

Εισαγωγή

1. Το πεδίο της Ιστορίας: κανόνες 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*¹. 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, *Bizantî după Bizantî*, 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»² και κατά βάση πολιτικών προβλημάτων που αντιμετώπιζε η συγκρότηση της εκάστοτε εθνικής αφήγησης στα νεότευρα 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 αλτρωτισμού 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 βαλκανικές 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 «φαλμεραϊερισμού», 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 νεοεθνικότητα*, 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 εκκρεμεί³.

Ωστόσο, το τι είναι το Βυζάντιο για τους συγκεκριμένους λογίους του 19ου αιώνα⁴ 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 επινόησαν⁵ 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. Ανανεωμένα 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/μοντερνιστών 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 Βυζάντιο⁶, 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 εμπνέονται 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 διαπραγματεύση, 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. Xènorol, 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 «μετεξελιξιές» 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 Μ. Γεδεών, θα μελετήσουμε κάποιες ανάλογες προσπάθειες να γραφτούν Ιστορίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από Ρωμιούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁷.

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 Samî με την υπεράσπιση μιας πανισλαμικής προοπτικής. Από την άλλη, οι συγγραφείς του 20ού αιώνα όπως ο Μ. Fuad Köprülü και ο Ν. Ιοργα 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 εργαλειώδη 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. Επισημονική 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 Μαυροβουνίου (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 Μπαλαμπάνωφ 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 Μπαλαμπάνωφ.

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 αυτό⁹. 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 διάνοηση 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 ισάξιας αλλά σίγουρα ισότιμης με την ελληνική. Η επίκληση του ένδοξου παρελθόντος των αρχαίων Θρακών, Ίλλυριών, Πελασγών, Δακογετών 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 επινόησης 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»¹⁰.

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 ενθυλάκωση 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 θετικισμού¹¹, 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. Παπαρρηγόπουλος), 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 αλληλοσχετίσή του με τα ιδεολογικά ρεύματα που εκείνη την εποχή σηματοδεύουν 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 αντανakλάσεις 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 Αυτοκρατορίας¹² και, δεύτερον, ως πολιτισμικά παράγωγα της ανάπτυξης δύο παράλληλων και όχι πάντοτε αντιθετικών αυτοκρατορικών λόγων (discourses), του ρωσικού και του οθωμανικού¹³.

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)¹⁴. Η πολιτική κυριαρχία των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων, η ανάδυση «εγγράμματων κοινοτήτων»¹⁵ 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 χρήζει 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)¹⁶: 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», *Historien*, 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 Εξερχτόγλου, *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 υποκείμενα ήταν έτοιμα να προσαρμοστούν ή ακόμη περισσότερο να κατανοήσουν τις διαφορές μιας κρατικής συγκρότησης νεωτερικού τύπου από μια αντίστοιχη παραδοσιακού¹⁷.

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 ισότητας 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 θρησκεία¹⁸.

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 εργαλειοκτικότητα αυτής της επίκλησης τόσο στην περίπτωση του χαμιδιανού Πανισλαμισμού¹⁹ όσο σε αυτήν της επινόησης της θεωρίας της Τρίτης Ρώμης στη Ρωσία του 19ου αιώνα²⁰. 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 έκκεντρες ή αποκλίνουσες θεωρήσεις του εθνικού ιστορικού χρόνου.

Η ανάπτυξη ιστοριογραφικών σχημάτων ειδικά μέσα στην αυτοκρατορία, τα οποία προσπαθούν να δώσουν προοπτική στη δυνατότητα επιβιώσής 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 Καταρτζή²¹ ή ακόμη τον ορισμό του Şemseddin Sami για το τι είναι *Οθωμανός* τον 19ο αιώνα²². 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 αντίθετο²³.

Η επίκληση του Βυζαντίου²⁴ (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 πρώιμα (σε σύγκριση με τις άλλες βαλκάνιες ιστοριογραφίες) και ως μια διαδικασία αποκατάστασης ενός χαμένου «ενδιάμεσου» κρίκου που έλειπε από το σχήμα της συνέχειας, μπορούμε επίσης να διαγνώσουμε και μια παράλληλη «ανακατασκευή» της ελληνικής αρχαιότητας (ειδικά στο έργο του Κ. Παπαρρηγόπουλου).

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 (Körçülü). 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 αφηγήσεις²⁵ 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 δυτικά²⁶.

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. Publikuvano – 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 Duțu, *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 Συμεών²⁷ (μητροπολίτης που κατέλαβε τη θέση αυτή ήδη από το 1872 και τη διατήρησε μέχρι το θάνατό του το 1937)²⁸. 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 καταγωγής²⁹. 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 ιστοριοδιφικών

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 (μλλέτ) 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 20ό 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 (ορθοδόξου) 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 χρόνου και των αδελφοκτόνων αντιζηλιών και παθών υποχωρούντων προ της χριστιανικής αγάπης, χείρα ενωμένη αδελφικήν, έλληνες και βούλγαροι, προς συνεργασίαν κοινήν κατά των ποικιλώνυμων διωκτών της ορθοδόξου 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) Θεοδόσιος³⁰, εκ των παλαιών μου φίλων ίσως ουδείς ζη, ίσως και αυτός απέθανε λησμονημένος, ως απέθανεν έρημος και λησμονημένος εις την νήσον Αίγιναν ο πρώην Κοζάνης, ο πρότερον και υμίν γνωστός Φώτιος ο μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως³¹.

Ο Μέγας Χαρτοφύλαξ του Πατριαρχείου τελείωνε την επιστολή υποβάλλοντας «ευχάς και προσήσεις» 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 θεός 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 χρονογράφων*, Αθήνα 1932, 330.

31. Ο Φώτιος (Μανιάτης) είχε διατελέσει αρχιερατικός προϊστάμενος της συνοικίας του Μεγάλου Ρεύματος (Arnavutköy). Επί πατριαρχείας 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 μετατεθεί 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 Υπομνημάτων του Αρχιεπισκοπικού Πατριαρχείου», *Ορθοδοξία* 33 (1958) 35, 283, 421 και 34(1959) 27. Κατά την περίοδο της πατριαρχείας 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, Τωμάζους 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.

ντηση. 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 του ~~γραμμάτων και γεγονότων~~ σπουδαίων εγγράφων και γεγονότων του ~~Ομοιου~~ των Πατριαρχείων Κωνσταντινουπόλεως, τα οποία άλλοτε είχαν την τύχην 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 ελληνιστί. ~~Είναι αληθές ότι εφέτος πρώτην φοράν του Ευαγγελισμού εξετέλεσαν την αγίαν λειτουργίαν ελλην εις μίαν των εκκλησιών επ' ονόματι Βάρνης. Η είδησις 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 ελληνιστί: ελληνιστί δύο ή τρεις μόνον εκφωνήσεις, τας οποίας ενθυμούμαι ~~των~~ από τον μαθητικόν μου βίον ~~εν τη σκ~~ εις την αλησιμόνητον Θεολογικήν Σχολήν της Χάλκης. Θα επετέλουν όλην την λειτουργίαν ακολουθίαν ελληνιστί, εάν ~~είχον 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 ελληνιστί, αν όλοι οι εκκλησιαζόμενοι την ημέραν εκείνη θα ήσαν έλληνες και αν έλληνες και βούλγαροι δεν ~~ήσαν~~ εφρόνουν, ότι η χρήση της γλώσσης των μεν είναι διά τους άλλους ~~αμάρτημα 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 μεείς οι Έλληνες μας υπερτερείτε εις την αποκλειστικότητα. Αν δεν με απατά η μνήμη αι ελληνικά εκκλησίαι και τα σχολεία εν Βάρνη ήσαν εις την διάθεσιν των ελλήνων πολύ αργότερα, παρά αι βουλγαρικά εκκλησίαι 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~~ Ρωμιοί. Υμείς δε έχασατε ~~την Κωνσταντινούπολην~~ το αιώνιον 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 ηρρόντο

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 ~~κάμωμεν~~ αντιπαραβάλωμεν τας ζημίας μας, φοβούμαι πολύ, μη φανή ότι αι ιδικαί σας ζημίας είναι ~~μεγαλύτεραι και φοβερότεραι~~, τόσω μάλλον μεγαλύτεραι και φοβερότεραι, όσω και αι ελπίδες σας ήσαν μεγαλύτεραι³².

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 άτιθασο 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 αυτολογοκριτική 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 Μάρκου 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, αφήμα την «Μ. Ασίαν» εις την διαχείρισιν και σύνταξιν αχρείου ανθρώπου, καταστρέψαντος αυτήν· ο Μπαλαμπάνωφ αγνώω 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 Σλαβέηκοφ³³.

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 φιρμανίου 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 Εξαρχίας³⁴.

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, μολονότι 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 Συμεών³⁵ όσο και ο Σκοπίων Θεο-

34. M. Balabanov, *Gavril Krâstevič (narodn 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, Σούμεν προς Μάρκο Μπαλαμπάνωφ, Κωνσταντινούπολη, 16 Σεπτεμβρίου 1875, σχετικά με τη

δόσιος³⁶ 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)³⁷. 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»³⁸, άλλοτε ως «συντηρητικοί» και άλλοτε ως «τουρκόφιλοι»³⁹ (ή και «ρωσόφιλοι»⁴⁰). 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-

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

36. НБКМ-БИА, фак. 386, αρ. εγγ. 112: Θεοδόσιος, πρώην μητροπολίτης Σκοπίων, Μονή της Ρίλας 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, фак. 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, фак. 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 Βουλγής κυρίω Παλαμπάνωφ τα θεριά μου συγχαρητήρια και τας ευλογίας. Τη κθ' Οκτωβρίου απασώ'».

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

39. Nikolaj Genčev, *Bългарското Vázraždane* [Βουλγαρική Αναγέννηση], Σόφια: Izd. Kâšta 1995, 310, Hristo Temelski (επιμ.), *Cârkovno-Narodniyat Sâbor 1871 g. Dokumentalen sbornik no slučaj 130-godišnina 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: 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 αιώνα⁴¹.

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Rumen Daskalov, η εμφάνιση ιστορικών (ή ιστοριοδικών όπως του Žečev⁴²) 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 περίοδος⁴³. Ωστόσο οι βούλγαροι ιστορικοί, μολονότι τα τελευταία χρόνια έχουν συγγράψει εξειδικευμένες μονογραφίες για πολλά πρωταγωνιστικά πρόσωπα αυτού του κύκλου⁴⁴, 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 καθεστώτος⁴⁵. 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, *Bълgarskijat Velikden ili Strastite Bълgarski* [Το Βουλγαρικό Πάσχα ή τα Βουλγαρικά Πάθη], Φιλιππούπολη 1985².

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], Σούμεν: Izd. Helion 2000), Žoržeta D. Nazârska (*Iztočnorumelijskijat Dâržavnik Gavril Krăstevič, 1879-1885* [Ο πολιτικός της Ανατολικής Ρωμυλίας, Γαβριήλ Κρέστοβιτς, 1879-1885], αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Σόφια 1996) και Plamen Božinov (*Marko D. Balabanov: Obštstveno-političeski ideji 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, χρήζει 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.