αστικής τάξης) φαίνεται να νομιμοποιεί την άποψη ότι το Βυζάντιο και πολύ περισσότερο οι κόσμοι των δύο μεσογειακών χερσονήσων δεν ακολούθησαν κάποιο δρόμο πολύ διαφορετικό από τη Δύση<sup>43</sup>.

43. Βέβαια λίγα χρόνια αργότερα θα επανέλθει στο ζήτημα της σύγκρισης μεταξύ Δύσης και Βυζαντίου, δίνοντας ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στην αξία (σε σημείο εξιδανίκευσης) του βυζαντινού πολιτισμού: «Στο μεσαίωνα, η Δύση έκαμε πολλά πράγματα απ' την άποψη μιας λαϊκής ζωής, μιας ελεύθερης ζωής, θα έλεγα: από τη χωρική και αστική άποψη. Είνε οι μεγάλες εποχές της Εκκλησίας και της Αυτοκρατορίας. Αλλά, δύναμη, πλούτος, λαμπρότητα, παράδοση χιλιετηρίδων, δόξα, όλα αυτά βρισκονται στο Βυζάντιο, κι όταν γράφεις τη μεσαιωνική ιστορία, πρέπει νάχεις μπρος σου την ιστορία του Βυζαντίου. Η Δύση σχετίζεται με ό,τι γεωτερίζει, το Βυζάντιο όμως με ό,τι διατηρεί. Το Βυζάντιο είναι σταθεροποίηση για όλες τις εποχές: τα γερατεία του είνε μόνο φαινομενικά. Είνε μια έννοια που μπορεί να χωρέσει όλα τα έθνη: είνε ιδέα ρωμαϊκή, ορθόδοξος εκκλησία, κλασική ελληνική μόρφωση και εκτός απ' όλα αυτά τα στοιχεία αντιπροσωπεύει τη δυνατότητα συνεργασίας όλων των φυλών. Επομένως δεν μπορεί να γεράσει ποτέ, δεν μπορεί να εξαντληθεί ποτέ, αλλά εξακολουθεί να εξυπηρετεί τη ρωμαϊκή ιδέα στην Ανατολή», βλ. N. Iorga, *Εικόνες από την σημερινή Ελλάδα*, 173. Είναι πάρα πολύ ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Iorga προχωρά σε «αφελληνισμό» του Βυζαντίου, χρησιμοποιώντας μοτίβα που είχε χρησιμοποιήσει ο θρησκευτικός οικουμενισμός του τέλους του 19ου αιώνα – πέραν βέβαια των πολιτικών συνεπειών που θα είχε η παραδοχή μιας θέσης για το Βυζάντιο ως αποτέλεσμα της συνεργασίας των εθνών που το συναποτελούσαν. Και για να μην αφήσει καμία αμφιβολία περί αυτού, θα συμπληρώσει με αφορητή ακριβώς τις αντιπαραθέσεις στο βυζαντινολογικό συνέδριο της Αθήνας: «Αλλά η βυζαντινή αυτοκρατορία είνε προ πάντων ρωμαϊκή: από πολιτική άποψη τόσο ρωμαϊκή, ώστε όσοι θεωρού-





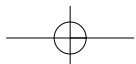
Εάν όμως το Βυζάντιο εξομοιώνόταν με τη Δύση, αυτός ήταν ένας καλός τρόπος να αντιμετωπίσει τα Βαλκάνια όχι σαν εξαίρεση της ευρωπαϊκής ιστορίας αλλά ως αναπόσπαστο μέρος της: «Όσον αφορά τους Βαλκάνιους η εξέλιξή τους ακολούθησε απολύτως την ίδια διαδρομή με αυτή των δυτικών κοινωνιών, μια ολότελα γόνιμη διαδικασία μετασχηματισμού κατά τη διάρκεια αυτής της ωραίας εποχής μιας διαρκούς ανανέωσης, μιας δημιουργίας που δεν διακόπηκε από ό,τι αδικώς αποκαλείται ως “μεσαίωναξ”»<sup>44</sup>. Και αυτό ισχύει όχι μόνο για τους λαούς που βρέθηκαν στην επικράτειά του αλλά και για αυτούς που ως εισβολείς δημιούργησαν νέα κράτη σε πρώην εδάφη του. Μάλιστα, για τον Ιοργα η περίοδος της δημιουργίας αυτών των κρατών συνέβαλε στη διαμόρφωση στους λαούς αυτούς της εθνικής κρατικής ιδέας. Και μάλιστα σε κοινωνίες με πρωτόγονη οικονομική και πολιτική δομή.

Αυτή η θέση του Ιοργα για την ομοιότητα μεταξύ βυζαντινού και δυτικού μεσαίωνα δεν θα ήταν τόσο σημαντική εάν δεν συνδυαζόταν με μια άλλη θέση για τη συνέχεια μεταξύ Βυζαντίου και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: η θέσπιση, κατά τον Ιοργα και τη σχολή που εκπροσωπούσε, των περισσότερων θεσμών της τελευταίας τελούσε υπό βυζαντινή επιρροή. Η θέση αυτή, που αργότερα θα μετεξελιχθεί στο *Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο* με επίκεντρο την ιστορία των Παρτσονάβιων Ηγεμονιών, είναι μια θεωρητική προσέγγιση κοινή σε δυτικούς βυζαντινολόγους την εποχή αυτή (η συζήτηση αφορά κυρίως την προέλευση του τιμαριού) και κυρίως γάλλους ιστορικούς του Βυζαντίου, όπως για παράδειγμα ο Alfred Nicolas Rambaud<sup>45</sup>. Ο τελευταίος παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της θέσης περί συνέχειας Βυζαντίου και Οθωμανών, που υιοθετεί τε-

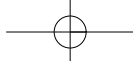
ναι πολιτικούς υπαγόμενοι σ' αυτήν είναι “Ρωμαίοι”, Ρωμηοί. Εμείς είμαστε Ρουμάνοι, εκείνοι είναι Ρωμηοί, μιλούν τα “ρωμαίικα” – τόσο βαθειά εισχώρησε το ρωμαϊκό πνεύμα στο Βυζάντιο», *ό.π.*, 174.

44. N. Iorga, *Y-a-t-il eu un Moyen-Âge Byzantin?*, 6.

45. Βλ. μεταξύ άλλων Alfred Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogenete*, Παρίσι: A. Franck, 1870· του ίδιου, *Le monde byzantin: le sport et l'hippodrome a Constantinople, d'après des publications recētes*, Παρίσι: Bureau de la revue des deux mondes, 1871. Τα δύο αυτά έργα αποτέλεσαν τη βάση του διδακτορικού του. Μετά θάνατον οι εργασίες του πάνω στη βυζαντινή ιστορία θα δημοσιευθούν στον τόμο *Études sur l'histoire byzantine*, Παρίσι: A. Colin, 1912. Είναι επίσης γνωστός για μια Ιστορία της Ρωσίας που συνέγραψε, *Histoire de la Russie: depuis les origines jusqu'à nos jours*, Παρίσι: Hachette & cie, 1900. Ο ίδιος μάλιστα είχε παραμείνει για ένα χρονικό διάστημα στη Ρωσία, μαθαίνοντας τη γλώσσα, την ιστορία και τον πολιτισμό της. Ο Rambaud θα διατελέσει υπουργός Παιδείας της Γαλλίας κατά τα έτη 1896-1898, επί κυβερνήσεως Méline. Τα χρόνια αυτά θα αναλάβει μαζί με τον Erneste Lavisse και τη σύνταξη μιας γενικής ιστορίας, στην οποία ο Rambaud συνέγραψε τα πιο ενδιαφέροντα κεφάλαια που αφορούσαν την ιστορία της Ανατολής. Για μια εκτίμηση του έργου του μετά το θάνατό του το 1905, βλ. Leonce Pingaud, *Notice sur Alfred Rambaud*, Μπεζανσόν: Typogr. et Lith. Jacquin, 1906.







λικά ο Iorga. Πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο Rambaud είναι αυτός που προλογίζει και την *Ιστορία των Ρουμάνων* του Α.Ρ. Χέπορλ, όταν μεταφράζεται στα γαλλικά το 1896.

Ο Iorga θα αποκαλέσει τους Οθωμανούς «Νεοβυζαντινούς του Ισλάμ»<sup>46</sup> και θα παρατηρήσει καταλήγοντας στην προαναφερθείσα ανακοίνωση: «Πριν και μετά (την οθωμανική κατάκτηση), υπάρχει ένα συγκεντρωτικό κράτος, αδυσώπητο απέναντι σε κάθε είδους ελευθερία και αυθορμησία, μια κυβερνητική μηχανή, (με κίνητρα) μιας πλήρους παρουσίας που γνωρίζει και μπορεί (να ισχυριστεί): στην αρχή Ρώμη της Ανατολής (Rome Orientale) και στο τέλος Ρώμη του Τουράν (Rome Touranienne)».

Συνεπώς στην περίπτωση του Iorga η επίκληση της Δεύτερης Ρώμης θα χρησιμεύσει στην απάμβλυνση της σλαβικής επιρροής στη συγκρότηση της ρουμανικής εθνικής ταυτότητας, επειδή όμως, όπως ακριβώς υπέδειξε ο Χέπορλ, ο «μεσαιώνας», δηλαδή αυτή η συνέχιση της σλαβικής επιρροής δεν ανακόπηκε αλλά μάλλον ενισχύθηκε μετά την οθωμανική κατάκτηση, ήταν αναγκαίο το Βυζάντιο να συνεχίσει να υπάρχει και μετά την πτώση του. Οι Οθωμανοί ως «Νεοβυζαντινοί του Ισλάμ» αλλά και η προνομιακή θέση των μολδοβλάχων ηγεμόνων στο εσωτερικό του οθωμανικού κράτους μπορούσαν να λειτουργήσουν ως επαναπροσδιοριστικοί παράγοντες για το εγχείρημα αυτής της ουσιώδους απομάκρυνσης από τα Βαλκάνια. Παραδόξως η θέση για το *Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, η θέση δηλαδή ότι η Δεύτερη Ρώμη δεν εξεμέτρησε το ζην σε πολιτισμικό επίπεδο με την οθωμανική κατάκτηση, πράγματι απομάκρυνε τους Ρουμάνους από τα σλαβοκρατούμενα Βαλκάνια και τα ενέταξε στη Νοτιοανατολική Ευρώπη.

#### 4. Η Θέση για την Τουρκική Ιστορία: η ρήξη με τον βυζαντινό μεσαιώνα

Σε αντίθεση με τη ρουμανική περίπτωση, όπου η οικειοποίηση του βυζαντινού και «μεταβυζαντινού» μεσαιώνα υπήρξε το κυρίαρχο μοτίβο, στην Τουρκία, επίσης την περίοδο του Μεσοπολέμου, λάμβανε χώρα ένα ιστοριογραφικό εγχείρημα που έμοιαζε με καθυστερημένη, και για αυτό με πολύ πιο άκαμπτα χαρακτηριστικά, υιοθέτηση του μοντέλου του αυτοχθονίας. Η περιφημη Θέση για την Τουρκική Ιστορία διατυπώθηκε ως γνωστόν στο Πρώτο Συνέδριο για την Τουρκική Ιστορία το 1932, υπήρξε ωστόσο αποτέλεσμα σύνθετων διαδικασιών κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1920: από την αποκρουστικότητα της περιοριστικής θέσης για το Ισλάμ από το κεμαλικό καθεστώς μετά την κουρδική εξέ-

46. N. Iorga, *Y-a-t-il eu un Moyen-Âge Byzantin?*, 8.





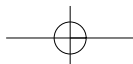
γερση του 1925, μέχρι την απειλή που εκπροσωπούσε για το τελευταίο η σύγκληση του πρώτου μεγάλου τουρκολογικού συνεδρίου στο Μπακού, υπό την αιγίδα της νεοσύστατης σοβιετικής ηγεσίας, για τον έλεγχο των τουρκικών πληθυσμών του Καυκάσου και της Κεντρικής Ασίας<sup>47</sup>. Η επιμονή στην κατασκευή μιας τουρκικής αρχαιότητας τοποθετημένης στην κεντρασιατική στέπα (εμπνευσμένη από παλαιότερες θέσεις του Léon Cahoun), η απόρριψη του οθωμανικού παρελθόντος και η αντίστοιχη απονομιμοποίηση του Ισλάμ ως προσδιοριστικού της σύγχρονης τουρκικής ταυτότητας υπήρξαν σταθερές σε όλες σχεδόν τις θεωρητικές επεξεργασίες της περιόδου αυτής.

Η απόρριψη του, οθωμανικού αυτή τη φορά, μεσαίωνα και η εξιδανίκευση μιας καταγωγικής αρχαιότητας έθετε το πρόβλημα στη νέα τουρκική ιστοριογραφία, εάν θα υιοθετούσε τη θέση περί συνέχειας μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είτε με αρνητικό πρόσημο, όπως συνέβη στην περίπτωση Ντρίνωφ, είτε με θετικό όπως στις περιπτώσεις Γεδεών και Iorga. Στην τουρκική ιστοριογραφία η απόρριψη του οθωμανικού μεσαίωνα προϋπέθετε για την πρώτη λύση. Όμως για τους τούρκους ιστορικούς το ιστορικό βέλος είχε διαφορετική φορά από αυτήν των βαλκάνιων ιστοριογραφικών σχημάτων: αυτοί δεν θα απέρριπταν το Βυζάντιο επειδή το τελευταίο είχε συμβάλει στην πολιτισμική και πολιτική υποδούλωσή τους. Οι Οθωμανοί υπήρξαν οι μόνοι που στη σύγκρουση μαζί του είχαν βγει νικητές. Το Βυζάντιο απορριπτόταν ως μοντέλο αυτοκρατορικό, το οποίο αναπαρήγαγαν ακολούθως οι Οθωμανοί. Για τους τούρκους ιστορικούς, ας μας επιτραπεί, η φορά του βέλους δεν ήταν στραμμένη προς την κατεύθυνση ενός «παρελθοντικού μέλλοντος» (η απόρριψη του Βυζαντίου επιβάλλεται επειδή αποδεχόμαστε την ελληνοποίησή του, άρα επειδή υπήρξε μήτρα του νεοελληνικού έθνους και του νεοελληνικού εθνικισμού) αλλά προς αυτήν του «παρελθοντικού παρελθόντος» (χωρίς το Βυζάντιο δεν θα μπορούσε να υπάρξει Οθωμανική Αυτοκρατορία).

Ένας από τους πρώτους που αντιμετώπισαν το πρόβλημα ήταν ο διανοούμενος που συνέγραψε το καταστατικό κείμενο του τουρκικού εθνικισμού, ο Ziya Gökalp. Στις *Αρχές Τουρκισμού*<sup>48</sup>, έργο που εκδόθηκε λίγο πριν το θάνατό του το 1923, θα αναπτύξει την άποψη ότι η κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρα-

47. Etienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Παρίσι: CNRS, 1997, του ίδιου. «Η εφεύρεση της Ιστορίας», στο *Τουρκία: θρησκεία, κοινωνία και πολιτική*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004, 199-214.

48. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Αγκυρα 1923 [σε ελληνική μετάφραση: Ziya Gökalp, *Αρχές Τουρκισμού*, μτφ. Άρης Αμπατζής, Αθήνα 2005. Σε αυτήν και παραπέμπουμε]. Για κάποια βιογραφικά στοιχεία αλλά και αναλύσεις για το έργο του Ziya Gökalp, βλ. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Λον-





τορίας ήταν βέβαιη για δύο λόγους: καταρχήν γιατί το αυτοκρατορικό πολιτειακό σχήμα είχε πλέον εκμετρήσει το ζην. Η ταυτόχρονη κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, της Ρωσίας και της Αυστροουγγαρίας με το τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου ήταν μια τρανταχτή απόδειξη περί αυτού. Ο δεύτερος λόγος ήταν μια εν εξελίξει διαδικασία εξόντωσης του «ανατολικού πολιτισμού» από τον δυτικό. Ο δυτικός πολιτισμός αντικατέστησε τον ανατολικό στη Ρωσία και στα Βαλκάνια, και ήταν μοιραίο να συμβεί το ίδιο και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Με την αναφορά του αυτή, ο Gökalp καθιστά περισσότερο ευκρινές το τι εννοεί με την έννοια «ανατολικός πολιτισμός»:

*Ο ανατολικός πολιτισμός δεν ήταν στην πραγματικότητα ισλαμικός πολιτισμός, όπως νομίζουν ορισμένοι. Η πηγή του ήταν ο ανατολικός ρωμαϊκός πολιτισμός. Όπως ακριβώς ο δυτικός πολιτισμός δεν ήταν χριστιανικός πολιτισμός, αλλά συνέχεια του δυτικού ρωμαϊκού πολιτισμού<sup>49</sup>.*

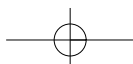
Βέβαια, κατά τον Gökalp, οι Οθωμανοί δεν πήραν τον ανατολικό πολιτισμό απευθείας από το Βυζάντιο αλλά από ενδιάμεσους: τους ισλαμικούς πολιτισμούς των Αράβων και των Περσών – και στο σημείο αυτό πιστεύει ότι οφείλεται η σύγχυση μεταξύ «ανατολικού» και «ισλαμικού». Ωστόσο αυτό το κεντρικό σημείο της τοποθέτησής του παραμένει: η Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν ήταν παρά ένα τμήμα της βυζαντινής κληρονομιάς, και ως εκ τούτου ήταν καταδικασμένη να καταρρεύσει κάτω από την κυριαρχία του δυτικού πολιτισμού. Η απορριπτική τάση επομένως απέναντι στην αυτοκρατορία (Βυζαντινή και Οθωμανική) θύμιζε εν πολλοίς το εγχείρημα εκδυτικισμού που εκπροσώπησε η κοραϊκή τάση στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Μόνο που στην περίπτωση του Gökalp η επίκληση του τουρκισμού άνοιγε το δρόμο για μια φυλετική ανάγνωση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας, αν και ο ίδιος έκανε τα πάντα για να την αποτρέψει, με την επιμονή του να τονίζει ότι η τελευταία ήταν το πολιτισμικό αποτέλεσμα σύνθετων διαδικασιών κοινωνικοποίησης<sup>50</sup>.

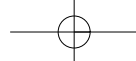
Πάντως ο Ziya Gökalp, ενώ απέρριπτε το αυτοκρατορικό παρελθόν ως συνώνυμο του μεσαίωνα, ταυτόχρονα υιοθετούσε ένα τριμερές μοντέλο για την κατανόηση της τουρκικής ιστορίας. Η κίνηση αυτή δεν ήταν ακριβώς τρεις φάσεις της γραμμικής πορείας του τουρκικού έθνους, αλλά ένταξή του σε τρία δια-

δίνο 1950 και κυρίως Taha Parla, *The social and political thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Λέιντεν: E.J. Brill, 1985.

49. Ziya Gökalp, *Αρχές Τουρκισμού*, 59-60.

50. Ziya Gökalp, *Αρχές Τουρκισμού*, 31-39.





φορετικά είδη πολιτισμών (κατά τον Gökalp η κουλτούρα έχει εθνικό χαρακτήρα, αντίθετα ο πολιτισμός είναι έννοια υπερεθνική). Όταν λοιπόν οι Τούρκοι ήταν συγκροτημένοι ως φυλετικό κράτος, ήταν ενταγμένοι στον πολιτισμό της Άπω Ανατολής. Όταν κατάφεραν να συγκροτήσουν αυτοκρατορικό κράτος εντάχθηκαν σε αυτό που αποκαλεί «ανατολικό πολιτισμό». Ενώ, τέλος, η εποχή συγκρότησης εθνικού κράτους σηματοδοτεί το πέρασμά τους στον δυτικό πολιτισμό<sup>51</sup>. Το ίδιο περίπου σχήμα θα προτείνει και στο βιβλίο του *Ιστορία του Τουρκικού Πολιτισμού* (το οποίο εκδόθηκε δύο χρόνια μετά το θάνατό του), μόνο που εκεί ως βασικό κριτήριο περιοδολόγησης θα έχει το Ισλάμ:

*Οι περίοδοι της ιστορίας του τουρκικού πολιτισμού: Ο τουρκικός λαός έζησε διαφορετική ζωή σε τρεις πολιτισμούς. Γι' αυτό το λόγο η ιστορία του τουρκικού πολιτισμού διακρίνεται σε τρεις περιόδους:*

- 1. Η αρχαία περίοδος: Από την εμφάνιση της τουρκικής φυλής ως την υιοθέτηση του Ισλάμ.*
- 2. Η μέση περίοδος: Από την υιοθέτηση του Ισλάμ ως την υιοθέτηση του δυτικού πολιτισμού.*
- 3. Η νεότερη περίοδος: Από την υιοθέτηση του δυτικού πολιτισμού ως και σήμερα<sup>52</sup>.*

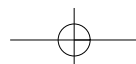
Περιγράφοντας λοιπόν την ιστορία του τουρκικού έθνους υιοθετεί ένα μοντέλο τριών φάσεων, ανοδικής βέβαια ανάπτυξης ενός υποστασιοποιημένου συλλογικού υποκειμένου, αλλά και ένταξης του σε τρία διαφορετικά πολιτισμικά παραδείγματα<sup>53</sup>. Κατά κάποιον τρόπο το σχήμα ερμηνείας του εμπεριέχει τη γραμμική ανέλιξη αλλά προϋποθέτει ταυτοχρόνως και την ασυνέχεια – μόνο έτσι άλλωστε θα νομιμοποιούνταν και η Επανάσταση εναντίον της αυτοκρατορίας<sup>54</sup>.

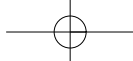
51. Ziya Gökalp, *Αρχές Τουρκισμού*, 69-70.

52. Ziya Gökalp, *Türk medeniyeti tarihi*, 8.

53. Η θέση του Gökalp είναι ότι μια κοινωνία (ή ακόμη ένα «έθνος») μπορεί κατά τη διάρκεια της ιστορικής διαδρομής της να αλλάξει «πολιτισμικό κύκλο», δηλαδή να ενταχθεί σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον από αυτό στο οποίο καταρχήν συγκροτήθηκε, βλ. Ziya Gökalp, *Türk medeniyeti tarihi*, στο ίδιο.

54. Από την άποψη αυτή, το σχήμα του Gökalp αποτελεί ακόμη μια απόδειξη για το πώς ο τουρκικός εθνικισμός ακροβατεί μεταξύ του μοντέλου του «εδαφικού εθνικισμού» και αυτό του «εθνοτικού εθνικισμού», βλ. H. Poulton, *Ημίψηλο, γκριζος λύκος και ημισέληνος: ο τουρκικός εθνικισμός και η Δημοκρατία της Τουρκίας*, Αθήνα: Οδυσσεάς, 2000. Για τη διάκριση «εδαφικού» και «εθνοτικού» εθνικισμού, βλ. Anthony D. Smith, *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Λονδίνο: Routledge, 1998.





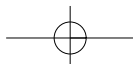
### 5. Η επανα-οικειοποίηση του οθωμανικού μεσαίωνα: η ιστομία Βυζαντινών και Οθωμανών

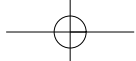
Η υιοθέτηση του τριαδικού σχήματος και η συσχέτιση του Ισλάμ με τον οθωμανικό μεσαίωνα δεν γινόταν σε μια προοπτική νομιμοποίησής του. Το ακριβώς αντίθετο: η έλευση της νεωτερικότητας θα ήταν αποτέλεσμα της απόρριψης του μεσαιωνικού, «ενδιάμεσου», κρίκου και συνεπώς των καταγωγικών του καταβολών (του Βυζαντίου). Αν και η πολιτισμική ερμηνευτική προσέγγιση του Gökalp δεν ελήφθη σοβαρά υπόψη από τους πρωταγωνιστές του Πρώτου Συνεδρίου, εντούτοις η βασική του θέση υιοθετήθηκε για την ιδεολογική οργάνωση της ανάγνωσης του τουρκικού παρελθόντος, τουλάχιστον κατά τον Μεσοπόλεμο. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπήρξαν κριτικές αναθεωρήσεις του αρχικού αυτού σχήματος, οι οποίες, πολύ αργότερα βέβαια, θα καταστούν κυρίαρχες και θα συμβάλουν σε ό,τι αποκαλείται σήμερα *Τουρκοϊσλαμική σύνθεση* (Türk-İslam Sentezi), την επανα-οικειοποίηση δηλαδή του οθωμανικού παρελθόντος.

Ο Mehmed Fuad Köprülü<sup>55</sup>, μαθητής και ιδεολογικός συνεχιστής του έργου του Gökalp, θα εκδόσει το θεμελιακό για την εξέλιξη της τουρκικής ιστοριογραφίας *Les origines de l' Empire Ottoman*, σειρά διαλέξεων που δόθηκε το 1935 στο Παρίσι, την ίδια ακριβώς χρονιά δηλαδή με την έκδοση στα γαλλικά του *Byzance après Byzance* του N. Iorga. Και όπως ακριβώς η ιδεολογική και επιστημονική προεργασία για το τελευταίο διήρκεσε καθ' όλη τη δεκαετία του 1920, έτσι και η κατευθυντήρια γραμμή του έργου *Les origins* μπορούμε να πούμε ότι πρέπει να αναζητηθεί σε προγενέστερα έργα του Köprülü, και πιο συγκεκριμένα στο *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri hakkında bâzi mülâhazalar* [Ορισμένες παρατηρήσεις για την επίδραση των βυζαντινών θεσμών στους οθωμανικούς θεσμούς]<sup>56</sup>, έργο που εκδόθηκε για πρώτη φορά στην Κωνσταντινούπολη το 1931.

55. Για ένα σύντομο βιογραφικό του, βασισμένο στη σχετική βιβλιογραφία, βλ. την εισαγωγή του Στέφανου Παπαγεωργίου στην ελληνική μετάφραση του θεμελιακού έργου του *Απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας* [πρωτότυπος τίτλος *Les origines de l' Empire Ottoman*, Παρίσι 1935] Αθήνα 2001, 13-25. Στο έργο αυτό θα επιμείνει στις τουρκικές ρίζες (Και και ως εκ τούτου Oğuz) της οθωμανικής δυναστείας, προσπαθώντας πάντως να ερμηνεύσει την άνοδο της ισχύος της με βάση πολιτικούς και κοινωνικούς και όχι εθνοτικούς παράγοντες. Για το κρίσιμο αυτό ζήτημα βλ. Ersanlı Behar Büşra, «The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of "Fatal Decline"» στο F. Adanır και S. Faroqhi (επιμ.), *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography*, Λέιντεν – Βοστώνη – Κολωνία: Brill 2002, 132.

56. Το πρωτότυπο της έρευνας του Köprülü δημοσιεύθηκε με τον τίτλο «Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri hakkında bâzi mülâhazalar» στο *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi mecmuası* [Επιθεώρηση τουρκικού δικαίου και οικονομικής ιστορίας], Κωνστα-





Στο έργο αυτό ο Köprülü αποπειράται να ανατρέψει μια αρκετά διαδεδομένη, στους κόλπους της τουρκολογικής επιστήμης, ιδέα: ότι οι οθωμανικοί θεσμοί δεν υπήρξαν παρά απομίμηση των αντίστοιχων βυζαντινών. Φυσικά, μια τέτοια θέση στηριζόταν στη σιωπηρή προϋπόθεση ότι οι Τούρκοι δεν συνεισέφεραν τίποτε στον παγκόσμιο πολιτισμό. Στρατιώτες και καταστροφείς δεν υπήρξαν ικανοί να εισέλθουν στη χορεία των λαών που εξέφρασαν κάποια στιγμή το «απόλυτο πνεύμα» της Ιστορίας.

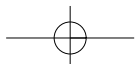
Ο Köprülü θα διαπραγματευθεί διεξοδικά τις θέσεις των περισσότερων ιστορικών που εξέφρασαν παρόμοιες απόψεις. Από τους συγγραφείς του 16ου όπως ο Leunclavius (*Leonclavii Pandectes historiae Turcicae*) μέχρι τους αντίστοιχους του 17ου, όπως ο Du Cange (*Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugdum*, 1688), ο Busbecq και ο Pietro Della Vallé (οι οποίοι εξέφρασαν, μεταξύ άλλων, την άποψη ότι τη συνήθεια του χειροκροτήματος οι Οθωμανοί την πήραν από τους Βυζαντινούς τον 15ο αιώνα) θα γίνουν αντικείμενο κριτικής από τον τούρκο ιστορικό. Ωστόσο στο στόχαστρό του θα τεθούν κυρίως οι συγγραφείς του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα και πιο συγκεκριμένα οι θεμελιωτές της άποψης περί συνέχειας Βυζαντίου και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπως ο Rambaud (του οποίου τις απόψεις είχε υιοθετήσει ουσιαστικά η ρουμανική σχολή με τον Iorga επικεφαλής<sup>57</sup>), ο H.A. Gibbons και ο Ch. Diehl<sup>58</sup>.

Στην πραγματικότητα ο Köprülü θα ασκήσει την κριτική του από την ακριβώς αντίστροφη προοπτική, από αυτήν που ο Iorga συγκρότησε το σχήμα της μεταβυζαντινής συνέχειας. Και για να το επιτύχει ξεκινά την κριτική του ακριβώς από τη θεωρητική αναφορά του ρουμάνου ιστορικού: το έργο του Rambaud. Ο Rambaud θα προτείνει μία αντιστοιχία ένα προς ένα των αξιωμάτων της βυζαντινής και της οθωμανικής Αυλής (του μεγάλου δομέστικου με τον μεγάλο βεζί-

ντινούπολη 1931, c.I, 165-313. Το 1981 εκδόθηκε από το γιο του, Dr. Orhan F. Köprülü, ως ανεξάρτητος τόμος, με κάποιες πρόσθετες σημειώσεις και παραρτήματα [Ord. Prof. M. Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri*, Κωνσταντινούπολη: Ötüken Neşriyat A.Ş. 1981]. Η μετάφραση στην ιταλική γλώσσα το 1953 κατέστησε γνωστές τις απόψεις του συγγραφέα στο δυτικό ακαδημαϊκό κοινό. Μεταφράστηκε στα αγγλικά από τον Gary Leiser με το τίτλο *Some observations on the influence of the Byzantine Institutions on Ottoman institutions*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Άγκυρα 1999. Εδώ παραπέμπουμε στην τρίτη τουρκική επανέκδοση του έργου, Mehmed Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin osmanlı müesseselerine tesiri*, Κωνσταντινούπολη: Kaynal Yayınları, 2002.

57. Και κυρίως στο έργο του N. Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, τόμ. I-IV, Γκότα 1908-1913.

58. Βλ. μεταξύ άλλων Charles Diehl, *Byzance, grandeur et décadence*, Παρίσι, E. Flammarion, 1919· του ιδίου, *Histoire de l'Empire byzantin*, Παρίσι, A. Picard, 1920.





ρη, των δομέστικων των σχολών με τους μπεηλερμπέηδες κ.ο.κ.), διοικητικών θεσμών (τα βυζαντινά θέματα με τα οθωμανικά σαντζάκια) ή αξιωμάτων της στρατιωτικής διοίκησης<sup>59</sup>. Τις απόψεις αυτές του Rambaud προώθησαν ακόμη περισσότερο ιστορικοί όπως ο Gibbons (που ισχυρίστηκε ότι οι βυζαντινές επιρροές στους οθωμανικούς θεσμούς είχαν αρχίσει πριν ακόμη από την άλωση της Πόλης), ο Charles Diehl (που υποστήριξε ότι οι οθωμανικοί θεσμοί δεν υπήρξαν τίποτα περισσότερο από απομίμηση των βυζαντινών), ο Rudolf von Scala (που εισηγείται την επίδραση σε οθωμανικούς θεσμούς, όπως το τιμάριο, της Περασίας των Σασσανιδών<sup>60</sup>), ο Ι.Ι. Sokolon (που αναζήτησε τη βυζαντινή επιρροή στο οθωμανικό φορολογικό σύστημα) κ.ά.

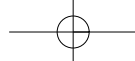
Ο Kōrprülü ωστόσο θα δώσει ιδιαίτερο βάρος στις απόψεις του Ν. Iorga, θεωρώντας ότι αυτός αποτελεί τον βασικότερο εκπρόσωπο της σχολής αυτής:

*Όμως πρόσφατα αυτός που ασχολήθηκε με αυτό το πολύ σημαντικό ζήτημα είναι ο καθ. Ν. Iorga. Ο καθ. Ν. Iorga ο οποίος θεωρεί ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία που ιδρύθηκε από τον Μεχμέτ Β΄ στη βασιλεύουσα, την Κωνσταντινούπολη, ως συνέχεια του Βυζαντίου, και που αναφέρει τον Πορθητή ως ημι-*

59. Ο Rambaud (στη *Γενική Ιστορία* που συνυπογράφει με τον Lavissee, βλ. Ernest Lavissee et Alfred Rambaud, *Histoire générale du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*, Παρίσι: A. Colin, 1893-1901, τόμ. IV: *Renaissance et réforme, les nouveaux mondes, 1492-1559, 747-748*) αποδέχεται τέσσερις μεγάλες φάσεις στην εξέλιξη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που ορίζονται από τις τρεις σημαντικότερες βασιλείες: αυτές του Ορχάν, του Μεχμέτ Β΄ και του Σουλεϊμάν Α΄ του Μεγαλοπρεπούς. Η πρώτη περίοδος είναι αυτή της νομαδικής ζωής των Οθωμανών, η δεύτερη ξεκινά με τη συνάντησή τους με το Ισλάμ (με υπεύθυνο τον Alâadin paşa και επί σουλτάνου Ορχάν), η τρίτη με την αρχή των κατακτήσεων, ειδικά των πρώην εδαφών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (Μεχμέτ Β΄) και τέλος η περίοδος μετεξέλιξης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο πιο δυνατό κράτος της ευρωπαϊκής ηπείρου στα χρόνια του Σουλεϊμάν Α΄ (βλ. Mehmed Fuad Kōrprülü, *Bizans müesseselerinin*, 11). Συνεπώς, αν και ο Rambaud κάνει χρήση του δυναστικού κριτηρίου, η περιοδολόγηση στην οποία προβαίνει δεν είναι πολύ διαφορετική από αυτήν που επιχειρεί ο Ziya Gökalp.

60. Αντίθετα, είναι γνωστό ότι ο Jean Deny σε ένα πολύ σημαντικό άρθρο του που έγραψε για το θέμα του τιμαρίου (Jean Deny, «Timâr», *Encyclopédie de l'Islam*) θα προσπαθήσει αντιστοίχως να αποδείξει ότι ο θεσμός του τιμαρίου ήταν απομίμηση της βυζαντινής «πρόνοιας». Καταρχήν ο Leunclavius είχε θεωρήσει ότι η λέξη «timar» στα τουρκικά κληρονομήθηκε από την ελληνική λέξη «τιμάριον» στο τέλος του 16ου αιώνα, υπόθεση που αποδέχθηκαν και οι Baudier και Du Cange. Το 1598 ο βενετός Lazzaro Soranzo αναφέρθηκε στην ύπαρξη της λέξης στα περσικά, και αυτός ήταν ο λόγος που ο Hammer και άλλοι συγγραφείς θεώρησαν ότι οι Τούρκοι κληρονόμησαν τη λέξη «timar» από εκεί. Κατά τον Kōrprülü, πάντως, η λέξη «timar» δεν χρησιμοποιήθηκε ποτέ στα περσικά με τη σημασία που της αποδόθηκε στην οθωμανική πραγματικότητα. Ο Hammer και ο Vorms, ο Belin και ο Tischendorf συσχέτισαν το θεσμό του τιμαρίου με το ζήτημα ύπαρξης ενός ισλαμικού φεουδαλικού συστήματος, βλ. για όλα τα παραπάνω Mehmed Fuad Kōrprülü, *Bizans müesseselerinin*, 16.





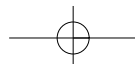
σέρβο... και επίσης πολύ περισσότερο βυζαντινό από τον Κωνσταντίνο Δραγάση (Παλαιολόγο), έχει αναφερθεί στα ζητήματα αυτά σε ποικίλα άρθρα και βιβλία του, μαζί με την έκδοση μιας ιδιαίτερης έρευνάς του για τα ζητήματα της επιρροής των βυζαντινών θεσμών στους οθωμανικούς. Ο γνωστός ρομάνος ιστορικός, που εξηγεί την επιρροή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στην ιστορία της Νοτιοανατολικής Ευρώπης αντικειμενικά και αρκετά διαφορετικά από πολλούς δυτικούς ιστορικούς, ισχυρίζεται επίσης ότι η παράδοση αυτή ανάγεται στο Βυζάντιο... Όμως αυτές οι αποσπασματικές παρατηρήσεις δείχνουν ξεκάθαρα την ιδέα του Ν. Ιοργα. Ο Ν. Ιοργα την είχε συνοψίσει με μεγάλη σαφήνεια στο πιο γενικό έργο του (εννοεί το *Geschichte des Osmanischen Reiches*): σύμφωνα με αυτόν ο Μεχμέτ Β΄ ίδρυσε το οθωμανικό κράτος, μετά την άλωση της Πόλης, μιμούμενος το Βυζάντιο ... Όλες οι λειτουργίες και όλα τα στοιχεία του βυζαντινού ανακτόρου συνέχισαν να υφίστανται και στο ανάκτορο του Μεχμέτ του Πορθητή, ενώ ακόμα και οι διαταγές των σουλτάνων έγιναν γνωστές υπό τον τίτλο «kanun», όρο εμπνευσμένο από την ελληνική λέξη «Κανόνας». Όπως γίνεται κατανοητό, οι ιδέες του Ν. Ιοργα βρίσκονται σε απόλυτη συμφωνία με αυτές του Rambaud και του Diehl και ειδικά με την άποψη ότι οι βυζαντινοί θεσμοί έγιναν αντικείμενο μίμησης από την Οθωμανική Αυτοκρατορία μετά την άλωση της Πόλης<sup>61</sup>.

Ο Köprülü θα κατηγορήσει τον Rambaud και τη σχολή που δημιούργησε ότι κατασκεύασαν μια «συνέχεια» μεταξύ οθωμανικών και βυζαντινών θεσμών βασισμένοι πάνω σε προφάνειες και επιδερμικές ομοιότητες, χωρίς αυτές να ξεετάζονται στη βάση ιστορικών αποδείξεων και μεθοδολογίας.

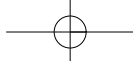
Ο Rambaud είχε την υποχρέωση να αναδείξει με ικανοποιητικές αποδείξεις τους νεωτερισμούς που έλαβαν χώρα μετά την άλωση και τους θεσμούς οι οποίοι μπορεί να κληρονομήθηκαν μόνο από το Βυζάντιο ... πριν από την άλωση της Πόλης. Έτσι ο Ν. Ιοργα στηρίζεται μόνο στη δική του φαντασία όταν ισχυρίζεται πως το οθωμανικό κράτος ήταν ένα ασιατικό κράτος όταν έδρευε στις πρωτεύουσες της Προύσας και της Αδριανούπολης πριν από την άλωση της Πόλης και την αποδοχή των βυζαντινών θεσμών. Η άποψη του Rambaud για την επιρροή των ανακτόρων της Βαγδάτης, του Πεκίνου ή του Καρακουρούμ στους οθωμανικούς θεσμούς, οι ιδέες του Gibbons για ισχυρή βυζαντινή και αντίστοιχη περσική; επιρροή στο κράτος του Πορθητή, η υπόθεση του Grousset για μια Οθωμανική Αυτοκρατορία που είναι μισή βυζαντινή και μισή μογγολική δεν είναι παρά φαντασιοκοπίες που υιοθετούν αυτοί οι ιστορικοί χωρίς καμία πραγματική απόδειξη και δεν μπορούν να έχουν το *status* ιστορικής υπόθεσης<sup>62</sup>.

61. Mehmed Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin*, 18-19.

62. Mehmed Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin*, 20.







Το έργο λοιπόν αυτής της ιστορικής αναθεώρησης και της κριτικής προσέγγισης των ιστορικών πηγών θα αναλάβει ο Kōrṛülü. Πράγματι στο δοκίμιό του θα ασχοληθεί με όλη την γκάμα των κρατικών, κοινωνικών και οικονομικών θεσμών του οθωμανικού κράτους: από τα κρατικά αξιώματα του μεγάλου βεζίρη και του μπεηλέρμπεχ μέχρι αυτά του καπουδάν πασά και του αρχιευνούχου, και από την καταγωγή του τιμαριωτικού συστήματος μέχρι το ζήτημα του συμβόλου της ημισελήνου (εάν επρόκειτο ή όχι για δάνειο από τους Πέρσες, όπως ισχυριζόταν ο Scala), και θα προσπαθήσει να αποδομήσει τα επιχειρήματα της αντίπαλης σχολής. Ο Kōrṛülü θα θεωρήσει ότι όλες αυτές οι διαστρεβλώσεις που υφίστατο η οθωμανική (και η σελτζουκική) ιστορία δεν ήταν τίποτα περισσότερο από το αποτέλεσμα προκαταλήψεων του δυτικών επιστημόνων απέναντι στον τουρκικό πολιτισμό<sup>63</sup>.

Βέβαια ο Kōrṛülü θα δώσει μεγάλη σημασία στο ρόλο του κράτους των Ανατολικών Σελτζούκων που, κατ' αυτόν, θα παίξουν καθοριστικό ρόλο στη συνθετική διαδικασία διαμόρφωσης θεσμών παρμένων από την περσική, αραβική και φυσικά βυζαντινή παράδοση<sup>64</sup>. Οι Οθωμανοί είναι οι φυσικοί διάδοχοί τους: οι ανακτορικές παραδόσεις, το φορολογικό σύστημα και ο θεσμός του τιμαριού δεν αποτέλεσαν βυζαντινά δάνεια αλλά είχαν διαμορφωθεί από τα τουρκοϊσλαμικά κράτη της περιοχής (Σελτζούκοι) και ως εκ τούτου κληρονομήθηκαν στην οθωμανική κρατική παράδοση. Εφαρμόζοντας τη «γενετική και συγκριτική» μέθοδο («genetique και comparatif»)<sup>65</sup> θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι:

*Το οθωμανικό κράτος έγινε κληρόνομος των διοικητικών παραδόσεων της ηγεμονίας των Ανατολικών Σελτζούκων και εν μέρει υπήρξε μια τουρκοϊσλαμική ηγεμονία που επηρεάστηκε από τους Μαμελούκους και το κράτος των Ιλχανιδών (υποτελής ηγεμονία)<sup>66</sup>.*

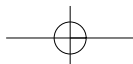
Ωστόσο ο Kōrṛülü στο εγχείρημα του «εκβυζαντινισμού» της οθωμανικής ιστορίας δεν θα απαντήσει με μια αντίστοιχη, ολοκληρωτική «αποβυζαντινοποίηση»

63. Στο σημείο αυτό ο Kōrṛülü είχε κατά νου τις απόψεις του γερμανού ανατολιστή Theodor Nöldeke ο οποίος αναφερόταν στην εμφάνιση των Σελτζούκων ως καταστροφή για την παγκόσμια ιστορία, βλ. Theodor Nöldeke, «Hans Dernschwam's Tagebuch», *Der Islam* 14 (1925) 156-158. Για τη «συνεισφορά» του Nöldeke στη συγκρότηση βασικών οριενταλιστικών σχημάτων βλ. Edward W. Said, *Οριενταλισμός*, Αθήνα: Νεφέλη 1996, 31.

64. Βλ. επίσης και το άρθρο του στο *Belleten* 7 (1943) 379-458 για τους Σελτζούκους της Ανατολίας (του μικρασιατικού δηλαδή χώρου) και σε αυτόνομη έκδοση, Mehmed Fuad Kōrṛülü, *The Seljuks of Anatolia: their history and culture according to local muslim sources*, μτφρ. επιμ. Gary Leiser, Σολτ Λέιτ Σίτυ: University of Utah Press, 1992.

65. Mehmed Fuad Kōrṛülü, *Bizans müesseselerinin*, 152.

66. Mehmed Fuad Kōrṛülü, *Bizans müesseselerinin*, στο ίδιο. Το μογγολικό κράτος των Ιλχανιδών είχε εγκαθιδρυθεί στα εδάφη του σημερινού Ιράν (1251-1335).





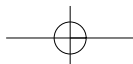
ση»: αντίθετα θα αποπειραθεί να περιγράψει την πολυπλοκότητα της διαδικασίας σχηματισμού των οθωμανικών θεσμών, όχι μέσω της υιοθέτησης μιας «καταγωγικής» μεθόδου (βυζαντινή, αραβική ή περσική προέλευση των οθωμανικών θεσμών) αλλά μέσω μιας επιστημονικής μεθόδου που επικεντρώνει στην αλληλόδραση. Έτσι, ακόμη κι όταν αμφισβητείται η απευθείας βυζαντινή καταγωγή κάποιου θεσμού, αναγνωρίζεται από τον Köprülü η διαμεσολαβητική επιρροή του Βυζαντίου στην τελική διαμόρφωσή του. Για την ακρίβεια, αυτό που επιδιώκει δεν είναι η αμφισβήτηση του ρόλου του Βυζαντίου αυτού καθαυτού, αλλά η επιβολή μιας ισότιμης προσέγγισης και αξιολόγησης των δύο αυτοκρατοριών.

Ο ίδιος θα αντιπαρατεθεί στην αντίληψη, που μεταξύ άλλων εκφράστηκε και από τον Iorga, ότι πρέπει να ιδωθεί η Οθωμανική Αυτοκρατορία ως μια «εξισλαμισμένη συνέχεια του Βυζαντίου» («Bizans'ın İslamlaşmış devami»). Ωστόσο θυμίζει ότι το οθωμανικό κράτος είχε καταλάβει το χώρο στον οποίο εκτεινόταν κάποτε το βυζαντινό, από τον Δούναβη μέχρι τον Ινδικό, άσκησε επιρροή στα ευρωπαϊκά πράγματα όπως ακριβώς ο προκάτοχός του, και μάλιστα όχι μόνο κατά την περίοδο του Μεσαίωνα αλλά και σε αυτήν των νεότερων χρόνων. Η έλευση των Οθωμανών στα Βαλκάνια σήμανε το τέλος μιας παρατεταμένης περιόδου αναρχίας που προκλήθηκε από τις διαδικασίες παρακμής του βυζαντινού κράτους (οι Χριστιανοί των Βαλκανίων πλέον απολάμβαναν την «ειρήνη» και την «ευημερία», όπως ακριβώς και επί Βυζαντινών), ενώ όπως ακριβώς ο βυζαντινός πολιτισμός είχε καταφέρει να εκφραστεί μέσα από το ορθόδοξο χριστιανικό δόγμα και την ελληνική γλώσσα, κατά τον ίδιο τρόπο ο οθωμανικός εκφράστηκε μέσα από το σουννιτικό (χανεφιτικό) Ισλάμ και την τουρκική γλώσσα. Διόλου αμελητέο επίσης για τον Köprülü ότι η οθωμανική κατάκτηση σήμανε και τη σωτηρία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας από τη λατινική κυριαρχία<sup>67</sup>.

#### *6. Εθνικισμός, το άλλο πρόσωπο του Οριενταλισμού: η επιστροφή των Περσών*

Ενώ όμως θα αντιπαρατεθεί στον Iorga και στη σχολή του στο ζήτημα της συνέχειας Βυζαντίου και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ο Köprülü θα υποστηρίξει σθεναρά την άποψη ότι ολόκληρη η Νοτιοανατολική Ευρώπη τελούσε υπό οθωμανική επιρροή, θέση που επιβεβαίωνε την ανταξία του οθωμανικού πολιτισμού. Το ότι οι Αλβανοί (μουςουλμάνοι) και οι Βόσνιοι με την υιοθέτηση του Ισλάμ αποτέλεσαν τα ζωντανά μνημεία της οθωμανικής παρουσίας στα Βαλκάνια

67. Mehmed Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin*, 153-154.



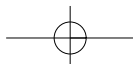


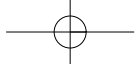
νια, και η επιρροή της τουρκικής γλώσσας και της οθωμανικής γραφής ως προτύπου μίμησης για πολλούς από τους λαούς τους, ήταν για τον Kōrgülü αυτονόητα.

Κατά παράδοξο τρόπο η αντιπαράθεση του Kōrgülü με τη σχολή του Rambaud (τη νομιμοποίηση, δηλαδή, της πολιτισμικής ισχύος του Βυζαντίου μέσω της συνέχειάς του στους θεσμούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας) σήμαινε ταυτόχρονα και αντιπαράθεση με τη θέση Gōkalp (την απόρριψη, δηλαδή, του οθωμανικού και συνεπώς του βυζαντινού μεσαίωνα). Έστω κι αν οι Rambaud και Gōkalp ξεκινούν από εντελώς διαφορετικές αφητηρίες –νομιμοποίηση του αποικιοκρατικού λόγου, και πάλι της Γαλλίας, στο ρόλο της στην Καθ' ημάς Ανατολή, στην πρώτη περίπτωση· εγκαθίδρυση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας σε αντιπαράθεση με το οθωμανικό αυτοκρατορικό παρελθόν, στη δεύτερη– συναντώνται σε μια κοινή θεωρητική αφητηρία: τη συνέχεια Βυζαντίου και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, για να υποτιμήσουν τη δεύτερη. Ο πρώτος και η σχολή που δημιούργησε θα συγκροτήσουν την άποψή τους πάνω στην οριενταλιστική κατανόηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ως μη ικανής να παραγάγει αυτόνομο πολιτισμό· ο δεύτερος θα αναγάγει την αρνητικότητα στη βυζαντινή κληρονομιά. Το αποτέλεσμα, ωστόσο, θα είναι το ίδιο.

Αλλά και ο Kōrgülü, για να θεμελιώσει τη θέση του, θα χρησιμοποιήσει το επιχείρημα του Gōkalp περί έμμεσης επιρροής του Βυζαντίου στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (αν και ακολουθώντας διαφορετική πορεία από αυτόν). Και αυτό γιατί το επιχείρημά του για τον καθοριστικό ρόλο του κράτους των Ανατολικών Σελτζούκων στους οθωμανικούς θεσμούς χρειαζόταν μια μικρή «ρύθμιση»: κάποιος εύκολα θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι οι Σελτζούκοι, αλλά και οι Αββασίδες πιο πριν, είχαν ενσωματώσει βυζαντινές επιρροές στους θεσμούς τους. Συνεπώς το πρόβλημα της βυζαντινής επίδρασης θα συνέχιζε να υφίσταται, έστω και μέσω των εκβυζαντινισμένων λαών της Μέσης Ανατολής. Η λύση επομένως του Gōkalp δεν ήταν αρκετή για να το αντιμετωπίσει. Για να γίνει δυνατόν να συγκροτηθούν και πάλι σχέσεις «ισοτιμίας» μεταξύ Βυζαντίου και Οθωμανών θα έπρεπε να υπάρξει μια προγενέστερη περίπτωση πολιτισμικής αλληλόδρασης του Βυζαντίου από αυτήν που αφορούσε τους ισλαμικούς λαούς της Μέσης Ανατολής: και αυτήν ο Kōrgülü τη βρήκε στην Περσία των Σασσανιδών.

Όπως δηλαδή κάποτε ο Λεόντιεφ είχε ανατρέξει στους Αχαιμενίδες Πέρσες για να τους χρησιμοποιήσει ως ένα πρώιμο υπόδειγμα αντίπαλο, αν και δυσφημισμένο, της «δημοκρατικής» αρχαιοελληνικής κληρονομιάς, ο Kōrgülü θα χρησιμοποιήσει τους Σασσανίδες για να τοποθετήσει την καθοριστική επιρροή τους ήδη στην ύστερη ρωμαϊκή και πρωτοβυζαντινή περίοδο – άρα υπεύθυνους για μια διαδικασία διαμόρφωσης θεσμών οι οποίοι δεν θα έπρεπε να χρεώνονται αποκλειστικά στο Βυζάντιο. Επομένως το σχήμα της «έμμεσης βυζαντινής επιρροής» ετίθετο σε μια διαφορετική διαδρομή από αυτήν όπου το είχε θέσει ο Gōkalp:





Όχι στη γραμμή Βυζάντιο – Αββασίδες, Σελτζούκοι – Οθωμανοί  
Αλλά στη γραμμή Σασσανίδες – Ρώμη – Βυζάντιο – Σελτζούκοι, Οθωμανοί

Κατά τον Kōrprülü ήδη η Ρώμη είχε επηρεαστεί από τον τρόπο οργάνωσης της Περσίας των Αχαιμενιδών, και η επιρροή αυτή ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο με την άνοδο της δυναστείας των Σασσανιδών (228 μ.Χ). Έτσι η παρακαμάζουσα Ρώμη διέβλεπε στην Περσία των Σασσανιδών ένα υπόδειγμα υπέρβασης της δικής της κρίσης:

*Η Ρώμη που διέκρινε την πρόοδο στους Σασσανίδες άρχισε να βλέπει την Περσία ως ένα παράδειγμα (προς μίμηση) απέναντι στη δική της υποχώρηση και αδυναμία. Το ανάκτορο του Διοκλητιανού ήταν μια απομίμηση του ανακτόρου των Σασσανιδών με τις παραδόσεις λατρείας προς τους αυτοκράτορες, οι οποίοι ετίθεντο στο επίπεδο του Θεού, με τους υπαλλήλους και αξιωματούχους ελεγχόμενους με συστηματικούς κανόνες όπως περιέγραφαν άνθρωποι εκείνης της εποχής. Ο αυτοκράτορας Γαλέριος αναφερόταν ξεκάθαρα στην εισαγωγή του μοντέλου της περσικής ηγεμονίας στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία... Η επιρροή των Σασσανιδών συνέχισε έντονα και στην Ανατολική Ρώμη για κάποιο χρονικό διάστημα<sup>68</sup>.*

Οι Πέρσες για μία ακόμη φορά εμφανίζονταν σαν ένας από μηχανής θεός για να διασώσουν όχι αυτή τη φορά τη σχέση ισοτιμίας μεταξύ Ρωσίας και Ευρώπης, όπως συνέβη στον Λεόντιεφ, αλλά την αντίστοιχη μεταξύ Βυζαντίου και Οθωμανών.

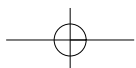
### 7. Κεμαλικός Εθνικισμός: η πρόκριση του μοντέλου της καταγωγής έναντι του μοντέλου της συνέχειας

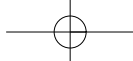
Τη λύση που πρότεινε ο Kōrprülü, ο κεμαλικός εθνικισμός θα αργήσει αρκετά να την υιοθετήσει. Η πρώτη δεκαετία της ζωής του νέου τουρκικού κράτους καθιστούσε επιβεβλημένη την αναγνώρισή του από τη Δύση, με τους όρους που η ίδια είχε διαμορφώσει τους προηγούμενους αιώνες για την έννοια του «Τούρκου»: δηλαδή φυλετικούς.

Ένα χρόνο μετά την έκδοση του δοκιμίου του Kōrprülü για την επίδραση των βυζαντινών θεσμών πάνω στους οθωμανικούς και την απόπειρα να νομιμοποιηθεί στη νέα τουρκική εθνική συνείδηση ο οθωμανικός μεσαίωνας, σε μια σχέση ασυνέχειας με τον βυζαντινό, συγκλήθηκε, το 1932, το Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας στην Άγκυρα<sup>69</sup>.

68. Mehmed Fuad Kōrprülü, *Bizans müesseselerinin*, 156-158.

69. Η καλύτερη ανάλυση των εργασιών του Συνεδρίου στο έργο της Büşra Ersanlı Behar,





Ηγετική φυσιογνωμία και αυτή που έδωσε τον τόνο των εργασιών του Συνεδρίου ήταν ως γνωστόν η Ayşe Afet İnan, θετή κόρη του Κεμάλ, η οποία έκανε και την εναρκτήρια εισήγηση. Το «εραποστολικό» έργο που ανέλαβε, όπως η ίδια το αντιλαμβάνονταν και σωστά επισημαίνει η Büşra Ersanlı Behar<sup>70</sup>, μετά την εντολή του Κεμάλ να ανασυγκροτήσει την τουρκική ιστορία<sup>71</sup>, θα την οδηγήσει στην υιοθέτηση του καταγωγικού μοντέλου στην πιο ακραία του εκδοχή. Η Afet İnan θα αναλάβει τη συγγραφή ενός βιβλίου για την τουρκική ιστορία και θα πάρει την πρωτοβουλία για την ίδρυση της Επιτροπής Έρευνας για την Τουρκική Ιστορία το 1930.

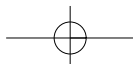
Η Afet İnan στην κεντρική ομιλία της στο Συνέδριο<sup>72</sup> θα αναπτύξει την ιδέα ότι η Κεντρική Ασία δεν αποτελεί μόνο την αρχική κοιτίδα του τουρκικού πολιτισμού αλλά και όλων των πολιτισμών του κόσμου. Θα παρατηρήσει εκεί ότι οι Ευρωπαίοι, μέσα στη μυστικιστική και οριενταλιστική αντίληψη που έχουν αναπτύξει για την Ανατολή, δεν έδωσαν μεγάλη σημασία στις εσωτερικές κρίσεις της που οδήγησαν στην κατά κύματα έλευση των Τούρκων στα κράσπεδα της Ευρώπης, που στο κάτω κάτω δεν ήταν παρά μια απόρριψη της Ασίας. Η Afet İnan θα εξιστορήσει την ανάπτυξη αυτών των κυμάτων ξεκινώντας από τους Ούννους. Αμφισβητεί τον νομαδικό χαρακτήρα της κοινωνικής τους συγκρότησης (εγκατεστημένοι πληθυσμοί σε αστικά και αγροτικά κέντρα με ισχυρή κεντρική εξουσία), ενώ θα συνδέσει άμεσα τους Τουρκο-Ούννους με τους Τουρκο-Βουλγάρους, όπως κάποτε δηλαδή είχε πράξει, για διαφορετικούς λόγους, ο Γαβριήλ Κρέστοβιτς. Είναι πολύ ενδιαφέρον βέβαια πως στη μια περίπτωση η υιοθέτηση του καταγωγικού μοντέλου στηρίζει τη διατήρηση του αυτοκρατορικού σχήματος, ενώ στην άλλη τη συγκρότηση εθνικής ταυτότητας. Ταυτόχρονα η Afet İnan θα επιτεθεί στους κινέζους αυτοκράτορες, οι οποίοι παρότι πολλές φορές είχαν μογγολική (δηλαδή τουρκική) καταγωγή, συμπεριφέρθηκαν με τρόπο ποταπό απέναντι στον τουρκικό λαό.

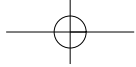
*İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)* [Πολιτική εξουσία και Ιστορία: η η διαμόρφωση της Θέσης για την «Επίσημη Ιστορία» στην Τουρκία] AFA Yayınları, Κωνσταντινούπολη 1996<sup>2</sup>, 119-160. Βλ. επίσης της ίδιας, «The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of “Fatal Decline”», στο F. Adanır και S. Faroqhi (επιμ.), *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography*, Λέιντεν – Βοστώνη – Κολωνία: Brill 2002, 115-154. Τα πρακτικά του Συνεδρίου στο *Birinci Türk Tarih Kongresi*, T.C. Maarif Vekâleti, Άγκυρα 1932.

70. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, 126.

71. Είναι γνωστό το περιστατικό με την Afet İnan να απευθύνεται στον Κεμάλ και να τον ρωτά για το εάν ισχύουν τα πορίσματα των ευρωπαϊών ρατσιστών ανθρωπολόγων για την κατωτερότητα της τουρκικής φυλής έναντι των Αρίων, βλ. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, στο ίδιο.

72. *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 405-444.





Η Afet İnan είχε να αντιμετωπίσει μέσα στο Συνέδριο μια σοβαρή αντιρροπτική φωνή: τον Fuad Köprülü<sup>73</sup>. Και όλη η παραπάνω επιχειρηματολογία είχε ως στόχο να εξουδετερώσει τις αντιρρήσεις που προέβαλε ο τελευταίος στην αρχική της εισήγηση. Ο Köprülü σε αυτή την πρώτη παρέμβασή του<sup>74</sup> παρατήρησε ότι όλες οι πληροφορίες της Afet İnan για την προϊστορία και πρωτοϊστορία των Τούρκων ήταν αντλημένες από φιλολογικές πηγές και όχι βασισμένες στα πορίσματα της αρχαιολογικής έρευνας. Και όπως ακριβώς οι βαλκάνιοι ιστοριογράφοι του 19ου αιώνα συγκρούστηκαν για την εγκυρότητα ή όχι των αρχαίων (φιλολογικών), αρχαιοελληνικών και λατινικών, πηγών, η Afet και ο Köprülü θα αντιπαρατεθούν επίσης για την αξία τους, με κριτήριο όμως πλέον τον εμπειρικό έλεγχό τους με βάση τα ευρήματα της αρχαιολογίας<sup>75</sup>.

Ο Köprülü στην παρέμβασή του θα υποστηρίξει ότι η λέξη «Τούρκος» θα κάνει την εμφάνισή της σε κινεζικές πηγές τον 6ο αιώνα («Μια τουρκική λέξη που την έγραφαν οι Κινέζοι ως “Tukyu”, αυτή αποδόθηκε ως όνομα μιας τουρκικής φυλής στον 6ο αιώνα και μετά ως όνομα ενός τουρκικού κράτους»<sup>76</sup>), χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι δεν προϋπήρξαν στο παρελθόν τουρκικά κράτη. Ο Köprülü επισημαίνει ότι μολοντί πολλά αρχαιολογικά ευρήματα και γραπτές πηγές, τουρκικές και κινεζικές, έχουν συσσωρευτεί στα μεγάλα μουσεία του Βερολίνου, του Παρισιού, του Λονδίνου, της Αγίας Πετρούπολης και του Πεκίνου, πολύ λίγα έχουν γίνει για τη διερεύνηση της τουρκικής ιστορίας και της καταγωγής της τουρκικής γλώσσας. Η επισήμανση αυτή φυσικά είχε σημασία, αφού αμφισβητούσε τη βεβαιότητα με την οποία η Afet έβγαζε συμπεράσματα για την αρχαία καταγωγή των Τούρκων. Επιπλέον ο Köprülü επικαλέστηκε διάφορους ευρωπαίους γλωσσολόγους που είχαν αμφισβητήσει το ενιαίο του «ουραλο-αλταϊκού» γλωσσικού κλάδου (θέση που είχε υιοθετήσει και ο Gökalp στο *Türkçülügün Esasları*), την άποψη δηλαδή ότι η γλώσσα Φίννων και Ούγγρων («ουραλική») θα έπρεπε να συσχετιστεί με την αντίστοιχη γλώσσα των τουρκικών λαών της Κεντρικής Ασίας («αλταϊκή»)<sup>77</sup>. Η θέση αυτή στρεφόταν ευθέως

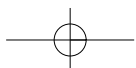
73. Για την αντιπαράθεσή τους στο Συνέδριο βλ. και Aslı Daldal, «Afet İnan, Fuat Köprülü ve Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tartışmalar» [Η Afet İnan, ο Fuad Köprülü και οι αντιπαράθεσεις στο Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας], *Toplum ve Bilim*, 92 (2002) 234-248.

74. *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 42-47.

75. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, 129.

76. *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 42.

77. Μεταξύ αυτών ο W. Kofwice, ένας πολωνός γλωσσολόγος, ο οποίος στο έργο του *Contributions aux études altaïques* κατέληγε στο συμπέρασμα ότι η γλώσσα «τουγγκούς» που ανήκει στην αλταϊκή κατηγορία δεν είχε συγγένεια με τις άλλες γλώσσες της ίδιας οικογένειας. Αντίθετα, ένας γάλλος γλωσσολόγος ο Aurélien Sauvageot, στο έργο του *Recherches sur le*





εναντίον του ιδεολογικού κινήματος του Παντουρατισμού, μιας σημαντικής συνιστώσας του παντουρκιστικού κινήματος, που όμως στα πρώτα χρόνια της τουρκικής δημοκρατίας είχε αποδυναμωθεί σημαντικά, αλλά και εναντίον της θεωρίας περί Γλώσσας-Ήλιου, που θα διατυπωθεί λίγα χρόνια αργότερα (1937). Ο Kõrçülü δεν φαίνεται να πιστεύει από την ανάλυσή του ότι γλώσσες της ινδοευρωπαϊκής και της σημιτικής οικογένειας θα μπορούσαν να αναχθούν σε μια κοινή καταγωγή από μια πανάρχαια τουρκική «πρωτογλώσσα».

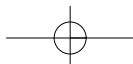
Η πιο σημαντική όμως διάσταση της παρέμβασης του Kõrçülü ήταν η ευθεία αμφισβήτηση του ορισμού της έννοιας «Τούρκος» με όρους φυλετικούς. Αν και εδώ θα εμφανίσει εαυτόν συμφωνούντα με την Afet İnan (εκμεταλλεζόμενος μια ασάφεια στον δικό της ορισμό περί φυλής<sup>78</sup>), εντούτοις θα αμφισβητήσει το συνολικό εγχείρημα της καταγωγικής θεώρησης του τουρκικού έθνους ως αντίδρασης στον τυφλό ευρωπαϊκό ρατσισμό:

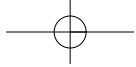
*Η φυλή κατά κύριο λόγο είναι μια ανθρωπολογική έννοια... Η γλώσσα είναι απολύτως διαφορετική. Γιατί γνωρίζουμε την ύπαρξη φυλών οι οποίες έχασαν την ταυτότητά τους αποδεχόμενες άλλες γλώσσες. Έτσι ο όρος «ινδοευρωπαϊκός» εκφράζει μια γλωσσική κατηγορία αλλά όχι μια φυλή. Δηλαδή δεν είναι ανθρωπολογικός αλλά γλωσσολογικός. Όμως ως σήμερα στα περισσότερα έργα κατανοήθηκε με βάση τον όρο αυτό μια φυλή, και επικράτησε ο ινδοευρωπαϊκός φανατισμός ανάμεσα στους ευρωπαίους στοχαστές ... ότι αυτή η φυλή που περιλαμβάνει όλα τα ευρωπαϊκά έθνη είναι ο πιο δυνατός και πολιτιστικός δημιουργός όλων των υπολοίπων (φυλών). Είναι προνόμιο της φυλής αυτής να ηγείται και να κυβερνά την ανθρωπότητα. Η φυλετική αρχή που γεννήθηκε με την ανάδυση του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού τον 19ο αιώνα έγινε αντικείμενο υπεράσπισης καταρχήν από γάλλους υπαλλήλους του εξωτερικού, τον γνωστό de Gobineau<sup>79</sup>, και βρήκε πολλούς υπερασπιστές, ιδιαίτερα στη Γερμανία, όπου και γράφτηκαν ιστορικά έργα με βάση τη θεωρία αυτή. Όμως σήμερα δεν δικαιώνεται μια τέτοια θεωρία περί φυλής. Η αληθι-*

*vocabulaire des langues ouralo-altaïques* (1930) υποστήριζε τη θέση για την ύπαρξη μιας μεγάλης γλωσσικής ουραλοαλταϊκής οικογένειας, αν και κατά τον Kõrçülü δεν επιχειρηματολόγυσε επαρκώς για τη θεμελίωσή, βλ. *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 43-44.

78. Η Büşra Ersanlı Behar σωστά θα επισημάνει ότι η «ασάφεια» αυτή οφείλεται στη βασική θεωρητική αναφορά της, το έργο του Eugène Pittard, βλ. *İktidar ve Tarih*, 129.

79. Είναι πάντως παράδοξο το γεγονός ότι ο Kõrçülü, αντιπαρατιθέμενος στη φυλετική θεωρία του 19ου αιώνα, η οποία στο πρόσωπο του Gobineau βρήκε τον καλύτερο εκπρόσωπό της, «ξεχνούσε» ότι ο αυτός ο γάλλος διανοητής είχε συμβάλει καθοριστικά στην επανανομιμοποίηση των Περσών (*Histoire des Perses*), φυσικά ως το λαό που αποτελεί τον πυρήνα του ινδοευρωπαϊκού κλάδου.





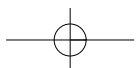
νή και επιστημονική σημασία της φυλής καθορίστηκε χάρη στην ανάπτυξη είτε της ανθρωπολογίας είτε των κοινωνικών επιστημών<sup>80</sup>.

Ο Kōrğülü επομένως υπενθύμιζε στα μέλη του Συνεδρίου ότι το έργο αυτό είχε ξαναπαιχθεί: η αναγωγή της τουρκικής φυλής σε φυσικό και πολιτιστικό πρόγονο όλων των υπολοίπων αυτό που θα έκανε δεν ήταν τίποτα περισσότερο από το να επαναλάβει το εγχείρημα της ινδοευρωπαϊκής καταγωγής ως βάση του ευρωπαϊκού (επιστημονικού και πολιτικού) ρατσισμού<sup>81</sup>. Και για να τους δώσει να καταλάβουν τι εννοεί, θα αναφέρει δύο παραδείγματα: το πρώτο ήταν αυτό του Mahmut Gaznevi (962-1183), ενός ηγεμόνα της Ανατολίας, τον οποίο ο Kōrğülü θεωρούσε αναμφισβήτητα Τούρκο, όμως ευρωπαίοι επιστήμονες είχαν χωρίσει τα έργα του στα επιτεύγματα του ινδοευρωπαϊκού πολιτισμού («τα έργα του Mahmut Gaznevi, που ομολογούν όλα πως ήταν Τούρκος, ισχυρίζονται ότι και αυτά ήταν καρποί του Αριανισμού. Δήθεν ο Mahmut Gaznevi ήταν ένας ηγεμόνας που είχε περσική νοοτροπία και προσπάθησε να εκφράσει τον Αριανισμό σε μια εποχή ισλαμικής κατοχής και τουρκικής νοοτροπίας!»).

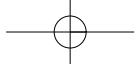
Το δεύτερο παράδειγμα αφορούσε το χαρακτήρα της περσικής αυτοκρατορίας των Σαφαβιδών. Σύμφωνα με ευρωπαίους ιστορικούς, η ίδρυση της αυτοκρατορίας θα έπρεπε να θεωρηθεί μια αναβίωση της παλαιάς αυτοκρατορίας των Σασσανιδών, και μια νίκη ουσιαστικά του πνεύματος του Αριανισμού που κατάφερε να επικρατήσει του αντίστοιχου τουρκικού, όπως αυτό τουλάχιστον εκφράστηκε στη σελτζουκική εκδοχή: ο Αριανισμός επικρατεί της τουρκικής νοοτροπίας και ανασυνθέτει εξ αρχής το περσικό έθνος και την ινδοευρωπαϊκή ταυτότητα. Για τον Kōrğülü μια τέτοια αντιμετώπιση της σαφαβιδικής αυτοκρατορίας είναι επίσης παράγωγο προκαταλήψεων, αφού θεωρεί ότι η τελευταία είναι «έργο Τούρκων που έχουν την τουρκική γλώσσα ως μητρική τους γλώσ-

80. *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 45.

81. Ο Trautmann (Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1997) έδειξε για την περίπτωση της Ινδίας ότι οι αντίπαλες καταρχήν σχολές των Οριενταλιστών και των υποστηρικτών της φυλετικής θεωρίας συνέκλιναν στο τέλος του 19ου αιώνα, εντάσσοντας τους μελαμψούς Ινδούς στη ζώνη των πολιτισμένων λαών, από τη στιγμή που οι τελευταίοι αποδείχθηκε ότι ανήκαν στη μεγάλη (γλωσσική) ινδοευρωπαϊκή οικογένεια. Η επίκληση δηλαδή της άριας καταγωγής γινόταν μέσο φυλετικής αναβάθμισης. Από τη στιγμή που αποκαλύφθηκε η συγγένεια των σανσκριτικών με τις ευρωπαϊκές γλώσσες, Ινδοί και Βρετανοί ανήκαν πλέον στην ίδια πολιτισμική ομάδα. Ο επαναπροσδιορισμός της έννοιας του Άριου από ένα φυλετικό σε ένα άλλο, γλωσσολογικό, πλαίσιο κατανόησης επέτρεψε η κόκκινη γραμμή μεταξύ αποικιοκράτη και αποικιοκρατούμενου να γίνει δυσδιάκριτη.







σα», όπως ο ιδρυτής του κράτους αυτού, ο σάχης Ισμαήλ, που το εγκαθίδρυσε με βάση κιζιλμπασίδικες (kizilbaş) τουρκενικές φυλές<sup>82</sup>.

Για τον Kōrgülü λοιπόν η ιδιοποίηση του Mahmut Gaznevi ή της Σαφαβιδικής Αυτοκρατορίας από τους ιδεολογικούς εκφραστές της ανωτερότητας της άριας φυλής αποτελούσε σκάνδαλο: άρα στη δική του λογική η αυθαίρετη ιδιοποίηση πολιτισμικών μορφωμάτων ή προσωπικοτήτων ως «τουρκενικών» θα αποτελούσε σκάνδαλο παρόμοιων διαστάσεων.

Το επιχείρημα βέβαια της ιδιοποίησης, όπως και οι καταδικαστικές αποστροφές του Kōrgülü για τις απόψεις Ανατολιστών όπως ο Theodor Nöldeke<sup>83</sup>, εμφάνιζαν τον τούρκο πανεπιστημιακό ως υπερασπιστή της τουρκικής ιστορικής κληρονομιάς. Η επιχειρηματολογία αυτή όμως, παρόλο που ήταν νομιμοποιητική των απόψεών του μέσα στο Συνέδριο, δεν ήταν αρκετή για να αναστρέψει ο Kōrgülü την πορεία που θα έπαιρνε η διαμόρφωση της «επίσημης» θέσης για την Ιστορία.

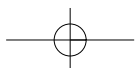
Η Büşra Ersanlı Behar θα χαρακτηρίσει την παρουσία του Kōrgülü στο Πρώτο Συνέδριο ως «αντιπολίτευση» (muhalefet) στην εθνική ιστορία<sup>84</sup>. Μόνο που αυτή η «αντιπολίτευση» δεν περιοριζόταν στην αμφισβήτηση μιας ορθής μεθοδολογίας για το πώς κρίνονταν οι πηγές του τουρκικού παρελθόντος. Αυτό που διακυβευόταν ήταν εάν το τουρκικό παρελθόν θα είχε ή όχι τον δικό του μεσαίωνα, και εάν το τουρκικό παρόν θα ήταν εξοικειωμένο και περήφανο με αυτόν το μεσαίωνα. Το καταγωγικό μοντέλο που πρότεινε η Afet İnan έθετε ανεπίτρεπτα σε κίνδυνο το μοντέλο της συνέχειας. Οι συνεχείς αναφορές του Kōrgülü σε απόψεις τύπου Nöldeke αυτό είχαν ως σκοπό να υπενθυμίσουν άλλωστε: εάν χανόταν ο δεσμός με το οθωμανικό παρελθόν, δύσκολα θα μπορούσε κανείς να διεκδικήσει το αντίστοιχο σελτζουκικό, τον κρίκο δηλαδή που συνέδεε τους Τούρκους με την Κεντρική Ασία<sup>85</sup>.

82. *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 45-46. Με τον όρο «κιζιλμπασίδικες» (kizilbaş) ο Kōrgülü αναφέρεται (υποτιμητικά, όπως και κάθε Τούρκος που χρησιμοποιεί την έκφραση αυτή) σε Αλεβίτες της Ανατολίας, που συντάχθηκαν με τους Σίιτες Σαφαβίδες εναντίον των Σουννιτών Οθωμανών.

83. Ο Nöldeke, εκτός από τη θέση του για το κράτος των Σελτζούκων ως καταστροφής στην παγκόσμια ιστορία, το οποίο σηματοδοτεί την παρακμή του κλασικού ισλαμικού πολιτισμού, θα ισχυριστεί ότι η τουρκική παρουσία στη Μέση Ανατολή υπήρξε το βασικό αίτιο και των Σταυροφοριών.

84. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, 130.

85. Έτσι αποκτά σημασία η υπενθύμιση της Ersanlı Behar ότι η έκδοση του έργου του Kōrgülü *Οι απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας* στα τουρκικά θα καθυστερήσει για οράνια ολόκληρα χρόνια.





### 8. Η γοητεία της Εικονομαχίας

Κλείνοντας το άρθρο του παρέμβαση για την κριτική που είχε ασκήσει ο Βλαντιμίρ Σολοβιόφ στο έργο του Νικολάι Ντανιλέφσκι<sup>86</sup> ο Κωνσταντίν Λεόντιεφ θα εκδηλώσει την αμηχανία του όταν θα κληθεί να προσδιορίσει τη θέση που είχε εκείνη τη χρονική στιγμή (μέσα της δεκαετίας του 1880) η Ρωσία στην παγκόσμια κονίστρα. Η Ρωσία θα έμπαινε στον 20ό αιώνα σίγουρα με έναν αέρα υπεροχής, τον οποίο αναγνώριζαν ακόμη και η αντίπαλοί της. Μια ανωτερότητα που όμως κατά τον Λεόντιεφ ήταν ιδιαίτερα εύθραυστη. Τι ήταν λοιπόν η Ρωσία στο τέλος του 19ου αιώνα, ή καλύτερα τι θα έπρεπε να γίνει: μια νέα Αθήνα, μια νέα Ρώμη ή μια νέα Μακεδονία; Η δόξα της πρώτης δεν διήρκεσε παρά μόνο 50 χρόνια (από τη μάχη των Πλαταιών μέχρι το θάνατο του Περικλή, 579-529 π.Χ.). Η Γαλλία του Ναπολέοντα Γ' και η Γερμανία μετά το θάνατο του Bismarck έδειχναν ακριβώς να ακολουθούν το παράδειγμά της. Η Αθήνα (Σικελία) και η Γαλλία (Αλσατία) κατέρρευσαν λόγω των αποτυχιών στην επεκτατική πολιτική τους (και η Γερμανία φαινόταν να ακολουθεί τον ίδιο δρόμο). Συνεπώς η Ρωσία δεν έπρεπε να γίνει Αθήνα αλλά Ρώμη. Δεν έπρεπε να ακολουθήσει το δρόμο του Αλκιβιάδη αλλά της σύγχρονης της Βρετανικής Αυτοκρατορίας. Από την άλλη, η Ευρώπη έβλεπε στη Ρωσία περισσότερο μια νέα Μακεδονία, παρά μια νέα (τρίτη) Ρώμη: μια επιθετική και λίγο πρωτόγονη δύναμη που ήταν έτοιμη να εγκολπωθεί και να ενοποιήσει κάτω από το ισχυρό σκήπτρο της τους Σλάβους της Ανατολικής Ευρώπης, όπως κάποτε είχαν κάνει οι Μακεδόνες με τις πόλεις-κράτη της Νότιας Ελλάδας.

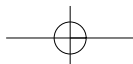
Ο Λεόντιεφ αναγνώριζε ότι η αλήθεια βρισκόταν κάπου στη μέση: η Ρωσία διέσωζε θεσμούς και τον ορθόδοξο Χριστιανισμό που έκαναν την πρώτη και τη δεύτερη Ρώμη τα πιο ανθεκτικά κράτη της Ιστορίας. Από την άλλη, πράγματι η ιδεολογία του Πανσλαβισμού έμοιαζε να αμφισβητεί αυτό που θα έκανε τη Ρωσία της συνέχια της Ρώμης: την πρωτοκαθεδρία της Ορθοδοξίας στην οργάνωση της αυτοκρατορικής ιδεολογίας<sup>87</sup>.

Ο Λεόντιεφ θα δηλώσει με ειλικρίνεια ότι δεν ήξερε ποια θα ήταν η φορά των πραγμάτων. Η κατάσταση έμοιαζε όπως στην εποχή της Εικονομαχίας: δεν ήξερε κανείς εάν τελικά θα επικρατούσε η θέση του Λέοντα Γ' του Ισαύρου ή αυτή του Θεόδωρου Στουδίτη<sup>88</sup>.

86. Θυμίζουμε τη θέση του Σολοβιόφ ότι έπρεπε το Σχίσμα μεταξύ Δύσης και Ανατολής να αρθεί ως κριτική στην άποψη Ντανιλέφσκι ότι η Ρωσία θα έπρεπε να αναλάβει το έργο της ανάσχεσης του εκδυτικισμού.

87. K. Leont'ev, «Vladimir Solov'ev protiv Danilevskogo» [O Vladimir Solov'ev εναντίον του Danilevsky] στο Konstantin Leont'ev, *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, 510-511.

88. K. Leont'ev, «Vladimir Solov'ev protiv Danilevskogo», 511.





Φυσικά, είναι αυτονόητο ότι ο Λεόντιεφ προσδοκούσε την επικράτηση του δεύτερου. Όπως ακριβώς ο Γεδεών, που είχε συνειδητοποιήσει ότι η επιλογή του Παπαρηγόπουλου να ερμηνεύσει το Βυζάντιο με θετικό πρόσημο απέναντι στην Εικονομαχία διακύβευε τη χριστιανικότητα της αυτοκρατορίας, έτσι και ο Λεόντιεφ κατανοούσε ότι μόνο μια «εικονολατρική» προσέγγιση θα αναβίωνε/διέσωζε το πνεύμα της.

Από την εποχή που ο Καλβίνος, επικαλούμενος τον Αυγουστίνo, καταδίκασε τις αποφάσεις της 7ης Οικουμενικής Συνόδου ως έργο του Σατανά και συσχέτιζε την αποκαθίλωση των εικόνων και την κατάργηση των «ειδωλολατρικών» πρακτικών με τη συγκρότηση της ιδανικής χριστιανικής (αλλά βαθιά πλέον αστικής) πολιτείας<sup>89</sup>, δημιουργήθηκε μια μακρά παράδοση στη Δύση όπου η Εικονομαχία όχι μόνο αποτελούσε τη μετωνυμία της (θρησκευτικής) Μεταρρύθμισης (Γίββωνας) αλλά και την απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάδυση του σύγχρονου κράτους (Χέγκελ). Για την ακρίβεια, το τέλος της λατρείας των εικόνων είναι η απαρχή της λατρείας του κράτους.

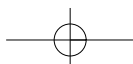
Ο Μαρίν Ντρίνωφ θα ήταν λίγο δύσκολο να ακολουθήσει το δρόμο του Παπαρηγόπουλου στην εξύμνηση της Εικονομαχίας, από τη στιγμή που ο ιστοριογράφος κανόνας τον οποίο συγκρότησε βασιζόταν στην απόρριψη του βυζαντινού μεσαίωνα. Πάντως η επίθεσή του εναντίον του Φαναριωτισμού ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την απόρριψη του ηγετικού ρόλου του κλήρου στην ορθόδοξη «εικονολατρική» παράδοση – θέση που θα υπερασπιζόνταν σίγουρα οι Κρέστοβιτς-Μπαλαμπάνωφ. Δεν συνέβη όμως το ίδιο με τους δύο ιστοριογράφους που στον 20<sup>ο</sup> αιώνα έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ανασύνταξη του ρουμανικού και του τουρκικού ιστοριογραφικού κανόνα: τον Kōrprülü και τον Iorga.

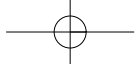
### 8.1. Fuad Kōrprülü: οι Εικονομάχοι ως Μουσουλμάνοι

Ο Kōrprülü θα συγγράψει το *Bizans müesseselerinin osmanlı müesseselerine tesiri* το 1931 για να απαντήσει στις κατηγορίες που του είχε απευθύνει ο İsmail Hakki Uzuncarsılı, σημαντικός ιστορικός της μεσοπολεμικής περιόδου και μέλος της Τουρκικής Ιστορικής Εταιρείας (Türk Tarihi Kurumu). Ο Uzuncarsılı είχε υπαινιχθεί ότι ο Kōrprülü έδωσε μέχρι τότε στο έργο του υπερβολική έμφαση στην επιρροή των βυζαντινών κρατικών θεσμών πάνω στο οθωμανικό διοικητικό σύστημα<sup>90</sup>. Από την άλλη, το 1934 θα δώσει τις διαλέξεις στο Παρίσι για να απαντήσει σε ένα επιχείρημα από το επιστημονικό οπλοστάσιο του Gibbons

89. Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia: 1936, βιβλ. 10: 11: 14.

90. Büşra Ersanlı, «The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of “Fatal Decline”», 148.





και της σχολής του που του φαινόταν ιδιαίτερα επικίνδυνο: ότι ο πληθυσμιακός πυρήνας του οθωμανικού κράτους στη Μικρά Ασία πάνω στον οποίο στηρίχθηκε στα πρώτα του βήματα αποτελούνταν κατά πλειοψηφία από εξισλαμισμένους μη τουρκικής καταγωγής. Ο Gibbons στην πραγματικότητα αποσυνέδεε την έννοια του *Τούρκου* από αυτήν του *Οθωμανού*<sup>91</sup>. Οι Οθωμανοί υπήρξαν το αποτέλεσμα της ανάμειξης των τουρκικής καταγωγής νομάδων με εξισλαμισμένους «ιθαγενείς» πληθυσμούς της Ανατολίας (Έλληνες, Αρμενίους, Λαζούς κ.λπ.)<sup>92</sup>.

Αυτές οι δύο πολεμικές στις οποίες ενεπλάκη ο Kōrgülü είναι κρίσιμες για να κατανοήσουμε τη θέση του. Ο Kōrgülü, για να μπορέσει να απαντήσει, θα καταφύγει σε κάποιες δοκιμασμένες ιστοριογραφικές συνταγές του 19ου αιώνα. Έπρεπε να οικοδομήσει ένα μοντέλο συνέχειας, επομένως δεν μπορούσε να αποφύγει τη διαπραγμάτευση του οθωμανικού μεσαίωνα και κατά συνέπεια της σχέσης του με το Βυζάντιο. Όπως ακριβώς ο ελληνικός εθνικισμός είχε οικειοποιηθεί το Βυζάντιο και είχε φροντίσει να το εξελληνίσει, η τουρκική ιστοριογραφία δεν έπρεπε σε καμία περίπτωση, λόγω της επιβεβλημένης απαξίωσης του οθωμανικού παρελθόντος, να επιτρέψει τον αποτουρκισμό του.

Ο Kōrgülü λοιπόν θα μετέλθει ενός επιχειρήματος της ίδιας τάξης με αυτό που είχε χρησιμοποιήσει ο Μαρίν Ντρίνωφ για να θεμελιώσει την άποψη για τον σλαβικό χαρακτήρα του βουλγαρικού λαού. Ο Ντρίνωφ είχε αντιπαρατεθεί στην άποψη ότι οι σύγχρονοι Βούλγαροι ήταν δυνατόν να προέρχονται από μια ολιγάριθμη τουρανική φυλή. Κατά τον ίδιο τρόπο ο Kōrgülü έπρεπε να αποκρούσει τη θέση ότι οι απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα έπρεπε να αναχθούν σε 300 σκηνές τούρκων νομάδων<sup>93</sup>.

Από την άλλη, όπως είδαμε, η επιρροή του Βυζαντίου έπρεπε να περιοριστεί: η αναφορά στους Σασσανίδες ήταν επίσης μια μέθοδος που είχε δοκιμαστεί, αν και για διαφορετικούς λόγους, τον 19ο αιώνα (Λεόντιεφ – Gobineau). Το σημείο αυτό αξίζει να προσεχθεί λίγο περισσότερο. Όπως είδαμε, ο Kōrgülü επιλέγει να απαντήσει στον Uzuncarşili επιτιθέμενος στη μεγάλη σχολή των οριενταλιστών βυζαντινολόγων με επικεφαλής τον Alfred Rambaud. Προσπαθεί να αναστρέψει την υποτιμητική εικόνα που αρθρώνουν ιδιαίτερα για τη σελτζουκική περίοδο.

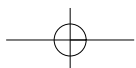
Ο Halil Berktaş ήταν από τους πρώτους που επισήμαναν ότι ο Kōrgülü έδινε τη μάχη του εναντίον των στερεοτύπων του Δυτικού Οριενταλισμού<sup>94</sup>. Θα προ-

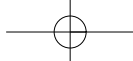
91. Fuad Kōrgülü, *Οι απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, 35-36.

92. Το επιχειρήμα αυτό θα γίνει προσπάθεια να συγκροτηθεί σε επιστημονική βάση από τον Σπύρο Βρυώνη πολλές δεκαετίες αργότερα, στο *The decline of Medieval Hellenism* (1971).

93. Fuad Kōrgülü, *Οι απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, 49.

94. Halil Berktaş, *Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Kōrgülü* [Η ιδεολογία της Δημοκρατίας και ο Φουάτ Κιοπρουλού], Κωνσταντινούπολη: Kaynak Yayınları 1983, 19-20 και ιδιαίτερα 22-23.





σπαθήσει όμως να αναδειξεί το έργο του ως μια προσπάθεια να ιδωθεί η Οθωμανική Αυτοκρατορία μέσα από ένα κοινό πρίσμα με τη Δύση: το φεουδαλισμό<sup>95</sup>. Ο Berktaş, αντιμετωπίζοντας τον Kōrğülü ως τον τούρκο Marc Bloch, θα στήσει μια γενεαλογία της τουρκικής ιστοριογραφίας: από τον κοσμοπολίτη επαναστάτη Akcuğa στον φιλελεύθερο εθνικιστή Kōrğülü, για να καταλήξει αυτή στον κρατιστή εθνικιστή Ömer Lütfi Barkan<sup>96</sup>.

Η Büşra Ersanlı, και σωστά, θα αποστασιοποιηθεί από την ανάλυση αυτή υπενθυμίζοντας τους κινδύνους μιας μετατόπισης της ιστορικής ματιάς από την ερμηνευτική στην αξιολόγηση<sup>97</sup>. Δεν είναι όμως μόνο αυτό. Εάν ο Kōrğülü επιδίωκε να εξομοιώσει τον ιστορικό χαρακτήρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με αυτόν των σύγχρονών της δυτικών κρατών, αυτός είναι ένας λόγος παραπάνω να εκλάβουμε την απόπειρά του ως τη διαμόρφωση ενός κλασικού μοντέλου συνέχειας. Το να ισχυριστεί κάποιος όπως ο Berktaş ότι ο Kōrğülü θεμελιώνει τη θέση για τον φεουδαλικό χαρακτήρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αξιολογεί το έργο του με θετικό πρόσημο, επειδή ακριβώς το εντάσσει στο μεγάλο σχήμα της συνέχειας που είχαν ακολουθήσει οι δυτικές ιστοριογραφίες με βάση το μοντέλο της θεωρίας των σταδίων (δουλοκτητική αρχαιότητα, φεουδαλικός μεσαίωνας, καπιταλιστική νεωτερικότητα)<sup>98</sup>. Μαζί όμως με την αυτοκρατορία θα έπρεπε με κάποιον τρόπο να νομιμοποιηθεί και ο πολιτισμικός πυρήνας της: η θρησκεία.

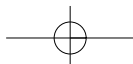
Ο Kōrğülü κατανοούσε ότι, εκτός από την υπονόμευση της θέσης για την πρωταρχικότητα και ανωτερότητα του βυζαντινού πολιτισμού, έπρεπε με κάποιον τρόπο να τεθεί και ο ρόλος του Ισλάμ. Στο *Bizans müesseselerinin*, για να υποστηρίξει τη θέση της αλληλόδρασης πολιτισμικών στοιχείων μεταξύ Βυζαντίου και των χαλιφάτων των Ομεΐαδών και των Αββασιδών, θα προβεί σε μια ρητορική ερώτηση:

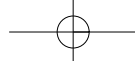
95. Ο Berktaş θα υποστηρίξει ότι αυτή η κατασκευή περί φεουδαλισμού της δυτικής ιστοριογραφίας, ως ενός *sui generis* κοινωνικο-οικονομικού συστήματος που δεν απαντάται πουθενά αλλού παρά μόνο στη Δυτική Ευρώπη και με κύριο χαρακτηριστικό τον πολιτικό κατακερματισμό, βρισκόταν στη ρίζα της οριενταλιστικής αντιμετώπισης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (επίσης ως *sui generis*). Ωστόσο είναι πολύ ενδιαφέρον ότι ο Iorga, ο οποίος βρέθηκε στο στόχαστρο του Kōrğülü ως ο βασικός εκπρόσωπος της οριενταλιστικής σχολής, είχε επίσης την άποψη ότι ο φεουδαλικός μεσαίωνας στη Δύση δεν ήταν πολύ διαφορετικός από ό,τι στην Ανατολή, συγκροτώντας ένα μοντέλο ισοτιμίας μεταξύ Δύσης και Βυζαντίου, με κοινό παρονομαστή τον κρατικό συγκεντρωτισμό.

96. Halil Berktaş, «The search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography» στο Halil Berktaş, Suraiya Faroqhi (επιμ.), *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, Λονδίνο: Frank Cass 1992, 149.

97. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, 136.

98. Την ίδια άλλωστε οδό ακολούθησε εκείνη ακριβώς τη χρονική στιγμή και η σοβιετική ιστοριογραφία.



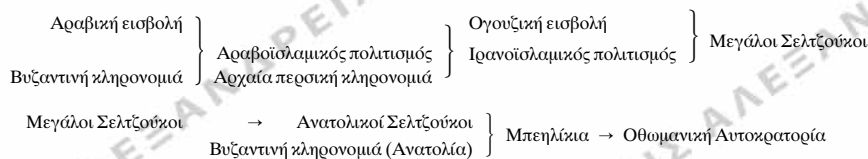


*Η αντίληψη όποιων ισχυρίζονται πως υπήρχε ισλαμική επιρροή στο κίνημα της Εικονομαχίας είναι σωστή;*

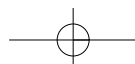
Το Βυζάντιο βέβαια δεν αλώθηκε από τους Εικονομάχους, αλώθηκε όμως τελικά από το (τουρκικό) Ισλάμ. Και εδώ πρέπει να ξανασκεφτούμε το σχήμα της συνέχειας το οποίο στήνει ο Köprülü. Ο Halil Berktaş ήταν και πάλι αυτός που το περιέγραψε με μεγάλη ακρίβεια<sup>99</sup>. Σύμφωνα με αυτόν, ο Köprülü ανασυνθέτει δύο μεγάλα σχήματα συνέχειας, τα οποία όμως βασίζονταν σε οριενταλιστικά πρότυπα: το πρώτο είναι αυτό που οδηγεί μονοδιάστατα από το Βυζάντιο στους Οθωμανούς και τόσο πιστά υπηρέτησε η δυτική βιβλιογραφία· το δεύτερο είναι αυτό που οδηγεί από τους Ογούζους Τούρκους στους Σελτζούκους και από εκεί στους Οθωμανούς, σχήμα που επίσης θα ήταν επαρκές για έναν υπερασπιστή μιας εθνοκεντρικής (με φυλετικούς όρους τύπου Afet İnan) ιστοριογραφίας<sup>100</sup>.

Το σχήμα που αντιπροτείνει ο Köprülü είναι διαλεκτικό στη σύλληψή του: δύο εισβολές λειτουργούν ως καταλύτες στη διαδικασία διάλυσης προϋπαρχόντων πολιτισμικών συνόλων και την εμφάνιση νέων. Η αραβική εισβολή λειτουργεί ως καταλύτης στη διαδικασία διάλυσης του βυζαντινού πολιτισμού και έχει ως συνέπεια την εμφάνιση του αραβοϊσλαμικού πολιτισμού. Η ογουζική εισβολή λειτουργεί ως καταλύτης στη διαδικασία διάλυσης του ιρανοϊσλαμικού πολιτισμού, με αποτέλεσμα την εμφάνιση των Σελτζούκων. Οι Σελτζούκοι Οθωμανοί ολοκληρώνουν κάτι που είχαν αφήσει στη μέση οι Άραβες: τη διαδικασία διάλυσης του Βυζαντίου. Άρα το Ισλάμ στην περίπτωση αυτή είναι ένας συνδυετικός ιστός των δύο διαδικασιών. Εάν όμως συνδεθεί και με την Εικονομαχία, τότε το πρόβλημα φαίνεται να έχει δύο λύσεις: εάν θεωρήσει κανείς ότι το Ισλάμ είναι μια μονοφυσιτική παραλλαγή, τότε αυτό που οδηγεί στη διάλυση είναι μια διαδικασία εσωτερικής «άρνησης»· εάν αντίθετα θεωρήσει κανείς την Εικονομαχία ως ισλαμική επιρροή, περιγράφει την ίδια διαδικασία με ένα πρόσημο «θετικό» (για το Ισλάμ). Ο Köprülü φαίνεται να επιλέγει τη δεύτερη εναλλακτική.

99. Halil Berktaş, *Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Köprülü*, 21, όπου τα τρία σχήματα συνέχειας και η σύνθεσή τους.



100. Πάντως και η Ersanli θα επαινέσει την «ευρύτητα της ματιάς» του Köprülü όσον αφορά την αντιμετώπιση του Βυζαντίου, χωρίς να αποπειράται να την ερμηνεύσει μέσα από την εγκαθίδρυση ενός σχήματος συνέχειας με οριενταλιστικές μάλιστα προεκτάσεις, βλ. Büşra Ersanli, «The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of “Fatal Decline”», 149.





Όσο είν το Ισλάμ είν το απαραίτητο για να στήσει το σχήμα συνέχειας που θα υπερβαίνει τις παλαιές «οριενταλιστικές» διχοτομήσεις, ο Kōrgülü θα επιμένει ιδιαίτερα στη σχέση του Βυζαντίου με τη μεγάλη κληρονομιά του αρχαίου περσικού πολιτισμού. Επισημάναμε παραπάνω τον λειτουργικό ρόλο της επίκλησης των Σασσανιδών στο σχήμα αυτό. Ενώ όμως ο Berktaγ θα επισημάνει αυτή τη διάσταση του έργου του Kōrgülü, θα αποφύγει να «καταγγείλει» τις οριενταλιστικές εκδοχές της. Κι αυτό γιατί η εικόνα ενός φιλελεύθερου στοχαστή που αντιπαρατίθεται στον θεσμισμό οριενταλισμό της Δύσης θα αποκτούσε σκιές. Τελικά τα σχήματα συνέχειας είναι πιο ισχυρά ακόμη και από τη διαλεκτική.

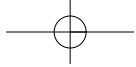
## 8.2. Nikolae Iorga: οι Εικονομάχοι ως οργανωτές του εθνικού λόγου

Ο Nikolae Iorga στις αρχές της δεκαετίας του 1920 θα αντιμετωπίσει μεταξύ άλλων και το ζήτημα της ερμηνευτικής προσέγγισης της Εικονομαχίας<sup>101</sup>. Η σύντομη ανασκόπηση των θέσεων του είναι χρήσιμη για να δούμε τον τρόπο με τον οποίο οικοδομεί τη θέση για τη συνέχεια μεταξύ Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ο Iorga θα κάνει μια επισκόπηση των θεωριών που έχουν προταθεί μέχρι τότε για την ερμηνεία των αιτίων της Εικονομαχίας, παίρνοντας τις αποστάσεις του από αυτές με συνωμοσιολογικό περιεχόμενο. Η πιο διαδεδομένη στα έργα εικονόφιλων χρονογράφων όπως ο Θεοφάνης και ο Νικηφόρος ήταν αυτή που υποστήριζε ότι επρόκειτο για μια συνωμοσία των Εβραίων εναντίον των Εικονολατρών<sup>102</sup>. Ο Iorga αμφισβητούσε μια ενδεχόμενη επιρροή των

101. Nikolae Iorga, *Les origines de l'icoclasmе*, Académie Roumaine, Bulletin de la Section Historique, tome XI, Congrès de Byzantinologie de Bucarest, Βουκουρεστί: Cultura Nationala, 1924.

102. Σύμφωνα με αυτήν, ένας εβραϊός μάγος της Τιβεριάδος (ή της Λαοδικείας) ονόματι Τεσσαρακονταπήχης έκανε μια πρόβλεψη στον χαλίφη Yazid II ότι η βασιλεία του θα διαρκούσε τριάντα ολόκληρα χρόνια υπό τον όρο ότι θα κατέστρεφε κάθε είδους εικόνες και αναπαραστάσεις του θείου στους χριστιανικούς ναούς και ότι θα κατήγγειλε τους λάτρεις των εικόνων. Ο Yazid II πράγματι εξέδωσε το διάταγμα το 721, αλλά αμέσως μετά πέθανε (724), σημάδι δικαίωσης των θέσεων των Εικονολατρών, σύμφωνα με τους φιλικά προσκείμενους σε αυτούς χρονογράφους (Θεοφάνης). Βλ. για το ζήτημα αυτό, Α. Α. Vasiliev, «The Iconoclastic Edict of Caliph Yazid II, A.D. 721», *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10 (1956) 23-47. Όλη αυτή η υπόθεση αναφέρεται στα πρακτικά της 5ης συνεδρίας της 7ης Οικουμενικής Συνόδου το 787 και παρουσιάστηκε εκεί από τον πρεσβύτερο Ιωάννη της Ιερουσαλήμ, εκπρόσωπο των επισκόπων της Ανατολής. Βλ. επίσης την ανάλυση του Gustave E. von Grunebaum, «Byzantine iconoclasm and the influence of the Islamic environment», *History of Religions*, 2 (1962) 1-10, αναδημοσιευμένο στο Gustave E. von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism: social and cultural perspectives*, Λονδίνο: Variorum Reprints 1976. Ο Grunebaum δικαιώνει αναδρομικά τη θέση Iorga ότι η εικονομαχική τάση ήταν ισχυρή ήδη μέσα στον





Εβραίων στα εσωτερικά της αυτοκρατορίας και παράλληλα επισήμανε ότι δεν είναι ανάγκη να αναζητήσει κανείς σε κρυφές συνωμοσίες την έναρξη του εικονομαχικού κινήματος, αλλά στην αποδυνάμωση των χριστιανικών πληθυσμών των ανατολικών επαρχιών, ο αριθμός των οποίων έβαινε μειούμενος, ως αποτέλεσμα της αυξανόμενης αραβικής επέκτασης<sup>103</sup>. Στο σημείο αυτό εδραζόταν μια δεύτερη, μάλλον «προσωποκεντρική» ερμηνεία της Εικονομαχίας<sup>104</sup>. Πάντως τόσο αυτός καθ'αυτός ο ρόλος επιφανών προσώπων του αραβικού Ισλάμ όσο και η ενδεχόμενη επίδραση της αίρεσης των Παυλικιανών στη Μικρά Ασία (που αντανάκλουσαν βέβαια τις θρησκευτικές αντιλήψεις ενός παλαιού φρυγικού υποστρώματος) δεν φαινόταν να πείθουν τον Iorga ότι αποτελούσαν επαρκείς αιτίες ανάδυσης του κινήματος της Εικονομαχίας.

Ο Iorga όμως θα πάρει τις αποστάσεις του και από μία ερμηνεία που ήταν συνήθης τον 19ο αιώνα (την είδαμε για παράδειγμα στον Γεδεών) και είχε αναπαραχθεί από αρκετούς συγγραφείς στις αρχές του 20ού: αυτή που ανήγε το φαινόμενο στις «καισαροπαπικές» διαθέσεις του Λέοντα Γ΄ να θέσει υπό τον έλεγχό του την Εκκλησία και τα μοναστήρια, τα οποία αμφισβητούσαν την ισχύ της πολιτικής εξουσίας. Ο «καισαροπαπισμός» του Λέοντα δεν ήταν κατ' αυτόν τίποτα περισσότερο από μια «ψευδαισθήση»<sup>105</sup>. Αντίθετα θα προσπαθήσει να δώσει έναν κοινωνιολογικό τόνο στην προσέγγισή του περιγράφοντας την Εικονομαχία ως το αποτέλεσμα της σταδιακής αποξένωσης των πληθυσμών των ανατολικών επαρχιών από το κέντρο. Η αντίσταση των πληθυσμών της Αιγύπτου, της Συρίας, της Παλαιστίνης στον «δογματικό συγκεντρωτισμό» των «Χαλκηδονίων» του βυζαντινού κέντρου και η «σχεδόν ακατανόητη» για τους Βεδουίνους οργάνωση της βυζαντινής διοίκησης τους κατέστησαν προοδευτικά ξένο σώμα για την αυτοκρατορία. Η αποφυγή της βαριάς φορολογίας ήταν σί-

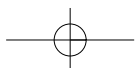
---

Χριστιανισμό και δεν ήταν αναγκαίο να αναζητήσει κανείς τις ρίζες του στο Ισλάμ ή τον Ιουδαϊσμό.

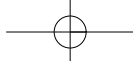
103. Nikolae Iorga, *Les origines de l'icoclasmе*, 1-2.

104. Για παράδειγμα η υποτιθέμενη επίδραση του χαλίφη Ομάρ ΙΙ, διαδόχου του Yazid ΙΙ, πάνω στο φίλο του, αυτοκράτορα Λέοντα Γ΄, τον οποίο κάλεσε σε καταστροφή «συμβόλων αντίθετων στο αληθινό πνεύμα του ίδιου του Χριστιανισμού», βλ. Nikolae Iorga, *Les origines de l'icoclasmе*, 2. Η ερμηνεία αυτή εδραζόταν κατά κύριο λόγο στο έργο του αρμενίου χρονογράφου Ghénond. Σύμφωνα με αυτόν, σε μια επιστολή του προς τον Λέοντα, ο Ομάρ θυμίζει ότι οι αναπαριστώμενοι άγιοι είναι αυτοί που χρίζουν σεβασμού εκ μέρους του πιστού, και όχι το «ξύλο και τα χρώματα» της εικόνας. Σε μια άλλη εκδοχή (αναφέρεται και πάλι στον Θεοφάνη) ο «Σαρακηνόφρων» Λέοντας είχε επηρεαστεί από έναν πρώην εξωμότη στο Ισλάμ, ο οποίος συνελήφθη από τους Βυζαντινούς, ξανάγινε Χριστιανός και σύμβουλος του αυτοκράτορα.

105. Nikolae Iorga, *Les origines de l'icoclasmе*, 3.







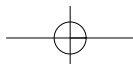
γούρα για αυτόν ένας λόγος των μαζικών εξισλαμισμών, ωστόσο επισήμαινε τη γοητεία που ασκούσε στους πληθυσμούς αυτούς η νικηφόρα εξάπλωση του Ισλάμ. Το Ισλάμ εμφανιζόταν ως μια ανανεωμένη εκδοχή της θρησκείας των ταπεινών και πολύ εύκολο να κατανοηθεί από αυτούς που το εκλάμβαναν ως ανανεωμένη εκδοχή του Χριστιανισμού.

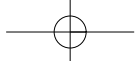
Υπήρχε και μια άλλη διάσταση. Ο Iorga δεν πιστεύει ότι το Ισλάμ είναι αποκλειστικά έκφραση του «εθνικού» πνεύματος των Αράβων. Αντίθετα αντανάκλα πολύ αρχαιότερες πολιτισμικές εκφράσεις του «συρο-αιγυπτιακού», όπως τον αποκαλεί, κόσμου, οι οποίες επηρέασαν την εξέλιξη του αντίστοιχου αραβοϊσλαμικού. Αυτή ήταν η αιτία, κατ' αυτόν, που εύκολα ενσωματώθηκαν στο εγχείρημα αυτό οι «αντιφρονούντες» της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Παυλικιανοί, Μανιχαίοι κ.ά. εκφραστές επίσης της «ανεικονικής» παράδοσης αλλά και κληρονόμοι του περσικού μασδαϊσμού. Αυτά τα υπόγεια ρεύματα της Εγγύς Ανατολής αποτέλεσαν τη βάση της επίσημης Εικονομαχίας και η συριακή καταγωγή του Λέοντα Γ' του Ισαύρου δεν θα έπρεπε καθόλου να υποτιμηθεί. Η παρατήρηση αυτή πρέπει να συσχετιστεί με τον ισχυρισμό του ότι δεν υπήρξε στην πραγματικότητα ποτέ ένα είδος «καισαροπαπισμού» στην πολιτική του Λέοντα. Οι εικονομαχικές επιλογές του ανάγονταν σε ένα βαθύτερο πολιτισμικό υπόστρωμα και όχι στην επιθυμία του να υπαγάγει την Εκκλησία στο Κράτος<sup>106</sup>.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι ο Iorga χρησιμοποιεί ένα παρόμοιο, έστω και με αντίστροφη φορά, εγχείρημα από αυτό που θα χρησιμοποιήσει αργότερα και ο Kõrprülü. Όπως ο τελευταίος είχε χρησιμοποιήσει την αναφορά στους Σασσανίδες για να σχετικοποιήσει, και όχι βέβαια να αρνηθεί, τη βυζαντινή συμβολή στη διαμόρφωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (οι Αββασίδες και οι Ομεϋάδες δεν θα ήταν αρκετοί, παρά τους ισχυρισμούς του Berktaý), κατά τον ίδιο τρόπο ο Iorga θα επικαλεστεί την προϊσλαμική πολιτισμική κληρονομιά της Εγγύς και Μέσης Ανατολής για να σχετικοποιήσει την ισλαμική συμβολή στην εμφάνιση της Εικονομαχίας.

Ο Iorga βλέπει με συμπάθεια την υπόθεση των «αντιφρονούντων». Όπως παλαιότερα ο Παπαρρηγόπουλος, θα επισημάνει το δίκαιο όσων αντέδρασαν στην ολοένα και πιο ισχυρή θέση του μοναχισμού στη βυζαντινή κοινωνία. Σε αντίθεση όμως με τον έλληνα ιστορικό που θεώρησε το εικονομαχικό κίνημα ως αυτοκρατορική (και άρα μεταρρυθμιστική) επιλογή, ο Iorga θα επιμείνει ότι επρόκειτο για μια αντίδραση από τα «κάτω», των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων αλλά και των μεγαλοϊδιοκτητών που έβλεπαν την κοινωνική υπόστασή τους να απειλείται από την αλόγιστη αύξηση της μοναστηριακής περιουσίας. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι ο Iorga παρέβλεπε την αυταρχική συμπεριφορά

106. Nikolae Iorga, *Les origines de l'iconoclasme*, 7.





των Εικονομάχων αυτοκρατόρων. Αν και απάλλαξε τον Λέοντα Γ΄ από την κατηγορία του «καισαροπαπισμού», αν και αναγνώριζε ότι οι Εικονομάχοι αυτοκράτορες, ειδικά του 10ου αιώνα, υπήρξαν άριστοι πολεμιστές, εντούτοις δεν μπορούσε να μη θυμηθεί ότι η καταστροφή των εικόνων από τους Εικονομάχους ήταν τόσο βίαιη όσο και η καταστροφή των συμβόλων της Καθολικής Εκκλησίας από τους Προτεστάντες Μεταρρυθμιστές<sup>107</sup>! Ο Iorga θα συγκρίνει λοιπόν την Εικονομαχία με τη Μεταρρύθμιση, όπως και ο Παπαρρηγόπουλος, όχι όμως για δώσει τα εύσημα μιας απόπειρας αστικού εκσυγχρονισμού πριν ακόμη καν γεννηθεί η αστική κοινωνία, αλλά για να θυμίσει τη βιαιότητα αυτών που επέλεξαν να εκπροσωπήσουν πολιτικά τους αγαπημένους του «αντιφρονούντες». Ο Iorga θα θυμηθεί τον Παπαρρηγόπουλο (και τον Γίββωνα) παραλληλίζοντας την Εικονομαχία με την Προτεσταντική Μεταρρύθμιση, θα διακρίνει όμως τον Λαό από τη Μοναρχία ως άλλος Ζαμπέλιος!

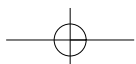
Στο σημείο αυτό ας σταθούμε. Η συμπάθεια προς τους «αντιφρονούντες» θα οδηγήσει τον Iorga να κάνει μερικές ενδιαφέρουσες συγκρίσεις. Κατ' αρχήν να θυμηθεί τον ανάλογο παρασιτικό ρόλο των μοναστηριών στη ρουμανική ιστορία – ενθύμηση που ίσως να ήταν καθοριστική στην περίπτωση του για την αντιμετώπιση της Εικονομαχίας. Ο Iorga όμως έκανε ένα βήμα πιο πέρα. Προχώρησε σε συγκρίσεις ιστορικές με δύο άλλες ομοειδείς περιπτώσεις. Μόνο που εδώ, σε αντίθεση με τη λογική που διέκρινε την ανάλυσή του μέχρι τότε, δεν συνέκρινε με βάση το κριτήριο της κοινωνικής συμπεριφοράς αλλά με βάση τις επιλογές της πολιτικής εξουσίας: συνέκρινε τους Εικονομάχους αυτοκράτορες του Βυζαντίου με τους μεταρρυθμιστές Αψβούργους αυτοκράτορες του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα αλλά και τους κινέζους αυτοκράτορες του 6ου και 9ου αιώνα μ.Χ.!

Οι πρώτοι συμπεριφέρθηκαν με άτεγκτο τρόπο στους ορθόδοξους πληθυσμούς της Τρανσυλβανίας και της Μπουκοβίνας, εμπνευσμένοι από μια ιδέα «λατρείας του κράτους για το κράτος» αλλά και το πνεύμα της «πεφωτισμένης μοναρχίας» του 18ου αιώνα. Όχι για να τους μεταστρέψουν στον καθολικισμό, αφού ούτε οι ίδιοι οι Αψβούργοι είχαν ιδιαίτερα καλές σχέσεις με τη Ρώμη, αλλά για να τους εντάξουν στην ελεγχόμενη από αυτούς Ουνιτική Εκκλησία<sup>108</sup>.

Οι δεύτεροι θα ξεκινήσουν μια σειρά μακροχρόνιων διωγμών εναντίον των Βουδιστών μοναχών από τον 4ο αιώνα κ.ε. Οι διωγμοί αυτοί θα κορυφωθούν μετά την αποκρουστικότητα και την οριστική επικράτηση του κομφουκιανού «ταοϊσμού» (κατά Iorga) τον 9ο αιώνα. Το 849 θα καταστραφούν 45.000 ναοί Βουδιστών μοναχών, ενώ πολλοί από αυτούς θα αναγκαστούν να υποστούν ανάλο-

107. Nikolae Iorga, *Les origines de l'icoclasmе*, 8.

108. Nikolae Iorga, *Les origines de l'icoclasmе*, 8-9.





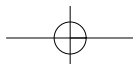
για περιοριστικά και κατασταλτικά μέτρα, όπως αυτά που υπέστησαν οι βυζαντινοί ομολογοί τους έναν αιώνα πριν από τη δυναστεία των Ισαύρων<sup>109</sup>.

Σε αυτούς τους παραλληλισμούς και ειδικά όσους συγκρίνουν τη Μαρία Θηρεσία και τον Ιωσήφ Β΄ των Αψβούργων με τον Λέοντα Γ΄ και τον Κωνσταντίνο Ε΄ υπάσχει κάτι παράδοξο. Οι διωγμοί των Αψβούργων ειδικά στην Τρανσυλβανία αφορούσαν ό,τι ο Iorga μερικά χρόνια αργότερα θα περιγράψει ως *Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*: τα ορθόδοξα μοναστήρια. Τα ορθόδοξα μοναστήρια (τα αφιερωμένα δηλαδή μοναστήρια που ανήκαν στους Αγίους Τόπους, το Άγιο Όρος, το Σινά, τα Μετέωρα και τα πατριαρχεία Αλεξανδρείας και Αντιοχείας) στον ευρύτερο ρουμανικό χώρο ήταν ταυτόχρονα και η ζωντανή παρουσία της βυζαντινής κληρονομιάς. Και η αλήθεια είναι ότι στο σημείο αυτό ακροβατεί: δεν τον γοητεύει μόνο η μεταβυζαντινή κληρονομιά αλλά και η διαδικασία εκκοσμίκευσης που τον 19ο αιώνα οδήγησε στη δήμευση των μοναστηριών αυτών, μια διαδικασία εμπνευσμένη τόσο από τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 αλλά και τη σκληρή αντι-ορθόδοξη πολιτική των πεφωτισμένων Αψβούργων.

Κατά κάποιον τρόπο η πορεία της επιχειρηματολογίας του Iorga είναι η εξής: ξεκινά με μια ιστορική ανάλυση των αιτιών της Εικονομαχίας που διεκδικεί τα εχέγγυα αντικειμενικότητας, δεν ταυτίζεται με τους Εικονολάτρες εναντίον των Εικονομάχων, αλλά αντίθετα διακρίνει μεταξύ της κοινωνικής βάσης και της πολιτικής διεύθυνσης της Εικονομαχίας. Τα αυταρχικά χαρακτηριστικά της δεύτερης τα προβάλλει μέσω παράλληλων συγκρίσεων με τους Αψβούργους (που τον ενδιαφέρουν φυσικά περισσότερο) και τους κινέζους αυτοκράτορες. Αυτό του επιτρέπει να αντιμετωπίσει ειρωνικά μάλλον το διαφωτιστικό πρόταγμα των πρώτων να περιορίσουν το ρόλο των θρησκειών σε ένα σύγχρονο λαϊκό/εκκοσμιευμένο κράτος. Έτσι, κατά παράδοξο τρόπο, ξεκινά την επιχειρηματολογία του με τους «αντιφρονούντες»/Εικονομάχους για να καταλήξει με «αντιφρονούντες»/Ορθοδόξους. Στην Τρανσυλβανία οι «αντιφρονούντες» ήταν Ορθόδοξοι και μάλιστα Ρουμάνοι. Έτσι διασώζει την ουσία της Ανατολικής Ρωμαϊκότητας, την Ορθοδοξία, και αυτό που θα γίνει αργότερα η θέση για το *Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*.

Ο Iorga συμπαθεί τους «αντιφρονούντες» γιατί ακριβώς θέλει να οργανώσει το χρόνο του έθνους-κράτους σε αντιπαράθεση με μια αυτοκρατορία με υβριδικά χαρακτηριστικά (παραδοσιακά και νεωτερικά μαζί): ο Köprülü θέλει να οργανώσει το χρόνο του έθνους-κράτους σε συμφιλίωση με το παρελθόν μιας αυτοκρατορίας παραδοσιακής. Άρα η προοπτική με την οποία βλέπουν το Βυζάντιο δεν πρέπει να μας κάνει ξεχνάμε ότι και οι δύο δίνουν τον τελικό τόνο με βάση επίσης την ερμηνεία στην Εικονομαχία. Αυτό φαινομενικά είναι παράδο-

109. Nikolae Iorga, *Les origines de l'iconoclasme*, 10-12.





ξο: δηλαδή από τη στιγμή που και οι δύο, για διαφορετικούς λόγους, αποδέχονται ουσιαστικά τη θέση περί συνέχειας Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, θα περίμενε κανείς να βρίσκονται πιο κοντά στις απόψεις Γεδεών για την Εικονομαχία, αλλά συμβαίνει το αντίθετο.

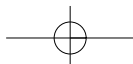
Και οι δύο αντιμετωπίζουν φιλικά την ίδια πλευρά, τους Εικονομάχους, όπως δηλαδή παλαιότερα και ο Παπαρρηγόπουλος, αλλά επίσης για διαφορετικούς λόγους. Ο Ιοργα γιατί πιστεύει ότι αμφισβήτησαν τον αυστηρό συγκεντρωτισμό του κέντρου, ο Kõrgülü γιατί θεωρεί ότι η Εικονομαχία υπήρξε αναμφισβήτητα επιρροή του Ισλάμ. Είναι βέβαιο ότι ο Παπαρρηγόπουλος δεν θα ενστερνιζόταν τους λόγους κανενός από τους δύο. Και στις τρεις όμως περιπτώσεις η Εικονομαχία θα λειτουργήσει ως εξισορροπητικός παράγοντας στην αυτοκρατορία: στο έργο του Παπαρρηγόπουλου σε μια στιγμή που το εθνικό κράτος πρέπει να υιοθετήσει τις ίδιες τάξεις μεταρρυθμίσεις που υιοθετεί η αυτοκρατορία (ανταγωνιστικά): στο έργο του Ιοργα σε μια στιγμή που το εθνικό κράτος πρέπει να ολοκληρωθεί εδαφικά εις βάρος της παλαιάς αυτοκρατορίας (απορριπτικά): τέλος, στο έργο του Kõrgülü σε μια στιγμή που το εθνικό κράτος πρέπει να επιβεβαιώσει το σχήμα συνέχειας που θα συμφιλιώσει με τη μνήμη της (καταφατικά).

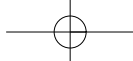
### 9. Η Εικόνα ως αναπαράσταση του Ηγεμόνα

Στο βίο του Ιωάννη του Δαμασκηνού είναι γνωστή η εξής ιστορία: ο άραβας λόγιος αναπαρέστησε το κομμένο χέρι του (τιμωρία που του επέβαλλε ο Εικονομάχος ηγεμόνας της περιοχής του και το οποίο επανέφερε στη θέση του θαύμα θεϊκό) ως τρίτο χέρι στην εικόνα της Βρεφοκρατούσας Παναγίας. Η εικόνα της Τριχερούσας, πλέον, Παναγίας μεταφέρθηκε από τον άγιο Σάββα, προστάτη των Σέρβων, από τη μονή του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη στη μονή Χιλανδαρίου του Αγίου Όρους και αποτέλεσε τύπο εικονογράφησης ιδιαίτερα αγαπητό στον σλαβικό κόσμο. Η συμβολική έκφραση της τριαδικότητας στην κίνησή της από την Ανατολή προς τη Δύση κατά παράδοξο τρόπο βρίσκει το αντίστοιχό της στα αυτοκρατορικά όνειρα όσων υπήρξαν το αντικείμενο του βυζαντινού εκπολιτισμού.

Στο έργο ωστόσο του Ιωάννη του Δαμασκηνού<sup>110</sup> φαίνεται να υφίστανται αντιφατικές ερμηνείες για το τι είναι η Εικόνα. Μια ουσιώδης «διαφορά» μετα-

110. Για παράδειγμα αναφέρει ο Δαμασκηνός (Ιωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος πρώτος απολογητικός...*, 1264): *Ει η εικόν τον βασιλέως εστί βασιλεύς / και η εικόν τον Χριστού, Χριστός / και η εικόν τον αγίου άγιος / και ούτε το κράτος σχίζεται / ούτε η δόξα διαμερίζεται / αλλ' η δόξα της εικόνας / του εικονιζομένου γίνεται*, ενώ αλλού (*Λόγος τρίτος απολογητικός...*, 1337): *Εικόν μεν ονν εστί το ομοίωμα / και παράδειγμα, και εκτύπωμά τινος / εν εαυτώ δει-*





ξύ εικονίζοντος και εικονιζομένου, σημαίνοντος και σημεινομένου ή μήπως η αδιατάρακτη συνέχεια του σώματος του Ηγεμόνα, που δηλώνει τη διαρκή παρουσία του στο χώρο και το χρόνο των υπηκόων του και εντέλει αποτελεί ένα από τα θεμέλια της εξουσίας του; Για τον Δαμασκηνό, ωστόσο, τέτοια αντίφαση δεν υφίσταται. Η «διαφορά» στην οποία αναφέρεται ο Δαμασκηνός αναπαριστάται ωραία με δύο παραδείγματα: είναι η διαφορά μεταξύ του προσώπου του Πατέρα και αυτού του Υιού, είναι η διαφορά μεταξύ Θεού και Ανθρώπου. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, συνιστά διαφορά «ομοουσίου». Το κοινωνικό επομένως δεν συγκροτείται ως ετερότητα, αλλά ως ουσία, και για αυτό είναι αναγκαία η επικύρωση της κοινωνικής σχέσης μέσω ενός τρίτου (τριαδικότητα).

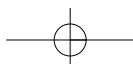
Αντίθετα η Εικονομαχία γοητεύει όσους θέλουν να συγκροτήσουν εθνική ιστοριογραφία κατά τον 19ο και 20<sup>ο</sup> αιώνα, επειδή ακριβώς συνιστά μια θεμελική στιγμή αποξένωσης από την εποχή που ο κόσμος αποτελούσε τον καθρέφτη του ουρανού (Φουκώ: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*) και ταυτιζόταν με το σώμα του αυτοκράτορα: είναι η αφετηρία της εκκοσμίκευσης και ταυτόχρονα η στιγμή της απομάκρυνσης από την Αυτοκρατορία. Η Εικονομαχία είναι η λατρεία του κράτους, η Εικονολατρεία είναι αποδέσμευση από τον κρατικό πατριωτισμό.

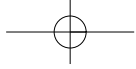
Η συζήτηση περί Εικονομαχίας αντανάκλα στην πραγματικότητα τη διφυή όσο και αντιφατική σχέση του Έθνους με το Κράτος (αυτό ίσως είναι το υπόβαθρο της εμφάνισης της αντιπαράθεσης μεταξύ του μοντέλου της καταγωγής και του μοντέλου της συνέχειας). Εφόσον το έθνος συγκροτείται με πρότυπο τη «διαφορά», του αντιστοιχεί η απόσταση που χωρίζει την εικόνα/αναπαράσταση από το αναπαριστώμενο. Εάν όμως το έθνος είναι δημιουργημα της κρατικής βούλησης, τότε το κράτος είναι που πρέπει να μιλήσει εξ ονόματός του, η εικόνα πρέπει να είναι του κράτους, της ηγεμονικής ισχύος, και όχι της πολιτισμικής διαφοράς.

Η αυτοκρατορία των Εικονολατρών ισχυρίζεται την αντιστοιχία του κόσμου με την αναπαράστασή του· το εθνικό κράτος τη στιγμή της διαμόρφωσής του αποδομεί αυτή τη σχέση: αυτό δεν σημαίνει ότι δεν θα υιοθετήσει τα δικά του σύμβολα, ότι δεν θα παραγάγει μια σειρά αναπαραστάσεων που θα αποτελέσουν δείκτες «ανακάλυψης»/κατασκευής της ταυτότητας των υπηκόων του. Η διαδικασία αυτή όμως βασίζεται στην αποδοχή της αρχής του εξορθολογισμού και αυτός είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την αρχή της εκκοσμίκευσης. Η αναφορά στην Εικονομαχία δεν μπορεί παρά να έχει μια νότα απομάγευσης του παρελθόντος, τη στιγμή που αυτό αποκτά τον γραμμικό και εξελικτικό χαρακτήρα του στην αφήγηση που περιγράφει την πορεία του έθνους.

---

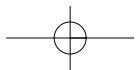
*κνών το εικονιζόμενον / Πάντως δε ου κατά πάντα έοικεν / η εικών τω πρωτοτύπω / τουτέστι το εικονιζόμενω / άλλο γαρ εστιν η εικών / και άλλο το εικονιζόμενον / και πάντως οράται εν αυτοίς διαφορά / επει ουκ άλλο τούτο, και άλλο εκείνο / Ιωάννης ο Δαμασκηνός.*

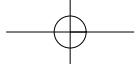




ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

**Απαγορεύεται η ανατύπωση χωρίς την άδεια των εκδόσεων ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ**



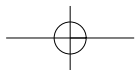


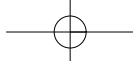
## Συμπεράσματα

Οι αποκλίσεις τις οποίες μελετήσαμε σε τρεις διαφορετικές περιπτώσεις βαλκάνιων εθνικών ιστοριογραφιών (ελληνική, βουλγαρική, αλβανική) και η μεταθεωρητική κληρονομιά τους (στη ρουμανική και τουρκική) φαίνεται ότι αποσταθεροποίησαν τα σχήματα συνέχειας πάνω στα οποία στηρίχθηκαν οι τελευταίες. Η ιστοριογραφική απόκλιση δεν θεμελιώθηκε αναγκαστικά πάνω στην ασυνέχεια που κάθε εθνική ιστοριογραφία αναγνώριζε στο εσωτερικό της (οι σλαβικές και αλβανικές εγκαταστάσεις του Μεσαίωνα στην ελληνική, η λήθη των μεσαιωνικών βουλγαρικών βασιλείων στη βουλγαρική, η απόσταση που χώριζε τον Σκεντέρμπεη από τους αδελφούς Φράσερι στην αλβανική), αλλά σίγουρα η ασυνέχεια έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάδυσή της. Οι ασυνέχειες είχαν να κάνουν με τη λογική συνοχή της μεθοδολογίας του Ιστορισμού, οι αποκλίσεις παράγονταν από τη σκιά της Αυτοκρατορίας, οι μεν όμως τροφοδοτούσαν τις δε.

Αναγκαστικά ασυνέχειες και αποκλίσεις ορίζονται στο δίπολο οριενταλισμός – οξιντενταλισμός: οι πρώτες προκύπτουν κάτω από την πίεση της αναγνώρισης του έθνους από τη Δύση, και εάν το έθνος θέλει να εισαχθεί στο Δυτικό Φαντασιακό πρέπει να αναγνωρίζει διαρκώς την έλλειψή του σε σχέση με τον δυτικό κανόνα. Αντίθετα, οι αποκλίσεις παράγονται τη στιγμή που οι αυτοκρατορίες της Ανατολής (και όχι απλώς τα έθνη της Ανατολής) αναδύονται στον ορίζοντα ως ισότιμοι παίχτες στο επίπεδο οργάνωσης του συλλογικού φαντασιακού. Οι αποκλίσεις παράγουν νέα σχήματα συνέχειας που όμως είναι νομιμοποιητικά των αυτοκρατοριών· δεν απορρίπτονται το έθνος, αλλά το εγκιβωτίζουν μέσα στο κυρίαρχο υπόδειγμα της κρατικής ενότητας και του διαρκούς εκσυγχρονισμού, που στο κάτω κάτω η Δύση έκανε ό,τι μπορούσε για να το κάνει κατανοητό στους λαούς της Ανατολής. Τα αντιδυτικά δηλαδή επιχειρήματα εμφανίζονταν τη στιγμή της ένταξης τμημάτων της Ανατολής στη Δύση.

Ο εθνικός ιστοριογραφικός κανόνας κάθε φορά προσπαθεί να επιλύσει συγκεκριμένα προβλήματα, αλλά πριν από όλα ένα και βασικό: να θεμελιώσει την





αναγνώριση του έθνους από τη Δύση, να εντάξει το έθνος στη χορεία των «πολιτισμένων» εθνών. Ο Παπαρρηγόπουλος αναθέτει το ρόλο του νομιμοποιητή στη Δύση (με τη γαλλική ακαδημία να παίζει έναν ουσιώδη όσο και επίφοβο ρόλο, τον οποίο και περιγράψαμε), ο Ντρίνωφ στη Ρωσία, ο Φράσερι στις Μεγάλες Δυνάμεις.

Η ιστοριογραφική προσέγγιση που θα ήθελε να νομιμοποιήσει την αυτοκρατορική προοπτική ενεργοποιεί στην πραγματικότητα ένα εσωτερικό ρήγμα, που θα το προσδιορίζαμε ως την αδυναμία της οποιασδήποτε αφήγησης να κλείσει μια για πάντα και οριστικά το πρόβλημα της εσωτερικής συνοχής της εθνικής ταυτότητας.

Οι «αποκλίνοντες» συγγραφείς, ενώ επιθυμούν να υιοθετήσουν μια αυτοκρατορική προοπτική, δεν μπορούν εύκολα να υπερβούν το σκόπελο της νομιμοποίησης του έθνους. Είναι αναγκασμένοι λοιπόν να κινηθούν σε ένα τοπίο αυστηρά επικαθορισμένο από τους βασικούς άξονες του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα:

Ο Γεδεών θα απαντήσει στο πολιτισμικό κριτήριο ανάγνωσης του Βυζαντίου από τον Παπαρρηγόπουλο, υιοθετώντας επίσης ένα είδος πολιτισμικής «κριτικής»: θα αντιπαραθέσει τους Εικονολάτρες στους Εικονομάχους και τους Ανθηνωτικούς στους Ενωτικούς. Οι δύο πόλοι όμως της αντιπαράθεσης συνεχίζουν να αναπτύσσονται στο πεδίο του πολιτισμικού αυτοπροσδιορισμού.

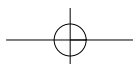
Ο Κρέστοβιτς, στην καταγωγική θεωρία που θέλει τους Βουλγάρους μέλη της μεγάλης σλαβικής οικογένειας, θα αντιπαρατάξει μια άλλη, επίσης καταγωγική θεωρία, που μπορεί να ενέτασσε τους Βουλγάρους στο χώρο της Ασίας αλλά ταυτόχρονα έθετε διαφορετικές βάσεις για να συζητηθεί η διάρρηξη ή μη του οθωμανικού πλαισίου.

Ο Σαμί θα απαρηνηθεί το σχήμα της συνέχειας των πολιτισμών, με τον ισλαμικό να αποτελεί τη μεγάλη γέφυρα μεταξύ αρχαιοελληνικού και δυτικοευρωπαϊκού, για να το αντικαταστήσει με ένα άλλο σχήμα, αυτό της συνέχειας του έθνους.

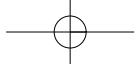
Όλοι θα ιδιοποιηθούν τον κώδικα του κανόνα για να επιτύχουν την απόκλιση. Όταν όμως το αποπειραθούν, θα ενεργοποιήσουν αυτό που αποκαλέσαμε ρήγμα (ένα ρήγμα στη συνεκτικότητα της αφήγησης) δημιουργώντας εσωτερική ένταση σε δύο συνιστώσες ενός θεωρητικά ενιαίου και ομογενοποιημένου μοντέλου: καταγωγή και συνέχεια θα πολωθούν συγκροτώντας διαφορετικές ερμηνευτικές αφηγήσεις για την ιστορική διαδρομή του έθνους.

Ο Γεδεών, για να λύσει το πρόβλημα του χαρακτήρα του Βυζαντίου, θα υποκαταστήσει τη συνέχεια του έθνους με τη συνέχεια των αυτοκρατοριών (Βυζαντινής και Οθωμανικής).

Ο Κρέστοβιτς, για να επιλύσει το πρόβλημα της συμβατότητας εθνικού και







αυτοκρατορικού, θα αναγκαστεί να παραδεχθεί στο τέλος ότι οι δικοί του Ούννοι ήταν Σλάβοι.

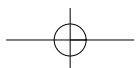
Ο Σαμί, για να υιοθετήσει το σχήμα της συνέχειας του έθνους, θα απαρνηθεί τον κυρίαρχο ρόλο της θρησκείας. Αν και στην περίπτωση του η απόκλιση (αυτοκρατορική επιλογή) προηγείται ή καλύτερα συμβαδίζει με τη διαμόρφωση του κανόνα (εθνική επιλογή), δεν μπορεί κανείς να μην παρατηρήσει ότι το κόστος για την εγκατάλειψη του Ισλάμ ως συνεκτικού ιστού της συνέχειας αντιμετωπίζεται μόνο με την υιοθέτηση μιας υπερερμηνευτικής καταγωγικής θεωρίας: οι Αλβανοί ως Πελασγοί μπορούν να συγκριθούν μόνο με τους Βουλγάρους – Αριούς του Ρακόφσκι.

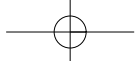
Όλοι θα καταφύγουν στη λύση αυτού που αποκαλέσαμε ρομαντική ανασύνθεση και που η περίπτωση Λεόντιεφ το απέδωσε σε μια παραδειγματική εκδοχή με την έννοια του Βυζαντισμού. Δεν θα δώσουν όλοι εξίσου ικανοποιητικές απαντήσεις. Αντίθετα από το διανοούμενο του «κέντρου» (Λεόντιεφ), μιας αυτοκρατορίας υβριδικής, ταυτόχρονα νεωτερικής και παραδοσιακής, που προτείνει έναν κοινό παρονομαστή στον οποίο θα συγκλίνουν δύο αντίπαλοι αυτοκρατορικοί λόγοι (ο οθωμανικός και ο ρωσικός), ο διανοούμενος της περιφέρειας (Μπαλαμπάνωφ) αντιμετωπίζει μια σχιζοφρενική κατάσταση: υπηρετεί τον ίδιο πολιτικό στόχο, πριν τουλάχιστον αναλάβει συγκεκριμένους ρόλους μέσα στο εθνικό πλαίσιο, χωρίς όμως να μπορεί να δώσει μια ικανοποιητική θεωρητική νομιμοποίηση των πολιτικών πράξεών του. Για αυτό και παραμένει καθηλωμένος στο επίπεδο του θεωρητικού συγκρητισμού, χωρίς να μπορεί να προχωρήσει σε μια (ρομαντική) ανασύνθεση του εθνικού και του αυτοκρατορικού, όπως έκανε την ίδια στιγμή ο Λεόντιεφ.

Και εδώ υπεισέρχεται η διαχείριση του προβλήματος του μεσαίωνα (και της σχέσης του με την εκάστοτε αρχαιότητα) για την κάθε εθνική ιστοριογραφία και συνεπώς της αντιμετώπισης του Βυζαντίου. Αναγκαστικά οι συγγραφείς θα πρέπει να πάρουν θέση επειδή το πρόβλημα του βυζαντινού μεσαίωνα το είχε θέσει ήδη η Δύση, φυσικά σε μια οριενταλιστική προοπτική. Το Βυζάντιο, εκτός από ένα επιχείρημα στα χέρια των συντηρητικών υποστηρικτών της μοναρχίας στην Ευρώπη, εκπροσωπούσε και έναν ειδικό τρόπο κυριαρχίας της ρωμαϊκής Δύσης επί της ημιβάμβαρης Ανατολής. Ένα ανάχωμα στις βαρβαρικές επιδρομές και ταυτοχρόνως ένα υποτιμημένο πρότυπο κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης.

Είναι άλλος βέβαια ο «πολιτιστικός» οριενταλισμός των αρχών του 19ου αιώνα και άλλος ο συνδυασμένος με τη φυλετική θεωρία οριενταλισμός του τέλους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα.

Η εγγόλπωση του Βυζαντίου από τον πρώτο θα επιτρέψει στον Παπαρρηγόπουλο να υιοθετήσει μια ανάγνωσή του τέτοια, που θα εντάσσει την ελληνική περίπτωση στον δυτικό κανόνα (με κύριο επιχείρημα ότι η Εικονομαχία υπήρξε



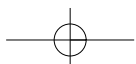


προάγγελος της Μεταρρύθμισης). Αντίθετα, οι φυλετικές παραλλαγές του Οριενταλισμού θα ευνοήσουν την υιοθέτηση σχημάτων της καταγωγής. Έτσι, η κατασκευή της βουλγαρικής «μεσαιωνικής αρχαιότητας» ως σλαβικής θα επιβάλει στον Ντρίνωφ να θεωρήσει το Βυζάντιο ως ελληνικό (άρα να καταστήσει τον Παΐσιο σημείο αναφοράς όλης της βουλγαρικής αναγέννησης). Αντίστοιχα, η εγκατάλειψη του ισλαμικού μεσαίωνα και η υποκατάστασή του με τον Σκεντέρμπεη θα επιβάλει στον Σαμί να θεωρήσει το Βυζάντιο ρωμαϊκό. Ο Ντρίνωφ θα εθνοκοποιήσει το Βυζάντιο επειδή με τον τρόπο αυτό νομιμοποιούσε τη συνέχεια των μεσαιωνικών βουλγαρικών βασιλείων με τους σύγχρονους Βουλγάρους. Η αντιπαράθεση του μεσαίωνα αναβίωσε στον 19ο αιώνα. Ο Σαμί θα αποεθνοκοποιήσει το Βυζάντιο γιατί η κληρονομιά του δεν πρέπει να χαριστεί αποκλειστικά στους Έλληνες. Βέβαια η διαφορετική αντιμετώπιση δεν είναι μόνο διαφορά προοπτικής αλλά και διαφορά χρόνου: ο Ντρίνωφ γράφει όταν τα σύνορα του ελληνικού κράτους βρίσκονται στον Αμβρακικό, ο Σαμί όταν έχουν φθάσει στον Όλυμπο.

Την ίδια εποχή ο Α. D. Χέπορλ θα διαμορφώσει τον κανόνα της ρουμανικής εθνικής ιστοριογραφίας. Οι εκλατινισμένοι Δακογέτες δεν εγκατέλειψαν ποτέ τη βόρεια όχθη του Δούναβη, αλλά δεν απέφυγαν την επίδραση του εκσλαβισμού. Ο δικός του Φαλμεράνερ (Roesler) θα του δώσει τη δυνατότητα να στήσει ένα σχήμα συνέχειας, όπου όμως ο μεσαίωνας δεν θα αποτελεί προανάκρουσμα της ένταξης του ρουμανικού έθνους στη Δύση (όπως συνέβη με τον Παπαρηγόπουλο), αλλά θα οριστεί ως σλαβικός και ως εκ τούτου σκοτεινός. Η εθνική ταυτότητα των Δακογέτων θα διαμορφωθεί στην αρχαιότητα με βάση την επίδραση της Πρώτης Ρώμης, ο μεσαίωνας τους όμως θα είναι ανασταλτικός του ιστορικού πεπρωμένου τους.

Την ίδια πάνω-κάτω εποχή αλλά κυρίως μετά τη Νεοτουρκική Επανάσταση η τουρκική εθνική ταυτότητα θα αναζητήσει νομιμοποίηση στο αρχαϊκό κεντρασιατικό της παρελθόν, απορρίπτοντας επίσης τον δικό της, οθωμανικό, μεσαίωνα (Ziya Gökalp). Η τάση αυτή θα αποκρυσταλλωθεί στο Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας, όπου η παλαιά λύση μιας υπερερμηνευτικής καταγωγικής θεωρίας θα υιοθετηθεί για να εντάξει την Τουρκία στη Δύση μέσα από μία κατάδυση σε μια μυθική (όχι Άρια αυτή τη φορά) Ανατολή.

Στις δύο αυτές περιπτώσεις δεν προέκυψαν αποκλίσεις του τύπου που περιγράψαμε παραπάνω, επειδή η αυτοκρατορική προοπτική είχε πλέον κλείσει ή είχε απονομιμοποιηθεί οριστικά. Ωστόσο, ήταν προφανές ότι οι δύο ιστοριογραφίες συγκροτήθηκαν πάνω σε αδύναμες λύσεις προηγούμενων εποχών. Δηλαδή, πολύ απλά, τα καταγωγικά σχήματα μιας εξιδανικευμένης αρχαιότητας που είχαν επιλέξει ήταν προφανές ότι δεν μπορούσαν να τους επιλύσουν το πρόβλημα της συνέχειας. Οκτώ αιώνες που χώριζαν τους Δακογέτες από την



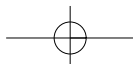


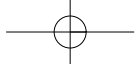
εμφάνιση (σε γραπτές πηγές) των Βλάχων και άλλοι επτά αιώνες κυριαρχίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας δεν ήταν εύκολο να παραβλεφθούν. Όσο δεν λυνόταν το πρόβλημα του εκάστοτε μεσαίωνα, δεν μπορούσε να συγκροτηθεί ένα αξιόπιστο σχήμα συνέχειας.

Και στις δύο περιπτώσεις η λύση αναζητήθηκε στη διαχείριση του Βυζαντίου, με αντίστροφη όμως φορά. Ο Nicolae Iorga θα λύσει το πρόβλημα των σλαβικών επιδράσεων μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους από την Πρώτη στη Δεύτερη Ρώμη. Το Βυζάντιο δεν ήταν αναγκαίο μόνο ως επιβίωση σε μια εποχή που οι μολδοβλαχικές ηγεμονίες υποτάχθηκαν στον Οθωμανό, αλλά επειδή συνιστούσε ένα πολιτισμικό υπόδειγμα που δεν υποτάχθηκε ποτέ στον σλαβικό κόσμο. Αντίθετα, το Βυζάντιο επηρέασε καθοριστικά τον σλαβικό κόσμο και τον ενέταξε στη δική του πολιτισμική επιρροή. Συνεπώς η συσχέτιση των Ρουμάνων με τους Ρωμαίους του Βυζαντίου ήταν απείρως χρησιμότερη από τη συσχέτιση των Ρουμάνων με τους Ρωμάνους της Ρώμης. Αυτή συνιστά το πραγματικό πολιτικό περιεχόμενο της πρότασης περί *Βυζαντίου μετά το Βυζάντιο*: εάν οι Ρουμάνοι είναι αποδέκτες της μεγάλης βυζαντινής πολιτισμικής κληρονομιάς, τότε έμειναν ανέπαφοι από τις συνέπειες της σλαβικής πλημμυρίδας. Ο ρουμανικός μεσαίωνας αλλάζει πρόσημο: το αρνητικό μετατρέπεται σε θετικό.

Ο Iorga με τη λύση που δίνει φαίνεται να νομιμοποιεί ξανά την αυτοκρατορική προοπτική – εξ ου και οι αναφορές στην Ανατολική Ρωμαϊκότητα. Ως εκ τούτου θα μπορούσε κανείς να διαγνώσει το μυστικό υπόγειο ρεύμα που τον συνδέει με τους αποκλίνοντες συγγραφείς του 19ου αιώνα (κυρίως στο ζήτημα της συνέχειας Βυζαντινής και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας). Ωστόσο, αυτό δεν είναι απολύτως ακριβές: ο Iorga ανασυγκροτεί το σχήμα της εθνικής συνέχειας, επειδή το αυτοκρατορικό στο οποίο αναφέρεται δεν αφορά τις διαλυμένες παραδοσιακές αυτοκρατορίες της Νοτιοανατολικής Ευρώπης αλλά τον αυτοκρατορικό οριενταλιστικό λόγο των αποικιακών αυτοκρατοριών (με τη γαλλική ακαδημία να πρωταγωνιστεί και πάλι, αλλά για διαφορετικούς λόγους από ό,τι συνέβη στην περίπτωση Παπαρηγόπουλου).

Στην τουρκική ιστοριογραφία η λύση του προβλήματος είχε αντίστροφη φορά. Το Βυζάντιο είχε απονομιμοποιηθεί επειδή αποτελούσε ακριβώς το πρότυπο πάνω στο οποίο συγκροτήθηκε η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Για να μπορέσει λοιπόν ο Kōrprülü να επιλύσει το πρόβλημα της συνέχειας, άρα να απομακρυνθεί από την κυριαρχία του σχήματος της καταγωγής, έπρεπε ακριβώς να αποδείξει ότι το Βυζάντιο δεν υπήρξε πρότυπο για τους Οθωμανούς. Οι Ρουμάνοι του Iorga αναδείχθηκαν κληρονόμοι του Βυζαντίου, οι Οθωμανοί του Kōrprülü έπρεπε να κάνουν το παν για να αποδείξουν το αντίθετο. Ο Kōrprülü θα δει κριτικά τη Δεύτερη Ρώμη για να απομακρυνθεί από μια φυλετική ανάγνωση της τουρκικής ιστορίας. Αυτό δεν σήμαινε αυτόματα απόρριψη του Βυ-

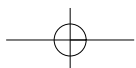


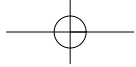


ζαντίου, ωστόσο αυτός που ήταν ο πραγματικός αντίπαλος του Köprülü δεν ήταν η υπερερμηνευτική καταγωγική θεωρία της Afet İnan, αλλά ένα σώμα θεσμοποιημένης δυτικής γνώσης για το Βυζάντιο που αναζητούσε νέους τρόπους πολιτισμικής υπαγωγής της Ανατολής.

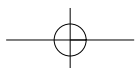
Όλες οι αποκλίσεις του τέλους του 19ου αιώνα αναδύθηκαν ως έκκεντρες αφηγήσεις νομιμοποίησης του αυτοκρατορικού. Το κομβικό ερώτημα όμως που τίθεται για τη σχέση κανόνα και απόκλισης είναι κατά πόσο η δεύτερη έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην οριστική αποκρυστάλλωση του πρώτου. Η καλύτερα, σε ποια χρονική στιγμή ανάπτυξης του έθνους η ενσωμάτωσή της στον κανόνα υπήρξε λειτουργική. Αυτό το ερώτημα είναι δύσκολο να απαντηθεί και χρειάζεται περαιτέρω έρευνα, ωστόσο μπορούμε να κάνουμε κάποιες βάσιμες υποθέσεις. Στην περίπτωση Γεδεών, για παράδειγμα, η προσέγγιση περί καταδίκης του εικονομαχικού Βυζαντίου φαίνεται ότι επικράτησε της πρότασης Παπαρηγόπουλου περί ενός ανατολικού μεσαίωνα που κυφορούσε ό,τι πραγματώθηκε στη Δύση από τον 15ο αιώνα και μετά. Αυτή η προσαρμογή του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα φαίνεται ότι αντιστοιχεί σε μια προοδευτική διαδικασία ενσωμάτωσης/καθυποταγής του θρησκευτικού στο εθνικό. Θα λέγαμε όμως ότι η παρέμβαση Γεδεών συντέινε στην κυριαρχία ενός μετεξελιγμένου ερμηνευτικού σχήματος για τη σχέση Νέου Ελληνισμού και Βυζαντίου – σχήμα που εν σπέρματι υφίσταται και στο έργο του Παπαρηγόπουλου, αποκτά όμως μεγαλύτερη καθαρότητα στο έργο του Σπυρίδωνα Λάμπρου και πολύ περισσότερο σε αυτό του Απ. Βακαλόπουλου: ο Νέος Ελληνισμός αναδύεται ως τέτοιος μέσα από τα συντρίμια της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, μεταξύ δύο αλώσεων. Από το 1204 μέχρι το 1453 η νεοελληνική αυτοσυνειδησία θα συγκροτηθεί ως αντιπαράθεση (ή ως αντίσταση στην εκδοχή Σβορώνου) απέναντι στην Καθολική Δύση και την Οθωμανική Ανατολή. Η εθνογενετική διαδικασία, δηλαδή, τοποθετούνταν με ακρίβεια ως τέτοια στον ύστερο Μεσαίωνα, ακολουθώντας έναν τύπο επίλυσης της «ιστορικότητας» του έθνους ιδιαίτερα συνήθη στη δυτική ιστοριογραφία. Η πρόταση δηλαδή του Γεδεών, ενώ την εποχή που εκφέρεται αφορά το κρίσιμο ζήτημα της επιβίωσης της αυτοκρατορίας, καθίσταται συμβατή με τον εθνικό ιστοριογραφικό κανόνα τη στιγμή που μπορεί να προσφέρει επιχειρήματα στο ζήτημα της εξισορρόπησης των σχέσεων του έθνους με τη Δύση, έστω κι αν αυτό σήμαινε μια μικρή παρέκκλιση στα ιδεώδη της Βυζαντινής Ανατολής (ό,τι δηλαδή επιχείρησε και πέτυχε η γενιά του '30).

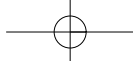
Το ίδιο περίπου θα συμβεί και με την «ουννική» απόκλιση του Γαβριήλ Κρέστοβιτς. Θα χρειαστούν περί τα 100 χρόνια για να ενσωματωθεί επισήμως το πρωτοβουλγαρικό παρελθόν (μαζί με το θρακικό) ως καταστατικό στοιχείο της σύγχρονης βουλγαρικής εθνικής ταυτότητας. Βέβαια πριν από τον Ντούιτσεφ μια σειρά ιστορικοί (όπως οι «θρακολόγοι» Wilhelm Tomaschek και D. Dečev,





ή ακόμη ο D. Moravčik κ.ά.) είχαν υιοθετήσει ανάλογες θέσεις. Ίσως όμως δεν είναι τυχαίο ότι η δυναμική επανάκαμψη τέτοιων απόψεων γίνεται στο τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου με την έκδοση του τρίτου μέρους του έργου του Vasil N. Zlatarski, *Istoriya na Bălgarskata Dăržava prez srednite vekov* [Ιστορία του βουλγαρικού κράτους κατά τον Μεσαίωνα] (1918). Η αναθεωρητική Βουλγαρία και η κατάρρευση της Ρωσικής Αυτοκρατορίας αποτέλεσαν το πολιτικό πλαίσιο για την ανάδυση μιας διαφορετικής διαχείρισης της βουλγαρικής «μεσαιωνικής αρχαιότητας» που, εάν δεν αποσυνέδεε, τουλάχιστον θα σχετικοποιούσε τη μεταβλητή της σλαβικής καταγωγής. Το εγχείρημα αυτό για διάφορους λόγους μπορεί να μην είχε διάρκεια αλλά έθεσε τις προϋποθέσεις αναμόρφωσης του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα σε μια περίοδο μάλιστα που η κυριαρχία του μαρξιστικού υποδείγματος στη βουλγαρική ιστοριογραφία φαινόταν ολοκληρωτική. Ίσως μόνο στην περίπτωση Φράσερι η διαχείριση του αυτοκρατορικού παρελθόντος δεν είχε κάποια ορατή συνέπεια στην ανασυγκρότηση του εθνικού ιστοριογραφικού κανόνα, εκ των υστέρων: αλλά αυτό εύκολα μπορεί να εξηγηθεί από το γεγονός της παράλληλης ανάπτυξης ενός λόγου περί έθνος, όπου η υπερμηνευτική διάσταση της πελασγικής καταγωγής έβρισκε το αντίστοιχό της στην πολιτισμική κυριαρχία της ισλαμικής Ούμμα. Τέλος για τις ιστοριογραφικές επεξεργασίες του 20ού αιώνα, στη ρουμανική και την τουρκική περίπτωση, ίσως είναι περιττό να αναφερθούμε αναλυτικά. Iorga και Köprülü αναλαμβάνουν το έργο του ιστοριογραφικού προσανατολισμού με καταστατικό και πολύ εμφανή τρόπο. Αυτό που ίσως θα άξιζε να επισημανθεί είναι η χρονική στιγμή (η μεσοπολεμική Ρουμανία στη μια περίπτωση, η μεταπολεμική Τουρκία στην άλλη) αλλά και η οριστική επιτυχία της προσπάθειας. Το σχήμα του Iorga επικράτησε σχετικά εύκολα, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε και την κριτική αντιμετώπισή του από ιστορικούς όπως ο Andrei Pippidi (*Traditia politica bizantina in tarile romane in secolele XVI-XVIII*, Βουκουρέστι 1983). Αντίθετα, η προσαρμογή του Köprülü στην τουρκική ιστοριογραφία μέχρι και σήμερα αποτελεί διακύβευμα, αν και η ανάπτυξη των οθωμανικών σπουδών εκτός Τουρκίας εννόησε την επικράτηση μιας εκδοχής της.





### Αντί επιλόγου

Όπως ακριβώς το βιβλίο αυτό ξεκίνησε με την αλληλογραφία του Μανουήλ Γεδεών με έναν παλαιό του φίλο, τον Συμεών Βάρνης και Πρεσλάβας, που η μοίρα των εθνικών διχοτομήσεων στα Βαλκάνια τον έφερε στην αντίπαλη όχθη, έτσι και θα κλείσει. Με μια επιστολή του Γεδεών προς τον Οικουμενικό Πατριάρχη Φώτιο Β΄ τον Σεπτέμβριο του 1834, η οποία σώζεται στο τμήμα του προσωπικού του Αρχείου που φυλάσσεται στο Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο<sup>111</sup>.

Ο Φώτιος, κατά κόσμον Δημήτριος Μανιάτης, υπήρξε η ακριβώς αντίστροφη περίπτωση από αυτήν του Συμεών: ανιψιός του μητροπολίτη Φιλιππουπόλεως Φωτίου (από αυτόν θα λάβει το όνομά του), θα γίνει μέγας πρωτοσύγκελλος της μητρόπολής του και πατριαρχικός έξαρχος για τα χρόνια 1906-14, μετά δηλαδή την έξωση του θείου του και των άλλων ιεραρχών του οικουμενικού θρόνου από την Ανατολική Ρωμυλία. Το 1914 θα εκδιωχθεί και ο ίδιος από τη Φιλιππούπολη, μετά από σοβαρά επεισόδια που έγιναν εις βάρος του και κινδυνεύοντας μάλιστα από βίαιο θάνατο.

Θυμίζουμε ότι στην επιστολή του προς τον Συμεών ο Γεδεών θα αναφερθεί στον πρώην Φιλιππουπόλεως λέγοντας

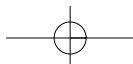
*και αυτός απέθανε λησμονημένος (ο Θεοδόσιος Σκοπίων), ως απέθανεν έρημος και λησμονημένος εις την νήσον Αίγιαν ο πρώην Κοζάνης, ο πρότερος και νμίν γνωστός Φώτιος ο μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως*

Όταν έγραφε τα λόγια αυτά το 1925, δεν θα φανταζόταν ότι ο ανιψιός του Φωτίου, ο τότε πλέον μητροπολίτης Δέρκων, θα του επιφύλασσε μια δυσάρεστη έκπληξη λίγα χρόνια μετά. Ο εκδιωγμένος από τους Βουλγάρους Πατριάρχης (θα ανέλθει στο θρόνο το 1929) καλούνταν να αναγνωρίσει συντάξιμα χρόνια προϋπηρεσίας στον τελευταίο διανοούμενο του Πατριαρχείου που υπερασπίστηκε με τόσο πάθος την ενότητα της Ορθόδοξης Οικουμένης.

Η επιστολή έχει δραματικό χαρακτήρα αναδεικνύοντας το οριστικό τέλος του εγχειρήματος του Ορθόδοξου Οικουμενισμού. Ο Μέγας Χαρτοφύλαξ και Χρονογράφος της Μεγάλης Εκκλησίας, όπως συχνά πυκνά του άρεσε να υπογράφει και να υπενθυμίζει, απορριπτόταν από τον ίδιο το θεσμό τον οποίο υπηρέτησε για περίπου μισό αιώνα.

Η επιστολή έχει ως εξής:

111. Αρχείο Μανουήλ και Σοφίας Γεδεών (061), Ε.Λ.Ι.Α, Επιστολή Μ. Γεδεών προς Οικουμενικό Πατριάρχη Φώτιο Β΄, Αθήνα 13 Σεπτεμβρίου 1934.





### Παναγιώτατε

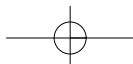
Προ 5 ημερών έλαβον γράμμα του Πανοσιολ. Αρχιεραματωός της Ιεράς Συνόδου, απαντώντος εις επιστολήν μου προς την υμετ. Παναγιότητα, και ουχί προς αυτόν. Απέφυγεν η υμ. Παναγιότης την υπογραφήν, άριστα πράττουσα, ίνα μη διά της υπογραφής της επικυρώση ανυποστάτους ειδήσεις. Απόφασις οιαδήποτε μη στηριζομένη επί γραπτών επισήμων πράξεων, αλλά γραφούσα εική, ουδεμίαν αξίαν έχει.

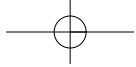
Κατέχω μίαν θέσιν, ορισθείσαν υπό συνόδου και συμβουλίου νομιμώτατα συγκεκριοτημένων, δοθεισών μοι υπό της εκκλησίας και του έθνους, αμοιβόντων τας επί τριακονταετίαν ιστορικός έρευνάς μου (1871-1901). Ελογάριασαν αυτάς υπηρεσίαν προς την διοικούσαν εκκλησίαν και το έθνος, διότι έγγραφα και εξέδωκα μη λαβών ουδέ εν φράγκον από του εθνικού ταμείου. Έκρινον δίκαιον λοιπόν λοιπόν να διορισθώ χρονογράφος της Μ. Εκκλ. επί μισθώ, διά λόγον εκτιθέμενον επί τα προς εμέ πιττάκια του δβρίου του 1901. Το Συμβούλιον ώρισε τον μισθόν, εξ ημισείας διδόμενον υπό του Εθνικού Ταμείου και υπό της Εκκλ. Αληθείας, εις ην υπεχρεώθη να γράφω, περιαθροίζων πανταχόθεν παραδόσεις παλαιάς.

Έχετε γραμματείς περί υμάς, δήλα δη υφ' υμάς, Παναγιώτατε. Διετάξατε αυτούς, υποθέτω, να ερευνηώσι τα κατ' εμέ. Εν περιπτώσει, καθ' ην απέφυγον να εξετάσωσιν είναι οκνηροί, και αγνώω διατί μισθοδοτούνται εξήτασαν και απέκρυψαν την αλήθειαν, προς την Παναγιότητά σας, αλλ' είπον ψεύματα. Αγνώω πως κρατούνται παρ' υμίν και εγκαθιστώσιν όργανον των ψευδολογιών αυτών τον αρχιεραματωέα της Συνόδου, όστις υποθέτω ότι ουδαμή ουδαμώς έγγραφεν εξ ιδίων όσα μοι έγγραφεν εν τη επιστολή αυτού της 20ής Αυγούστου, δυστυχώς φερούσης και την του γραφείου σφραγίδα. Διορισθείς επί μισθώ υπάλληλος του εθν. ταμείου, υποχρεωμένος ήμην ίνα καταθέτω εις το ταμείον των συντάξεων ει τι αν καταθέτωσιν –εάν και όλως καταθέτωσιν– οι λοιποί και ο φτωχός ο δούλος σας τον Απρίλιον του 1902 έδωκα ως απαρχήν εις το ταμείον τούτο πέντε λίρας τουρκικός χρυσάς, 3.800 σχεδόν δραχμάς τη σήμερον.

Επιτρέψατέ μοι την ταπεινήν ερώτησιν: έλαβον διαταγήν οι γραμματείς αλλά και φαρισάιοι να εξετάσωσι τα κατάστιχα του ταμείου από τα 1902-20; Και είπον εις την υμετ. Παναγιότητα ότι το σήμερον υπ' εμού λαμβανόμενον ποσόν έστι βοήθημα –ελεημοσύνη και όχι σύνταξις; Και μένουσιν εις την υπηρεσίαν σας οι οκνηροί και ψεύται; Απατώντες τον Πατριάρχην;

Ήμην υπάλληλος επισημώτατα διωρισμένος! Εμισθοδοτούμην από του εθν. ταμείου. Κατέβαλλον εις το ταμείον των συντάξεων, κατά τον εν τω Πατριαρχείω θεσμόν. Και όταν το εθν. ταμείον επλήρωεν ολόκληρον τον μισθόν μου από του 1909 και έξι ελάμβανον κατά μήνα 315 σχεδόν χρυσά φράγκα. Ανεγνωρίσθησαν οι τριακονταετείς προ του 1902 ιστοριογραφικά μου συγ-

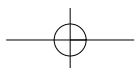




γραφαί νηρεσία προς το Πατριαρχείον και προς το έθνος. Έκτοτε (1901-21) συνεπληρώθη μία εικοσαετία, δήλα δη πενηκονταετία, και, μετά πεντακοταετή εργασίαν διηγεκώς, δικαιούμαι, κατά τον παλαιόν του Πατριαρχείου θεσμόν, ίνα λαμβάνω σύνταξιν όλον τον τελευταίον μισθόν. Ώρισε το Συμβούλιον λίρας 85, ώρισεν η Σύνοδος τω 1924 λίρας 60. Προ τριάκοντα μηνών, αι 60 εγένοντο 40, και προ είκοσι δύο μηνών 30. Εάν η επιστολή μου αύτη και η του αρχιγραμματέως ιεροδ.κ. Αδαμαντίου εκδοθείσιν ημέρα τινά, μεθ' ων έχω γραμμάτων επισήμων, εντύπως θα προξενηθή θλιβερά ανα σύμπαντα τον επιστημονικόν κόσμον.

Διατάξατε γραμματείς και λογιστάς, αλλά και ταμίαν, να είπωσι την αλήθεια ερευνώντες πρακτικά και κατάστιχα, μακράν πονηρίας, και αναγγείλατέ μοι την απόφασιν της Ιεράς Συνόδου, ης υπογράφομαι, ως και της υμετ. Παναγιότητος

Εν Αθήναις, 13 Σεπτεμβρίου 1934  
(γωνία Επτανήσου και Τήνον 27)  
ταις δεσποτικαίς επιταγαίς προειρεθής  
ο Χρονογράφος της Μ. Εκκλησίας  
Μ. Γεδεών







## Πηγές – Βιβλιογραφία

### *Α δημοσιεύτες αρχειακές πηγές*

Γενικά Αρχεία του Κράτους (ΓΑΚ): Αρχείο Μανουήλ Ι. Γεδεών (Σάμος).

Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο (ΕΛΙΑ): Αρχείο Μανουήλ Ι. Γεδεών (Αθήνα).

Başbakanlık Devlet Arşivleri-Genel Müdürlüğü (BDAGM) [Κρατικά Αρχεία της Πρωθυπουργίας – Γενική Διοίκηση] (Κωνσταντινούπολη).

– Υ.ΡΚ.ΖΒ.: φάκ. 3: υποφάκ. 17.

– Υ.Α.ΗΥΣ.: φάκ. 183: υποφάκ. 44, 127.

– Υ.ΡΚ.ΑΣΚ.: φάκ. 68: υποφάκ. 43.

Българска Академия на Науките – Bâlgarska akademiya na naukite (ΒΑΗ) [Βουλγαρική Ακαδημία Επιστημών] (Σόφια).

– Φάκ. 26: Μάρκο Ντιμιτρόφ Μπαλαμπάνωφ (1837-1921).

– Φάκ. 144: Συμεών, μητροπολίτης Βάρνας και Πρεσλάβας (Οδυσσεάς Ποπνικολώφ, 1840-1937).

Народна Библиотека «Кирил и Методиј»-Български Исторически Архив – Narodna Biblioteka «Kiril i Metodij» – Bâlgarski Istoričeski Arhiv (НБКМ- ΒΙΑ), [Εθνική Βιβλιοθήκη «Κύριλλος και Μεθόδιος» – Βουλγαρικό Ιστορικό Αρχείο] (Σόφια).

– Φάκ. 386: Μάρκο Ντιμιτρόφ Μπαλαμπάνωφ.

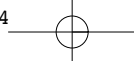
### *Δημοσιευμένες αρχειακές πηγές*

*Protokoli na Bâlgarski naroden sâbor v Carigrad prez 1871* [Πρακτικά της Βουλγαρικής Εθνικής Συνέλευσης στην Κωνσταντινούπολη το 1871], Σόφια: Izd. Sv. Sinod na Bâlgarska Cârkva, 1911.

*Birinci Türk Tarih Kongresi* [Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας], Άγκυρα: T.C. Maarif Vekâleti, 1932.

*İkinci Türk Tarih Kongresi* [Δεύτερο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας], Κωνσταντινούπολη: Kenan Matbaası 1943.





### Εφημερίδες-Περιοδικά

*Εκκλησιαστική Αλήθεια* (Κωνσταντινούπολη 1880-1922)

*Νεολόγος* (Κωνσταντινούπολη 1866-1897)

*Πανδώρα* (Αθήνα 1849-1857)

*Περιοδικό Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως* (1861-1920)

*Čitalište* (Κωνσταντινούπολη 1870-1874)

*Journal des débats politiques et littéraires* (Παρίσι 1850-1853)

*Revue des Deux Mondes* (Παρίσι 1850-1858)

*Vek* (Κωνσταντινούπολη 1874-1876)

### Πρωτογενής βιβλιογραφία

Afet İnan, Ayşe, *Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi*, [Ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά του τουρκικού λαού και η Τουρκική Ιστορία], Türk İrkinin Vatanı Anadolu (64.000 kişi üzerinde anket), Άγκυρα: TTK Basimevi 1947 [πρώτη έκδοση Afet İnan, Ayşe, *L'Anatolie, le pays de la "race" turque: recherches sur les caractères anthropologiques des populations de la Turquie (Enquêtes sur 64.000 individus)*, préface de M. Eugène Pittard, Γενεύη 1941].

– *Après le général sur l'histoire économique de l'Empire Turc-Ottoman*, Κωνσταντινούπολη 1976.

Akçura Yusuf, *Üç tarz-ı siyaset* [Τρεις αρχές πολιτικής], Άγκυρα: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1991<sup>3</sup> (α' έκδοση 1904).

– *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)* [Η περίοδος διάλυσης του οθωμανικού κράτους (18ος-19ος αιώνας)], Κωνσταντινούπολη: Maarif Matbaası, 1940.

Altay Köymen Mehmet, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* [Ιστορία της Αυτοκρατορίας του Μεγάλου Σελτζούκου], τόμ. I-V, Άγκυρα 1991.

Ανώνυμος, *Lettre d'un pieux orthodoxe russe au Patriarche Oecumenique sur l'action systématique poursuivie en russie contre les églises orthodoxes de l'orient*, Αθήνα: Εταιρεία ο Ελληνισμός, Imprimerie Anestis Constantinidis, 1899.

Balabanov Marko, *Što e Narodnost?* [Τι είναι έθνος;], Σόφια 1888.

– *Stranica ot Političeskoto ni Vāzraždane* [Σελίδα από την πολιτική μας Αναγέννηση], Σόφια 1904.

– *Gavril Krāstevič (narodn deec, knižovnik, sādija, upravitel)* [Γαβριήλ Κρόστοβιτς: εθνικός παράγων, λογοτέχνης, δικαστής, διοικητής], Σόφια: Izd. na Sv. Sinod na Bālgarska Cārka, 1914.

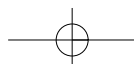
– *Filosofski i Sociologičeski sādinenia* [Φιλοσοφικά και Κοινωνιολογικά συγγράμματα], επιμ. Mihail Bāčvarov, Σόφια: Izd. Nauka i Izkustvo, 1986.

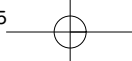
Beron Petār, *Origine de l'unique couple humaine*, τόμ. 7, Παρίσι 1864.

Boué Ami, *La Turquie d'Europe, ou, Observations sur la géographie, la géologie, l'histoire naturelle, la statistique, les moeurs, les coutumes, l'archéologie, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les gouvernements divers, le clergé, l'histoire et l'état politique de cet empire*, τόμ. 4, Παρίσι: A. Bertrand, 1840.

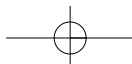
Burmov T. St., *Bālgaro-grāčka cārkonva raspra*, [Η βουλγαρο-ελληνική εκκλησιαστική διαμάχη], Σόφια: Izd. na Sv. Sinod na Bālgarska Cārka, 1902.

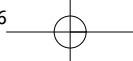
Burmov A., *M. Drinov kato istorik na Bulgaria* [Ο Μαρτίν Ντρίνοφ ως ιστορικός της Βουλγα-



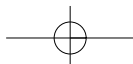


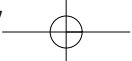
- ρίας], στο *Izsledvanija v čest na Marin S. Drinov* [Μελέτες προς τιμήν του Μ. Ντρίνοφ], Σόφια: Izd. na Bălgarskata Akademija na naukite 1960.
- Βυζάντιος Δ. Σκαρλάτος, *Η Κωνσταντινούπολις*, τόμ. 3, Αθήνα 1869.
- Γεδεών Μ.Ι., *Μεσαιωνικά Ανάλεκτα*, Αθήνα: Μετατύπωση Χρόνου 1874.
- *Κύριλλος Λούκαρις. Μελέτη περί της μετά την Άλωσιν Ορθοδόξου Εκκλησίας (1454-1638)*, Κωνσταντινούπολη 1876.
  - *Λόγος Εισαγωγικός εις την Εκκλησιαστικήν Ιστορίαν*, Κωνσταντινούπολη 1877.
  - *Η Κωνσταντινούπολις*, Κωνσταντινούπολη 1882.
  - *Ο Άθως. Αναμνήσεις - έγγραφα - σημειώσεις*, Κωνσταντινούπολη 1885.
  - *Κανονικά διατάξεις*, τ. 2, Κωνσταντινούπολη 1888-9.
  - *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας. Ιστορικά ειδήσεις περί της Μ. του Γένους Σχολής*, Κωνσταντινούπολη 1893.
  - *Παιδεία και πτώχεια παρ' ημίν κατά τους τελευταίους αιώνας*, Κωνσταντινούπολη: Τυτ. Νεολόγου, 1893.
  - *Απάντησις ιδιώτου εις Διατριβάς Ρώσων περί των καθ' ημάς εκκλησιαστικών πραγμάτων*, Αθήνα 1902.
  - *Έγγραφα πατριαρχικά και συνοδικά περί του Βουλγαρικού ζητήματος (1852-1873) εκδιδόμενα ευλογία και κελεύσει του παναγιωτάτου Οικουμενικού πατριάρχου Ιωακείμ Γ΄*, Κωνσταντινούπολη 1908.
  - *Η πρώτη περί των προνομίων ρήξις εκκλησίας και κράτους*, Κωνσταντινούπολη 1909.
  - *Βραχεία σημειώσεις περί των εκκλησιαστικών ημών δικαίων*, Κωνσταντινούπολη 1909.
  - *Αι Φάσεις του παρ' ημίν εκκλησιαστικού ζητήματος*, Κωνσταντινούπολη 1910.
  - *Επίσημα γραμμата Τουρκικά αναφερόμενα εις τα εκκλησιαστικά ημών δίκαια*, Κωνσταντινούπολη 1910.
  - [Γεώργιος Χ΄ Κωνσταντινίδης] *Πατριαρχικής ιστορίας μνημεία: Α΄: Γρηγορίου Ε΄ 9 διάδοχοι*, Αθήνα 1922
  - *Αποσημειώματα χρονογράφου*, Αθήνα 1932.
  - *Μνεία των προ εμού, 1800-1863-1913*, Αθήνα 1936.
  - *Πατριαρχικά εφημερίδες: ειδήσεις εκ της ημετέρας Εκκλησιαστικής ιστορίας 1500-1912*, Αθήνα: Τυπογραφείον Σεργιάδου, 1935-1938.
  - *Βυζαντινών Αερολογήματα*, Αθήνα 1937.
  - *Ιστορία των του Χριστού πενήτων (1453-1913)*, Αθήνα 1939.
  - *Κύριλλος Λούκαρις (1572-1638)*, Αθήνα 1939.
  - *Η πνευματική κίνησις του Γένους κατά τον ΙΗ΄ και ΙΘ΄ αιώνα*, επιμ. Φ. Ηλιού, Σ. Ασδραχά, Αθήνα: Ερμής 1970.
  - *Αγιοποιήσεις: το καθεστώς της εν αγίοις συναριθμήσεως*, Θεσσαλονίκη 1984.
- Γερμανός (Γρηγοράς), Αρχιμανδρίτης, *Η εν Χάλκη Θεολογική Σχολή: (1844-1898) ης προτάσσεται η μερίμνα της Μεγάλης Εκκλησίας προς διατήρησιν της ορθοδόξου πίστεως εν τοις χριστιανοίς της Ανατολής. Η εφικτή καλλιέργεια των γραμμάτων. Τινές των μετά την άλωσιν σχολών και ο χαρακτήρ αυτών, εν άλλοις λόγοις, σύντομος επισκόπησις της μερίμνης της Εκκλησίας από της αλώσεως μέχρι των ημερών μας*, Αλεξάνδρεια: τυπογραφείον Κ. Α. Φάκου, 1907-1907.
- Γεττέ αββάς, *Έκθεσις της Διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας μετά των εν ταις λοιπαίς χριστιανικαίς εκκλησίαις απαντωμένων διαφορών*, μετάφρασις Μάρκου Δημ. Μπαλαμπάνωφ, Παρίσι: Librairie de l'Union Chretienne, 1867.



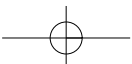


- Χαμουδόπουλοι Μηνάς και Χρήστος, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, τόμ. Α', Σμύρνη: Τύποις Προόδου 1874.
- Χρηστοβασιλίας, Χρήστος, *Ηπειρος και Αλβανία: πολιτική πραγματεία*, Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου των καταστημάτων Ανέστη Κωνσταντινίδου 1904.
- Corrispondenza del Cavaliere Andrea Mustoxidi col suo amico Andrea Papadopulo Vreto*, Αθήνα: Nella stamperia di G. Angelopulo, 1860.
- Robert Cyprien, *Türkei: nämlich Serbier, Montenegriner, Bosniaken, Albanesen und Bulgaren; oder Darstellung ihrer hilfquellen, ihrer Tendenzen und ihrer politischen Fortschritte*, Στουτγάρδη: Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, 1844, τόμ. 2.
- «Le Monde gréco-slave», *Revue des Deux Mondes* (1842) τχ. 29-32.
- de Guignes Joseph, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux, &c. avant et depuis Jesus-Christ jusqu'à present: précédée d'une introduction contenant des tables chronol. & historiques des princes qui ont régné dans l'Asie*, τόμ. 4, Παρίσι: Desaint & Saillant, 1756-58.
- de Gobineau Arthur comte, *Histoire des Perses: d'après les auteurs orientaux, grecs et latins et particulièrement d'après les manuscrits orientaux inédits*, τόμ. 2, Παρίσι 1869.
- Δημόπουλος Χαρίλαος, *Επιθεώρησις των Ανατολικών Εθνών. Ιστορική Σύνοψις και ηθική και Πολιτική Κατάστασις*, τόμ. Α', φυλλάδιον Α', Βουκουρέστι: Τύποις Θεατού, 1863.
- *Ιστορία των Βουλγάρων. Μετά της διανοητικής και ηθικής καταστάσεως, και της πολιτικής αυτών θέσεως εν τη Ανατολή, Δεύτερον μέρος της Επιθεωρήσεως των Ανατολικών Εθνών*, Βραίλα 1866.
- *Η Στρατιωτική Ζωή εν Ελλάδι*. Χειρόγραφον Έλληνας υπαξιωματικού εκδιδόμενον υπό Χ. Δημοπούλου. Τόμ. Β', εν Βραίλα, Βιβλιοπωλείον Χ. Δημοπούλου - Τυπογραφείον «Το Τρίγωνον», 1870.
- Driault Edouard, *La Grande Idée: La renaissance de l'hellénisme*, Παρίσι 1920.
- Drinov Marin, «Pogled vârhu proizhoždaneto na bâlgarskija narod i načaloto na bâlgarskata istorija», (1869) [Ματιά πάνω στην καταγωγή του βουλγαρικού λαού και τις απαρχές της βουλγαρικής ιστορίας], στο V. N. Zlatarski (επιμ.), *Sâčinenia na M. S. Drinov* [Συγγράμματα του Μ. Σ. Ντρίνοφ], τόμ. Α': *Trudove na M. S. Drinov po Bâlgarska i slavjanska istorija* [Έργα του Μ. Σ. Ντρίνοφ για τη βουλγαρική και σλαβική ιστορία], Σόφια 1909, 1-69 (επίσης στο Marin Drinov, *Izbrani Sâčinenia* [Επιλεκτα Συγγράμματα], τόμ. Α': *trudove po bâlgarska i slavjanska istorija*, [Έργα για τη βουλγαρική και τη σλαβική ιστορία], επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 43-122).
- «Istoričeski Pregled na Bâlgarska Cârkva» (1869) [Ιστορική Έρευνα για τη βουλγαρική Εκκλησία] στο M. Drinov, *Izbrani Sâčinenia* [Επιλεκτα Συγγράμματα], τόμ. Β', επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 9-165.
- «Otec Paisi, negonoto vreme, negovata istorija i učenicite mu», [Πατήρ Παΐσιος, η εποχή του, η ιστορία του και οι μαθητές του], *Periodičesko Spisanie* (Braila), IV (1871), 3-25 αναδημοσιεύεται στο M. Drinov, *Izbrani Sâčinenia* [Επιλεκτα Συγγράμματα], τόμ. Α': *Trudove po bâlgarska i slavjanska istorija* [Έργα για τη βουλγαρική και τη σλαβική ιστορία], επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 163-185.
- «Zaselenie Balkanskogo Poluostrova Slavjanami» (1872) [Σλαβικές εγκαταστάσεις στη Βαλκανική Χερσόνησο] στο V. N. Zlatarski (επιμ.), *Sâčinenia na M. S. Drinov* [Συγγράμματα του Μ. Σ. Ντρίνοφ], τόμ. Α': *Trudove na M. S. Drinov po Bâlgarska i slavjanska istorija* [Έργα του Μ. Σ. Ντρίνοφ για τη βουλγαρική και τη σλαβική ιστορία], Σόφια 1909, 139-



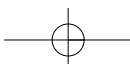


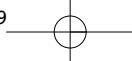
- 316 (επίσης στο στο *M. Drinov, Izbrani Săcinenia* [Επιλεγμένα Συγγράμματα], τόμ. Α': Trudove po bālgarska I slavjanska istorija, επιμ. Ivan Duičev, Σόφια 1971, 186-362).
- «Hunni li sme? Po povod na "Istorija Bālgarska sočinena ot Gavril Krāstovič» čast I, Carigrad 1871 [Είμαστε Ούννοι; Με αφορμή τη «Βουλγαρική Ιστορία του Γαβριήλ Κρέστοβιτς», τόμ. Α', Κωνσταντινούπολη 1871], στο V. N. Zlatarski (επιμ.), *Săcinenia na M. S. Drinov* [Συγγράμματα του Μ. Σ. Ντρίνοβ], τόμ. Γ', Σόφια 1909, 189-217.
- Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον ιστορικών περιέχον εν συνόψει διαφόρους και εξόχους ιστορίας: αρχόμενον από κτίσεως κόσμου, μέχρι της αλώσεως Κωνσταντινουπόλεως, και των ακολούθων Σουλτάνων*, Βενετία: παρὰ Νικολάω Γλυκεΐ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων, 1798.
- von Engel Johann Christian, *Commentatio de expeditionibus Traiani ad Danubium, et origine Valachorum*, Vindobonae 1794.
- *Geschichte des ungarischen Reichs und seiner Nebenländer*, I. Bulgarien, Pannonien, Halle 1797.
  - *Geschichte von Bulgarien*, Βιέννη 1796.
  - *Geschichte der Moldau und Walachei*, Halle 1804.
- Hahn J. G., *Albanesische Studien*, τόμ. I, Βιέννη 1853.
- von Hammer-Purgstall Joseph-Freiherr, *Geschichte des osmanischen Reiches: Grossentheils aus bisher unbenutzten Handschriften und Archiven*, τόμ. 10, Πέστη: C.A. Hartleben, 1827-35 (ελληνική μετάφραση, Joseph-Freiherr von Hammer-Purgstall, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Χ. Ν. Φιλαδέλφειας, 1870-1874).
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of History*, πρόλογος των Charles Hegel και J. Sibree, M.A., Kitchener (Καναδάς) 2001.
- Hopf, Karl Hermann Friedrich Johann, *Οι Σλάβοι εν Ελλάδι: ανασκευή των θεωριών Φαλλμεράττ*, Βενετία: Il Tempo, 1872.
- Hugo Gustav, *Lehrbuch der Geschichte des römischen rechts, bis auf Justinian*, Βερολίνο: A. Mylius, 1820.
- Φρήμαν Εδουάρδος, *Οι Τούρκοι εν Ευρώπη. Πραγματεία*, Αθήνα: εκ του τυπογραφείου Παρνασσού 1883 [1877].
- Gervinus Georg Gottfried, *Histoire du dix-neuvième siècle depuis les traités de Vienne*, Παρίσι: Librairie Internationale· Βουξέλλες: A. Lacroix, Verboeckhoven, 1864-1871 [πρώτη έκδοση, *Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts seit den Wiener Verträgen*, Leipzig, W. Engelmann, 1855-66].
- Gibbon Edward, *The history of the decline and fall of the Roman empire*, τόμ. 8, Λονδίνο: G. Cowie and Co. Poultry, etc., 1825.
- Gökalp Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Άγκυρα 1923 [σε ελληνική μετάφραση: Ziya Gökalp, *Αρχές Τουρκισμού*, μτφ. Άρης Αμπατζής, Αθήνα 2005].
- *Türk medeniyeti tarihi*, Άγκυρα: Toker Yayınları 1995<sup>2</sup>.
- Goldsmith Oliver, *The Grecian history from the earliest state, to the death of Alexander the Great by Dr. Goldsmith to which is added, a summary account of the affairs of Greece from that period to the sacking of Constantinople by the Othomans*, Λονδίνο: printed for J. F. and C. Rivington κ.α., 1790. Η πρώτη έκδοση του βιβλίου το 1774].
- Guizot M. (François), *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la révolution française*, Παρίσι: Didier, Perrin et cie, 1857, 6η έκδοση (1828).
- Iorga Nicolae, *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, τόμ. I-IV, Γκότα 1908-1913.



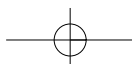


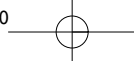
- *Quelques mots sur les relations entre les roumains et le peuple turc: Conference faite aux hôtes universitaires turcs à l'Université de Bucarest, le 6/19 mai 1914*, Βουκουρέστι: Imprimerie "Minerva", 1914.
- *Roumains et Grecs: au cours des siècles: à l'occasion des mariages princiers de MDCCCCXXI*. Βουκουρέστι: Imprimerie "Cultura neamului romanesc", 1921.
- *Formes byzantines et réalités balcaniques: leçons faites à la Sorbonne*, Βουκουρέστι – Παρίσι: H. Champion, 1922.
- *Relations entre l'Orient et l'Occident ; conférences faites à la Sorbonne*, Παρίσι: J. Gamber, 1923.
- *Les origines de l' iconoclasmе*, Βουκουρέστι: Cultura Nationala, 1924.
- *Histoire des États balcaniques jusqu'à 1924*, Παρίσι: J. Gamber, 1925.
- *Y-a-t-il eu un Moyen-Âge Byzantin?*, Académie Roumaine, Bulletin de la Section Historique, τόμ. XIII, Βουκουρέστι 1927.
- *Le caractère commun des institutions du Sud-Est de l'Europe*, Παρίσι: J. Gamber, 1929.
- *Εικόνες από την σημερινή Ελλάδα και πέντε διαλέξεις για την σύγχρονη ελληνική ζωή*, μτφ. Εκδόσεις Φλάμμα, Αθήνα [1932;].
- *Bizanț dură Bizanț*, Βουκουρέστι 1935 και σε γαλλική μετάφραση τον ίδιο χρόνο ως *Byzance après Byzance. Continuation de l' "Histoire de la vie Byzantine"*, Βουκουρέστι: L'Institut d' Études Byzantines 1935.
- *Histoire des Roumains et de la romanité orientale* [s.n], 1937-1945.
- Ιωάννης Δαμασκηνός, *Κατά Μανιχαίων διάλογος: προς τους διαβάλλοντας τας αγίας εικόνας*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1988.
- *Λόγος πρώτος απολογητικός προς τους διαβαλλόντας τας αγίας εικόνας*, στο J-P Migne, *Patrologiae*, τόμ. XCIV (94), Παρίσι 1864, 1231-1284.
- Jireček Konstantin, *Istoriја na Bǎlgarije* [Ιστορία των Βουλγάρων], Σόφια: Izd. "Koreni", 1999.
- Karamzin Nikolaj Mikhailovič, *Ιστορία της ρωσικής Αυτοκρατορίας*, μετάφραση Κροκιά, Αθήνα: Εκ του τυπογρ. Π. Κ. Παντελή, 1855.
- Καρολίδης Παύλος, *Σημειώσεις τινές περί της Μικρασιατικής Αορίας ομοφυλίας*, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου των αδελφών Περρή, 1886.
- Καταρτζής Δημητράκης, *Δοκίμια*, επιμ. Κ.Θ. Δημαρά, Αθήνα: Ερμής 1974.
- Κατσελίδης Γεώργιος, *Επίτομος Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: εκ των καταστημάτων Ανδρέου Κορομηλά 1882.
- Kiril, Patriarh Bǎlgarski, *Ekzarh Antim (1816-1888)* [Ο Έξαρχος Άνθιμος Α΄ (1812-1888)], Σόφια 1956.
- *Graf N. P. Ignatiev i bǎlgarskijat cǎrkoven vǎpros. Izledvanija i dokumenti* [Ο κόμης Ν. Π. Ιγνάτιεφ και το Βουλγαρικό εκκλησιαστικό ζήτημα. Μελέτες και έγγραφα], Σόφια 1958.
- von Klapproth Julius, *Archiv für asiatische Literatur, Geschichte und Sprachkunde*, Αγία Πετρούπολη: Im Academischen Verlage, 1810.
- Körpülü Mehmed Fuad, *Απαρχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: Παπαζήσης 2001 [προσώπτος τίτλος *Les origines de l' Empire Ottoman*, Παρίσι 1935].
- *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri* [Η επίδραση των βυζαντινών θεσμών στους οθωμανικούς θεσμούς], Κωνσταντινούπολη: Kaynal Yayınları, 2002 [1931].
- Κούμας Κωνσταντίνος Μ., *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων, από των αρχαιοτάτων χρόνων*



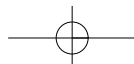


- έως των ημερών μας, εκ παλαιών Γερμανών ιστοριογράφων ελευθέρως μεταφρασθείσαι, 12 τόμοι, Βιέννη: Α. Αυκούλου (Anton v. Haykul), 1830-32.
- Krâstevič Gavril, «Kratko izslidovanie na Bâlgarska Drevnost» [Σύντομη μελέτη της βουλγαρικής αρχαιότητας], *Bâlgarski Knjižici* (1859) τχ. 10, 40-73, τχ. 11, 81-100 και τχ. 12, 125-146.
- *Istorija Bâlgarska* [Βουλγαρική ιστορία], τόμ. Α, Κωνσταντινούπολη 1869.
- *Otgovor na G. Drinovâta kritika vârhû Bâlgarskata Istorija na G. Krâstevič* [Απάντηση στην κριτική του κ. Ντρίνοβφ πάνω στη Βουλγαρική Ιστορία του Γ. Κρῆστοβιτς], Κωνσταντινούπολη 1873.
- Lavisse Ernest, Rambaud Alfred, *Histoire générale du IVe siècle jusqu'à nos jours*, Παρίσι: Α. Colin, 1893-1901.
- Lelevel J., *Histoire de Pologne*, τόμ.2, Παρίσι: A la Librairie Polonaise, 1844.
- Leont'ev K., *Vostok, Rossija i Slavjanstvo: filozofskaja i političeskaja publicistika. Duhovnaja proza, 1872-1891* [Ανατολή, Ρωσία και Σλαβισμός: Φιλοσοφικά και πολιτικά δημοσιεύματα. Πνευματικά κείμενα, 1872-1891], Μόσχα: Respublika, 1996.
- Λεοντίου, Λεόντιος Κ. *Το αλβανικόν ζήτημα*, Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου αδελφών Περρή, 1913 (1897) 1913.
- Machiavelli Niccolò, *Il Principe e altre opere politiche*, εισαγωγή Delio Cantimori, επιμ. Stefano Andretta, Μιλάνο: Garzanti 1989<sup>2</sup>.
- Mai Angelo, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, τόμ. 10, Ρώμη: Typis vaticanis, 1825-1831.
- *Novae patrum bibliothecae*, τόμ. 10, Ρώμη: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, 1852-1905.
- Μηλιόπουλος Ιωάννης Π., *Επιτομή της Οθωμανικής Ιστορίας*, Κωνσταντινούπολη: τυπογρ. Κ. Βρετού 1883.
- Michaud Joseph-François, *Histoire des croisades*, Παρίσι: Chez Michaud Jeune, 1825.
- Migne J.P., *Patrologiae cursus completus omnium SS patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, Παρίσι: J.P. Migne, 1857-1887.
- Νικόλαος Μυστικός, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Letters*, Ουάσινγκτον: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University; Locust Valley, Νέα Υόρκη: distributed by J. J. Augustin, 1973.
- Novaković Stojan, *Srbi i Turci XIV i XV veka*, [Σέρβοι και Τούρκοι κατά τον 15ο αιώνα], Βελιγράδι: Srpska književna zadruga, 2001.
- *Balkanska pitanja i manje istorijsko-političke beleške o Balkanskom poluostrvu 1886-1905*, [Βαλκανικό ζήτημα και σύντομες ιστοριοπολιτικές σημειώσεις για τη Βαλκανική χερσόνησο, 1886-1905], Βελιγράδι: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2000.
- Παπαδόπουλος – Βρετός Α., «Βιβλιογραφική παρατήρησης επί του συγγράμματος του κ. Σ. Ζαμπέλιου *Άσματα Δημοτικά*», *Πανδώρα* 3 (1852) 403-406.
- Papadopoulos-Vretos A., *La Bulgarie ancienne et moderne; sous le rapport géographique, historique, archéologique, statistique et commercial*, Αγία Πετρούπολη: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1856.
- Παπαρηγόπουλος Κωνσταντίνος, «Βιβλιογραφία», *Νέα Πανδώρα* τόμ. Γ', φυλλάδιο ΞΕ', (Δεκέμβριος 1852) 397-403.
- «Οι τελευταίοι Εικονομάχοι», *Νέα Πανδώρα* 3 (1852-1853) 15-21, 65-71, 130-137, 175-182.

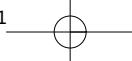




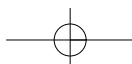
- «Η Ανατολική Ορθόδοξος Εκκλησία και τα δύο άλλα μεγάλα χριστιανικά θρησκευήματα», *Νέα Πανδώρα*, τόμ. Δ', φυλλάδιο ΟΘ', (Ιούλιος 1853) 162-174.
- «Ο κ. Ουβικίνης και οι εν Τουρκία Χριστιανοί» *Νέα Πανδώρα* τόμ. Δ', φυλλάδιο Π', (Ιούλιος 1853) 201-204.
- *Περί της εποικήσεως Σλαβικών τινων φυλών εις την Πελοπόννησον*, Αθήνα: [Ε. Αντωνιάδου], 1843.
- *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους [Η πρώτη μορφή: 1853]*, επιμ. Κ. Θ. Δημαράς, Αθήνα: Ερμής 1970.
- *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιστάτων χρόνων μέχρι των νεωτέρων*, τόμ. 5, Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου Ν. Γ. Πάσσαρη, 1865-1877.
- *Ιστορικά πραγματεΐαι: κατ' εκλογήν του συγγραφέως*, Αθήνα: Εκδότης Γεώργιος Κασδόνης, τύποις αδελφών Περρη, 1889.
- Πασχίδης Θ., *Οι Αλβανοί και το μέλλον αυτών εν τω Ελληνισμώ, μετά παραρτήματος περί των Ελληνοβλάχων και των Βουλγάρων*, Αθήνα: Εκ του τυπ. Εθνικού πνεύματος 1879.
- Πολυλάς Ιάκωβος, *Πόθεν η μυστικοφοβία του Σπ. Ζαμπέλιου*, Κέρκυρα 1860.
- Poujoulat M. (Jean-Joseph-Francois), *La France et la Russie à Constantinople: la question des lieux saints*, Παρίσι: Amyot 1853.
- Raić Jovan, *Istorija raznih slavjanskih narodov nairače Bolgarov, horvatov i serbov*, [Ιστορία διαφόρων σλαβικών λαών, κυρίως Βουλγάρων, Κροατών και Σέρβων] Βιέννη 1795-98.
- Rakovski Georgi Stojkon, *Kratko razsāzdenie vārhu tāmnie i lāžonnie načala, na koih e osnovana starata povestnost vseh evropejskih narodov* [Σύντομη σκέψη πάνω στις σκοτεινές και ψευδείς απαρχές στις οποίες βασίζεται η αρχαία ιστορία όλων των ευρωπαϊκών λαών], Βελιγράδι 1860.
- *Bālgarska starina* [Βουλγαρική αρχαιότητα], Βουκουρέστι 1864.
- *Antobiografia i memoari*, [Αυτοβιογραφία και απομνημονεύματα], Σόφια: Dāržavna pečatnica, 1925.
- *Sāčinenia v četiri toma, tretī tom: Istoriografija*, [Συγγράμματα σε τέσσερις τόμους: τρίτος τόμος: Ιστοριογραφία], podbor i redakcija, prof. d-r Veselin Trajkov [επιλογή και διεύθυνση καθ. Βεσελίν Τράικοφ], Σόφια 1984.
- Rambaud Alfred, *Études sur l'histoire byzantine*, Παρίσι: A. Colin, 1912.
- Reinhold, Carl Heinrich Theodor, *Noctes pelasgicae: vel Symbolae ad cognoscendas dialectos graeciae pelasgicas*, Αθήνα: S. Garbola, 1855.
- Renan Ernest, *Discours et Conférences*, Παρίσι: Calmann Levy éditeurs, 1887.
- Ρενιέρης Μάρκος, *Κύριλλος Λούκαρις: ο οικουμενικός πατριάρχης*, Αθήνα: τυπογραφείον Δ. Αθ. Μαυρομμάτη, 1859.
- Roesler R., *Romānische Studien*, Λειψία 1871.
- Šafarik Pavel Jozef, *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, Πέστη 1826.
- *Über die Abkunft der Slawen, nach Lorenz Surowiecki*, Βούδα 1828.
- *Slovanské starožitosti* [Σλαβικές αρχαιότητες], Πράγα: Tiskem I. Spurného, 1837.
- *Slovanský národopis* [Σλαβική εθνολογία], τόμ. 3, Πράγα 1849.
- *Geschichte der südslawischen Literatur. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse hrsg. von Josef Jireček*, τόμ. 4, Πράγα: F. Tempsky, 1864-65.
- von Savigny Friedrich Carl, *Geschichte des Rōmanischen Rechts im Mittelalters*, 2η έκδ., τόμ. 7, Χαϊλδεβέργη: J. C. B. Mohr, 1834-1851.

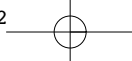






- Şemseddin Sami, *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë?* [Η Αλβανία: τι ήταν, τι είναι και τι θα γίνει], Βουκουρέστι 1899.
- *Medeniyet- i Islamiyye* [Ισλαμικός πολιτισμός], Άγκυρα: Gündogan, 1996.
  - *İslâmiyetin yayılması için yapılan çalışmalar* [Μελέτες για την επίτευξη της διάδοσης του Ισλάμ], Άγκυρα 1997.
  - *Kamus-ı Türki* [Τουρκικό Λεξικό], επιμ.: Ömer Faruk Akün, Κωνσταντινούπολη: Alfa, 1998.
- Sokolov Ivan I., *Svjatšij Ioakim Tretij, patriarh Konstantinopol'skij* [Η Α.Θ. Παναγιότης Ιωακείμ Γ', πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως], Αγία Πετρούπολη 1901.
- *O vizantinizme v cerkono-istoričeskom otnošenii: vstupidel'naja lekcija po katedre istorii greko-vostočnoj cerkvi*, [Ο Βυζαντινισμός στις εκκλησιαστικές-ιστορικές σχέσεις: εναρκτήρια διάλεξη στην έδρα Ιστορίας της Ελληνο-ανατολικής Εκκλησίας], Αγία Πετρούπολη: Tip. M. Merkusheva, 1903.
  - *Konstantinopolskaja cerkov v 19veka. Oput istoriceskovo izsledovanija* [Ιστορία της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης κατά τον 19ο αιώνα. Απόπειρα ιστορικής μελέτης], τ. 1, Αγία Πετρούπολη 1904.
- Σπανούδης Κωνσταντίνος, *Ιστορικοί σελίδες, Ιωακείμ ο Γ', Κωνσταντινούπολη: Τύποις Αδελφών Γεράρδων*, 1902.
- Σπυρομήλιος Σ., αρχηγού Χειμάρως και βουλευτού Άρτης, *Αλβανοί και Αλβανιστάι*, Αθήνα: Εκδόσεις Γαβριηλίδη, 1914.
- Stambolski Hr. T., *Antibiografia, Dnevniči i spomeni* [Αυτοβιογραφία, ημερολόγια και αναμνήσεις], τόμ. 1-2, Σόφια 1927.
- Sulzer Franz Joseph, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist: der Walachey, Moldau und Bessarabiens, im Zusammenhange der Geschichte des übrigen Daciens als ein Versuch einer allgemeinen dacischen Geschichte*, τόμ. 3, Βιέννη 1781-82.
- Thierry Amedée Simon Dominique, *Histoire d'Attila, de ses fils et successeurs: jusqu'à l'établissement des Hongrois en Europe*, Παρίσι 1856 (και ελληνική μετάφραση Thierry Amedée Simon Dominique, *Ιστορία του Αττίλα και των διαδόχων αυτού μέχρι της εν Ευρώπη εγκαταστάσεως των Ούγγρων*, Αθήνα: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, 1903).
- *Récits de l'histoire romaine au Ve siècle: la lutte contre les Barbares et les luttes religieuses: Derniers Temps de l'Empire d'Occident*, Παρίσι 1860.
  - *Tableau de l'Empire romain*, Παρίσι 1862: 5η έκδ. 1871.
- Θωμόπουλος, Ιάκωβος Ι., *Πελασγικά, ήτοι, περί της γλώσσης των Πελασγών: αρχαία Πελασγικά επιγραφαί Αθήνων, Κρήτης, Λυκικαί, Καρικαί, Ετροουσικαί, Χετιτικαί: ερμηνεύμεναι διά της σημερινής Πελασγικής Αλβανικής και της Ελληνικής*, Αθήνα: Τύποις Π. Σακελλαρίου, 1912.
- *Πελασγικά, ήτοι περί της γλώσσης των Πελασγών μέρος Β': Πελασγικά ελληνικά & αλβανικά θέματα εν τοις παναρχαίοις συμμερικοίς λεξικοίς ερμηνεύοντα πελασγικά ονόματα ελληνικών Θεών νήσων και μύθων: η συμμερική αρχαία αλβανική*, Αθήνα: Τύποις Κων. Δ. Ρόκου, 1933.
- Thunmann J., *Untersuchungen über die Geschichte der östlich-europäischen Völker*, Λειψία 1774.
- Ubcini Abdolonyme, *Lettres sur la Turquie, ou, Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le khatti-cherif de Gulkhane' (1839)*, τόμ. 2, Παρίσι: J. Dumaine, 1853-1854.
- Urbini Mauro, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601.

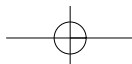


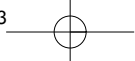


- Uspenski F. I., *Istorija na Bizantijskata Imperija* [Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας], Period I (do 527g.), Σόφια: Izd. "Lik", 2001.
- Venelin J.I., *Drevnie i nynešnie bolgare v političeskom, narodopisnom, istoričeskom i religioznom ih otnoženii i rossianam, I* [Οι αρχαίοι και οι σύγχρονοι Βούλγαροι στις πολιτικές, εθνικές, ιστορικές και θρησκευτικές σχέσεις τους με τους Ρώσους], Μόσχα 1829.
- Χένοπολ Α. Δ., *Une Énigme Historique: les Roumains au moyen-âge*, Παρίσι 1885.
- *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane depuis les origines jusqu'à l'union des principauts en 1859*, τόμ. 2, Παρίσι 1896.
- Ζαμπέλιος Σπυρίδων, *Ασματα Δημοτικά της Ελλάδος εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περι Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Κέρκυρα 1852.
- *Βυζαντινά Μελέται. Περί πηγών νεοελληνικής εθνότητος από η' άχρι ι' εκατονταετηρίδος μ.Χ.*, Αθήνα 1857.
- *Καθίδρους Πατριαρχείον εν Ρωσία*, Αθήνα: Βιβλιοπ. Δ.Ν. Καραβία, 1983.
- Ζαννούβιος Ν., *Η Ρωσία και το Βουλγαρικών Ζήτημα*, Αθήνα (;) 1878.
- Zinkeisen Johann Wilhelm, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, τόμ. 7, Αμβούργο: F. Perthes, 1840-63.
- Zlatarski Vasil, *Istorija na bǎlgarskata dǎržava prez srednite vekove*, [Ιστορία του Βουλγαρικού Κράτους κατά τον μεσαίωνα] Σόφια: Nauka i izkustvo, 1970-72.

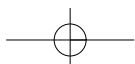
#### Άρθρα σε περιοδικά και συλλογικά έργα

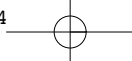
- Abu-Manneh Butrus, «The Sultan and the Bureaucracy: the Anti-Tanzimat concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa», *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990) 257-74.
- Aretov Nikolai, «Što e Oksidentalizǎm i ima li toj pocva u nas? Predvaritelni tezisi v tǎrsene na literaturnite aspekti na problema» [Τι είναι ο Οξιντενταλισμός και ποιες οι ρίζες του στη χώρα μας. Προκαταρκτικές θέσεις στην έρευνα για τις λογοτεχνικές όψεις του ζητήματος], *Literaturna Misǎl* (1/2005) 123-130.
- Ασημακοπούλου Φωτεινή, «Αρθούρος ντε Γκομπινώ και Ιάκωβος Φίλιππος Φαλλμεράυερ: δύο σύμμαχοι», *Τα Ιστορικά* 31 (Δεκέμβριος 1999) 331-348.
- Bakić-Hayden Milica, «Nesting Orientalisms: The Case of the Former Yugoslavia», *Slavic Review* 54 (Χειμώνας 1995): 920.
- Bakić-Hayden Milica και Hayden Robert, «Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics», *Slavic Review* 51 (Άνοιξη 1992): 1-10.
- Bakić-Hayden Milica, «What's So Byzantine About the Balkans?» στο Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέμπριτζ, Μασ.-Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 61-78.
- Berktag Halil, «The search for the Peasant in Western and Turkish History/ Historiography» στο Halil Berktag, Suraiya Faroqhi (επιμ.), *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, Λονδίνο: Frank Cass 1992, 109-184.
- Biçoku Kasem, «Aleksandri i Madh në kujtesën historike të Skënderbeut e të shqiptarëve» [Ο Μέγας Αλέξανδρος στην ιστορική μνήμη του Σκεντέρμπεη και των Αλβανών], *Studime Historike* (1-2/2005) 7-29.
- Bilmez Bülent, «Mythologization of an Ottoman Intellectual in the Modern Turkish and Socialist Albanian Historiographies based on 'selective perception': Sami Frashëri or



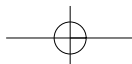


- Şemseddin Sami Bey?», *Balkanologie*, 7:2 (Δεκ. 2003), 19-46.
- Bohun Michal, «Nikolai Mikhailovskii and Konstantin Leont'ev: on the political implication of Herbert Spencer's sociology», *Studies in East European Thought*, 54 (2002) 71-86.
- Boneva Vera, «Gavril Krâstevič za pravnite, političeskite i kanoničeskite aspekti na bālgarskija carkoven vapros (1856-1872)» [Ο Γαβριήλ Κρέστοβιτς στις νομικές, πολιτικές και κανονικές όψεις του βουλγαρικού εκκλησιαστικού ζητήματος (1856-1872)], *Duhovna Kultura* 9 (1992) 18-24.
- «Istoričat Gavril Krâstevič» [Ο ιστορικός Γαβριήλ Κρέστοβιτς], *Istoričeski pregled* 4:5 (1993) 182-209.
- Božinov Plamen, «La mission diplomatique bulgare du 1876 et Dr. Stojan Čomakov – un conflit sans alternative», *Bulgarian Historical Review* 1-2 (2003) 68-98.
- Breuilly John, «Changes in the political uses of nation: continuity or discontinuity», στο Len Scales, Oliver Zimmer (επιμ.), *Power and the Nation in European History*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 67-101.
- Βρυώνης Σπύρος, «Prior tempore, fortior iure: εθνογενετικές θεωρίες στη ΝΑ Ευρώπη κατά τον 20ό αιώνα», στο *Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής*, 4 (1993-1994) 189-220.
- Γιακωβάκη Νάσια, «Ιστορίες της Αρχαίας Ελλάδας» στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου – αρχές 20ού αι.)*, Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005, 85-112.
- Cioroianu Adrian, «The Impossible Escape: Romanians and the Balkans», στο Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέιμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 209-233.
- Clarke James F., «Serbia and the Bulgarian Revival (1762-1872)», *American Slavic and East European Review*, 4:3/4. (Δεκ. 1945) 141-162.
- Cloutier H. Handley, «Leont'ev and Nationalism», *The Review of Politics*, 17 (1955) 264.
- Comisso Ellen, «Empires as Prisons of Nations versus Empires as Political Opportunity Structures: An Exploration of the Role of Nationalism in Imperial Dissolutions in Europe» στο Joseph W. Esherick, Hasan Kayalı και Eric Van Young (επιμ.), *Empire to Nation. Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, Lanham, -Boulder-New York-Toronto-Oxford Md: Rowman & Littlefield, 138-166.
- Coreaux Etienne, «Η εφεύρεση της Ιστορίας», στο *Τουρκία: θρησκεία, κοινωνία και πολιτική*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004, 199-214.
- Daldal Asli, «Afet İnan, Fuat Köprülü ve Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tartışmalar» [Η Afet İnan, ο Fuat Köprülü και οι αντιπαραθέσεις στο Πρώτο Συνέδριο Τουρκικής Ιστορίας], *Toplum ve Bilim*, 92 (2002) 234-248.
- Danova Nadja, «L'incorporation de la Thessalie à la Grèce et l'opinion publique bulgare», *La dernière phase de la Crise Orientale et l'Hellenisme*, Αθήνα 1983, 165-183.
- «Le voyage de Marco Balabanov en Grèce en 1891 et son journal», *Balkan Studies*, 26:2 (1984) 309-320.
- «Marko Balabanov i grăckijat kulturen i idejno-političeski život prez XIX vek» [Ο Μάρκο Μπαλαμπάνοφ και η ελληνική πολιτισμική και πολιτική ζωή τον 19ο αιώνα], *Istoričeski pregled*, (1986) 3, 58-71.



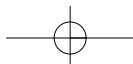


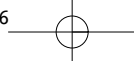
- «Les étudiants bulgares à l'Université d'Athènes», *Actes du Colloque International «Université: ideologie et culture»*, Αθήνα 1989, 257-269.
- La traduction grecque de l'ouvrage de Jurij Venelin «Les Bulgares anciens et modernes», στο *Relations des influences réciproques entre Grecs et Bulgares XVIII-XX s.* Θεσσαλονίκη 1991, 123-128.
- “Ivan Dobrovski à Vienne. Contribution à l'histoire de Vienne en tant que centre politique et culturel des peuples balkaniques au XIX siècle”, *Etudes balkaniques*, (2003), 2, 3-45.
- «Ivan Dobrovski v New York (1954-1855)» [Ο Ivan Dobrovski στη Νέα Υόρκη] – στο *Bългарo-amerikanski kulturni i politiceski vrázki prez XIX – pàrvata polovina na XX vek*, Σόφια 2004, 176-189.
- «Arhivât na Ivan Dobrovski kato iztocnik na informacija za Balkanskata Istorija» [Τα αρχεία του Ivan Dobrovski ως πηγή πληροφοριών για τη Βαλκανική Ιστορία]. - B: Bibliotekata. Minalo i Nastojashte. Σόφια 2005, 212-218.
- «La bibliothèque de Pavel Šafarík et les relations culturelles bulgaro-grecques», *Études balkaniques* 4 (2005) 111-120.
- «Otnovo za Pavel Šafarik i Bългарite» [Και πάλι για τον Pavel Šafarik και τους Βουλγάρους] στο *Retoriki na pameta. Jubileen sbornik v čest na 60-godišnitata na prof. d.i.n. Ivan Pavlov*, Σόφια 2005, 323-334.
- «Otnovo za “Oksidentalizma” kato obraz na Drugija» [Και πάλι για τον «Οξιντενταλισμό» ως μορφή του Άλλου], κείμενο στο Colloquium: “Kakvo sravnjava Sravnitelnoto literaturoznanie?”, Σόφια, 16-17 Νοεμβρίου 2006, Institut za Balkanistika, Publikuvano – Sledva, 2007, τχ. 17, 18-28.
- Ditchev Ivaylo, «The Eros of Identity», στο Dušan I. Bjelić, Obrad Savić (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέιμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002, 230-250.
- Duijzings Ger, «Religion and the politics of ‘Albanianism’: Naim Frashëri’s Bektashi writings», στο Stephanie Schwandner-Sievers και Bernd J. Fischer (επιμ.), *Albanian Identities: Myth and History*, Λονδίνο: Hurst and Company, 2002, 60-69.
- Dujčev Ivan, «Le problème de la continuité dans l'histoire de la Bulgarie médiévale», στο H. Birnbaum, S. Vryonis, *Aspects of the Balkans: continuity and change. Contributions to the International Balkan Conference held at UCLA, October 23-28, 1969*, Χάγη-Παρίσι: Mouton, 1972, 138-150.
- Ersanlı Behar Büşra, «The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of “Fatal Decline”», στο F. Adanır και S. Faroqhi (επιμ.), *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography*, Λέιντεν – Βοστώνη – Κολωνία: Brill 2002, 115-154.
- Ηλιού Φίλιππος, «Πόθος Μαρτυρίου: από τις βεβαιότητες στην αμφισβήτηση του Μ. Γεδεών. Συμβολή στην ιστορία των νεομαρτύρων», *Τα Ιστορικά* 23 (1995) 267-284.
- Hopkins A. G., «Back to the Future: From National History to Imperial History», *Past and Present*, 164 (1999) 198-243.
- Fleming K. E., «Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography», *The American Historical Review*, 105:4 (2000) 1218-1233.
- Frashëri Kristo, «Semseddin Sami Frasherî – idéologue du mouvement national albanais», *Studia Albanica*, 3 (1966), 95-110.
- «Semseddin Sami Frashëri Ideolog i Levizjes Kombëtare Shqiptare», *Studime Historike*, 2 (1967), 79-94.



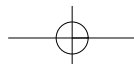


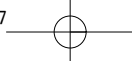
- Georgieva Gergana, «V Ogleдалoto na Zapadna Evropa» [Στον καθρέφτη της Δυτικής Ευρώπης], *Literaturna Misal* 2 (2000) 78-87.
- Gaut Greg, «Can a Christian be a nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism», *Slavic review*, 57:1 (1998) 77-94.
- Gounaris Basil C., «From Peasants into Urbanites, from Village into Nation: Ottoman Monastir in the Early Twentieth Century», *European History Quarterly* 31:1 (2001) 43-63.
- Κιτρομηλίδης Πασχάλης, «Η ιδέα του έθνους και της εθνικής κοινότητας στην ελληνική ιστοριογραφία», στο Π. Κιτρομηλίδης – Τ. Σκλαβενίτης (επιμ.), *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας 1833-2002*, Πρακτικά από Δ' Διεθνές Συνέδριο Ιστορίας, τόμ. 2, Αθήνα: ΚΝΕ-ΕΙΕ 2004, τόμ. Α, 37-52.
- Kitromilides Paschalis M., «On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea» στο David Ricks και Paul Magdalino (επιμ.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Centre for Hellenic Studies, King's College, Λονδίνο, Aldershot – Brookfield USA – Σιγκαπούρη – Σίδνεϊ 1998, 25-33.
- Κουμπουρλής Γ., «Η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους στους εκπροσώπους του ελληνικού Διαφωτισμού: η διαμάχη για το όνομα του έθνους και οι απόψεις για τους αρχαίους Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς», *Δοκίμεις* 13-14 (2005) 137-191.
- Κωνσταντακοπούλου Αγγελική, «Μνήμη Έλλης Σκοπετέα (1951-2002): Ιστοριογραφία και αφηγηματικότητα» στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου – αρχές 20ού αι.)*, Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005, 27-40.
- Λιάκος Αντώνης, «“Προς επισκευήν ολομελείας και ενότητος”. Η δόμηση του εθνικού χρόνου», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Αθήνα 1994, 171-199.
- Lieven Dominic, «The Russian Empire and the Soviet Union as Imperial Politics», *Journal of Contemporary History*, 30:4 (1995) 607-636.
- «Dilemmas of Empire 1850-1918. Power, Territory, Identity», *Journal of Contemporary History*, 34:2 (1999) 163-200.
- Magdalino Paul, «The History of the Future and its Uses: prophecy, policy and propaganda», στο Roderick Beaton, Charlotte Roueché, *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Λονδίνο: Variorum 1993.
- Meyendorff John, «Was there ever a “Third Rome”? Remarks on the Byzantine legacy in Russia» στο John James Yiannias, *The Byzantine tradition after the fall of Constantinople*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1991.
- Miškova Diana, «Nineteenth-century Balkan visions of Europe: channels of cultural transmission and intellectual context» στο *How to Think About the Balkans: Culture, Region, Identities (2000-2003)*, Σόφια: Centre for Advanced Study (υπό έκδοση).
- Nazârskâ Žoržeta Dimitrova, «Gavril Krâstevič: život meždu staroto i novoto» [Γαβριήλ Κρεστοβίτς: βίος μεταξύ παλαιού και νέου], *Minalo* 1 (1995) 49-62.
- Νιτσιάκος Βασίλης, «Θρησκεία και εθνική ταυτότητα στην Αλβανία. Η περίπτωση των Μπεκτασήδων», αδημοσίευτη ανακοίνωση στα *Πρακτικά του Α' Επιστ. Συνεδρίου του Τμ. Βαλκανικών Σπουδών*, Φλώρινα, 10-12 Νοεμβρίου 2006.
- Πανταζόπουλος Ν. Ι., «Gustav Geib: Ένας οπαδός της ιστορικής Σχολής του δικαίου στην μοναρχική Ελλάδα (1833-1834)» στο *Αρχμός. Τιμ.* 1991, 1377-1389.
- Prifti Kristaq, «Koncepti i Lidhjes së Prizrenit për shtetin kombëtar shqiptar (1878-1881)» [Η





- έννοια του Συνδέσμου της Περιφέρειας για το αλβανικό εθνικό κράτος (1878-1881)], *Studime Historike*, (3-4/2003) 43-59.
- Poulin Francis, «Vladimir Solov'ev's *Rossia i Vselenskaia Cerkov'*, Early Slavophilism's pneumatic spirit, and the Pauline Prophet», *Slavic Review* 52:4 (1993) 528-539.
- Pundeff Marin V., «Bulgarian Nationalism» στο Peter F. Sugar, Ivo John Lederer (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*, Ουάσινγκτον: University of Washington Press 1994, 93-165.
- Psilos Christophoros, «Albanian Nationalism and Unionist Ottomanization, 1908 to 1912», *Mediterranean Quarterly* 17:3 (2006) 26-42.
- Rowland Daniel B. «Moscow-The Third Rome or the New Israel?», *Russian Review*, 55:4 (1996) 591-614.
- Σκοπετέα Έλλη, «Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος του Κ.Θ. Δημαρά και μερικές σκέψεις περί εθνικής ιστοριογραφίας», *Σύγχρονα Θέματα* 35-37 (1988) 286-294.
- «Οι Έλληνες και οι Εχθροί τους: η κατάσταση του έθνους στις αρχές του 20ού αιώνα» Χρήστος Χατζηϊωσήφ (επιμ.), *Ιστορία της Ελλάδας του 20ού αιώνα: οι απαρχές 1900-1922*, τόμ. Α1, 25.
- Scopetea, Ellie, «The Balkans and the Notion of the 'Crossroads between East and West», Tziouas, Dimitris (επιμ.), *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, Όλντερσοτ: Ashgate, 2003, 171-176.
- Σφέτας Σπυρίδων, «Συνύπαρξη και σύγκρουση της Δύσης με την Ανατολή: σερβοφιλία και σερβοφοβία στην εθνική ιδεολογία των Κροατών τον 19ο αιώνα», στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου – αρχές 20ού αι.)*, Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005, 139-154.
- Skendi Stavro, «Beginnings of Albanian Nationalist Autonomous Trends: The Albanian League, 1878-1881», *American Slavic and European Review*, 12:2 (1953) 219-232.
- Σούθλας Παύλος Κ., «Η κριτική του νεαρού Marx κατά της ιστορικής σχολής του δικαίου», στο Α. Μανιτάκης, Κ. Μ. Σταμάτης (επιμ.), *Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου*, Εκδόσεις Σάκκουλα 1985, 137-153.
- Σταματόπουλος Δ., «Η Εκκλησία ως πολιτεία: αναπαραστάσεις και μετασχηματισμοί του Ορθόδοξου μιλλέτ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (β' μισό του 19ου αιώνα)», *Μνήμων*, 23 (2002) 183-220.
- «Ο Μανουήλ Γεδεών και η επαναδιοργάνωση του οικουμενιστικού μοντέλου», στο *Μνήμη Άλκη Αγγέλου. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος: ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας*, Πρακτικά Ι' Επιστημονικής Συνάντησης, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004, 377-387.
- «Νεοφαναριώτες και Ρομαντισμός» στο *Η Δύση της Ανατολής και η Ανατολή της Δύσης: ιδεολογικές αντανακλάσεις και στερεότυπα (τέλη 18ου – αρχές 20ού αι.)*, Εγνατία. Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, Παράρτημα 9ου Τόμου (2005), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2005, 41-55.
- Stamatopoulos D., «From Machiavelli to the Sultans: Power-Networks in the Ottoman Imperial context», *Historiein*, 5 (2005) 45-67.
- «From Cratylus to Herder: dimensions of the language question in the Ottoman Empire (late 19th c.)», στο A-F. Christidis σε συνεργασία με M. Arapoglou, M. Chriti,

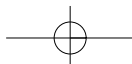


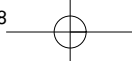


- Language, Society, History: the Balkans* (δύγλωσση έκδοση), Centre for the Greek Language, Θεσσαλονίκη 2007, 253-264.
- «Hellenism versus Latinism in the Ottoman East: Some Reflections on the Decline of the French Influence in the Greek Literary Society in Istanbul», *Études Balkaniques* (2007) 3, 79-106.
  - «The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing process: the Clerical-Lay Assembly of the Bulgarian Exarchate (Istanbul 1871)» στο *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering* (Βιέννη, 16-18 Δεκ. 2004). Επιμ. Maria A. Stassinopoulou και Ioannis Zelepos, στη σειρά *Byzantina et Neograeca Vindobonensis Bd. 26*, 243-270.
- Stamatov Atanas, «Paradoxes in the bulgarian reception of european philosophical thought», *Studies in East European Thought*, 53 (2001) 6-7.
- Tabaki Anna, «Un aspect des Lumières néo-helléniques: l'approche scientifique de l'Orient. Les cas de Dimitrios Alexandridis», *Ελληνικά* 35 (1984) 316-32.
- Todorova Maria, «Bulgaria», *The American Historical Review*, 97:4 (1992) 1105-1117.
- Trix Frances, «The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform», *International Journal of Middle East Studies*, 31:2 (Μάιος, 1999) 255-272.
- Vasiliev A. A., «The Iconoclastic Edict of Caliph Yazid II, A.D. 721», *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10 (1956) 23-47.
- Zavalani T., «Albanian Nationalism» στο Peter F. Sugar, Ivo John Lederer (επιμ.), *Nationalism in Eastern Europe*, Ουάσινγκτον: University of Washington Press 1994, 55-92.
- Zub Alexandru, «En quête d'une synthèse: l'historiographie roumaine au XIX<sup>e</sup> siècle», στο *Nouvelles études d'histoires*, 9 (1995): 97-102.

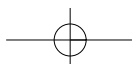
### Δευτερογενής βιβλιογραφία

- Ανεσιτίδης Σ. Θ., *Η εθναρχική παράδοση της Μεγάλης Εκκλησίας και ο Μανουήλ Γεδεών*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1993.
- Angelov, Bonju St. *V zorata na bălgarskata vāzroždenska literatura* [Στην αυγή της Βουλγαρικής Αναγεννησιακής Λογοτεχνίας], Σόφια 1969.
- Aretov Nikolaj, *Bălgarskoto Vāzraždane i Evropa* [Βουλγαρική Αναγέννηση και Ευρώπη], Σόφια: Izd. Kralica Mab, 2001.
- *Nacionalna Mitologija i nacionalna literatura* [Εθνική Μυθολογία και Εθνική Λογοτεχνία], Σόφια: Izd. Kralica Mab, 2006.
- Argyropoulos Roxane D., *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Αθήνα: Institut de Recherches Néohelléniques – Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2001.
- Bakiu, Zymber Hasan, *Bibliografi e zgjeruar e veprave te Sami Frasherit: veprat, permbajtja e tyre me shenime dhe veprat e artikujt mbi te ne gjuhen shqipe e turqishte*, Πρίστινα: Rilindja, 1982.
- Βελουδής Γιώργος, *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του Ελληνικού ιστορισμού*, Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων 1982.
- Berdiaev Nikolai, *Leontiev*, Orono, Me.: Academic International, 1968.
- Berktay Halil, *Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Köprülü* [Η ιδεολογία της Δημοκρατίας και ο Φουάτ Κιοπρουλού], Κωνσταντινούπολη: Kaynak Yayınları 1983.
- Berlin Isaiah, *Οι ρίζες του Ρομαντισμού*, Αθήνα: Scripta 2002.

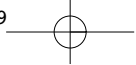




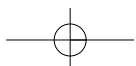
- Besançon, Alain, *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'icoclasmе*, Παρίσι: Fayard, c1994.
- Bjelić Dušan I., Savić Obrad (επιμ.), *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*, Κέιμπριτζ, Μασ. – Λονδίνο: The MIT Press, 2002.
- Birtek Faruk και Dragonas Thalia (επιμ.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2005.
- Bobčev S.S., *Marko Balabanov* [Μάρκο Μπαλαμπάνωφ], pomenik na BAH, ΛBAH, VI, Σόφια 1921-22.
- Boia Lucian, *History and Myth in Romanian Consciousness*, Βουδαπέστη: Central European University Press, 2001.
- Boneva Vera, *Gavril Krástevič. Biografija* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς, Βιογραφία], Recenzenti Rumjana Radkova, Velko Tonev, Tončo Žečev, Σούμεν: Izd. Helion, 2000.
- *Hristomatija po Istorija na Bâlgarskoto Vázraždane. Cârkovno-nacionalno dviženie*, [Η Χρηστομάθεια στην Ιστορία της Βουλγαρικής Αναγέννησης. Ο Εκκλησιαστικός-εθνικός αγώνας], Σούμεν: Universitetsko Izdatelstvo "Episkop Konstantin Preslavski", 2002.
- *Vázraždane: Bâlgarja i Bâlgarite v prehod kâm novoto vreme* [Αναγέννηση: Βουλγαρία και Βούλγαροι στη μετάβαση προς τη νεότερη εποχή], Σούμεν: Universitetsko Izdatelstvo "Episkop Konstantin Preslavski", 2005.
- Božinov Plamen, *Marko D. Balabanov: Obštestveno-političeski idej i dejnost (do 1878 godina)* [Ο Marko D. Balabanov: κοινωνικοπολιτικές ιδέες και δράση (έως το έτος 1878)], αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996.
- Brown, Keith S. και Hamilakis, Yannis, *The usable past: Greek metahistories*, Lanham, Md.: Lexington Books, c2003.
- Buruma Ian, Margalit Avishai, *Occidentalism: the West in the eyes of its enemies*, Νέα Υόρκη: The Penguin Press, 2004.
- Γαζή Έφη, *Ο δεύτερος βίος των Τριών Ιεραρχών: μια γενεαλογία του «Ελληνο-Χριστιανικού» Πολιτισμού*, Αθήνα: Νεφέλη, 2004.
- Γούναρης Βασίλης, *Τα Βαλκάνια των Ελλήνων: από τον Διαφωτισμό έως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*, Αθήνα: Επίκεντρο, 2007.
- Χάνη – Μουσιδου Βαϊτσα, *Η συμβολή των ελληνομαθών Βουλγάρων λογίων στην πνευματική αφύπνιση των Βουλγάρων στα μέσα του 19ου αιώνα*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2006.
- Χασιώτης Ιωάννης, *Από την «Ανάρρωση» στην «Αναπτρωγία» του Γένους: η Ορθόδοξη Εκκλησία και η διαμόρφωση της νεοελληνικής πολιτικής ιδεολογίας κατά την Τουρκοκρατία*, Θεσσαλονίκη 1999.
- Clayer Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Παρίσι: Karthala 2007.
- Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Παρίσι: CNRS, 1997.
- Crampton R.J., *A concise history of Bulgaria*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press 1997.
- Curta Florin, *The Making of Slavs. History and Archaeology in the Lower Danube Region c. 500-700*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press 2001.
- Çalik Etem, *Şemseddin Sami ve Medeniyet-i İslamiyye* [Ο Σεμσεντίν Σαμί και ο Ισλαμικός Πολιτισμός], Κωνσταντινούπολη: İnsan Yayınları, 1996.
- Čanev D., *Bâlgarskata Istoričeska knižnina prez Vázraždaneto* [Βουλγαρική Ιστορική Λογοτεχνία κατά την Αναγέννηση], Σόφια 1989.

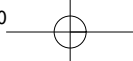




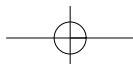


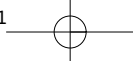
- Curta Florin, *The Making of Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region c.500-700*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press 2001.
- Danova Nadja, *Nacionalnijat Vâpros v Grăčkite politiceski programi prez XIX vek* [Το εθνικό ζήτημα στα ελληνικά πολιτικά προγράμματα κατά τον 19ο αιώνα], Σόφια 1980.
- *Konstantin Georgiev Fotinov v kulturnoto i idejno-politiceskoto razvitie na Balkanite prez XIX vek* [Ο Κωνσταντίν Γκεοργκίεφ Φότινοφ στην πολιτισμική, ιδεολογική και πολιτική εξέλιξη των Βαλκανίων κατά τον 19ο αιώνα], Σόφια 1994.
- Daskalov Rumen, *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian Revival*, Βουδαπέστη: Central European University Press 2004.
- Deringil Selim, *The well-protected domains: ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London: I.B. Tauris 1998 [και ελληνική μετάφραση Deringil Selim, *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια: ιδεολογία και νομιμοποίηση της εξουσίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (1876-1909)*, μετάφραση-επιμέλεια Στέφανος Παπαγεωργίου, Αθήνα: Παπαζήσης, 2003].
- Δημαράς Κ.Θ., *Κωνσταντίνος Παπαροηγόπουλος. Η εποχή του – η ζωή του – το έργο του*, Αθήνα: MIET, 1986.
- Δημητράκοπουλος Φ., *Βυζάντιο και Νεοελληνική Διανόηση στα μέσα του 19ου αιώνας*, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1996.
- Διάλλα Άντα, *Πανσλαβισμός και Ανατολικό Ζήτημα στο δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα: ο ρωσικός διάλογος*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2002.
- Drace-Francis Alex, *The making of modern Romanian culture: literacy and the development of national identity*, Λονδίνο: Tauris Academic Studies, 2006.
- Dreagan, Iosif Constantin, *We, the Thracians, and our millimillenary history*, Nagard, 1976.
- Dujčev Ivan, *Protobulgares and Slaves: sur le problème de la formation de l'État bulgare*, [s.l.] : Institut Kondakov, 1938.
- “La formation de l'État bulgare et de la nation bulgare”, στο *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des États nationaux*, [actes du Colloque international sur les origines des États européens aux IX-XI siècles, tenu à Varsovie et Poznan du 7 au 13 septembre 1965. Publiés sous la direction de Tadeusz Manteuffel et Aleksander Gieysztor], Βαρσοβία: Varsovie Panstwowe Wydawn Naukowe 1968, 215-224.
- Duțu Alexandru, *Political Models and National Identities in “Orthodox Europe”*, Βουκουρέστι: Babel Publishing House, 1998.
- Eraslan Cezmi, *II. Abdülhamid ve Islam Birliği* [Ο Αμπντούλ Χαμίτ και η Ισλαμική Ενότητα], Κωνσταντινούπολη: Ötügen, 1995.
- Ersanlı Behar Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)* [Πολιτική εξουσία και Ιστορία: η η διαμόρφωση της Θέσης για την «Επίσημη Ιστορία» στην Τουρκία], Κωνσταντινούπολη: AFA Yayınları 1996<sup>2</sup>.
- Εξερχτζόγλου Χάρης, *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19ο αι.: ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως 1861-1912*, Αθήνα: Νεφέλη, 1996.
- Furst Lilian R., *Ρομαντισμός*, Αθήνα: Ερμής 1974.
- *Η προοπτική του ρομαντισμού: μια συγκριτική μελέτη των ρομαντικών κινήματων στην Αγγλία, τη Γαλλία & τη Γερμανία*, Αθήνα: Ψυχολόγος, 2001.
- Gaçev Georgi, *Uskorënnoe razvitie literatury* [Η επιταχυνόμενη ανάπτυξη της λογοτεχνίας], Μόσχα: Nauka, 1964.
- Ganev Ginjo (επιμ.), *Dăržava i Cărkuva – Cărkuva i Dăržava v Bălgarskata istorija* [Κράτος και



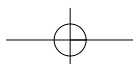


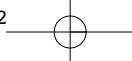
- Εκκλησία – Εκκλησία και Κράτος στη Βουλγαρική Ιστορία], Σόφια: IK “Sv. Kliment Ohridski”, 2006.
- Gawrych George W., *The crescent and the eagle: Ottoman rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*, Λονδίνο: Νέα Υόρκη: I.B. Tauris 2006.
- Geary Patrick J., *The myth of nations: the Medieval Origins of Europe*, Πρίνστον, Ν.Τζ.: Princeton University Press, c2002.
- Genčev Nikolaj, *Balgarskoto Vázraždane* [Βουλγαρική Αναγέννηση], Σόφια: Izd. Kâšta 1995.
- Gerd Lora Aleksandrovna, *Konstantinopol' i Peterburg: cerkovna'ja politika Rossii na pravoslavnom Vostoke*, 1878-1898 [Κωνσταντινούπολη και Αγία Πετρούπολη: η ρωσική εκκλησιαστική πολιτική στην Ορθόδοξη Ανατολή, 1878-1898], Μόσχα: Indrik, 2006.
- Gero Stephen, *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III; with particular attention to the oriental sources*, Λουβέν: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium v. 346, 1973.
- Goldsworthy Vesna. *Inventing Ruritania: The imperialism of the imagination*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press 1998.
- Gorina Ljudmila, *Marin Drinov: istorik i obštesven deec* [Μαρίν Ντρίνοφ: ιστορικός και δημόσια προσωπικότητα], Σόφια: Akademično Izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, 2006.
- von Grunebaum Gustave E., *Islam and Medieval Hellenism: social and cultural perspectives*, Λονδίνο: Variorum Reprints 1976.
- Heyd Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Λονδίνο 1950.
- Hitchins Keith, *The Romanians 1774-1866*, Οξφόρδη: Oxford Clarendon Press, 1996.
- Hobsbawm Eric J., Ranger Terence O., *The invention of tradition*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1984.
- Hosking, Geoffrey A., *Russia: people and empire, 1552-1917*, Κέιμπριτζ, Μασ.: Harvard University Press, 1997.
- Γκεοργκ Γκεοργκ, *Η ιστοριογραφία στον 20ό αιώνα: από την επιστημονική αντικειμενικότητα στην πρόκληση του μεταμοντερνισμού*, Αθήνα: Νεφέλη, 1999.
- Ivanov Jordan, *Marko Balabanov: biografska beležka* [Μάρκο Μπαλαμπάνοφ: Βιογραφικό σημείωμα] τ. I, *Balgarskij periodečeski pečat ot Vázraždenneto nu do dnes*, [Βουλγαρικός περιοδικός τύπος από την εποχή της Αναγέννησης έως σήμερα], Σόφια 1893.
- Jelavich Barbara, *History of the Balkans. Eighteenth and nineteenth centuries*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press 1983.
- Jonkov Hristo M., *Georgi Stojkov Rakovski*, Izdatelstvo “Sibija”, Σόφια 2005.
- Karpat Kemal H., *The politicization of Islam: reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 2001.
- Κατσαροπούλου Μ., *Η προοραματική βάση της σεθβικής εθνικής πολιτικής τον 19ο και 20ό αι.: το “Načertanie” του Ilija Carašanin*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2003.
- Κατσόφσκα-Μαλιγκούδη, Γιάννα, *Οι Σλάβοι των Βαλκανίων: εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό τους*, Αθήνα: Gutenberg, 2004.
- Κερον Ivan P., *Gavril Krâstevič: život, obštesveno-cârkovna i knižovna dejnost* [Γαβριήλ Κρέστοβιτς: ζωή, κοινωνική-εκκλησιαστική και φιλολογική δραστηριότητα], Σόφια 1929.
- Kitromilides P., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the culture and political thought of south-eastern Europe*, Variorum 1994.
- Korkuti Muzaffer, Islami Selim, Prendi Frano, Anamali Skënder, Shukriu Edi, *Historia e Popullit Shqiptar* [Η Ιστορία του Αλβανικού Έθνους], τόμ. 2, Τίρανα, 1959 και 1965.



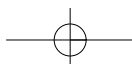


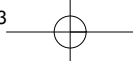
- Kosev, D., Dinekov, P. κ.ά., επιμ., *Georgi Stojkov Rakovski: Vǎzgleđi, deinost i život* [Γκεόργκι Στόϊκοφ Ρακόφσκι: απόψεις, δραστηριότητα και βίος], τόμ. 2, Σόφια: BAN, 1968.
- Koselleck Reinhart, *Futures Past: on the semantics of historical time*, Κέμπριτζ, Μασ.: MIT Press, c1985.
- *Critique and crisis: enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Κέμπριτζ, Μασ.: MIT Press, 1988.
- *Αναζητήσεις της νεότερης γεωμανόφωνης ιστοριογραφίας*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, 2000.
- Koubourlis Ioannis, *La Formation de l'Histoire Nationale Greque. L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)*, Αθήνα: Institut de Recherches Néohelléniques – Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2005.
- Κωνσταντακοπούλου Αγγελική, *Η Ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια, 1750-1850: το τετράγλωσσο λεξικό του Δανιήλ Μοσχοπολίτη*, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988.
- *Πολιτική και Μνήμη στα Βαλκάνια: οι ελληνικές εικόνες του Μαυροβουνίου (19ος – Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος)*, Ιωάννινα 2004.
- Landau Jacob M., *The Politics of Pan-Islamism. Ideology and Organisation*, Οξφόρδη: Clarendon Press, 1994.
- Le Goff Jacques, *Μνήμη και Ιστορία*, Αθήνα: Νεφέλη, 1998.
- Λέκκας Παντελής, *Το παιχνίδι με το χρόνο: εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001.
- Levend Agah Sirri, *Şemsedin Sami*, Αγκυρα: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969.
- Λιάκος Αντώνης, *Πως το παρελθόν γίνεται ιστορία*, Αθήνα: Πόλις 2007.
- Lukashevich Stephen, *Konstantin Leontev, 1831-1891: a study in Russian "heroic vitalism"*, Νέα Υόρκη, Pageant Press [1967].
- Maciu Vasile, *Outline of Rumanian historiography until the beginning of the 20th century*, Βουκουρέστι: Pub. House of the Academy of the Rumanian People's Republic, 1964.
- Μαλιγκούδης Φαίδων, *Σλάβοι στη Μεσαιωνική Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1988.
- München-Helfen Otto J. (επιμ. Max Knight): *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture* Berkeley: University of California Press, 1973.
- Mango Cyril, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its heritage*, Λονδίνο: Variorum Reprints 1984.
- Markova Zina, *Bǎlgarskata Ekzarhija* [Η Βουλγαρική Εξαρχία], 1870-1879, Σόφια 1989.
- Martinet Andre, *Des steppes aux oceans: l'indo-européen et les "indo-européens"*, Παρίσι: Payot, 1987, c1986.
- Madžarov Mih. Iv., *Iztočna Rumelija (istoričeski pregled)* [Ανατολική Ρωμυλία (ιστορική ανασκόπηση)], Σόφια 1925.
- Meininger T.A., *Ignatiev and the establishment of the Bulgarian Exarchate, 1864-1872*, Madison/Wisconsin 1970.
- Miškova Diana, *Prisposobyavane na svobodata. Modernost-legitimnost v Sarbiya i Rumaniya prez XIX vek* [Η Τιθάσωση της Ελευθερίας. Νεωτερικότητα – Νομιμοποίηση στη Σερβία και τη Ρουμανία του 19ου αιώνα], Σόφια: Paradigma, 2001<sup>2</sup>.
- Μνήμη Άλκη Αγγέλου. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος: ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας*, Πρακτικά Ι΄ Επιστημονικής Συνάντησης, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004.
- Moser Charles A., *A History of Bulgarian Literature 865-1944*. Χάγη, Παρίσι: Mouton, 1972.



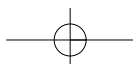


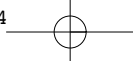
- Nazárska Žoržeta Dimitrova, *Iztočnorumelijskiját Dáržavnik Gavril Krástevič (1879-1885 god)* [Ο πολιτικός της Ανατολικής Ρωμυλίας, Γαβριήλ Κρέστοβιτς (1879-1885)], ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996.
- Νανάκης Ανδρέας, *Η χηρεία του Οικουμενικού θρόνου και η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη 1918-1922*, Θεσσαλονίκη 1991.
- Nelson Dale Lawrence, *Konstantin Leontiev and the Orthodox East*, University of Minnesota 1975.
- Obolensky Dimitri, *The Byzantine commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, Λονδίνο: Weidenfeld and Nicolson, 1971 [και ελληνική μετάφραση, *Η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία: η Ανατολική Ευρώπη, 500-1453*, 2 τ. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1991].
- Oldson William O., *The historical and nationalistic thought of Nicolae Iorga*, Boulder [Colo.] East European quarterly; distributed by Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1973 [i.e. 1974].
- Özcan Azmi, *Pan-Islamizm. Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)* [Πανισλαμισμός. Το Οθωμανικό κράτος, οι μουσουλμάνοι της Ινδίας και η Αγγλία (1877-1914)], Κωνσταντινούπολη: ISAM, 1992.
- Parla Taha, *The social and political thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Λέιντεν: E.J. Brill, 1985.
- Parry, Kenneth, *Depicting the Word : Byzantine iconophile thought of the eighth and ninth centuries*, Λέιντεν; Νέα Υόρκη: E.J. Brill, 1996.
- Παναγιωτόπουλος Β. (επιμ.), *Εκσυγχρονισμός και Βιομηχανική Επανάσταση στα Βαλκάνια τον 19ο αιώνα*, Αθήνα: Θεμέλιο 1980.
- Πανταζόπουλος Ν. Ι., *Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον Αστικό Κώδικα. Συμβολή εις την ιστορίαν των πηγών του νεοελληνικού δικαίου*, Αθήνα 1947 [Συμβολαί εις την έρευναν του ελληνικού και ρωμαϊκού δικαίου ως και των άλλων δικαίων της αρχαιότητος (2η έκδοση 1995)].
- Παπουλίδης Κωνσταντίνος Κ., *Το Ρώσικο Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Κωνσταντινουπόλεως, 1894-1914*, Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, 1987.
- *Ο ελληνικός κόσμος του Αντωνίνου Καρυστίν, 1817-1894: συμβολή στην πολιτική της Ρωσίας στη χριστιανική ανατολή το 19ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, 1993.
- Πεχλιβάνος Μίλτος, *Εκδοχές Νεωτερικότητας στην Κοινωνία του Γένους: Νικόλαος Μανροκορδάτος – Ιώσηπος Μοισιόδαξ – Αδαμάντιος Κοραΐς*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1999.
- Poliakov Leon, *The Aryan myth: a history of racist and nationalist ideas in Europe*, Λονδίνο: Chatto & Windus Heinemann for Sussex University Press, 1974.
- Πολίτης Αλέξης, *Τα Ρομαντικά Χρόνια. Ιδεολογίες και Νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα Ε.Μ.Ν.Ε. – ΜΝΗΜΩΝ 2003<sup>3</sup>.
- Poulton H., *Ημίψηλο, γκρίζος λύκος και ημισέληνος: ο τουρκικός εθνικισμός και η Δημοκρατία της Τουρκίας*, Αθήνα: Οδυσσεύς, 2000.
- Radnev Nikolai, *M. Drinov i K. Ireček i prosvetnoto delo v Knjažestvo Bălgarija* [Ο Μαρίν Ντρίνοφ ο Κωνσταντίν Γίρετσεκ και το εκπαιδευτικό έργο στο Βασίλειο της Βουλγαρίας], Σόφια 1984.
- Reynolds Roosevelt Priscilla, *Apostle of Russian liberalism: Timofei Granovsky*, Newtonville, Mass.: Oriental Research Partners, 1986.



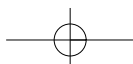


- Ricks David, Magdalino Paul (επιμ.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Centre for Hellenic Studies, King's College London, Aldershot – Brookfield USA – Singapore – Sydney 1998.
- Ροτζώκος Νίκος, *Εθναφύπνιση και Εθνογένεση*, Αθήνα: Βιβλιόραμα 2007.
- Said Edward W., *Οριενταλισμός*, Αθήνα: Νεφέλη 1996.
- Sampimon Janette, *Becoming Bulgarian: the articulation of Bulgarian identity in the nineteenth century in its international context: an intellectual history*, Αμστερνταμ: Pegasus, 2006.
- Scales Len, Zimmer Oliver, *Power and the Nation in European History*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press 2005.
- von Schelting Alexander, *Russland und der Westen im russischen Geschichtsdenken*, Βερολίνο: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 1989.
- Şecaattin Tural, *Şemsettin Sami* [Σεμσεττίν Σαμί], Κωνσταντινούπολη: Şule Yayınları, 1999.
- Smith Anthony D., *The ethnic origins of nations*, Οξφόρδη: Κέμπριτζ, [Μαο.]: B. Blackwell, 1987.
- *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Λονδίνο: Routledge, 1998.
  - *Myths and memories of the nation*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1999.
  - *Chosen Peoples: sacred sources of national identity*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2003.
- Snegarov Ivan, *Istorija na Ohridskata Arhiepiskopija* [Ιστορία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος], τόμ. 2, Σόφια 1925 [ανατυπωμένο από τον εκδοτικό οίκο της BAN “Prof. Marin Drinov” Σόφια 1995].
- Speck Paul, *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen: die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus*, Βόννη: Habelt, 1990.
- Σκοπετέα Ελλη, *Το “Πρότυπο βασιλείο” και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Αθήνα: Πολύτυπο 1988.
- *Η Δύση της Ανατολής. Εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: Γνώση 1992.
  - *Φαλμεράδες: τεχνάσματα του αντίπαλου δέους*, Αθήνα: Θεμέλιο 1997.
- Σταυρίδης Βασίλειος Θ., *Η Ιερά Θεολογική Σχολή της Χάλκης*, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 1988.
- Stojanov Ivan, *Istorija na Bălgarskoto Văzraždane* [Ιστορία της Βουλγαρικής Αναγέννησης], Μεγάλο Τύροβο 1999.
- Stokes Gale, *Three eras of political change in Eastern Europe*, Οξφόρδη: Νέα Υόρκη: Oxford University Press 1997.
- Σφέτας Σπυρίδων, *Όψεις του μακεδονικού ζητήματος στον 20ό αιώνα*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2001.
- *Η διαμόρφωση της σλαβομακεδονικής ταυτότητας: μια επώδυνη διαδικασία*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, c2003.
- Σταματόπουλος Δημήτριος, *Μεταρρύθμιση και Εκκοσμίκευση: προς μια ανασύνθεση της Ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2003.
- Ταχιάος Αντώνιος-Αιμίλιος Ν., *The Revival of Byzantine mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth century: texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ, 1986.
- Temelski Hristo (επιμ.), *Cărkovno-Narodniyat Săbor 1871 g. Dokumentalen sbornik no slučaj*





- 130-godišnjina ot Pârviya Cârkovno-Naroden Sâbor* [Η Εκκλησιαστική – Εθνική Συνέλευση του 1871: Συλλογή ντοκουμέντων με αφορμή την 130η επέτειο από τη σύγκληση της Πρώτης Εκκλησιαστικής Εθνικής Συνέλευσης], Σόφια: Universitetsko Izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski” 2001.
- Thompson E. A., *A History of Attila and the Huns*, Λονδίνο: Oxford University Press, 1948.
- Todev Ilija (επιμ.), *Dr. Stojan Ćomakov (1819-1893). Život, Delo, Potomci* [Δρ. Στόγιαν Τσομάκωφ (1819-1893). Βίος, Έργο, Επίγονοι], τόμ. 2, Σόφια 2003.
- Todorova Maria, *Imagining the Balkans*, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη: Oxford University Press 1997 (σε ελληνική μετάφραση, Maria Todorova, *Βαλκάνια: η Δυτική Φαντασίωση*, πρόλογος – επιμέλεια Πασχάλης Κιτρομηλίδης, μτφ. Ιουλία Κολοβού, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής 2000).
- Topalov Kiril, *Rakovski i Rigas v kulturno-istoričeskite modeli na Bâlkanskoto Vâzraždane* [Ο Ρακόφσκι και ο Ρήγας στα πολιτισμικο-ιστορικά μοντέλα της Βαλκανικής Αναγέννησης], Σόφια: Universitetsko Izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski” 2003.
- Trajkov V. N., *Georgi Stojkov Rakovski* [Ο Γκεόργκι Στόικοφ Ρακόφσκι], Σόφια: BAN 1974.
- Trautmann Thomas R., *Aryans and British India*, Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1997.
- Trifonov J., *Istorija na grad Pleven do Osvoboditelna Vojna* [Ιστορία της πόλεως Πλέβεν κατά τον Απελευθερωτικό Πόλεμο], Σόφια 1933.
- Τσιμπιρίδου Φ., Σταματόπουλος Δ. (επιμ.), *Οριενταλισμός στα όρια: από τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα: Κριτική, 2008.
- Türküne Mümtaz’er, *Siyasi Ideoloji olarak Islameiğn Doğuşu* [Η πολιτική ιδεολογία ως Ανατολή του Ισλαμισμού], Άγκυρα: Lotus Yayınevi, 2005.
- White Hayden V., *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1975, c1973.
- Wolff Larry, *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1994.
- Xhollli Zija, *Sami Frasherî*, Τίρανα: Εκδ. Οίκος Mihal Quri, 1978.
- Yazıcı Nevin, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti* [Η Οθωμανική Σκέψη και η ομάδα των Νέων Οθωμανών], Άγκυρα: Türk Tarih Kurumu Basımevi 2002.
- Žečev T., *Bâlgarskijat Velikden ili Strastite Bâlgarski* [Το Βουλγαρικό Πάσχα ή τα Βουλγαρικά Πάθη], Φιλιπούπολη 1985<sup>2</sup>.
- Zub Alexandru, *L’historiographie roumaine à l’âge de la synthèse: A.D. Xenopol*, Βουκουρέστι, 1983.

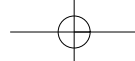




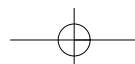
## Ευρετήριο

- Ααλή πασάς 114, 165-6, 179  
 Άβαροι 181, 343  
 Αββασίδες, δυναστεία 308, 363-4, 373, 377  
 Αβερούης (Ibn Rüşd) 306  
 Αβικέννας (Ibn-Sina) 305-6  
 Αγαθάγγελος, πατριάρχης Κων/πόλεως 65  
 Άγιο Όρος 137, 200, 212, 287, 349, 379-80  
 Άγιος Σάββας 380  
 Αγίου Στεφάνου, Συνθήκη 147  
 Αδελφότητα «Αγαπάτε Αλλήλους» 48  
 Αθανάσιος ο Μέγας 73-5  
 Αθήνα 44, 49, 53-4, 67, 70, 89, 124, 133-4,  
 176, 237, 240, 245, 250, 273, 281, 307, 336,  
 351, 370, 390  
 Αιγύπτου 242, 302, 304  
 Αίγυπτος 74, 77, 192  
 Αικατερίνη η Μεγάλη 224  
 Αίμιος 139  
 Ακροπολίτης Γεώργιος 92  
 Ακσάκωφ Ι. 226  
 Αλ Αφγκανί 337  
 Αλβανία 282, 291-3, 298, 314-21, 327, 329-33  
 Αλβανική Αναγέννηση (Rilindja) 291, 315,  
 327-8  
 Αλβανική Επιστημονική Εταιρεία (Cemiyet-i  
 İlimiye-i Arnavudiye) 295  
 Αλβανοί 17, 20, 22, 43, 102, 116, 129, 154-5,  
 157, 291, 298-9, 306, 313-23, 326-32  
 Γκέκηδες 320  
 Γκόραροι 320  
 Τόσκηδες 314, 320, 326  
 Τσάμηδες 320  
 Αλεξάνδρεια 73, 75  
 Αλεξανδριδης Δημήτριος 44  
 Αλεξάνδρος ο Μέγας 132, 143-5, 168, 174-6,  
 189, 214, 242, 268, 272, 317-8, 320-1, 327,  
 332  
 Αλεξάνδρος Α΄ (Battenberg) 246  
 Αλεξάνδρος Α΄ 224  
 Αλεξάνδρος Β΄ 211, 226  
 Αλεξάνδρος Γ΄ 234  
 Αλέξιος Α΄ Κομνηνός 112  
 Αλκιβιάδης 370  
 Αλ Φαραμί (Fârâbî) 305  
 Αμαζόνες 203  
 Αμβρόσιος μοναχός 212  
 Αμβρόσιος ο Μεδιολάνων 111  
 Αμπντούλ Μετζίτ Α΄ (Abdul Mecid I) 114  
 Αμπντούλ Χαμίτ Β΄ (Abdul Hamid II) 135,  
 287, 295  
 Αμπντούλ Φράσερι (Abdul Frashëri) 292-4,  
 297, 328  
 Αναβίωση, μοντέλο της 17  
 Αναστάσιος 174  
 Ανατολή 18, 20-1, 26-7, 29-30, 34, 46, 48, 53,  
 58, 65-9, 71, 73-6, 78, 89, 93, 95, 115, 128-9,  
 141, 145, 162-3, 192, 197-8, 215-6, 218, 220-  
 2, 233-4, 242, 245, 253, 263-4, 273, 276,  
 283-5, 288-9, 306, 308, 310, 316, 324-6, 329-  
 30, 335-7, 350-3, 363, 365, 370, 373, 375,  
 380, 383, 386, 388  
 Ανατολή, εφημερίδα 48  
 Ανατολική Ρωμυλία 108, 164-5  
 Ανδρόνικος Παλαιολόγος 112  
 Ανεσιτίδης Σταύρος 48  
 Άνθιμος ΣΤ΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 89,  
 114, 213, 231, 287

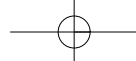




- Άνθιμος, μητροπολίτης Βιδύνης 247  
 Άννα Κομνηνή 180  
 Άντες 202  
 Αντίοχος ο Επιφανής 273  
 Αντωνιάδης Π. 107  
 Απόγλιση, ιστοριογραφική 15, 18-21, 27, 35,  
 41, 75, 89, 95, 103, 110, 187, 384, 386-8  
 Απρόλωφ Βασίλ 138, 141, 147, 155, 244  
 Αραβαντινός Π. 201  
 Άραβες 93, 95, 102, 305, 308-9, 355  
 Αρέτωφ Νικολάι (Aretov Nikolaj) 29, 140-1,  
 143, 153, 190  
 Αρειανισμός 72-3, 75  
 Άρειος 73-4, 76, 81, 107, 111  
 Αριανισμός 368  
 Άριοι 191, 193-6, 316, 323, 344, 365, 368, 386  
 Αριστάρχης Νικόλαος 119  
 Αριστοτέλης 51-2, 155, 240, 321  
 Αριστοτελισμός 83  
 Αρμένιοι 102, 114, 284  
 Αρχαιότητα 18, 22, 28, 150, 204-5, 208, 221,  
 235, 240, 304, 308, 322-3, 325-7, 348, 373,  
 385-6  
 αλβανική 314, 316, 320-1, 333  
 ελληνική 58, 60, 80-2, 97, 104, 132, 143-5,  
 149, 154, 175, 191-2, 221, 244, 281, 332  
 βουλγαρική 141, 143-4, 149, 158, 167-8,  
 170, 173, 175, 189-91, 193, 204, 222, 384,  
 389  
 εβραϊκή 264  
 θρακική 326  
 ιλλυρική 326  
 ουννική 175  
 πελασγική 321  
 περσική 242  
 ρουμανική 342-6, 348, 386  
 ρωμαϊκή 143-5, 154, 175, 337  
 τουρκική 354  
 Ασία 74, 78, 144, 162, 180, 192, 195, 201-2,  
 207, 304, 308, 315-6, 327, 336, 365, 384  
 Κεντρική 132, 176, 194, 354, 365-6, 369  
 Μικρά 24, 33, 67, 194-6, 280, 315, 372, 376  
 Ασπαρούχ 149-50, 158-62, 75, 178, 194, 206  
 Ασσύριοι 302  
 Αττίλας 172-76, 178, 189, 268-9  
 Αύγουστος Οκταβιανός 219  
 Αυγουστίνος 371  
 Αυρηλιανός 338, 341  
 Αυτοκρατορία 21, 26-7, 29, 36, 38-9, 47, 50,  
 53-5, 57, 97, 115, 189, 222, 243, 260, 277,  
 299, 313, 326, 331, 333, 379, 383  
 ηπειρωτική 25-6, 326  
 αποικιακή 25-6, 326  
 Αγία Ρωμαϊκή του Γερμανικού Έθνους  
 217, 343, 350  
 Αιθιοπική 26, 355  
 Βλαχο-βουλγαρική 349  
 Βρετανική 26, 243, 370  
 Βυζαντινή (Ανατολική Ρωμαϊκή) 15,  
 31, 49, 54, 59, 69, 72-3, 77-9, 91-2, 104,  
 107-9, 110, 113, 115, 123, 130, 132, 153-  
 4, 159, 214, 221, 241, 262-3, 265, 268-9,  
 279, 281, 283-4, 311, 317, 331-3, 335,  
 350-2, 354, 358-9, 362, 371, 375-7, 380,  
 383, 387-8  
 Δεύτερη Γαλλική 66, 70  
 Ελληνική Ανατολική 67  
 Οθωμανική 15-7, 19-20, 21, 23, 25-6, 34,  
 36, 49, 64, 66-71, 94-6, 98, 108, 110, 112-  
 4, 116-9, 123, 127-30, 133-6, 141, 146,  
 156, 165, 169, 176-7, 188-90, 198, 202,  
 208, 212-4, 221, 223-5, 232, 238-9, 243,  
 246-7, 251, 260-1, 268, 270, 277, 282-3,  
 291-2, 295-7, 312, 323, 328, 330-1, 333,  
 335, 336-7, 352, 354-5, 358-60, 362-3,  
 372-5, 377, 380, 384, 385-6  
 Περσική 242, 268, 366-7  
 Ρωμαϊκή 34, 54, 180, 240-1, 273, 281, 338,  
 343, 364  
 Ρωσική 26, 36, 116, 147, 165, 227, 232-3, 237,  
 241, 243, 283, 287-8, 323, 355, 385, 388  
 Αυτοχθονία, μοντέλο της 61, 149, 190, 202,  
 204, 324, 339, 341-2, 348, 353  
 Αφρονίδης Γεώργιος 64-5  
 Αχαιμενίδες, δυναστεία 242, 363-4  
 Αιθιοπική αυτοκρατορία, βλ. *Αυτοκρατο-  
 ρία*  
 Αιθιοπία, δυναστεία 18, 378-9  
 Βακαλόπουλος Απόστολος 388  
 Βαμβακάς Χαρίσιος 117  
 Βανάτο 341  
 Βάνδαλοι 142-3, 343  
 Βάραγγοι 243  
 Βάρνα 200  
 Βάσα Πάσκο 329



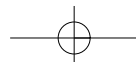


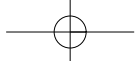


## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

417

- Βασιιάδης Ηροκλής 48, 123  
 Βασίλειος Α΄ ο Μακεδών 155  
 Βεγλερής Γεώργιος 288  
 Βεδουίνοι 300-2, 304, 376  
 Βέλγοι 195-6  
 Βελισσάριος 155  
 Βελουδής Γ. 86  
 Βένδοι 201-2  
 Βενελίν Γιούρι (Venelin Yuri) 138-9, 147, 149, 158, 160-1, 168, 171-2, 176, 178, 182, 187, 200-1, 204  
 Βενετοί 351  
 Βέρβεροι 311  
 Βερναρδάκης Δ.Ν. 245  
 Βερολίνο 366  
 Βεσσαραβία 160, 336  
 Βέσσοι 156  
 Βησιγότθοι 157  
 Βιδύνι 159  
 Βικέλας Δημήτριος 281  
 Βλάσταρης Ματθαίος 109  
 Βλαχία 337-8, 343, 345-6  
 Βλάχοι 169, 199, 207, 298, 339, 343, 387  
 Βογόμιλοι 107  
 Βογορίδης Στέφανος 90, 163-5, 191  
 Βοημοί 171, 203  
 Βόλγας 131, 39, 142, 146, 149, 158-9, 161-2, 170-1, 174, 194, 339  
 Βολγική θεωρία 142, 148, 150, 158-9  
 Βόρις 206  
 Βοσνία – Ερζεγοβίνη 199  
 Βόσνιοι 362  
 Βουδιστές 378-9  
 Βουκουρέστι 147, 158, 191, 197-8, 200, 291, 297-9, 313, 341  
 Βουλγαρία 16, 31, 154, 159, 163, 199, 207, 246, 272, 281, 331-2  
 Μαύρη 139, 146, 149  
 Βουλγαρική Ακαδημία Επιστημών 30, 36-7, 146, 246  
 Βουλγαρική Αναγέννηση (Bǎlgarskoto Vǎzrazhdane) 23, 38, 138, 145, 149-50, 152, 167-8, 177, 185-6, 248, 385  
 Βουλγαρική Φιλολογική Εταιρεία 146-7, 167, 178, 182, 197, 297  
 Βούλγαροι 31, 33, 38, 43, 93, 99, 102, 114, 139, 142, 145, 147-9, 152, 156-9, 161-3, 165, 168-83, 185-7, 191, 193-6, 199-201, 205-7, 225, 227-32, 238, 241, 243, 247-8, 253, 261, 263-4, 267-8, 275, 278-9, 298, 317-8, 331, 336, 343, 372  
 Βουτυράς Σταύρος 173  
 Βραΐλα 146, 167, 178, 197-8, 200, 297, 299  
 Βρυέννιος Φιλόθεος 119  
 Βρυώνης Σπύρος 16, 22  
 Βυζάντιος Σκαρλάτος 45, 64  
 Βυζαντισμός 20, 282-5, 287  
 Βυζαντισμός 20, 213, 216-9, 221, 223-4, 227, 229, 232-4, 238, 243-4  
 Γαλάτες 316  
 Γαλέριος 364  
 Γεδεών Μανουήλ Ι. 19-21, 29-34, 35-37, 41-50, 80, 85, 89-97, 99-115, 123-131, 136, 138, 168, 187-9, 213-4, 221-2, 224-5, 230, 234, 238, 244, 248, 261-2, 280, 286, 288, 293, 305, 307, 313, 326, 354, 371, 376, 380, 383, 388-91  
 Γένος 28, 31, 45, 83, 93-4, 103, 136, 138, 142, 194-5, 208-9  
 Γενουάτες 351  
 Γέπιδες 343  
 Γερμανισμός 218, 228  
 Γερμανοί 95, 180-1, 193-4, 223, 226-30, 269, 273, 316, 343  
 Γέτες 195-6, 343-4  
 Γεπτε αββάς 245  
 Γεωργιανοί 284  
 Γιαχιά μπέης 321  
 Γίββωνας Ε. (Gibbon Edward) 59, 62, 74-5, 80, 87, 171, 199, 201, 262, 343, 371, 378  
 Γιρετσεκ Ιωσήφ (Jireček Josef) 230  
 Γιρετσεκ Κωνσταντίν (Jireček Konstantin) 139, 161, 230  
 Γιάμπροφσκι Σπυριτόν (Gabrovski Spiridon) 143-4  
 Γκέμπροι 195  
 Γζέωφ Ιβάν 37  
 Γκιζέλ Ιννοκέντιος 142  
 Γκίκα, οικογένεια 347  
 Γκίντσεφ Τσάνι 190  
 Γκόγκολ Νικολάι 225  
 Γκόρτσακωφ Αλεξάντρ Μιχαήλοβιτς 212  
 Γκρέκωφ Ντίμιταρ 246  
 Γλώσσα 43, 61, 71-2, 74, 94-5, 103, 107, 131, 134-5, 147-8, 152-4, 156-7, 160, 162, 169, 172, 181, 192-7, 200, 202, 204-5, 207-8, 226,





418

ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΕΘΝΟΣ

232, 245, 252, 264-5, 267, 273, 275, 280,  
293, 295-9, 301, 304-7, 312, 314, 316-22,  
324-5, 329, 332, 337, 341-2, 346-7, 352, 358,  
362-3, 366-8

Γότθοι 168, 338, 343-4

Γούσης Χρήστος Μ. 245

Γραικισμός 345-7

Γραϊκοί 55, 195-6, 316

Γρατιανός 111

Γρηγόριος Ε΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 65

Γρηγόριος ΣΤ΄, πατριάρχης Κων/πόλεως  
119, 127

Γρηγόριος Ναζιανζηνός 78

Γρηγόριος Νύσσης 55

Γρηγόριος Χιλανδαρινός 248

Δάκες 144, 195-6, 198-9, 207, 337, 339-40,  
343-4

Δακία 64, 338, 340-3, 347

Δακογέτες 22, 195, 336-8, 341, 343-5, 347-8,  
350, 386

Δαλματοί 171

Δαμασκός 312

Δάρδανοι 267

Δαρειός 242

Δεληκάνης Καλλίνικος 125

Δέξιππος 184

Δημαράς Κωνσταντίνος Θ. 45, 63-5, 86, 129,  
198

Δημόπουλος Χαρούλας 197-209

Διαφωτισμός 44, 88, 104, 137, 218, 244, 247,  
255-6, 260, 294, 329, 355

Διμέφαλος 144

Δίπτυα 29, 35

Κοινωνικά 25

Ισχύος 25

Διοκλητιανός 219, 364

Διονύσιος Ε΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 126

Διόσκορος 81

Δνείπερος 159

Δνεϊστερος 159

Δόλοπες 267

Δούκα, οικογένεια 347

Δούναβης 16, 21, 139, 147, 157-159, 169, 178,  
182, 185, 195, 204, 206-7, 212, 268, 272,  
281, 338-9, 341, 343-4, 347, 349, 362, 386

Δύση 16, 18, 20-2, 26-7, 29, 35, 46, 51, 53-4,  
58, 61, 65-6, 68-9, 71, 73, 75, 78-81, 84, 87-

9, 92-3, 106-7, 116, 128, 145, 155, 162, 190,  
202, 213-5, 217-8, 221-4, 229, 233-4, 239,  
241, 252-3, 257, 262, 276, 277, 282-6, 288-9,  
304, 308-11, 325, 330, 339, 342-4, 350-2,  
364, 370-1, 373, 375, 380, 382, 385-8

Δωρόθεος, μητροπολίτης Μονεμβασίας 44-5

Εβραίοι 75, 77, 242, 264, 375-6

Εζερίτες 154

Εθνική Επιτροπή Κωνσταντινουπόλεως  
296-7

Εθνικισμός 16, 18-9, 21-2, 26-7, 31, 34, 47, 49,  
67, 69-70, 90, 97, 107, 115, 120-2, 124, 141,  
145, 155-6, 158, 196, 208-9, 213, 215, 225-7,  
234, 245, 250, 259, 261-3, 266-7, 271-2, 278,  
280, 288, 291-2, 296-7, 299, 306, 317-8, 321,  
323, 325-8, 330, 332, 339, 342, 344, 347-8,  
354, 356, 364, 372

Εθνογένεση 16, 23, 182, 221, 243, 339-41,  
344-5, 347

Έθνος 16-18, 20, 22-4, 27-9, 31, 34, 50-1, 60-  
1, 66, 68, 71, 77-8, 90, 92, 100, 103, 155, 163,  
177, 189-90, 195, 202, 204, 208-9, 222, 225-  
7, 232, 236, 255-6, 259-61, 265-77, 302, 304-  
6, 308, 310, 311, 313, 315-6, 320, 322-3, 326,  
331-3, 351, 354, 367, 383-92

αγγλικό 243

αλβανικό 294, 314-23, 328, 330-1

ελβετικό 273

ελληνικό 44-5, 47, 50-1, 54, 60-1, 66-9, 71,  
77-8, 80, 85, 94, 97, 104, 117, 123, 129-30,  
132, 135, 155, 198, 279, 316

βουλγαρικό 141-2, 149, 156, 168, 170, 175-  
6, 186, 190, 194, 205-6, 253, 255, 260,  
272, 274-5, 277, 279, 317, 323, 346

γαλλικό 68-9

οθωμανικό 131, 260-1, 266, 269

περσικό 368

ρουμανικό 340-3, 345-6, 348-9, 386

ρωσικό 186, 243

σερβικό 279, 317

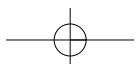
τουρκικό 355-6, 367

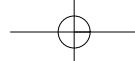
Έθνος-κράτος 26-7, 50, 189, 282, 333, 379

Εικονομαχία 46-8, 50, 61, 74, 78-83, 87-8,  
104-7, 112, 114, 133

Ειρήνη 80, 104, 106

*Εκκλησιαστική Αλήθεια*, περιοδικό 45, 48-9,  
101-2, 104, 124-6, 131

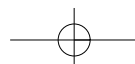


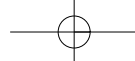


## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

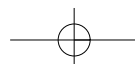
419

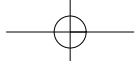
- Έλληνες 61, 81, 86, 92-3, 95, 97-8, 102, 119-20, 124, 129, 132-3, 153, 155, 166, 180, 192, 195-6, 200, 206, 213-4, 220, 223-5, 227-8, 230-2, 237, 241-2, 263-4, 267, 278-80, 284, 292, 298, 302-3, 307, 311, 315-6, 321, 324, 331-3, 336, 347-9, 372, 386
- Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως 48, 70, 122, 148, 295, 297
- Ελληνισμός 17, 34, 51, 53-58, 60-3, 67, 70-2, 76, 78-83, 91, 94, 98, 128, 133, 205, 240, 284, 318, 321, 325
- Αρχαίος 82, 94
- Μεσαιωνικός 58, 61, 78, 82-6, 89, 93-4
- Νέος 82-3, 94, 388
- Ελληνοχριστιανισμός 85, 96-7, 104
- Εννόδιος 171
- Εξαρχία Βουλγαρική 30, 32, 36, 38, 96, 98, 100, 111, 114, 116, 120, 146, 164-6, 179, 229, 231-2, 246, 250-1, 261, 286
- Εξέλιξη (οργανική) 221, 235
- Εξισωτισμός, βλ. *Ισότητα*
- Ετρούσκοι 315
- Εταιρεία για τη Διάδοση της Αλβανικής Γλώσσας 297
- Ευήμερος 143-4
- Εύμολπος 192
- Ευρώπη 84, 95, 148, 191-5, 199, 201-2, 205, 217, 220, 226, 231, 239, 247, 272, 274, 277, 289, 294, 303-4, 308, 310, 314-5, 330, 350, 364-5, 370, 385
- Ανατολική 46, 118, 163, 171, 176, 217, 228-9, 232, 234-5, 280, 288, 315, 370
- Δυτική 24, 78, 121, 128, 217, 228-9, 295, 316, 329, 330, 335, 373
- Κεντρική 24
- Νοτιοανατολική 118, 128, 163, 232, 288, 315, 336, 350, 353, 360, 362, 387
- Ευσέβιος ο Παμφίλου 111
- Ευτυχής 76, 81
- Ηλιού Φίλιππος 115
- Ηρόδοτος 131, 208, 268, 343-4
- Ησίοδος 327
- Ζαμπέλιος Σπυρίδων 17, 19, 44, 46, 51-63, 66, 70-73, 79-88, 90, 94, 96-7, 103-4, 132-3, 201, 237, 378
- Ζαννούβιος Ν. 205
- Ζάντες 195
- Ζαρίφης Γεώργιος 41, 90, 117-9, 287
- Ζαρίφης Λεωνίδα 117-8
- Ζβίγκλιος 92
- Ζινζίνωφ Ράικο (Žinzinov Rajko) 146-7, 231
- Ζλατάρσκι Βασίλ (Zlatarski Vasil) 186, 387
- Ζολότοβιτς Γκ. 250
- Ζωγράφος Ξενοφάντας 32
- Ζωγράφος Χρηστάκης 90, 119, 179
- Ζωή 104
- Ζωροαστρισμός 241
- Θεοδόσιος Α΄ ο Μέγας 111
- Θεοδόσιος Β΄ 73
- Θεοδόσιος, μητροπολίτης Σκοπίων (Βασίλ Π. Γκολογκάνωφ) 32, 36-7, 390
- Θεοδώρα 80, 109
- Θεόδωρος Στουδίτης 370
- Θεοφάνης ο Ομολογητής 81, 101, 105, 142, 160, 171, 174, 180, 186, 375-6
- Θεόφιλος 87
- Θεοφύλακτος 180
- Θεργαμά 131, 136
- Θετιμισμός 23-4, 115, 148, 168
- Θουκυδίδης 95
- Θρακική/Θρακο-ιλλυρική θεωρία 140, 148, 150, 156-8, 190
- Θράκες 22, 148-9, 156-7, 168, 176, 186, 192, 307, 316-7, 320, 325-6, 336, 340, 343-4
- Θράκη 143, 146, 169, 192, 195, 199, 202, 230, 279, 316
- Θρησκεία 51-2, 54-6, 58-62, 70-3, 75, 77-8, 81-2, 86, 88, 92, 97, 192, 145, 177, 191-2, 204, 216, 223, 225, 228-9, 231, 233-8, 240-2, 248, 254, 257-9, 261, 273, 277, 279, 289, 291, 293, 306-7, 309-12, 318, 322, 326, 328-30, 332, 340, 347, 373, 377, 384
- Ιάφεθ (Ιαπετός) 131, 142, 327
- Ιάσιο 341
- Ιβάν Γ΄ ο Μεγάλος 127
- Ιγκνάτιεφ Ν. Π. 164-6, 212, 232, 238
- Ιερεμίας Β΄ ο Τρανός 116
- Ιλαρίων, επίσκοπος Μακαριουπόλεως 231
- Ιλαρίων, μητροπολίτης Λόβετς 247
- Ιλλυρία 202, 319
- Ιλλυριοί 22, 142-5, 148, 157, 203, 267, 280, 284, 307, 314, 316-20, 322-3, 325-7, 336





- Πλοβάσκι Ντ. Ι. (Ποβαςκι D.I.) 147  
 Πλαγάνιδες, δυναστεία 361  
 Ινδία 191-4, 208, 305, 310, 319, 368  
 Ινδοευρωπαίοι 136, 191, 196, 316, 344  
 Ιορδάνης (Jornandès) 171, 174-5, 181, 344  
 Ιουλιανός ο Παραβάτης 78, 81, 101  
 Ιουστίνη 111  
 Ιουστινιανός Α΄ 79, 155, 171, 203, 219, 284, 351  
 Ιουστίνος Α΄ 155  
 Ιρανική θεωρία 140  
 Ίσαυροι, δυναστεία 78, 87, 106, 379  
 Ισλάμ 46, 72, 77-8, 82, 110, 146, 177, 242, 293-4, 298, 304, 306-12, 315, 327-8, 330, 353-4, 356-7, 359, 362, 373-7, 380, 384  
 Ισότητα 62, 219, 226, 236-7, 254, 294, 309  
 Ιστροί 267  
 Ιωακείμ Β΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 32, 41-2, 89-90, 97, 109, 119-20, 124, 127, 213, 287  
 Ιωακείμ Γ΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 37, 41, 45, 48-9, 107-10, 117-20, 123-7, 246, 287  
 Ιωάννης Ζωναράς 143  
 Ιωάννης ο Δαμασκηνός 380-1  
 Ιωάννης ο Ιταλός 82  
 Ιωάννης Τσιμισκής 95, 219  
 Ιωαννίκιος Γ΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 153  
 Ιωάσαφ ο Κόκκας, πατριάρχης Κων/πόλεως 103  
 Ιωσήφ Β΄ 379  
  
 Καβάσιλας Νικόλαος 92  
 Καισαροπατισμός 285, 376-8  
 Καθολικισμός 34, 61, 68-9, 128, 218-9, 233  
 Καλβίνος 92, 371  
 Καλλιγιάς Παύλος 259  
 Καλλίπολη 43  
 Καμβύσης 242  
 Κανόνας, ιστοριογραφικός 15-16, 18-20, 28, 41, 47, 103, 110, 137, 139, 141, 162, 187-189, 229, 323, 344, 350, 371, 383-9  
 Καντακουζηνοί, οικογένεια 347  
 Καραβέλωφ Λιούμπεν 148  
 Καραβέλωφ Πέτκο 246  
 Καραθεοδωρής Αλέξανδρος 179  
 Καραάλλας 240  
 Καραμπάνωφ Θεοδοσία Πετροβόνα 211  
 Κάρολοβο 163  
  
 Καρλομάγνος 217  
 Καρολίδης Παύλος 204  
 Κάρολος Α΄ Hohenzollern-Siegmaringen 343  
 Κασσιόδωρος 171  
 Καταρτζής Δημητράκης 28, 102  
 Καταγωγή, μοντέλο της 22-4, 28, 136-43, 145-50, 155-6, 159-63, 167, 170-2, 174, 175, 177, 184, 187, 189-90, 193, 195-6, 199, 201, 203-6, 208, 221, 268, 293, 299, 305, 313-6, 318, 323, 325-7, 336, 339, 341, 344, 348, 354, 364-9, 372, 381, 384-9  
 Κατσελίδης Γεώργιος 133-6  
 Κεδρηγός 98, 101, 105, 180-1  
 Κέλτες 193, 243, 267, 316  
 Κιμμέριοι 181, 195-6  
 Κινκινάτος 219  
 Κλασικισμός 24  
 Κλεόβουλος Ευστάθιος 119  
 Κόκκινος Ι. 245  
 Κολιός Θωμάς 314  
 Κοντογόνης Κωνσταντίνος 65  
 Κοραΐς Αδαμάντιος 137, 208, 244  
 Κόραλλοι 156  
 Κότσελ 163  
 Κουμάνοι (Polonci) 169, 180  
 Κούμας Κωνσταντίνος 45  
 Κουμπράτ 194, 207  
 Κουρήτες 324  
 Κουτίγγοροι 171, 182  
 Κρέστοβιτς Γαβριήλ (Kràstevič Gavril) 19, 21, 28, 36, 115, 138-9, 141, 150, 158, 161, 163-192, 197, 201, 203-6, 208, 247, 340, 365, 371, 384  
 Κρήτη 212, 230, 282  
 Κριμαΐα 211-2  
 Κριτόβουλος 95  
 Κροάτες 20, 147, 171, 228, 317  
 Κρόβυζοι 156, 267  
 Κρούμος 205-6, 241  
 Κύριλλος (Κωνσταντίνος) 154  
 Κυριλλος Λούκαρις, πατριάρχης Κων/πόλεως 92  
 Κύριλλος, Πατριάρχης Βουλγαρίας 164  
 Κύρος 241  
 Κωλέττης Ιωάννης 66, 68-9  
 Κωνσταντίνος, ο Μέγας 54, 56, 73, 77, 109, 111-2, 217, 219, 263, 284

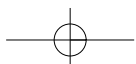


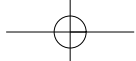


## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

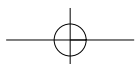
421

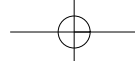
- Κωνσταντίνος Ε΄ Κοπρώνυμος 81, 87, 92, 105-6, 379  
 Κωνσταντίνος ΣΤ΄ 92  
 Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος 98, 154, 279  
 Κωνσταντίνος ΙΑ΄ Παλαιολόγος 360  
 Κωνσταντίνος Α΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 64-5  
 Κωνσταντίνος, μητροπολίτης Προύσσης 244, 248  
 Κωνσταντίνος 112  
 Κωνσταντινούπολη 17, 19-22, 24-25, 30, 32, 34, 36-7, 41, 48, 50, 63-4, 67-70, 76, 79, 89, 92, 98, 100, 105, 107-9, 117, 119, 122, 124, 129, 131, 138, 152-3, 163-6, 179, 182, 189, 191, 199, 212-3, 225, 231, 244-8, 251-3, 262, 278-9, 281-2, 284-6, 288, 291-3, 297-8, 303, 313-4, 317, 324, 357, 359  
 Κωνσταντινούπολις, εφημερίδα 48  
 Κωνσταντῖνα 299
- Λάμπρος Σπυριδών Π. 44, 387  
 Λάντο ΣΤ΄ 143  
 Λατινισμός 337, 339  
 Λατίνοι 315  
 Λέλεγες 324  
 Λεόντιος Κωνσταντίν (Leont' en Konstantin) 20-21, 29, 58, 99, 115, 189, 211-44, 248-9, 251-5, 261, 266, 269, 272, 282-9, 293, 301, 305-6, 323, 326, 333, 363-4, 370-2, 384  
 Λεόντιος Νικολάι Μπορίσεβιτς 211  
 Λεόντιος, μητροπολίτης Λαρίσσης 108  
 Λέων Γ΄ Ίσαυρος 79-80, 87-88, 92, 105, 284-5, 370, 376-9  
 Λέων ο Γραμματικός 98  
 Λεωνίδας 220  
 Λουγκάνωφ Ιβάνκο 190  
 Λουδοβίκος-Φίλιππος 65  
 Λουδοβίκος Γερμανίας 207  
 Λουδοβίκος ΙΔ΄ 223  
 Λούθηρος 92, 264  
 Λουκιανός 192  
 Λουκιάνωφ Ιωάν 152-3  
 Λούπου Βασίλειος 345  
 Λύγκες 267  
 Λυδοί 242
- Μακεδόνες 22, 44, 53, 132, 142, 145, 157, 168, 208, 242, 268, 316-8, 320-2, 325, 331, 333, 370  
 Μακεδόνες, δυναστεία 284-5  
 Μακεδονία 142, 145, 159, 169, 230, 279, 282, 298, 316, 318-9, 332-3, 343, 370  
 Μακεδονισμός 278  
 Μακεδόνιος 81, 107  
 Μακιαβέλλι Νικολό 52  
 Μαμελούκοι 311, 361  
 Μανασσής Κωνσταντίνος 101, 148  
 Μαντχάιοι 377  
 Μαντιούχ 269  
 Μαρία Θηρεσία 379  
 Μαρκελίνος 171  
 Μάρκος ο Ευγενικός 92  
 Μαρτίνος Κρούσιος 92  
 Μαυροβούνιο 199, 281-2  
 Μαυροκορδάτος Αλέξανδρος 64  
 Μαυροκορδάτος Γ.Α. 112  
 Μαχμούτ Β΄ 134  
 Μαχμούτ Νεντίμ πασά 165  
 Μεγάλη Ιδέα 65-71, 85, 250, 278-9, 281, 332  
 Μεζίχ 95  
 Μεθόδιος 154  
 Μέκκα 312  
 Μελάγχθων 92  
 Μεσαίωνας 15, 19, 22, 28-9, 90-1, 203, 218, 221-2, 225, 228, 325, 332, 336, 340, 342, 384-5, 389  
 αλβανικός 318  
 βουλγαρικός 77, 182, 344  
 βυζαντινός 16-7, 19, 47, 57, 60, 82-3, 85, 88, 90-1, 93, 100, 221-2, 279, 318, 335, 349-53, 363, 371, 382, 384, 388  
 δυτικός 350-2, 373  
 ισλαμικός 28, 313, 385  
 οθωμανικός 221, 354-5, 357, 362, 364, 369, 372  
 ρουμανικός 343-4, 346-9, 387  
 σλαβικός 340  
 χριστιανικός 28, 313  
 Μελέτιος Δ΄ (Μεταξάκης), πατριάρχης Κων/πόλεως 50  
 Μελέτιος (Μήτρου), μητροπολίτης Αθηνών 129  
 Μένανδρος 180, 344  
 Μένυλλος 53





- Μεχμέτ Β΄ ο Πορθητής 72, 94-5, 113, 123, 133, 263, 359-60
- Μεχμέτ Αλή 321
- Μήδοι 302
- Μηλιγγοί 154
- Μηλιόπουλος Ιωάννης Π. 134-6
- Μηνιάτης Ηλιάς 87
- Μιαούλης Ανδρέας 321, 332
- Μικρά Ασία, βλ. *Ασία*
- Μικρά Ασία*, εφημερίδα 35, 48
- Μιλλέτ (millet) 31, 42, 72, 100, 102-4, 107, 114, 116, 123-4, 127, 129, 141, 176, 189, 232, 294, 305, 331
- Μιχαήλ Κηρουλάριος 350
- Μιχαήλ Γ΄ 109, 154
- Μογγόλοι 172-3, 185, 204, 306, 311
- Μολδαβία 337-8, 343, 345-6, 351
- Μολδοβλαχία 347
- Μολδοβλάχοι 206, 337, 353
- Μολιέρως 246
- Μονή Αγίας Τριάδας 212
- Μονή Αγίου Νικολάου (Ουγκρέσα) 244
- Μονή Αγίου Παντελεήμονος 287
- Μονή Ζωγράφου (Αγιο Όρος) 143
- Μονή Καρακάλου (Αγιο Όρος) 43
- Μονή Ρίλας (Βουλγαρία) 200
- Μονοφυσίτες 76-7
- Μοραβοί 203
- Μοσόχ – Μοσέχ – Μόσχο 131, 142
- Μόσχα 70, 116, 118, 146, 152-3, 211-2, 218, 228
- Μουσουλμάνοι 77, 113, 117, 129, 145, 224, 280, 298, 305-12, 314, 328-32, 362, 371
- Αλεβίτες 369
- Μπεκτασιήδες/μπεκτασισμός 292-3, 329
- Σιΐτες 369
- Σουννίτες 329, 369
- Μουσούροι, οικογένεια 89, 165
- Μουσούρος Κωνσταντίνος 165
- Μουσούρος Παύλος 165
- Μουστοξύδης Ανδρέας 48
- Μπακάλωφ Γκεόργκι 140
- Μπαλαμπάνωφ Μάρκο (Balabanov Marko) 20-21, 35-37, 182, 189, 213, 244-78, 282, 287, 371, 385
- Μπαρόνιο Τσεζαρε (Baronio Cesare) 142
- Μπασαράμπα Ματθαίος 345
- Μπερντιάεφ Νικολάι 214
- Μπερόν Πέταρ (Beron Petâr) 148, 168, 176, 190
- Μπογντάν 343
- Μποζίνωφ Πλάμεν 244, 247-9, 251, 253-4, 260
- Μπόμπτσεφ Στέφαν 244
- Μπόνεβα Βέρα 167-8, 177, 185
- Μπότσαρης Μάρκος 200, 321, 332
- Μπότσεφ Κρίστο 147
- Μπουέ Αμί (Boué Ami) 158, 169, 197, 200-1, 204
- Μπουκοβίνα 378
- Μπούρμωφ Α. 167-8
- Μπούρμωφ Τόντορ (Burmov Todor) 147
- Μπουχάρα 312
- Μυσία 159, 185, 206-7, 338, 341, 344
- Μυσοί 267
- Μωάμεθ 329
- Μωϋσής 214
- Ναΐμ Φράσερι (Naim Frashëri) 292-3, 298-9
- Ναιντένωφ Ιβάν 251
- Ναπολέοντας Α΄ Βοναπάρτης 226, 243
- Ναπολέοντας Γ΄ Βοναπάρτης 65-7, 113, 240, 250, 339, 370
- Νάτσεβιτς 246
- Νέγρης Θεόδωρος 64
- Νεΐλος Δοξαπατηής 92
- Νεολόγος*, εφημερίδα 120, 292, 326
- Νεοπλατωνισμός 73
- Νεότουρκοι 48-9, 108
- Νεοφαναριώτες 48, 96, 122, 167, 174, 179
- Νεοφίτ Ρίλσκι 140
- Νεόφυτος, μητροπολίτης Σκοπίων 37
- Νεστοριανοί 73, 76-7
- Νεστόριος 73, 81
- Νικηφόρος Α΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 105, 160, 174, 180, 375
- Νικηφόρος Γρηγοράς 180
- Νικηφόρος Φωκάς 95, 112
- Νικόλαος Α΄ 220, 287
- Νικόλαος Β΄ 234
- Νικόλαος ο Μυστικός, πατριάρχης Κων/πόλεως 98-100
- Νογκάι 171
- Ντανιλέφσκι Νικολάι (Danilevski Nikolaj) 214, 227, 233-4, 370
- Ντάνοβα Νάντια 230, 247, 260, 314
- Ντασκαλώφ Ν. (Daskalov N.) 147
- Ντιμιτρόφ Λάζαο 145

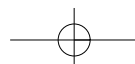


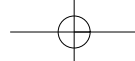


## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

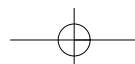
423

- Ντιμιτρόφ Μπόζινταφ 140  
 Ντόμπρεφ Πέτωρ 140  
 Ντομπρόφσκι Ιβάν (Dobrovský Ivan) 161, 201-2, 230  
 Ντον (Tanais) 170-1, 174-5  
 Ντοστογιέφσκι Φ. (Dostoyevski Fiodor) 234  
 Ντούιτσεφ Ιβάν (Dujčev Ivan) 185-6, 387  
 Ντρίνωφ Μαρίν (Drinov Marin) 19, 24, 138-9, 141, 146-7, 150-163, 167-8, 170, 173-5, 177-188, 190-1, 196-7, 204, 229-31, 255, 267-8, 278, 293, 326, 333, 340, 346, 354, 371-2, 384, 385-6  
 Νώε 140, 142
- Ξέρξης 220
- Οδρυσοί 267  
 Οθωμανική Αυτοκρατορία βλ. *Αυτοκρατορία*  
 Οθωμανική Επιστημονική Εταιρεία (Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye) 295  
 Οθωμανισμός 28, 38, 117, 260, 346  
 Οθωμανοί 28, 44, 92, 95, 130, 132, 136, 176, 225, 231, 243, 260, 286, 296, 299, 305, 312, 318, 321, 323, 331, 333, 345, 351-5, 357-9, 361-4, 369, 372, 374, 386-7  
 Νέοι 294-5, 309, 337  
 Οικονόμου Κωνσταντίνος 112, 245  
 Οικονόμου Σοφοκλής Κ. 93  
 Οικονόμοφ Τ. 250  
 Οικουμενισμός 20-1, 41, 50, 97, 114-5, 117-21, 124, 127, 213-4, 222, 226-7, 272, 278, 286-8, 291, 293, 335, 351, 390  
 Ολλανδοί 18  
 Ολνενία 341  
 Ολυμπιόδωρος 184  
 Ομάρ Ι 110  
 Ομάρ ΙΙ 376  
 Όμηρος 208, 327  
*Ομόνοια*, εφημερίδα 93, 133  
 Οξιντενταλισμός 29, 215, 222, 382  
 Οριενταλισμός 26, 215, 288, 362, 372, 375, 383, 385  
 Ορχάν 359  
 Οσμάν 69  
 Οστρογότθοι 157  
 Ουαλεντινιανός 111  
 Ούγγροι (Μαγυάροι) 132, 169, 171, 232, 336, 341, 343-4, 348, 366
- Ούζοι 180  
 Ουμαγιάδες (Ομευιάδες) δυναστεία 373, 377  
 Ούμμα (Ummah) 118, 124, 292, 296, 307, 313, 333, 389  
 Ουνία 245  
 Ούννοι 136, 157, 161, 163, 170-6, 178-84, 187, 203-4, 268-9, 343, 365, 385  
 Ουρμπίνι Μάουρο (Urbini Mauro) 142-3, 160, 200  
 Ουτίγουροι 171, 182  
 Οχρίδα 155  
 Αρχιεπισκοπή («Πατριαρχείο») 152, 342, 344
- Παίονες 267  
 Παΐσιος Χιλανδαρινός (Paisii Hilendarski) 23, 137-40, 142-4, 151, 161, 182, 191, 194, 200, 346, 386  
 Παλαιστίνη 77, 376-7, 380  
 Παλαούζωφ Ν. 166  
 Παναγιωτόπουλος Βασίλης 66, 70  
 Πανάρετος, μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως 231  
 Πανδιδακτήριο 76, 91  
*Πανδώρα*, περιοδικό 64, 66, 83, 86  
 Πανισλαμισμός 110, 117-9, 233, 288, 291, 293, 307, 322-3, 331  
 Παννονία 205, 207, 336  
 Πανσλαβισμός 67, 205-6, 213, 215-6, 231, 252-3, 370  
 Πανσλαβιστές 227, 233  
 Πανταζόπουλος Νικόλαος 259  
 Παντουρανισμός 367  
 Παντουρκισμός 110  
 Παπαδόπουλος – Βρετός Ανδρέας 48, 86-7, 168-9, 197, 200-1, 204  
 Παπαρηγόπουλος Κωνσταντίνος 17, 19, 24, 28, 41, 43-46, 48, 50, 58, 63-78, 81, 83-91, 93-97, 101, 103-7, 123, 128-133, 144, 188-9, 197, 209, 241-2, 245, 249, 262, 264, 279-80, 318, 323-26, 371, 371, 377-8, 381, 383-8  
 Παραδονάβιες ηγεμονίες 340, 345, 347, 352  
 Πάρθοι 132, 242  
 Παρίσι 70, 122, 163, 170-2, 192, 245, 247, 249-50, 281, 357, 371  
 Πασπαλής Δημήτριος 32  
 Πασχίδης Θ. 316, 326-7  
 Πατριαρχείο Αλεξανδρείας 116

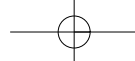




- Πατριαρχείο Αντιοχείας 116  
 Πατριαρχείο Ιεροσολύμων 116  
 Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως (Οικου-  
 μενικό Πατριαρχείο) 42-3, 45-50, 64-5, 69,  
 91, 96-8, 100, 103-8, 113-6, 118-20, 123-7,  
 136, 146, 148, 152, 164-6, 176, 179, 188,  
 229, 231-2, 238, 247-8, 251, 263-4, 278, 280,  
 286-8, 293, 331-2, 344, 390-1  
 Πατριαρχείο Μόσχας 116  
 Πατριαρχική Κεντρική Εκπαιδευτική Επι-  
 τροπή 133-4  
 Πατριαρχική Σχολή 163  
 Παυλικιανοί 376-7  
 Παχυμέρης Γεώργιος 92  
 Πελαγοί 22, 195-6, 313-7, 320-7, 336, 340,  
 385  
 Περικλής 155, 236, 332, 370  
 Περούν 144  
 Πέρσες 77, 99, 132, 145, 220, 242, 355, 361,  
 363-4  
 Πετκόφ Μπ. (Petkov B.) 147  
 Πέτρος ο Μέγας 217-8, 223, 285  
 Πετρούπολη Αγία 282-3, 366  
 Πετσενέγκοι (Patzinak) 169  
 Πίνδαρος 327  
 Πλατωνισμός 75  
 Πλέβεν 145  
 Πληζιώτης Κωνστάντιος 249-50  
 Πλοέστι 299  
 Πολίτης Αλέξης 66  
 Πολίτωφ Ελισσάβητ Πάβλοβνα 212  
 Πολύκαρπος, επίσκοπος Βουζαίου 200  
 Πολωνία 171, 236  
 Πολωνοί 203, 227-8, 232  
 Πόποβιτς Ράινο 140, 163  
 Πορφύριος 73  
 Ποτλής Μιχαήλ 45  
 Πριζρένης, Σύνδεσμος της 292, 296-7, 328  
 Πρίσκοι 184  
 Προκόπιος 157, 174-5, 181  
 Προνόμα 48-9, 101, 115  
 Πρόδος, μοντέλο της 214-5, 230-1, 235-6,  
 239, 250, 254-60, 264, 266-7, 269, 271, 277,  
 291, 301, 364  
 Προτεστάντες 46  
 Προτεσταντισμός (Μεταρρύθμιση) 92, 219,  
 229, 264, 378  
 Προτοβούλαροι 16, 184, 186, 204, 206-7  
 Πτολεμαίος 311  
 Πύρρος 320-1  
 Ραγκαβής Ρίζος Αλέξανδρος 64, 126  
 Ρακόφσκι Γκεόργκι (Rakovski Georgji) 138,  
 141, 148-9, 156, 158, 168, 176, 190-7  
 Ραφαήλ ο Σέρβος, πατριάρχης Κων/πόλεως  
 103  
 Ρεαλισμός 235  
 Ρενάν Ερνέστ (Renan Ernest) 255, 265, 270,  
 272-7  
 Ρενιέρης Μάρκος 93, 245, 249, 259  
 Ρήγας Φερραίος 137  
 Ροδόλφος ο Μαύρος 343  
 Ρομαντισμός 16, 23-4, 50, 104, 115, 121-2,  
 218, 227, 260  
 Ρομανόφ, δυναστεία 223  
 Ρουμανία 21, 146, 281, 299, 332, 335-6, 340-1,  
 343, 348, 389  
 Ρουμανική Ακαδημία 340, 348  
 Ρουμανισμός 345-6  
 Ρουμάνοι 16-7, 22, 116, 119-20, 176, 266, 298,  
 336-45, 347-50, 352-3, 379, 387  
 Ρούρικ, δυναστεία 223  
 Ρούσε 246  
 Ρωμαίοι 55, 72, 99, 102-3, 129, 132, 144, 157,  
 168, 173, 193, 199, 214, 241-2, 263-4, 269,  
 280, 284, 314, 317, 319-20, 332, 337, 339-  
 40, 352, 387  
 Ρωμαϊσμός 53, 58, 60-1, 79, 82, 86  
 Ρωμανός Λεκαπηνός 98  
 Ρωμανισμός 284  
 Ρώμη 46, 52, 54, 58, 79, 92, 111, 115, 128, 144,  
 175, 192, 219, 233, 236-7, 240, 242-3, 284,  
 317-8, 337-9, 345, 347, 349-50, 364, 370,  
 378, 386-7  
 Δεύτερη (Νέα) 54, 70, 100, 175, 216, 233,  
 286, 348-50, 353, 370, 386-7  
 Τρίτη 27, 70, 116, 127, 216, 233-4, 286, 289,  
 370  
 Ρωμιοί 86, 97, 102, 114, 261, 303, 352  
 Ρωσία (16, 17, 24, 26, 37-8, 41, 47, 68-70, 116-  
 20, 127, 138-40, 146-48, 152-4, 165, 171,  
 177, 184, 188, 198, 205, 212, 214-5, 217-8,  
 220, 222-5, 227, 229, 231-4, 236, 238, 240-1,  
 243, 253, 275, 280, 283, 285, 289, 323, 331,  
 336, 351-2, 355, 364, 370, 383  
 Ρώσοι 93, 124, 127, 139, 149, 152-3, 176,







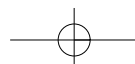
## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

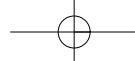
425

186-7, 203, 212, 218, 223-5, 228-31, 234, 286, 298  
 Ρωσική Αυτοκρατορία, βλ. *Αυτοκρατορία*  
 Ρωσικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Κωνσταντινουπόλεως 288

Σαβελλιανοί 74  
 Σαβέλιεφ-Ροστισλάβιτς (Savel'ev Rostislavič) 172, 178  
 Σάθας Κωνσταντίνος 90  
 Σαμαρκάνδη 312  
 Σαμί Φράσερι (Sami Frashëri ή Şemseddin Sami) 19-21, 24, 28-9, 115, 291-99, 301-323, 326-333  
 Σάμος 163  
 Σαμουήλ (Χαντζερής), πατριάρχης Κων/πόλεως 113  
 Σάνδη Γεωργία 246, 252  
 Σαρίπολος Νικόλαος 245  
 Σαρματία 170-1, 173, 179-81, 184, 201-3  
 Σαρματική θεωρία 142-3, 48  
 Σασσανίδες, δυναστεία 241-2, 359, 363-4, 368, 372, 375, 377  
 Σαφαβίδες, δυναστεία 368-9  
 Σάφαρικ Πάβελ (Šafařik Pavel J.) 158, 161-3, 168-9, 172, 182-3, 185, 87, 201-2, 204, 206-7  
 Σβιστόφ 246  
 Σβορώνος Νίκος 387  
 Σεβαστούπολη 212  
 Σεβεριάνοι 186  
 Σελαχουντίν Εϊουμπί (Salāhūddin Eyyūbī) 305  
 Σελίμ Α΄ 134  
 Σελίμ Γ΄ 134  
 Σελτζούκοι 361, 363-4, 369, 374  
 Σερβία 199-200, 281-2, 318-9, 331  
 Σερβική Ακαδημία Επιστημών 278  
 Σέρβοι 116, 129, 147, 171, 176, 224, 228, 232, 266-7, 272, 278-80, 298, 317-8, 336, 348, 380  
 Σίβα 191  
 Σκεντέρμπεης (Γεώργιος Καστριώτης) 322, 326-7, 333  
 Σκοπετέα Έλλη 46, 66, 86, 117, 215  
 Σκύθες 93, 132, 171, 180, 202-4, 269  
 Σκυθία 159, 171, 192  
 Σκυλίτζης Ιωάννης 142  
 Σλαβείκωφ Πέτρο Ρ. 138, 166, 182, 245-6, 250

Σλαβισμός 213, 216, 221, 227-8, 234, 244, 344-7  
 Σλάβοι 20, 57, 79, 95, 97, 99, 117, 129, 131, 142, 144, 147-8, 150, 154-5, 157-62, 168-9, 171-2, 175-6, 178, 182, 185-7, 193-4, 199-204, 206-7, 211, 227-9, 231-3, 240, 243, 260, 268, 279-81, 284, 316-9, 323, 331, 333, 338-40, 342-4, 349, 370, 385  
 Σλοβένοι 180  
 Σογδιανή 132  
 Σογδιανοί 132  
 Σοκολόφ Ιβάν Ι. (Sokolov Ivan I.) 20, 282-289, 359  
 Σολοβιόφ Βλαντιμίρ (Solov'ev Vladimir) 226-7, 233-4, 289, 370  
 Σουλεϊμάν Α΄ 134, 359  
 Σούτσος Αλέξανδρος 64  
 Σούτσος Δημήτριος 64  
 Σόφια 146-7, 167, 173, 230, 244-5, 313-4  
 Σοφία Παλαιολογίνα 127  
 Σπάρτη 176, 240, 273  
 Σπαρτιάτες 220, 236  
 Σπανουόδης Κωνσταντίνος 117  
 Σπινόζα Μπαρουχ 122  
 Σταμάτωφ Ατανάς 148  
 Στέφανος, ηγούμενος μονής Καρακάλου 43  
 Στέφανος ο Βυζάντιος 144  
 Στογιάνωφ Β. 146, 178, 183, 185  
 Στόιλωφ Κωνσταντίν 246  
 Στράβων 144, 344  
 Στρεμούχωφ Ντ. 212  
 Σύλλογος Μεσαιωνικών Σπουδών 48, 89, 101, 130  
 Συμεών, μητροπολίτης Βάρνης και Πρεσλάβας (Οδυσεύς Παπαδόπουλος) 30, 32, 34, 36, 390  
 Συμεών ο Μεταφραστής 101  
 Συμεών, τσάρος 98-100, 205, 241, 262-3  
 Συνέχεια/ασυνέχεια, μοντέλο της 15, 17, 20-22, 24, 27-8, 43, 71, 81, 97, 139, 144, 150, 189-90, 196, 241, 255, 318-9, 335-6, 342, 348, 354, 364, 369, 372-3, 381, 383-88  
 Συντηρητισμός 247, 251  
 Συρία 77  
 Σύρμος 144  
 Σχολάριος Γεώργιος (Γεννάδιος), πατριάρχης Κων/πόλεως 92  
 Σωφρόνιος, επίσκοπος Βράτσης 163



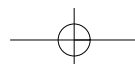


426

ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΕΘΝΟΣ

Ταμερλάνος 312  
 Τανζιμάτ (Tanzimat) 25, 38, 65-6, 70, 107, 113, 238, 251, 286, 294-5  
 Ταράσιος, πατριάρχης Κων/πόλεως 105, 262  
 Ταργίταιος 131, 136  
 Τάταροι 131, 160, 162, 171, 176, 204, 218  
 Τέλες 207  
 Τζαβέλλας Α. 321, 332  
 Τιβέριος 219  
 Τίτος Λίβιος 53, 55  
 Τολστί Λέων  
 Τουρκιένιεφ Ιβάν Σεργκέγεβιτς 211  
 Τουρκική Ιστορική Εταιρεία (Türk Tarihi Kurumu) 371  
 Τούρκοι 128, 131-3, 136, 145, 180-1, 186, 191, 198-200, 203-4, 217, 223-5, 263, 269, 278, 305, 315, 328, 330, 333, 336-7, 340, 356, 358-9, 364-9, 372  
 Ογούζοι 131, 357, 374  
 Τουρκοϊσλαμική Σύνθεση 357  
 Τραϊανός 343  
 Τρανσυλβανία 16, 169, 336-8, 341-4, 347, 378-9  
 Τριβαλλοί 144, 156, 267  
 Τριθειστές 74  
 Τρικουπής Χαρούλαος 45  
 Τρίφωνοφ Ι. 145  
 Τρώες 131, 136  
 Τσάνκοφ Ντραγκαν (Čankov Dragan) 245-6, 250  
 Τζένγκιζ χαν 311  
 Τσέχοι 227-9, 232  
 Τσιούντι (Čudi) 172  
 Τσομάκοφ Στόγιαν (Čomakov Stojan) 164, 231, 247  
 Τουρκοϊσλαμική σύνθεση  
 Τύρνοβο Μεγάλο (Veliko Târnovo) 147, 246  
  
 Υπατία 77  
  
 Φάβιος Μάξιμος 219  
 Φαλμεράιερ Ι.Φ. (Fallmerayer Jakob Philipp) 16, 22, 46, 84-85, 150, 153, 155-6, 196, 204-5, 242, 279-80, 333, 346, 349, 385  
 Φαναριώτες 64, 66, 96, 104, 113, 126, 152-3, 340  
 Φαναριωτισμός 152-3, 332, 345-7, 371

Φαρμακίδης Θεόκλητος 112, 245  
 Φατιμίδες, δυναστεία 311-2  
 Φεουδαλισμός/Φεουδαρχία 216-7, 219, 222, 238, 242, 252, 306, 359, 373  
 Φιλάρετος (Βαφειδής), μητροπολίτης Μελενίκου 101  
 Φιλελευθερισμός 247, 294  
 Φίλιππος Β΄ 144, 320  
 Φιλιππούπολη 165, 179, 244  
 Φίννοι 162, 172-3, 176, 185, 203-4, 207, 366  
 Φοίνικες 304  
 Φράγκοι 139, 330  
 Φρύγες 316-7, 320  
 Φυλή 44, 51-2, 61, 87, 93, 107, 133, 136, 142, 149, 157, 162, 170-1, 193-5, 208, 273, 296-307, 337, 364-9  
 Φωξάνι 299  
 Φωτεινός Διονύσιος 201  
 Φωτιάδης Αλέξανδρος 65  
 Φώτιος Α΄, πατριάρχης Κων/πόλεως 92, 285  
 Φώτιος Β΄, πατριάρχης Κων/πόλεως (Δημήτριος Μανιάτης) 388-9  
 Φώτιος, μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως (Φώτιος Μανιάτης) 390  
  
 Χαλδαίοι 192, 241-2, 302  
 Χάλκη 34, 244-5  
 Θεολογική Σχολή 30, 33-4, 244, 248-9  
 Χαλκοκονδύλης Λαόνικος 95, 132, 171  
 Χαμουδόπουλος Μηνάς 130-2, 136  
 Χαμουδόπουλος Χρήστος 130-2  
 Χάρκοφ 146-7  
 Χατζή Πέντοσβιτς Ιβάν 179  
 Χάτι Χουμαγιούν (Hatt-i Hümayün) 70  
 Χέγκελ Γκέοργκ (Hegel Georg Wilhelm Friedrich) 51, 58-60, 62, 79-80, 122, 242, 371  
 Χέρντερ Γιόχαν (Herder Johann Gottfried) 59, 123, 250, 256  
 Χρόστοφ Σπας 145  
 Χρόνος, εφημερίδα 89  
 Χρύσανθος (Φιλιππίδης), μητροπολίτης Τραπεζούντας 124  
  
 Ψυχάρης Ιωάννης 32  
 Ψυχάρης Νικόλαος 119



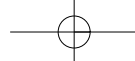


## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

427

- Aeneas Sylvius Piccolomini 131  
 Afet İnan Ayşe 20, 337, 365-7, 369, 374, 388  
 Ahmet Cevdet paşa 131  
 Ahmed ibn Muhammed 311  
 Ahmed Rasim 296  
 Akçura Yusuf 373  
 Alâadin paşa 359  
 Allâme Beyrûni 310  
 Assemani Giuseppe Simone 200  
 Avramidhi Laçke Anastas 298  
  
 Bader Clarisse 192  
*Bâlgarski Knižici*, περιοδικό 150, 170, 175, 177, 248  
 Barkan Ömer Lütfi 373  
 Barthélemy Saint-Hilaire J. 77  
 Baudier Michel 359  
 Belin M. 359  
 Benjamin Walter 31  
 Berktaş Halil 372-5, 377  
 Berlin Isaiah 121  
 Besir Fuad 296  
 Bîlmez Bülent 291, 314  
 von Bismarck Otto 67, 370  
 Bloch Marc 373  
 Boia Lucian 341, 347  
 de Bonald Louis Jacques Maurice Cardinal 257  
 Breuille John 18  
 Burke Edmund 258  
 Burhânüddin 311  
 Buruma Ian 215  
 Busbecq, Ogier Ghislain de 358  
  
 Cahoun Lèon 354  
 Cantu Cezare 200-1  
*Carigradski Vestnik*, εφημερίδα 248  
 Carlyle Thomas 225  
 Čertkov A. D. 148  
 Collas Louis Charles 133  
 Comisso Ellen 38  
 Cioroianu Adrian 343  
*Čitalište*, εφημερίδα 36, 182-3, 245, 253-4, 258  
 Cujas Jacques 258  
 Cvijić Jovan 278, 348  
 Cyprien Robert 168, 202  
 Daskalov Rumen 38  
  
 Dečev D. 387  
 Delacroix G. 45  
 Della Vallé Pietro 358  
 Deny Jean 359  
 Deringil Selim 287  
 Dickens Charles John Huffam 223  
 Diehl Charles 358-60  
 Ditčev Ivaylo 141  
 Dituria 298-9  
 Dora D'Istria 163  
 Driault Edouard 67, 70  
*Drita (Lumina)*, εφημερίδα 297-9  
 Droysen Johann Gustav 176  
 Du Cange Charles Du Fresne 358-9  
 Dugin A. 172  
*Dunafski Lebed*, εφημερίδα 248  
 Duro Kostaq 299  
 Duruy Victor 66  
  
 Ebu'l-Hasan Ali 310  
 Ebû'l-Ferec 311  
 Ebû'l-Fidâ 311  
 Ebusuud 305  
 Eichhoff K. 201-2  
 Engel Johann Christian 149, 159-62, 200, 338-9, 347  
 Ersanlı Behar Büşra 365, 367, 369, 373-4  
 Eyyûbi 311  
  
 Fichte Johann Gottlieb 122  
 Finlay George 94, 156  
 Fuad Besir 296  
 Furst Lilian R. 121  
  
 da Gama Vasco 311  
 Gatterer Johann Christoph 148  
 Gaut Greg 226-7  
 Georgieva Gergana 228  
 Gervinus Georg Gottfried 230-40  
 Gešov Ivan 146  
 Ghévond 376  
 Gibbons H.A. 283, 358-60, 371-2  
 Girardin Saint-Marc 66-70, 123  
 Gökalp Ziya 118, 354-7, 359, 363, 366, 386  
 Goldsmith Oliver 44  
 Gobineau Arthur comte de 242, 367, 372  
 Gorski Philip S. 18  
 Granovski Timofei Nikolayevič 220

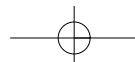


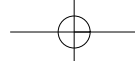


428

TO BYZANTIO META TO EΘNOC

- Grimm Jacob 344  
 Grote George 144, 324-6  
 Grousset René 360  
 de Guignes Joseph 173  
 Guizot François Pierre Guillaume 66, 213,  
 219-21, 238-9  
 Gurakuqi Luigj 297  
 Gurakuqi Pjetër 297
- Halit Frashëri 293  
 von Hammer-Purgstall, Joseph-Freiherr  
 130-1, 133, 135, 199-201, 359  
 Hasdeu Bogdan Petriceicu 339-41  
 Hayrullah Efendi 131  
 Herzen Aleksandr Ivanovič 220, 225  
 Hobsbawm Eric J. 18  
 Hölderlin Johann Christian Friedrich 122  
 Hugo Gustav 259  
 Hugo Victor 123  
 Huss Jan 229
- Jenkins R. 16  
*Journal des débats politiques et littéraires*, πε-  
 ριοδικό 64, 66-7
- İbn-Hatib 312  
 İbn Haldūn 311  
 İbn Zerkāle 310  
 İbnü'l-Kūtiye 311  
 Ibrahim Şinasi 294  
 Iorga Nicolae 15, 20, 21, 335-7, 346, 348-354,  
 357-360, 362, 371, 373, 375-380, 387-8, 390
- Kanitz F. 150, 163  
 Karamzin Nikolaj Mikhailovič 201-2  
 Kâtib Çelebi 305, 311  
 Kemal Namık 294-5  
 Klaproth Julius 185  
 Kofwice W. 366  
 Köhn Hans 26  
 Kopitar Jernej 347  
 Köprülü M. Fuad 20-21, 29, 99, 335, 337, 357-  
 64, 366-69, 371-5, 377, 379-80, 387-8, 390
- Launer Stefan 228-9  
 Laurian August Treboniu 338  
 Lavisser Ernest 352, 359  
 Le Beau Charles 201
- Lejean Guillaume 163  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 122, 171  
 Lelevel Joachim 148  
 Leunclavius Johannes 358-9  
 Lovejoy Arthur 121  
 Löwy Michael 122  
 Lutfi effendi 131
- Macaulay Thomas Babington 89, 220  
 Mahmut Gaznevi 368-9  
 Mai Angelo 98  
 Maior Petru 337  
 Maiorescu Jean 344  
 de Maistre Joseph 257  
*Makedonija*, εφημερίδα 138, 146, 182  
 Mango Cyril 16, 46  
 Margalit Avishai 215  
 Markova Zina 38  
 Meininger T.A 164  
 Michelet Jules 17, 66  
 Mickiewicz Adam 227  
 Micu Samuil 337  
 Midhat Paşa 238, 261, 295  
 Migne Jacques-Paul 98  
 Mihran efendi 295, 306  
 Mill John Stuart 213  
 Montesquieu Ch. 258  
 Moravčik D. 387  
 Muir William 77  
 Müller Heinrich Adam 257  
 Müller Friedrich Max 193  
 Mustafa Nuri Efendi 306
- Naço Nikolla 298  
*Narodnost*, εφημερίδα 146  
*Neamul românesc*, εφημερίδα 349  
 Nelson Dale Lawrence 211, 213-4, 221  
 Nevzat Bey 291  
 Nöldeke Theodor 361, 369  
 Noli Fani 314  
 Novaković Stojan 20, 278-82
- Obolensky Dmitri 20, 234, 338
- Pauthier Guillaume 192  
 Pavlovič Hristaki 137  
 Pejačević Franjo Ksaver 200  
 de Peyssonnel Charles 171





## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

429

- Pichler Aloysius 238  
 Pippidi Andrea 388  
 Pittard Eugène 367  
 Poujoulat Jean-Joseph-François 66-70  
*Pravo*, περιοδικό 146  
*Pravoslavnoe Obozrenie*, περιοδικό 146  
 Pugačëv Emelian 224
- de Rada Jeronim 328  
 Raić Jovan 149, 161  
 Rambaud Alfred Nicolas 279-80, 283, 352-3,  
 358-60, 363, 372  
 Ranger Terence O. 18  
 von Ranke Leopold 220, 278  
 Rasim Ahmed 296  
 Regnault M. E. 152  
*Revue des Deux Mondes*, περιοδικό 66, 168  
 Riehl Wilhelm 214  
 Roesler R. 340-1, 385  
 de Rosny M. 344
- Sabah*, εφημερίδα 295  
 Said Edward 26  
*Sămăntorul*, εφημερίδα 349  
 Sauvageot Aurélien 366  
 Savfet paša 294  
 von Savigny Friedrich Carl 220, 259  
 von Scala Rudolf 359, 361  
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 148, 250  
 Schlegel August Wilhelm 250  
 Schlegel Karl Wilhelm Friedrich 250  
 Sina Thanas 314  
 Şincai Georghe 337  
 Scott Walter 223  
 Sègour Louis-Philippe 201  
*Shqipëtar* (*Albanezul*), εφημερίδα 299  
 Smith Anthony D. 23  
 Soranzo Lazzaro 359  
 Sotiri Pandeli 298  
 Spencer Herbert 221  
 Stahl Friedrich Julius 257  
 von Stritter Johann Gotthelf 180, 200  
 Suavius Lambert 245
- Sulzer Franz Joseph 338, 347  
 Szèkles 343
- Tercüman-ı Şark*, εφημερίδα 295  
*Tetor*, περιοδικό 314  
 Tevfik Ebuzyiya 296  
 Thibaut Anton Friedrich Justus 258  
 Thierry Amedée Simon Dominique 90, 93-4,  
 172-3, 195, 220, 252, 343  
 Thierry Augustin Jacques Nicolas 220  
 Thunmann Johann 149, 159-60, 343, 347, 368  
 Tischendorf, Constantin von 359  
 de Tocqueville Alexis 66  
 Todorova Maria 215, 228  
 Tomaschek Wilhelm 388  
 Trautmann Thomas R. 368  
 Traxler A. 314
- Ubicini Abdolonyme 64, 67, 152, 169  
*Union Chretien*, εφημερίδα 37  
 Uspenkij F. I. 288  
 Uzunçarşılı Hakkı 371-2
- Veqilharxhi Naum 328  
*Vek*, εφημερίδα 36-37, 246, 251-2, 260, 262,  
 268  
 Vico Giambattista 250  
 Vorms A. E. 359  
 Vreto Jani 297-8
- Weber Max 89  
 Wolff Larry 171
- Xénopol A. D. 19, 337, 340-50, 353, 386
- Yazid II 375-6
- Zaimova Raia 142  
 Zallony Marc-Philippe 152  
 Žečëv Tončo 38  
 Zinkeisen Johann Wilhelm 130  
 Ziya Abdül 294  
 Zub Alexandru 348

*Σημείωση:* Τα λήμματα *Βυζάντιο* και *Βαλκάνια* δεν συμπεριελήφθησαν στο ευρετήριο λόγω της συχνής εμφάνισής τους στο κείμενο.

