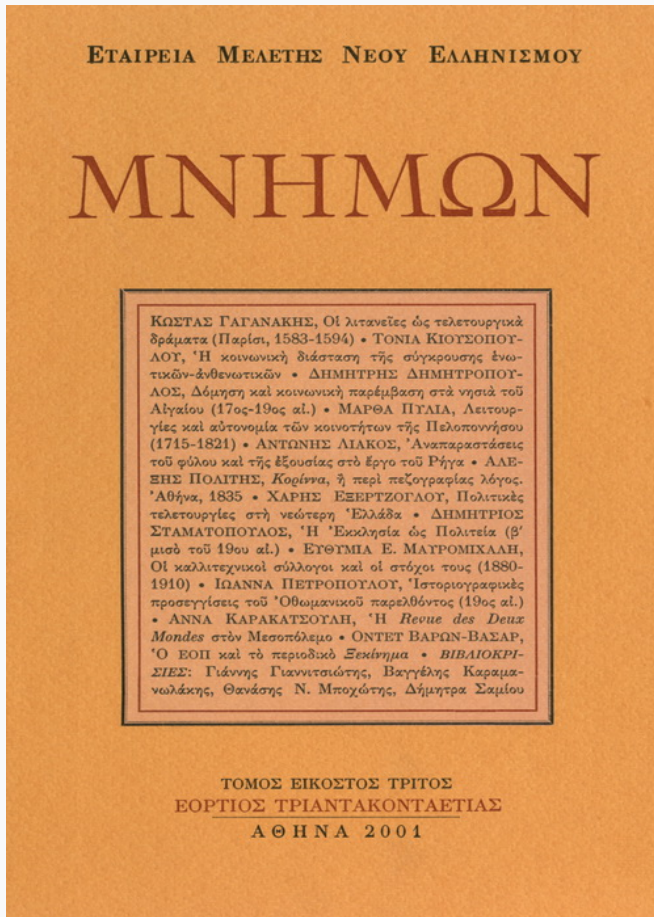


Μνήμων

Τόμ. 23 (2001)



Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΙΛΛΕΤ ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΕΛΟ ΤΗΣ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ (δεύτερο μισό 19ου αι.)

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ

doi: [10.12681/mnimon.711](https://doi.org/10.12681/mnimon.711)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ Δ. (2001). Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΙΛΛΕΤ ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΕΛΟ ΤΗΣ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ (δεύτερο μισό 19ου αι.). *Μνήμων*, 23, 183-220.

<https://doi.org/10.12681/mnimon.711>

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΙΛΛΕΤ ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΕΛΟ
ΤΗΣ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ (δεύτερο μισό 19ου αι.)

Η διαδικασία εκκοσμίκευσης που το οθωμανικό κράτος επέβαλε στα μη μουσουλμανικά μιλλέτ στα πλαίσια της μεταρρυθμιστικής κίνησης του 19ου αιώνα (γνωστής και ως Τανζιμάτ) παραμένει σε μεγάλο βαθμό αδιερεύνητη. Το θεωρητικό ζήτημα του προσδιορισμού της έννοιας «εκκοσμίκευση» (secularization) σε μία μη χριστιανική, μη δυτική, κοινωνία δεν είναι καινούργιο. Πρώτος ο Niyazi Berkes είχε κατανοήσει την προβληματικότητα στη χρήση του όρου, ο οποίος περιέγραφε φαινόμενα που έλαβαν χώρα στη Δυτική και Κεντρική Ευρώπη μετά τους θρησκευτικούς πολέμους του 16ου αιώνα (κατά κύριο λόγο αυτό της διάκρισης Κράτους και Εκκλησίας), στο πλαίσιο των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ο Berkes προσπάθησε να λύσει το θεωρητικό πρόβλημα μετατοπίζοντας τον άξονα ανάλυσης από το δίπολο των σχέσεων μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας σε αυτό μεταξύ Πολιτείας και Θρησκείας, εντάσσοντάς το παράλληλα στο πλαίσιο μιας θεωρίας εκσυγχρονισμού βεμπεριανής έμπνευσης: η εκκοσμίκευση σε παραδοσιακές κοινωνίες που μετασχηματίζονται μέσα από διαδικασίες αστικού εκσυγχρονισμού γίνεται κατανοητή ως διάκριση του πολιτικού από το θρησκευτικό πεδίο.¹ Κατά συνέπεια η ανασυγκρότηση (ή η οριστική κατ' άλλους θέσμιση)² των θρησκευτικών κοινοτήτων (millet), μία βασική συνιστώσα της διαδικασίας των μεταρρυθμίσεων, θεωρήθηκε από αυτόν ως μία ιδιαίτερα σημαντική πτυχή, εάν όχι προϋπόθεση, εκκοσμίκευσης των κοινωνικών και πολιτικών δομών του οθωμανικού κράτους.³

1. N. Berkes, *The development of secularism in Turkey*, Routledge, Λονδίνο 2^η 1998 (α' έκδοση Montreal 1964), σ. 5-8.

2. B. Braude, «Foundation Myths of the Millet system», στο B. Braude, B. Lewis (επιμ.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, τ. 2, Holmes & Meier Publishers, Νέα Υόρκη 1982, τ. Α', σ. 69-88. Για μία σύνοψη της συζήτησης αυτής βλ. επίσης Π. Κονόρτας, *Οθωμανικές μεταρρυθμίσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος - αρχές 20ού αιώνα*, Αθήνα 1998, σ. 295-298, 318-335.

3. N. Berkes, *ό.π.*, σ. 154.

Δύο ήταν τα καθοριστικά στοιχεία για να χαρακτηριστεί ως απόπειρα εκκοσμίκευσης η μεταρρυθμιστική κίνηση των μέσων του 19ου αιώνα, στο επίπεδο της ανασυγκρότησης των μιλλέτ: κατ' αρχήν η θεσμοθέτηση της συμμετοχής των λαϊκών στη διοίκησή τους, η οποία θεωρήθηκε ως μία κίνηση περιορισμού των αρμοδιοτήτων, αλλά και υποβάθμιση του status, που κατείχε ο κλήρος στο εσωτερικό τους⁴ κατά δεύτερο λόγο η επιμονή των Οθωμανών αξιωματούχων που ενστερνίζονταν το μεταρρυθμιστικό πνεύμα να «προωθήσουν τη διαφοροποίηση “κοσμικού” και “θρησκευτικού” εντός του τουρκικού (ενν. οθωμανικού) - ισλαμικού πλαισίου».⁵ Η προσπάθεια αυτή δεν περιορίστη-

4. C. G. Papadopoulos, *Les privilèges du Patriarcat Oecumenique (communauté grecque orthodoxe) dans l'Empire Ottoman*, Παρίσι 1924, σ. 12, όπου διατυπώνεται η άποψη ότι οι μεταρρυθμίσεις στο ορθόδοξο μιλλέτ προώθησαν α) την λαϊκοποίηση και β) τον εκδημοκρατισμό της διοίκησής του. Βλ. αντίστοιχα για την περίπτωση του αρμενικού μιλλέτ, *Γενικοί κανονισμοί των εν Κωνσταντινουπόλει Πατριαρχείων μεταφρασθέντες εκ του Αρμενικού και σύντομοι στατιστικάί πληροφορίες και εκ της αρμενικής εκκλησίας υπό Τζο-λακίδου*, Κωνσταντινούπολη 1894· V. Artinian, *The Armenian Constitutional system in the Ottoman Empire, 1839-1863*, Λονδίνο 1970· M. K. Krikorian, *Armenians in the service of the Ottoman Empire, 1860-1908*, Λονδίνο 1978· H. Barsoumian, «The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)», στο B. Braude, B. Lewis (επιμ.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, σ. 171-184· Σ. Θ. Ανεστίδης, «Οθωμανικός Πολιτικός Σύνδεσμος και αρμενικό φιλοσυνταγματικό και φιλοδημοκρατικό κόμμα: εθνοκεντρικά αιτήματα και πολιτικός φιλελευθερισμός», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 12 (1997-1998) 189-201. Για την περίπτωση του εβραϊκού μιλλέτ, P. Dumont, «Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israélite», στο B. Braude, B. Lewus (επιμ.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, σ. 209-242· P. Baudin, *Les Israélites de Constantinople*, Istanbul 1989· Avigdor Levy (επιμ.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Darwin Press, Princeton, N. J., 1994· A. H. Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler: XIX. yüzyılın sonuna kadar* [Οι Εβραίοι στο Οθωμανικό κράτος: έως το τέλος του 19ου αιώνα], Seba Yayinlari, [Ankara] 1997.

5. N. Berkes, *The development*, σ. 155. Ο Berkes μολονότι τονίζει ιδιαίτερα αυτή την πτυχή δεν την αναλύει επαρκώς σε σχέση με τα μη μουσουλμανικά μιλλέτ, πρόβλημα που γενικά αναπαράγει η τουρκική βιβλιογραφία. Ωστόσο στην ανάλυσή του εντοπίζεται ένα ενδιαφέρον στοιχείο: η διαφορετική καταγωγή των εννοιών «εκκοσμίκευση» (secularization) και «λαϊκοποίηση» (laicization) σε ετυμολογικό επίπεδο (λατινικό «saeculum», ελληνικό «αλός») αντιστοιχεί σε διαφορετική χρήση τους σε πολιτικό επίπεδο (η χρήση της πρώτης έννοιας κατά κύριο λόγο κυριάρχησε στις μεγάλες προτεσταντικές χώρες της Ευρώπης, της δεύτερης στις καθολικές), N. Berkes, *ό.π.*, σ. 5. Είναι ενδιαφέρον ότι στην οθωμανική αυτοκρατορία στην περίπτωση του περιορισμού της επιρροής των εκπροσώπων της κυρίαρχης (ισλαμικής) θρησκευτικής κοινότητας, δηλαδή των ουλεμάδων, οι οποίοι μέσα από τη στελέχωση διοικητικών, εκπαιδευτικών και δικαστικών κρατικών μηχανισμών, διεκδικούσαν τη θέση του νομιμοποιητή των αποφάσεων της πολιτικής εξουσίας, προωθήθηκε κατά κύριο λόγο μία διαδικασία εκκοσμίκευσης, υπό την έννοια της διαφοροποίησης

κε στο επίπεδο της ανασυγκρότησης των μιλλέτ, αλλά περιέλαβε και περιοχές όπως η διοίκηση, η νομοθεσία, η εκπαίδευση κ.λ.π. Η σύμφυση πολιτικών και θρησκευτικών πλευρών στο οθωμανικό κράτος δημιούργησε τις προϋποθέσεις για μία αντιπαράθεση στο εσωτερικό του μεταξύ μιας αναδυόμενης πολιτικής γραφειοκρατίας⁶ και των εκπροσώπων της θρησκευτικής ιεραρχίας (της τάξης των ουλεμάδων, *ulema*),⁷ χωρίς όμως η αντιπαράθεση αυτή να καταφέρει να επιλύσει το πρόβλημα ταυτότητάς του, όπως ακριβώς έδειξαν τα διαδοχικά και αποτυχημένα εγχειρήματα του οθωμανισμού (από την πλευρά της οθωμανικής πολιτικής γραφειοκρατίας⁸), του πανισλαμισμού (από την πλευρά του αυτοκρατορικού συγκεντρωτισμού του Αμπντούλ Χαμίτ⁹) και οι ιδεολογικές ανα-

πολιτικών και θρησκευτικών αρμοδιοτήτων· αντίθετα, στην περίπτωση της ανασυγκρότησης των μη μουσουλμανικών μιλλέτ οι δύο διαδικασίες προωθήθηκαν συγχρόνως: περιορισμός των αρμοδιοτήτων του κλήρου στο χώρο του «πνευματικού» αλλά ταυτόχρονα και θεσμοποιημένη είσοδος των λαϊκών στη διοίκησή τους. Στην πρώτη περίπτωση οι εκπρόσωποι του θρησκευτικού έπρεπε να αποβληθούν ή να περιθωριοποιηθούν από το πολιτικό πεδίο, στη δεύτερη έπρεπε να εκχωρήσουν ένα τμήμα των αρμοδιοτήτων (των «υλικών») που τους είχε παραχωρηθεί, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, στα πλαίσια της οθωμανικής νομιμότητας. Στην πρώτη περίπτωση η διεκδίκηση του πολιτικού γινόταν άμεσα από την πλευρά του κράτους, στη δεύτερη έμμεσα από λαϊκούς-εκπροσώπους του.

6. C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte, 1789-1922*, Πρίνσετον Ν. J. 1980 και κυρίως, του ίδιου, *Ottoman civil officialdom: a social history*, Princeton University Press, Πρίνσετον Ν. J., 1989, σ. 35-39. Είναι ωστόσο αξιοσημείωτο το γεγονός ότι η οθωμανική γραφειοκρατική ιντελιγκέντσια της δεκαετίας του 1860 συνδύαζε την προώθηση των μεταρρυθμίσεων με την αποδοχή μιας «ιδανικής ισλαμικής πολιτείας» — αποτέλεσμα της επιρροής που άσκησε η ομάδα των «Νέων Οθωμανών», βλ. S. Mardin, «Civil society and Islam», στο J. A. Hall (επιμ.), *Civil society: theory, history, comparison*, Polity Press, Cambridge 1995, σ. 292-293. Βλ. επίσης του ίδιου, «Ideology and Religion in the Turkish Revolution», *International Journal of Middle East Studies* 2 (1971) 197-211.

7. Πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι η «ιεραρχία» των ουλεμάδων δεν μπορεί να γίνει κατανοητή με τον ίδιο τρόπο συγκρότησης είτε της ορθόδοξης είτε της καθολικής εκκλησίας. Οι ουλεμάδες συγκροτούνται ως θρησκευτική ιεραρχία στο εσωτερικό του οθωμανικού (εν γένει του ισλαμικού) κράτους, ο ορθόδοξος και ο καθολικός κλήρος συγκροτούνται εκτός πολιτικού πεδίου, ενώ οι σχέσεις του με αυτό βρίσκονται υπό συνεχή διαπραγματεύση, βλ. σχετικά S. Mardin, «Civil society and Islam» σ. 287· Binnaz Toprak, *Islam and political development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981· M. Gilson, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*, I. B. Tauris, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2000, σ. 38-46.

8. S. Mardin, «The Ottoman Empire», στο K. Barkey, M. von Hagen (επιμ.), *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Westview Press, Boulder, Κολοράντο-Οξφόρδη 1997, σ. 125.

9. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση του ρόλου του Ισλάμ στο Χαμιδιανό καθεστώς και ιδιαίτερα σε σχέση με μία αντίστοιχη χρήση της θρησκείας από τα αυτοκρατορικά καθε-

ζητήσεις των αρχών του 20ού αιώνα (παντουρκισμός, παντουρανισμός, τουρκικός εθνικισμός) που είχαν ως κατάληξη το κίνημα των Νεοτούρκων και την τελική εγκαθίδρυση του κεμαλικού καθεστώτος.¹⁰

Η «άρνηση» ή η «αδυναμία» από την πλευρά των Οθωμανών να επιλύσουν με τρόπο δεσμευτικό τις σχέσεις του κράτους με την θρησκεία (αφού το Ισλάμ ακόμη και μετά τη ρηξικέλευστη κεμαλική παρέμβαση προσέφερε πάντα μία σημαντική πηγή νομιμοποίησης¹¹), έθετε εξ αρχής όρια στη διαδικασία εκκοσμίκευσης των μιλλέτ, όπως αυτή προωθήθηκε ιδιαίτερα μετά τη δεκαετία του 1860. Αυτό φυσικά εξαρτόνταν σε μεγάλο βαθμό και από το ειδικό βάρος που κατείχε ο κλήρος σε καθένα από αυτά. Εάν όμως η επικυριαρχία του πολιτικού δεν μπορούσε να επιβεβαιωθεί ανοιχτά (είτε λόγω της αδυναμίας του οθωμανικού κράτους να την επιβάλει, είτε λόγω της αδυναμίας των λαϊκών να την υποστηρίξουν έναντι του κλήρου), στην περίπτωση της ελληνορθόδοξης κοινότητας εμφανίστηκε μία ενδιαφέρουσα εκδοχή υπονόμησης του θρησκευτικού, μέσα από τον εσωτερικό ανταγωνισμό που προκλήθηκε από τη συμμετοχή λαϊκών στη διοίκηση του Πατριαρχείου: η διεκδίκηση από την πλευρά τους του δικαίωματος διαχείρισης των «υλικών υποθέσεων» οδήγησε σε μία διαδικασία παραγωγής πολιτικών επιχειρημάτων και ιδεολογικών-συμβολικών αναπαράστασεων,¹² που ως βασικό υπόβαθρο είχαν την προσομοίωση

στώτα της Ρωσίας και της Ιαπωνίας, βλ. S. Deringil, *The well-protected domains: ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, Λονδίνο - Νέα Υόρκη 1998, σ. 16-18.

10. Για το κίνημα των Νεοτούρκων βλ. το κλασικό έργο του Feroz Ahmad, *The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Οξφόρδη 1969. Για το ιδεολογικό-πολιτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε, από την ίδρυση της «Επιτροπής για την Ένωση και την Πρόοδο» (Ittihat ve Terakki Cemiyeti) το 1889 και εντεύθεν βλ. τις επεξεργασίες του Ş. M. Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, Studies in Middle Eastern History, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1995· του ιδίου, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Studies in Middle Eastern History, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2000.

11. B. Lewis, *The emergence of modern Turkey*, Oxford University Press, Λονδίνο - Νέα Υόρκη - Τορόντο 1961· σ. 395-436· Muhammed Dafi, *Kemalizm ve din* [Κεμαλισμός και Θρησκεία], Kizilay, Ankara 1997· Davison Andrew, *Secularism and revivalism in Turkey: a hermeneutic reconsideration*, Yale University Press, Νιου Χέβεν, 1998, σ. 181-188.

12. Για την έννοια της «αναπαράστασης» βλ. τις θεωρητικές επεξεργασίες του Reinhart Koselleck, R. Koselleck, *Futures past: on the semantics of historical time*, μετ. Keith Tribe, MIT Press, Κάμπριτζ, Μασσαχουσέτη 1985. Βλ. επίσης P. Bourdieu, *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, Αθήνα 1999, σ. 237-246. Για μία διεξοδική συζήτηση πάνω στο θέμα αυτό, βλ. X. Εξερτζόγλου, «“Μετά Μεγάλης Παρατάξεως”: συμβολικές πρακτικές και κοινοτική συγκρότηση στις αστικές ορθόδοξες κοινότητες της ύστερης οθωμανικής περιόδου», *Τα Ιστορικά* 31 (1999) 349-380. Εδώ είναι σημαντικό να τονιστεί ότι

του εκκλησιαστικού με το πολιτειακό θεσμό.

Η χρήση όμως αυτού του «ιδεολογικοπολιτικού» σχήματος έγινε εναλλακτικά από τις αντιπαρατιθέμενες λαϊκο-κληρικές ομάδες συμφερόντων στο Πατριαρχείο, και όχι αποκλειστικά από τους υπερασπιστές των μεταρρυθμίσεων. Το αποτέλεσμα αυτού του πολιτικού ανταγωνισμού ήταν η αποκρυστάλλωση ενός λόγου (discourse) και αντίστοιχων πρακτικών που προσπαθούσαν να επιλύσουν τα εσωτερικά προβλήματα της ελληνορθόδοξης κοινότητας, όπως και αυτά των σχέσεών της με το οθωμανικό κράτος, αντιμετωπίζοντας την Εκκλησία ως Πολιτεία, και πιο συγκεκριμένα την ορθόδοξη ανατολική χριστιανική εκκλησία ως αρχετυπική εκδοχή της συνταγματικής μοναρχίας.

Με βάση το πλαίσιο αυτό στο επίκεντρο της ανάλυσης θα τεθούν τρεις ιδεολογικές συνιστώσες και τα αντίστοιχα συμβολικά συστήματα που συγκροτήθηκαν με άξονα αυτές, κατά την διαδικασία μετεξέλιξης του μιλλέτ σε έθνος—ή καλύτερα της διαδικασίας διάσπασής του σε έθνη— διαδικασία που έλαβε χώρα κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα στην οθωμανική αυτοκρατορία. Η επιλογή των συγκεκριμένων ιδεολογικών συνιστωσών έγινε με δύο κριτήρια: πρώτον, για να δοθεί η δυνατότητα να συζητηθούν κάποια στερεότυπα που αφορούν την ιστορία των ελληνορθόδοξων της οθωμανικής αυτοκρατορίας, κυρίως όσον αφορά τη διαδεδομένη άποψη ότι η μεταρρύθμιση είχε ως στόχο απλώς τη διάκριση πολιτικών και θρησκευτικών αρμοδιοτήτων στο χώρο του Πατριαρχείου· δεύτερον, για να αναδειχθεί η εσωτερική συνάφεια της οργάνωσης των συμβολικών αναπαραστάσεων από «οργανικούς διανοομένους»¹³ με τη

η οργάνωση των ιδεολογικών επιχειρημάτων και των συμβολικών αναπαραστάσεων ασφαλώς και δεν αντανακλά γραμμικά κάποια υπερείμενη «αντικειμενική» πραγματικότητα που τα περιλαμβάνει. Ιδεολογίες και σύμβολα συμμετέχουν στη διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας. Ωστόσο η σημαντικότητά τους εξαρτάται κατά κύριο λόγο από το κατά πόσο είναι σε θέση να αναδιοργανώσουν τους συσχετισμούς δύναμης, να συμμετάσχουν στην αποκρυστάλλωση νέων πολιτικών (ή οικονομικών) δομών—ιδιαίτερα σε εποχές μετάβασης— και γενικότερα να επαναδιατυπώσουν τους όρους ηγεμονίας μιας πολιτικής ή κοινωνικής ομάδας έναντι των άλλων. Για μία ενδιαφέρουσα επεξεργασία της γραμμισιανής έννοιας της «ηγεμονίας» με αφορμή την κριτική χρήση της έναντι της θεωρητικής πρότασης του Jürgen Habermas όσον αφορά την ανάδυση της «δημόσιας σφαίρας» στην αστική κοινωνία της Δυτικής Ευρώπης κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, βλ. Geoff Eley, «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century», Craig Calhoun (επιμ.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Καίμπριτζ, Μασσ.-Λονδίνο 1992, σ. 289-339. Είχε προηγηθεί η μετάφραση του κλασικού βιβλίου του J. Habermas στην αγγλική γλώσσα, βλ. J. Habermas, *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, [Strukturwandel der Öffentlichkeit], μετ. Thomas Burger, MIT Press, Καίμπριτζ, Μασσ. 1989. Βλ. ακόμη P. Bourdieu, *ό.π.*, σ. 333-364.

13. Εδώ ο όρος φυσικά χρησιμοποιείται καταχρηστικά (αφού ως γνωστόν αντανακλά πολιτικές πραγματικότητες του 20ού αιώνα) για να ορίσει εκείνη την «στρατευμένη» κα-

συγκρότηση και τον μετασχηματισμό του πολιτικού πεδίου που αναδύθηκε μετά τις μεταρρυθμίσεις των ετών 1858-60.¹⁴

Οι νέες συνθήκες που επικράτησαν στο Πατριαρχείο με την εισαγωγή των μεταρρυθμίσεων δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την ανάδυση ενός έντονου πολιτικού ανταγωνισμού μεταξύ δύο αντιπάλων πετερύγων, μεταρρυθμιστών και κληρικαλικών,¹⁵ με επίδικο αντικείμενο όχι τόσο την αναίρεση αλλά την κατεύθυνση που θα λάμβανε η μεταρρύθμιση. Οι ιδεολογικές συνιστώσες, τις οποίες θα αναλύσουμε, εμφανίζονται ως στοιχείο της αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο πετερύγων ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1860, θα καθορίσουν όμως τον κυρίαρχο τρόπο πρόσληψης της σχέσης μεταξύ θρησκευτικού και πολιτικού μέχρι ουσιαστικά και τις αρχές του 20ού αιώνα. Συγκεκριμένα θα μας απασχολήσουν:

α) Ο μετασχηματισμός της έννοιας του «λαϊκού» και πιο συγκεκριμένα η πορεία από τη θεσμοποίηση στην προοδευτική απονομιμοποίησή της από την πλευρά του οθωμανικού κράτους και αντίστοιχα η επιδιωκόμενη «εθνικοποίηση» της από την πλευρά των εθνικών ομάδων που αναδύονταν διασπώντας την ενότητα του ορθόδοξου μιλλέτ. Η εξέλιξη αυτή θα μας απασχολήσει επειδή ακριβώς άπτεται του κεντρικού προβλήματος, όπως αυτό διατυπώθηκε παραπάνω: ποιός ήταν ο τρόπος με τον οποίο κατανοούσαν οι Οθωμανοί μεταρρυθμιστές το ζήτημα της εκκοσμίκευσης στο επίπεδο ανασυγκρότησης των μιλλέτ. Η ανάδυση τριών εκδοχών για τον μετασχηματισμό της έννοιας του «λαϊκού» — ο λαϊκός ως υπήκοος, ο λαϊκός ως πατριώτης, ο λαϊκός ως πολίτης— και οι εντάσεις που αναπτύχθηκαν μεταξύ τους, μπορούν κατά τη γνώμη μου

τηγορία διαχειριστών του πολιτικού λόγου στη δημόσια σφαίρα, —των «ειδικών της συμβολικής παραγωγής», σύμφωνα με την έκφραση του Pierre Bourdieu, βλ. *ό.π.*, σ. 242— υπό την έννοια της ρητής ή άρρητης σύμπραξής τους με πολιτικές ομάδες της ελληνορθόδοξης κοινότητας.

14. Η εισαγωγή των μεταρρυθμίσεων στο Πατριαρχείο έλαβε χώρα με την ψήφιση από την Εθνοσυνέλευση (1860) και την έγκριση από την πλευρά της Πύλης (1860-62) των Γενικών Κανονισμών, βλ. *Γενικοί Κανονισμοί περί διευθετήσεως των εκκλησιαστικών και εθνικών πραγμάτων των υπό τον Οικουμενικόν θρόνον διατελούντων Ορθοδόξων Χριστιανών υπηκόων της Α. Μεγαλειότητος του Σουλτάνου, Κωνσταντινούπολη 1862.*

15. Ο όρος αυτός εισάγεται για να περιγράψει τους εκπροσώπους εκείνης της τάσης μέσα στο Πατριαρχείο (όχι απαραίτητως κληρικών) που επιδίωκαν είτε τη διατήρηση του γεροντικού συστήματος (την συγκυριαρχία δηλαδή του Πατριάρχη με τους Έροντες, τους μητροπολίτες των πλησιόχωρων στην Κωνσταντινούπολη μητροπόλεων) είτε την επιβολή ενός μοντέλου πατριαρχικού συγκεντρωτισμού που θα επέτρεπε την κυριαρχία του λαϊκού στοιχείου μετά την εισαγωγή των Γενικών Κανονισμών. Για μία διεξοδική ανάλυση του ζητήματος αυτού βλ. Δ. Σταματόπουλος, *Οθωμανικές μεταρρυθμίσεις και Οικουμενικό Πατριαρχείο: ο πολιτικός ανταγωνισμός για την εφαρμογή των Γενικών Κανονισμών*, υπό έκδοση διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1998.

να αναλυθούν μόνο εάν διερευνηθεί η απόσταση μεταξύ των στόχων που είχαν θέσει οι Οθωμανοί μεταρρυθμιστές με την ανασυγκρότηση των μιλλέτ και των τελικών αποτελεσμάτων που είχε η εφαρμογή των διακηρύξεών τους.

β) Η επικράτηση στη συζήτηση μεταξύ των αντιπάλων πτερύγων στο Πατριαρχείο ενός πολιτειακού μοντέλου, αυτού της συνταγματικής μοναρχίας, ως προτύπου της νέας διοικητικής δομής μετά τις μεταρρυθμίσεις. Η διαπραγμάτευση του θέματος αυτού σχετίζεται άμεσα με τις θέσεις που ανέπτυξαν οι αντίπαλες πολιτικές ομάδες, όσον αφορά το μοντέλο του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού, το οποίο εισήγαγε στη συζήτηση η κληρικαλική πτέρυγα.

γ) Τέλος, η αντιμετώπιση από εκπροσώπους των δύο πτερύγων, ιδιαίτερα από την πτέρυγα των μεταρρυθμιστών, του προβλήματος της εθνικής ιδεολογίας: της απόρριψης δηλαδή ή της αποδοχής ενός μοντέλου που συνδύαζε την ορθοδοξία με την ελληνικότητα.

Μολονότι η ανάλυση εδώ δεν μπορεί για ευνόητους λόγους να καλύψει όλο το εύρος αυτών των προβλημάτων, μπορεί να οροθετήσει ένα πλαίσιο επανατοποθέτησής τους, αφού στην πραγματικότητα οι παραπάνω συνιστώσες αποτελούσαν τους κοινούς τόπους όπου συναντώνταν η επιχειρηματολογία των «οργανικών διανοουμένων» των δύο πλευρών για να διαμεσολαβήσουν τους όρους της αντιπαράθεσης από το επίπεδο των πολιτικών συγκρούσεων στο επίπεδο της συμβολικής κυριαρχίας — διαδικασία αναγκαία από μία άποψη, εφόσον οι ορίζουσες του πολιτικού ανταγωνισμού παρέμεναν θρησκευτικές. Η ανάλυση αυτών των κεντρικών εννοιών είναι δυνατόν να μας βοηθήσει να αποκωδικοποιήσουμε τα ιδεολογικά-συμβολικά σχήματα που οικοδομούνται γύρω από αυτές, σε σχέση με τα επίδικα αντικείμενα της πολιτικής αντιπαράθεσης, αλλά και να προτείνουμε ένα ερμηνευτικό σχήμα που στηρίζεται στη συζήτηση για την ανάδυση της δημόσιας σφαίρας στον ευρύτερο χώρο της Νοτιοανατολικής Ευρώπης.

1. Ο μετασχηματισμός της έννοιας του «λαϊκού»: το παράδειγμα του Κοτσάμπαση και η ανάδυση του Εθνικού

Την ανάδυση της έννοιας του «λαϊκού» ως θεσμισμένης παρουσίας στη διοικητική δομή του Πατριαρχείου μπορούμε να την αναζητήσουμε ήδη κατά την περίοδο των συζητήσεων στις εργασίες της Εθνοσυνέλευσης των ετών του 1858-60. Το βασικό πρόβλημα που έπρεπε να αντιμετωπίσει η μεταρρυθμιστική πτέρυγα ήταν η νομιμοποίηση της εισαγωγής των λαϊκών σε δύο επίπεδα: πρώτον στις διαδικασίες εκλογής Πατριάρχη, και δεύτερον στη διοίκηση του Πατριαρχείου, μέσω της συγκρότησης ενός νέου σώματος, του Διαρκούς Εθνικού Μικτού Συμβουλίου, το οποίο αποτελούνταν από οκτώ λαϊκούς και τέσσερις κληρικούς.

Η επιχειρηματολογία όμως που έπρεπε να ακολουθηθεί στις δύο περιπτώσεις ήταν στην πραγματικότητα αντιφατική. Αυτό μπορούμε εύκολα να το διαπιστώσουμε στους σχετικούς λόγους που είχε εκφωνήσει ο Στέφανος Καραθεοδωρής, ο βασικός εισηγητής της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας στις εργασίες της Εθνοσυνέλευσης. Ο Καραθεοδωρής προσπάθησε να νομιμοποιήσει τη θεσμοθέτηση των λαϊκών στις διαδικασίες εκλογής υπενθυμίζοντας ότι ο πατριαρχικός θεσμός συμπυκνώνει το πολιτικό με το πνευματικό στοιχείο. Συνεπώς εάν νομιμοποιούνταν οι ανώτατοι κληρικοί της Ιεράς Συνόδου να μετέχουν της εκλογής λόγω της πνευματικής φύσης του θεσμού, το ίδιο δικαίωμα διέθεταν και οι λαϊκοί λόγω των πολιτικών αρμοδιοτήτων που ασκούσε ο Πατριάρχης.¹⁶

Η πολιτική διάσταση του ρόλου του Οικουμενικού Πατριάρχη ήταν αυτή που έθετε επί τάπητος, σύμφωνα με τον Καραθεοδωρή, την αναγκαιότητα της συμμετοχής των λαϊκών στην εκλογή του, εφόσον η πολιτική διαχείριση από την πλευρά του έπρεπε να εδράζεται στη συναίνεση των τελευταίων («την κοινήν των λαϊκών εμπιστοσύνην και υπόληψιν»).¹⁷ Υπερασπιζόταν, παράλληλα, την είσοδο των λαϊκών στη διοίκηση της Εκκλησίας συνδέοντάς την με τη νομιμοποίηση που παρείχε η πολιτική εξουσία στον πατριαρχικό θεσμό (ο Πατριάρχης σε ρόλο μάντα μεταξύ Πύλης και ορθοδόξων υπηκόων). Συνεπώς, διεύρυνε τη βάση του προβλήματος: δεν επρόκειτο απλώς για συμμετοχή λαϊκών αλλά για συμμετοχή Οθωμανών υπηκόων.

Την ίδια ενότητα πνευματικού και πολιτικού στον πατριαρχικό θεσμό αναγνώριζαν και οι υποστηρικτές του Γεροντισμού, του καθεστώτος που είχε επικρατήσει στη διοίκηση του Πατριαρχείου από τα μέσα του 18ου αιώνα και ευθέως αμφισβητούνταν από τη μεταρρυθμιστική κίνηση.¹⁸ Οι τελευταίοι όμως θέλοντας να προασπίσουν τον «εθναρχικό» χαρακτήρα του πατριαρχικού θεσμού, για να εξασφαλίσουν τα δικά τους δικαιώματα στην άσκηση των πολιτικών και πνευματικών του αρμοδιοτήτων, τόνιζαν ιδιαίτερα την πνευματική του διάσταση. Σύμφωνα με αυτούς η «εθναρχική» παράδοση δεν προϋπέθετε μόνο την ταύτιση του πολιτικού με το θρησκευτικό στοιχείο¹⁹ αλλά και την επικυριαρχία του δεύτερου έναντι του πρώτου.

16. Στέφανος Καραθεοδωρής, «Στοχασμός ότι και οι λαϊκοί έχουν δικαίωμα ή δύνανται έχουν δικαίωμα κανονικώς εις την αναγόρευσιν του Πατριάρχου», *Αρχείο Αλεξάνδρου Καραθεοδωρή*, φάκ. 01/1, αρ. εγγ. 1052.

17. *Αρχείο Αλεξάνδρου Καραθεοδωρή*, στο ίδιο.

18. Π. Κονόρτας, *ό.π.*, σ. 127-164.

19. Όπως επισήμαινε ο Σπυρίδων Αντίοχος, στηριζόταν στην ενότητα α) πνευματικών προνομίων και προνομίων ασυδοσίας (ελευθερία άσκησης δηλαδή της θρησκείας και φορολογικές απαλλαγές επί των εκκλησιαστικών προσόδων) και β) προνομίων πολιτικής εξουσίας. Σε μια εύστοχη διατύπωση που απηχεί στην πραγματικότητα την προσέγγιση του θεσμού του Πατριάρχη, όχι απλώς ως συνταγματικού αλλά ως απόλυτου άρχοντα, ο

Εάν όμως στην περίπτωση των κληρικαλικών μία τέτοια επιχειρηματολογία αποκτούσε λογική συνέπεια, από τη στιγμή που δεν διακινδύνευαν να σπάσουν την ενότητα αυτή, στην περίπτωση του Καραθεοδωρή και γενικά της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας, αναιρούνταν από τη στιγμή που στο τραπέζι έμπαινε το ζήτημα της συγκρότησης του Μικτού Συμβουλίου. Κι αυτό γιατί η ίδρυσή του βασιζόταν στο γεγονός ότι θα επακολουθούσε ένας διαχωρισμός των πνευματικών αρμοδιοτήτων από τις πολιτικές: τις πρώτες θα τις ασκούσε ο Πατριάρχης σε συνεργασία με την Ιερά Σύνοδο, ενώ τις επονομαζόμενες «υλικές» αρμοδιότητες (αυτές δηλαδή που αφορούσαν κατά βάση τις οικονομικές λειτουργίες του Πατριαρχείου και κατ' επέκταση την πολιτική εκπροσώπηση του στο οθωμανικό κράτος) θα τις ασκούσε το Μικτό Συμβούλιο. Έτσι ενώ ο Καραθεοδωρής ήταν αναγκασμένος να νομιμοποιήσει την είσοδο των λαϊκών στις διαδικασίες εκλογής με βάση την ενότητα του πολιτικού και του πνευματικού στοιχείου, απαιτούσε ταυτόχρονα τον διαχωρισμό τους για να περάσουν οι υλικές αρμοδιότητες στον έλεγχο των λαϊκών. Κατά συνέπεια για να νομιμοποιηθεί η συμμετοχή των λαϊκών έπρεπε να αμφισβητηθεί η («θηναρχική») διάσταση του πατριαρχικού θεσμού, η ενότητα δηλαδή των πνευματικών και πολιτικών αρμοδιοτήτων που υποτίθεται ότι ασκούσε ο Πατριάρχης. Και εδώ εκδιπλώνεται η αντίφαση: το λαϊκό στοιχείο που αποτελούσε πηγή νομιμότητας και σώμα πολιτικού ελέγχου για τον πατριαρχικό θεσμό, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία των μεταρρυθμιστών, σηματοδοτούσε ταυτόχρονα τον περιορισμό των αρμοδιοτήτων του Πατριάρχη και γενικότερα του κλήρου στην πνευματική σφαίρα.

Οι δυσκολίες που αντιμετώπιζε η μεταρρυθμιστική πτέρυγα στην επιχειρηματολογία της αντανάκλωναν την κεντρική αντίφαση των μεταρρυθμίσεων, όπως αυτές διατυπώθηκαν στο κείμενο του Χάττ-ι Χουμαγιούν του 1856. Η αντίφαση αυτή την κρίσιμη στιγμή ανάδυσης και θεσμοποίησης της έννοιας του λαϊκού θα το μετατρέψει σε επίδικο αντικείμενο των δύο αντιπάλων πτερυγών. Όπως είναι ευρύτερα γνωστό οι μεταρρυθμίσεις —κι αυτό έχει επισημανθεί ήδη από τον Roderic Davison²⁰— οδήγούσαν σε ένα παράδοξο: οι εκφραστές της ιδεολογίας του Οθωμανισμού επιδίωκαν την πολιτική και πολιτισμική ομογενοποίηση των υπηκόων της αυτοκρατορίας, όχι απλώς μέσω της

Αντίοχος ανέφερε ότι, ο Πατριάρχης, ήταν «'Αρχων, Δικαστής, Διοικητής και εκτελεστής νόμων», βλ. Σ. Αντίοχος, *Τα προνόμια της Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας και περί εκλογής των Πατριαρχών αυτής επί τη βάσει αυτών μετά καταλόγου των πατριαρχουσάντων εν αυτή κατά τον λήξαντα ΙΘ' αιώνα*, Αθήνα 1901, σ. 12.

20. Ο Davison επισημαίνει ότι στο Hatt-i Hümayun συνυπάρχει η ανακήρυξη της ισότητας, ισότητας και ισοπολιτείας των υπηκόων ανεξάρτητα από το θρήσκευμά τους, με τις διατάξεις που αφορούσαν την αναδιοργάνωση και συνεπώς τη διατήρηση των μιλλέτ, βλ. R. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Πρίνσετον 1963, σ. 56.

παραχώρησης δικαιωμάτων ισονομίας και ισοπολιτείας, αλλά προχωρώντας στην ανασυγκρότηση των μιλλέτ και την ίδρυση παράλληλων προς το οθωμανικό κράτος πολιτικών δομών.²¹

Το παράδοξο αυτό —ενός κράτους που επιδιώκει να ενσωματώσει, δημιουργώντας εν τέλει, αντίπαλες προς αυτό πολιτικές δομές— φαίνεται να μην μπορεί να αμφισβητηθεί από την τελική κατάληξη των πραγμάτων. Μία τέτοια θέση όμως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ερμηνεία εκ των υστέρων, αφού ερμηνεύει αναδρομικά τις προθέσεις των μεταρρυθμιστών βάσει των αδιεξόδων του πειράματος του Οθωμανισμού. Ουσιαστικά αποτελεί μία «αφηρημένη» εκδοχή της πρόσληψης από αυτούς της έννοιας της εκκοσμίκευσης, η οποία είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη στην τουρκική αλλά και στην δυτική βιβλιογραφία: οι μεταρρυθμιστές, επιδιώκοντας να εφαρμόσουν εν γένει τον διαχωρισμό της πολιτικής από την θρησκευτική σφαίρα και έχοντας φυσικά ως στόχο να ελέγξουν τη λειτουργία των μιλλέτ μέσω λαϊκών εξαρτώμενων από το οθωμανικό κράτος,²² παραβλέπουν το κλίμα των αναδυόμενων και αλληλοσυγκρουόμενων εθνικισμών και οδηγούνται σε μία «ακούσια» επιλογή συγκρότησης «κρατών εν κράτει».

Το «παράδοξο» αυτό μπορεί και πρέπει να ερμηνευθεί, τουλάχιστον στο πλαίσιο των επιδιώξεων των Οθωμανών μεταρρυθμιστών. Ο διαχωρισμός των πολιτικών και πνευματικών αρμοδιοτήτων, τον οποίο εκ των πραγμάτων αναγκάστηκε να υποστηρίξει ο Καραθεοδωρής, δεν μπορεί να γίνει κατανοητός από την πλευρά των παραπάνω μεταρρυθμιστών παρά μόνο ως μία ενδιάμεση φάση για την εκπλήρωση του τελικού στόχου: ο στόχος δεν ήταν απλώς η διάκριση της πολιτικής από τη θρησκευτική σφαίρα στο επίπεδο του μιλλέτ και η επακόλουθη συγκρότηση μικτών (κληρικολαϊκών) διοικητικών σωμάτων αλλά, σε ένα δεύτερο επίπεδο, και η απορρόφηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων που ασκούσε ο κλήρος και τις αναλάμβαναν πλέον λαϊκοί-υπήκοοι, από το οθωμανικό κράτος. Αυτή η κατεύθυνση δεν κατέστη αρκετά σαφής αμέσως μετά την Εθνοσυνέλευση, επειδή οι μεταρρυθμιστές Ααλή πασά και Φουάτ πασά έπρεπε να αντιμετωπίσουν τόσο τις αντιδράσεις των συντηρητικών στην οθωμανική κυβέρνηση, όσο και του πνευματικού τους καθοδηγητή, του Ρεσίτ πασά, που διαφωνούσε γενικά με το πνεύμα του Χάττ-ι Χουμαγιούν.²³

Οι δύο πολιτικοί, αμέσως μετά το τέλος των εργασιών της Εθνοσυνέλευσης, το 1860, προώθησαν την ψήφιση του άρθρου περί του δικαιώματος

21. Σ. Αναγνωστοπούλου, *Μικρά Ασία, 19ος αι.- 1919: οι ελληνορθόδοξες κοινότητες*. Από το μιλλέτ των Ρωμών στο Ελληνικό Έθνος, Αθήνα 1997.

22. Σ. Αναγνωστοπούλου, *Μικρά Ασία...*, σ. 288.

23. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* [Ο Μουσταφά Ρεσήτ πασά και το Τανζιμάτ], Άγκυρα 1954· Roderic Davison, *Reform*, σ. 57.

της Πύλης να εξαιρεί τους πολιτικά ανεπιθύμητους προς πατριαρχεία υποψηφίους — ζήτημα που όπως γνωρίζουμε εκλήφθηκε από τα μέλη της Εθνοσυνέλευσης ως προσπάθεια της Πύλης να περιορίσει την αυτονομία του ορθόδοξου μιλλέτ.²⁴ Ωστόσο η σημαντικότερη προσπάθεια για την απορρόφηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων του Πατριαρχείου από το οθωμανικό κράτος έγινε επί πατριαρχίας Σωφρονίου Γ' (1863-66), η εκλογή του οποίου οφειλόταν σε μεγάλο βαθμό στην υποστήριξη του Ααλή πασά.²⁵ Συγκεκριμένα το 1865 (δέκα οκτώ χρόνια πριν από αυτό που θεωρείται πρώτη φάση του Προνομιακού) ο Ααλή σε τσεκερέ²⁶ που έστειλε στον πατριάρχη Σωφρόνιο ζήτησε να μην στέλνει το Πατριαρχείο τακίρια²⁷ κοινοποίησης προς την Πύλη «περί διαφόρων τρεχουσών υποθέσεων και περί συνήθων ληψοδοσιών» αλλά μόνο για υποθέσεις θρησκευτικού χαρακτήρα. Εξαιρούνταν δηλαδή μόνο οι υποθέσεις με θρησκευτικό περιεχόμενο και συγκεκριμένα αυτές που αφορούσαν «τα Πατριαρχεία, τας εκκλησίας, τα μοναστήρια, τους καλογήρους και περί άλλων θρησκευτικών αντικειμένων...». Η αιτιολογία γι' αυτή την πρόταση ήταν η δραστική μείωση των γραφειοκρατικών διαδικασιών που προκαλούνταν από τις συνεχείς κοινοποιήσεις υποθέσεων. Σύμφωνα με τον τσεκερέ οι ενδιαφερόμενοι που είχαν εμπλακεί σε κάποια υπόθεση θα μπορούσαν να απευθύνονται απευθείας στις κατά τόπους αρχές ή στην κεντρική διοίκηση, χωρίς να είναι απαραίτητη η μεσολάβηση του Πατριαρχείου.

Μολονότι ο Ααλή επέμενε στην απόφασή του, δεν έγινε δυνατό να αποσπαστεί η συναίνεση του Σωφρονίου, κυρίως λόγω των αντιδράσεων που υπήρχαν από την πλευρά των λαϊκών.²⁸ Τελικά σε συνάντηση που είχε ο Ααλή με τον Σωφρόνιο τον διαβεβαίωσε ότι δεν πρόκειται να καταργηθεί κανένα προνόμιο του Πατριαρχείου.²⁹

Η ριζοσπαστικοποίηση της μεταρρύθμισης με την απορρόφηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων απέτυχε. Στην περίπτωση αυτή (όπως και στην περίπτωση της αποτυχημένης προσπάθειας να μεταβιβαστεί το δικαίωμα είσπρα-

24. Δ. Σταματόπουλος, *ό.π.*, σ. 88 κ.ε.

25. Δ. Αριστάρχης βέης, *Το Βουλγαρικό ζήτημα και οι νέοι πλεκτάνα του Πανσλαβισμού εν Ανατολή*, Αθήνα 1876, σ. 33-34, σημ. 1· Μ. Γεδεών, *Αι Φάσεις του παρ' ημίν εκκλησιαστικού ζητήματος*, Κωνσταντινούπολη 1910.

26. tezkerе: επίσημο κρατικό έγγραφο.

27. takrir: έγγραφο κοινοποίησης με το οποίο το Πατριαρχείο επικοινωνούσε συνήθως με την Πύλη.

28. Β. Δ. Καλλίφρων, *Εκκλησιαστικά ή Εκκλησιαστικόν Δελτίον*, Κωνσταντινούπολη 1867, σ. 251-253, όπου και δημοσιεύονται τα έγγραφα που ανταλλάξανε η Πύλη και το Πατριαρχείο για το ζήτημα αυτό. Βλ. επίσης, εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 350, 31/12 Απριλίου 1866, αρ. 360, 7/19 Μαΐου 1866.

29. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 350, 31/12 Απριλίου 1866.

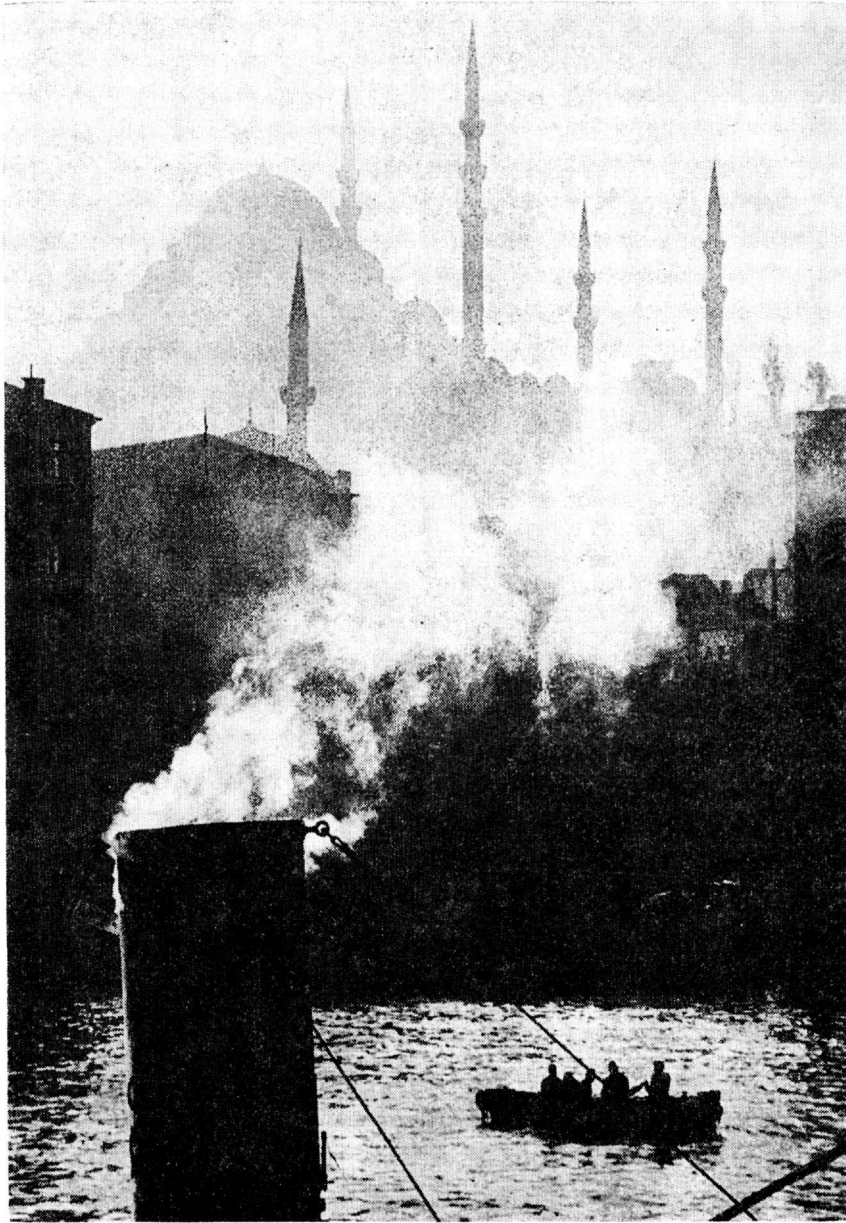
ξης αρχιερατικών εισοδημάτων από το Πατριαρχείο στην Πύλη το 1865) οι μεταρρυθμιστές του οθωμανικού κράτους ήρθαν αντιμέτωποι με τις συνέπειες των επιλογών τους: η θέσμιση του ορθόδοξου μιλλέτ μέσω της οργανωτικής αποκρυστάλλωσης διοικητικών σωμάτων, όπως η νέου τύπου Ιερά Σύνοδος και το Μικτό Συμβούλιο, και της αντίστοιχης αναγνώρισης καθιερωμένων «προνομιών», αντί να διευκολύνει τη διαδικασία προοδευτικού προσηταιρισμού των ορθόδοξων στην ιδεολογία του οθωμανισμού, είχε δημιουργήσει μία νέα διοικητική δομή που αντιστεκόταν στη διάλυσή της. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η ανασυγκρότηση του μιλλέτ με τον τρόπο που την είχαν συλλάβει εξ αρχής επέχει θέση λογικού αδιεξόδου: η μεταρρύθμιση της δεκαετίας του '60 έφερε τα σπέρματα του Προνομιακού³⁰ που θα ξεσπάσει 20 χρόνια αργότερα. Στην πραγματικότητα το Προνομιακό είναι ήδη εγγεγραμμένο στη Μεταρρύθμιση της δεκαετίας του '60.

Κατά τη διαδικασία λοιπόν ανάδυσης και μετασχηματισμού του λαϊκού οι Οθωμανοί μεταρρυθμιστές αφήνουν μία σημαντική παρακαταθήκη: ο μετασχηματισμός έπρεπε να γίνει προς την κατεύθυνση του λαϊκού-υψηλού. Δεν ήταν, δηλαδή, δυνατό να ασκούνται πολιτικά δικαιώματα ανεξάρτητα από την κύρια πηγή νομιμότητας: το οθωμανικό κράτος.³¹ Η προσέγγιση αυτή είναι αναγκαία επειδή εάν κάποιος μείνει στο επίπεδο νομιμοποίησης, που προσφέρει το στοιχείο της συμμετοχής του λαϊκού στην εκλογή Πατριάρχη και στη διοίκηση του Πατριαρχείου,³² και δεν επισημανθεί το στοιχείο της επιδιωκόμενης διάκρισης πολιτικού και θρησκευτικού που προετοιμάζει την απορρόφηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων από το κράτος, όχι μόνο δεν μπορούν να αναλυθούν οι πραγμα-

30. Για το Προνομιακό ζήτημα βλ. Π. Κονόρτας, «Η εξέλιξη των "εκκλησιαστικών" βερατίων και το "Προνομιακό ζήτημα". Η περίπτωση του νόμου βερατίου του Μητροπολίτη Λαρίσης Λεοντίου», *Ιστορικά* 5/9 (1988) 259-286, όπου παρατίθεται (σ. 279) και η σχετική βιβλιογραφία.

31. Η παρατήρηση ότι το Πατριαρχείο αντλεί νομιμότητα από την οθωμανική πολιτική εξουσία ισχύει φυσικά για τις σχέσεις του με αυτήν από την αρχή της οθωμανικής κατάκτησης, βλ. P. Konortas, «From Tâ'ife to Millet: Ottoman Terms for the Greek Orthodox Community», στο D. Gondicas, Ch. Issawi (επιμ.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century*, The Darwin Press, Inc., Πρίνστον, Ν. J. 1999, σ. 169-180.

32. Το μοτίβο περί «νομιμοποίησης» είχε εισαχθεί από τον Roderic Davison: R. Davison, «Turkish attitudes concerning Christian-Muslim equality in the 19th century», *American Historical Review* 59/4 (1954) 844-864· του ίδιου «The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire», στο W. R. Polk, R. L. Chambers, *Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth century*, Σικάγο - Λονδίνο 1968, σ. 93-108, και αναπτύχθηκε μεταγενέστερα από άλλους συγγραφείς όπως ο Richard Clogg, «The Greek Millet in the Ottoman Empire», στο B. Braude, B. Lewis (επιμ.), *Christians and Jews*, σ. 185-207· Στην πιο πρόσφατη εκδοχή, βλ. Σ. Αναγνωστοπούλου, *Μικρά Ασία...*, σ. 288-289, 419 κ.ε.



Άποψη της παλιάς Πόλης. Φωτογραφία του Ara Güler, 1959
(Κωνσταντινούπολη, Λογοτεχνική Ανθολογία, 60 κείμενα για την Πόλη,
επιμ. Θωμάς Κοροβίνης, Θεσσαλονίκη, Ιανός, 2000, σ. 187)

τικοί συσχετισμοί δύναμης στο Πατριαρχείο,³³ αλλά κυρίως δεν μπορεί να κατανηθεί η κρισιμότητα που είχε μία ερμηνεία των σχέσεων πολιτικού και θρησκευτικού πεδίου για τα αντιπαρατιθέμενα μέρη όσον αφορά την τελική διευθέτηση του προβλήματος.

Οι εκπρόσωποι λοιπόν της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας τη στιγμή που αναλάμβαναν το εγχείρημα της ανασυγκρότησης του μιλλέτ έπρεπε να πάρουν θέση απέναντι σε δύο ζητήματα: α) στο βαθμό αυτονομίας που αυτό θα διέθετε απέναντι στην οθωμανική εξουσία και β) στο εάν θα επέτρεπαν την προοδευτική απορρόφηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων που τους είχαν παραχωρηθεί από το οθωμανικό κράτος. Ας εξετάσουμε αντίστοιχα τη στάση των κληρικαλικών.

Το πρόβλημα της διάκρισης μεταξύ πολιτικών και πνευματικών αρμοδιοτήτων στον τρόπο άσκησης της εξουσίας από την πλευρά του ορθόδοξου κλήρου δεν τέθηκε για πρώτη φορά από τους Οθωμανούς μεταρρυθμιστές· αντίθετα, είχε συζητηθεί εκτενώς στις ενδοκοινοτικές συγκρούσεις μεταξύ λαϊκών και κλήρου που είχαν ξεσπάσει σε διάφορες πόλεις της αυτοκρατορίας, τουλάχιστον από τα τέλη του 18ου αι. (Σμύρνη, Θεσσαλονίκη). Η επαναφορά του ζητήματος όμως σε κεντρικό επίπεδο δεν έγινε με τους ίδιους όρους διεξαγωγής της διαμάχης. Σε περιφερειακό επίπεδο πράγματι τέθηκε ως θέμα διεκδίκησης από την πλευρά των λαϊκών ενός τμήματος των (αυλικών) αρμοδιοτήτων που ασκούσε ο ανώτατος κλήρος (κυρίως όσον αφορά ζητήματα διαχείρισης εκκλησιαστικών και μοναστηριακών προσόδων και εκπαιδευτικής πολιτικής). Στην περίπτωση όμως των ισχυρών νεοφαναριωτών, που πίεζαν ήδη από τη δεκαετία του 1830 να εισέλθουν στη διοίκηση του Οικουμενικού Πατριαρχείου, δεν υφίστατο μόνο η ανάγκη περιορισμού των αρμοδιοτήτων του κλήρου· ήταν σαφές ότι οι ίδιοι αντλούσαν την πολιτική και οικονομική ισχύ τους από τη συμμετοχή τους στα ανώτερα διοικητικά κλιμάκια του οθωμανικού κράτους. Συνεπώς η συμμετοχή τους στη διοίκηση του Πατριαρχείου πρακτικά σήμαινε την εγκαθίδρυση ενός ασφυκτικού πολιτικού ελέγχου από την πλευρά του κράτους. Οι κληρικαλικοί λοιπόν, επειδή ήταν και οι ίδιοι μέλη αυτής της ηγετικής ελίτ και είχαν εμπλακεί στις διαμάχες που έλαβαν χώρα στο Πατριαρχείο κατά τις δεκαετίες του 1840 και 1850, γνώριζαν ότι δεν θα μπορούσαν να αμφισβητήσουν απευθείας το δικαίωμα του κράτους να ελέγχει το Πατριαρχείο. Για το λόγο αυτό προσπάθησαν να απαντήσουν υπενθυμίζοντας στους αντιπάλους τους την καταγωγή του πολιτικού προβλήματος, όπως είχε συζητηθεί στην περιφέρεια.

33. Αφού παραβλέπεται το στοιχείο της οθωμανικής παρέμβασης, όχι ως εν γένει πηγή νομιμότητας, αλλά ως απόπειρα δημιουργίας ερεισμάτων στο εσωτερικό του Πατριαρχείου.

Από την άποψη αυτή είναι ενδιαφέρουσα η αντιμετώπιση του ζητήματος σε μία «διατριβή», άρθρο δηλαδή, που δημοσιεύθηκε σε συνέχειες στην εφημερίδα «Ομόνοια», δημοσιογραφικό όργανο των κληρικαλικών και επίσημη εφημερίδα του Πατριαρχείου για το διάστημα της πρώτης πατριαρχείας του Ιωακείμ Β' (1860-1863). Ο συγγραφέας της αμφισβητούσε τη δυνατότητα ενός κοσμικού νομοθετικού σώματος όπως του Εθνικού Προσωρινού Συμβουλίου (της «Εθνοσυνέλευσης» δηλαδή) να επιλαμβάνεται ζητημάτων πνευματικής φύσης, όπως η εκλογή Πατριάρχη. Ο αρθρογράφος υπέγραφε ως «Κ»³⁴ και πιθανότατα πίσω από την υπογραφή κρυβόταν ο εκδότης της εφημερίδας Γ. Κατσελίδης, ο οποίος ήταν γαμπρός του μητροπολίτη Χαλκηδόνος Γεράσιμου, ενός από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του Γεροντισμού στα μέσα του 19ου αιώνα. Οι απόψεις αυτές επομένως, κατά πάσα πιθανότητα, αντανακλούσαν και τις απόψεις του τότε πατριάρχη Ιωακείμ Β', συνοδοιπόρου του Γεράσιμου.

Ο συντάκτης λοιπόν της «διατριβής» έθετε ένα απλό ερώτημα: εάν θεσμοθετούνταν η συμμετοχή των λαϊκών στην ανάδειξη Πατριάρχη στην κορυφή της εκκλησιαστικής δομής, ποιές θα ήταν οι δυνατότητες ενός ιερέα, σε οποιαδήποτε κοινότητα της αυτοκρατορίας, να αντισταθεί στις απαιτήσεις του τοπικού, παντοδύναμου συνήθως, κοτσάμπαση να παρεμβαίνει σε «εκκλησιαστικής» φύσης ζητήματα (π.χ. γάμος, βάπτισμα); Μολονότι φαινομενικά ακραίο, το παράδειγμα του κοτσάμπαση έθετε στην πραγματικότητα το ζήτημα του ποιός θα ήταν ο νέος ρόλος του κληρικού στο εσωτερικό της κοινότητας και τι είδους σχέσεις θα αναπτύσσονταν μεταξύ των κληρικών και των τοπικών αρχόντων, κάτω από το νέο καθεστώς που επέφεραν οι μεταρρυθμίσεις. Για τους κληρικαλικούς επομένως το σημαντικό ήταν η στιγμή της νομιμοποίησης του λαϊκού (πολιτικού) που θα το καθιστούσε αυτόματα κυρίαρχο έναντι του θρησκευτικού και όχι η διαδικασία διαχωρισμού των δύο. Από την άποψη αυτή η «αντίφαση» που χαρακτήριζε την επιχειρηματολογία του Καραθεοδωρή συνιστούσε ταυτόχρονα και το συγκριτικό πλεονέκτημα των μεταρρυθμιστών έναντι των κληρικαλικών, που θα επιβάλει εν τέλει την ίδρυση του Μικτού Συμβουλίου. Ταυτόχρονα, όμως άνοιγε την πόρτα της κρατικής παρέμβασης, όπως αυτή περιγράφηκε παραπάνω.

Εάν το οθωμανικό κράτος πίεσε προς την κατεύθυνση του ελέγχου των πολιτικών αρμοδιοτήτων και κατά συνέπεια προς την κατεύθυνση της ολοκλήρωσης της διαδικασίας όπου ο «λαϊκός» κατανοείται ως «υπήκοος», η όξυνση του Βουλγαρικού ζητήματος κατά τις επόμενες δεκαετίες του 1860 και 1870 θα επιφέρει μία προϊούσα εθνικοποίηση του λαϊκού. Δύο από τις σημαντικότερες στιγμές αυτής της διαδικασίας αφορούν η πρώτη τη βουλγαρική πλευρά και η δεύτερη την ελληνική. Στην περίπτωση των Βουλγάρων είναι εκείνη η

34. Εφ. Ομόνοια, αρ. 56, 17 Νοεμβρίου 1862.

στιγμή που στα αιτήματά τους προς το Πατριαρχείο (1861) για την επίτευξη εκκλησιαστικής αυτονομίας θα συμπεριλάβουν αυτό που αφορά την ίδρυση ξεχωριστού Διαρκούς Εθνικού Μικτού Συμβουλίου, αφού θεωρούσαν ότι αυτό που λειτουργούσε ήδη στο Πατριαρχείο εκπροσωπούσε μόνο τους Ρωμιούς (ελληνορθόδοξους) της αυτοκρατορίας και σε καμιά περίπτωση το βουλγαρικό εθνικό στοιχείο. Έτσι ενώ ζητούσαν την εξ ημισείας εκπροσώπησή τους στα πλαίσια της Ιεράς Συνόδου (τα έξι δηλαδή από τα δώδεκα μέλη της Ιεράς Συνόδου να είναι βουλγαρικής καταγωγής), η εκπροσώπησή τους σε επίπεδο λαϊκών αντιπροσώπων ήταν απαραίτητο να εκπληρωθεί μέσω της συγκρότησης διακριτού σώματος —Μικτού Συμβουλίου— που θα λειτουργούσε ως υπερασπιστής των βουλγαρικών εθνικών συμφερόντων. Η απόρριψη των αιτημάτων αυτών από το Πατριαρχείο ήδη από το 1864³⁵ θα ολοκληρώσει τη ρήξη μεταξύ των δύο πλευρών: θα οδηγήσει στην αποτυχία των σχεδίων που πρότεινε η διαλλακτική πτέρυγα του Πατριαρχείου (σχέδια Γρηγορίου ΣΤ' και Ανθίμου ΣΤ') και θα ευνοήσει την επικράτηση στα δύο στρατόπεδα —ελληνικό και βουλγαρικό— των ριζοσπαστών εθνικιστών.

Μόνο που στην περίπτωση των Ρωμιών το πρόβλημα θα λάβει έναν ιδιαίτερα χαρακτήρα: η συμμαχία των κληρικαλικών και των ριζοσπαστών εθνικιστών κατά την περίοδο της κρίσης (1870-72)³⁶ με βάση τη θέση ότι το ζήτημα είναι εκκλησιαστικό και οι μαζικές κληρικολαϊκές συνελεύσεις που θα συγκληθούν στο Πατριαρχείο πιέζοντας για την ανακήρυξη του Σχίσματος, για πρώτη φορά θα αναγκάσουν την Πύλη να απαγορεύσει τη συμμετοχή λαϊκών σε αυτές. Η κίνηση βέβαια αυτή της οθωμανικής κυβέρνησης αφορούσε την πλειοψηφία των λαϊκών που συμμετείχαν στις γενικές συνελεύσεις, οι οποίοι προέρχονταν κυρίως από τα μεσαία και κατώτερα στρώματα της ελληνορθόδοξης κοινότητας και πίεζαν τον ανώτατο κλήρο σε μία λύση «εθνοκεντρικού» χαρακτήρα. Υπό αυτές όμως τις συνθήκες οριστικοποιήθηκε μία σημαντική αλλαγή στο ζήτημα της συμμετοχής των λαϊκών, όχι μόνο στη διαχείριση του βουλγαρικού, αλλά γενικότερα στη διοικητική δομή του Πατριαρχείου: η συμμετοχή των λαϊκών δεν αποτελούσε πλέον τη λυδία λίθο για την εισαγωγή των μεταρρυθμίσεων στο Πατριαρχείο. Η συμμετοχή των λαϊκών είχε συνδεθεί από την πλευρά της οθωμανικής πολιτικής εξουσίας, όχι με την εσωτερική ανασυγκρότηση του ορθόδοξου μιλλέτ αλλά με την οριστική αποδοχή της διάσπασής του. Η εθνικοποίηση των ανταγωνισμών είχε μετατρέψει τον κυρίαρχο

35. Έκθεσις της Επιτροπής της διορισθείσης υπό της Γενικής Συνελεύσεως τη 21 Φεβρουαρίου 1864 προς διαφώτισιν του Βουλγαρικού Ζητήματος, Κωνσταντινούπολη 1864, σ. 66-69 [Ευστάθιος Κλεόβουλος], *Ο Βουλγαρισμός προ του Ιστορικού, του Εθνοπολιτικού και του Εκκλησιαστικού βήματος*, υπό Ε.α.δ.φ., Κωνσταντινούπολη 1864.

36. Δημήτριος Σταματόπουλος, *ό.π.*, σ. 265-272.

χαρακτήρα του λαϊκού: δεν αντιπροσώπευε πια τον «υπήκοο» της αυτοκρατορίας αλλά τον «πατριώτη», το μέλος μιας εθνικής κοινότητας, που πρόσβλεπε σε ένα ήδη διαμορφωμένο εθνικό κέντρο. Τα αναδυόμενα «εθνικά συμφέροντα» ανάγκαζαν την Πύλη να άρει τις συνέπειες της μεταρρυθμιστικής κίνησης που η ίδια είχε προωθήσει, ενώ αναπροσάρμοζε τις προτεραιότητες των λαϊκών που συμμετείχαν στις διοικητικές λειτουργίες του Πατριαρχείου.

Μέσα όμως από τις συμπληγάδες της κρατικής παρέμβασης που επιζητεί τον μετασχηματισμό της έννοιας του λαϊκού σε υπήκοο και της προοδευτικής εθνικοποίησής της από τις αντιπαρατιθέμενες εθνικές ομάδες, ήταν πολύ δύσκολο να αναδυθεί μία έννοια του λαϊκού ως πολίτη. Θα μπορούσε βέβαια κάποιος να ανιχνεύσει την ανάδυσή της στις διαδικασίες πολιτικής διαμεσολάβησης που είχαν συγκροτηθεί προοδευτικά στο Πατριαρχείο: ενοριακές συνελεύσεις, εκλογή αντιπροσώπων από αυτές, οι οποίοι κάθε χρόνο προσέρχονταν στο Πατριαρχείο για να αντικαταστήσουν το ήμισυ των λαϊκών του Μικτού Συμβουλίου ή ακόμη στην ίδια τη λειτουργία του Μικτού Συμβουλίου στο βαθμό που αυτό ασκούσε πολιτικές αρμοδιότητες.

Μία όμως από τις καταστατικές προϋποθέσεις ανάδυσης της έννοιας του πολίτη είναι η δυνατότητα και η ικανότητά του να «επαναστατεί»: να αμφισβητεί δηλαδή ή να τροποποιεί την άρθρωση της πολιτικής δομής στην οποία συμμετέχει. Εάν ακολουθούσαμε το κριτήριο αυτό, θα μπορούσαμε να βρούμε περιπτώσεις ρήξης των λαϊκών με την πολιτική δομή που είχε συγκροτηθεί στο Πατριαρχείο; Φυσικά όλη η διαμάχη που καθόρισε την πατριαρχική ζωή μεταξύ 1860 και 1880 με αντικείμενο το ζήτημα της εφαρμογής των Γενικών Κανονισμών θα μπορούσε να θεωρηθεί κατά κάποιο τρόπο ως μία εισαγωγή στη συζήτηση περί πολιτικών δικαιωμάτων και πώς αυτά οριοθετούνται σε σχέση με τις αρμοδιότητες του κλήρου. Ασφαλώς, οι Γενικοί Κανονισμοί εισήγαγαν μία ποιοτική διαφορά στον χαρακτήρα αυτής της συμμετοχής: το στοιχείο της γενικευμένης αντιπροσώπευσης του πληθυσμού της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης, εφόσον τα μέλη του Μικτού Συμβουλίου δεν προέρχονταν «αυτοδικαίως» από τον κύκλο των «προκρίτων», όπως συνέβαινε παλαιότερα, αλλά μέσα από μία διαδικασία πολιτικής διαμεσολάβησης των «συμφερόντων» της κοινότητας από εκλεγμένους σε ενοριακές συνελεύσεις εκπροσώπους. Εδώ βέβαια πρέπει να σημειώσουμε ότι σ' αυτήν τη σταθερή διαδικασία εκπροσώπησης δεν περιλαμβάνονταν οι ορθόδοξοι πληθυσμοί των επαρχιών —ζήτημα που συχνά θα το επικαλεστούν όσοι επιδίωκαν τη ριζοσπαστικοποίηση των μεταρρυθμίσεων— όπως και το ότι οι εκλεγμένοι αντιπρόσωποι του Μικτού Συμβουλίου σπάνια ανέπτυσαν αυτόνομη πολιτική δράση: για κάτι τέτοιο ήταν απαραίτητο ή να ανήκουν οι ίδιοι στους κύκλους είτε των νεοφαναριωτών είτε των αστών, ή να εκπροσωπούν κάποια ομάδα που να ανήκει στην προαναφερόμενη ηγετική ελίτ.

Η μοναδική καθαρή περίπτωση ενός τύπου «επανάστασης», αμφισβήτησης δηλαδή της λειτουργίας της πολιτικής δομής στο Πατριαρχείο, ήταν η συγκρότηση το 1873 της περίφημης «Επιτροπής του Ρωμαϊκού έθνους». Στόχος της «Επιτροπής» ήταν να αμφισβητήσει τον τότε πατριάρχη Άνθιμο ΣΤ', επειδή δεν εφάρμοζε τον κανονισμό περί συγκροτήσεως της Ιεράς Συνόδου, και να τον οδηγήσει σε παραίτηση, παρακάμπτοντας ταυτόχρονα το επίσημο όργανο εκπροσώπησης των ελληνορθόδοξων που ήταν το Μικτό Συμβούλιο.³⁷ Οι άλλες περιπτώσεις αντιπαράθεσης λαϊκών και πατριάρχη για το υπόλοιπο του 19ου αιώνα διαμεσολαβήθηκαν από τους εκλεγμένους εκπροσώπους του Μικτού Συμβουλίου: έτσι στην περίπτωση της μονής του Αγίου Παντελεήμονος στο Άγιο Όρος το Μικτό Συμβούλιο στράφηκε εναντίον του πατριάρχη Ιωακείμ Β', επειδή ο τελευταίος συναίνεσε στην παράδοση της μονής στους ρώσους μοναχούς της (1875), ενώ στην περίπτωση της πρώτης φάσης του Προνομιακού το Μικτό Συμβούλιο συντάχθηκε με τους αντιπάλους του πατριάρχη Ιωακείμ Γ' οδηγώντας στην πτώση του (1883-1884). Και στην περίπτωση όμως της «Επιτροπής» και στην περίπτωση των αντιπαράθεσεων του Μικτού Συμβουλίου με τους προαναφερθέντες πατριάρχες στην πραγματικότητα το επίδικο αντικείμενο ήταν η υπεράσπιση «εθνικών συμφερόντων». Η «Επιτροπή» ήταν ένα σώμα ελεγχόμενο από τη ρωσική πρεσβεία για να ρίξει τον Πατριάρχη του Σχίσματος, η υπόθεση του Αγίου Παντελεήμονος αφορούσε άμεσα το ζήτημα της ελληνορωσικής αντιπαράθεσης στο Άγιο Όρος, και τέλος η πρώτη φάση του Προνομιακού σχετιζόταν με τη γνωστή αντιπαράθεση Ιωακείμ Γ'- Τρικούπη. Συνεπώς ακόμη και εάν δεν λάβουμε υπόψη τα ζητήματα πολιτικής ηγεμονίας διαφόρων ομάδων στο Πατριαρχείο, τα οποία υπαινιχθήκαμε στην αρχή, η έννοια του λαϊκού ως πολίτη σε όλες αυτές τις περιπτώσεις διαμεσολαβείται από αυτήν του λαϊκού ως πατριώτη.

37. Εφ. Νεολόγος, αρ. 1390, 30/11 Σεπτεμβρίου 1873. Η σύνταξη της εφημερίδας, η οποία εκπροσωπούσε κατά τις δεκαετίες του 1870 και 1880 την ριζοσπαστική εθνοκεντρική τάση στους κόλπους της ελληνορθόδοξης κοινότητας, επιτίθετο εναντίον της «Επιτροπής του Λαού», η οποία ζητούσε την παραίτηση του Ανθίμου ΣΤ', ως «αυτόκλητης» (μολονότι είχε συγκεντρώσει 3 χιλιάδες υπογραφές μελών της ελληνορθόδοξης κοινότητας) και υπερασπιζόταν τους «νομίμως εκλεγμένους» «παρά τους συμβουλούς», δηλαδή τα μέλη του Διαρκούς Εθνικού Μικτού Συμβουλίου, επειδή είχαν προκύψει μέσα από ενοριακές συνελεύσεις, οι οποίες αποτελούσαν την πραγματική έκφραση της θέλησης του λαού. Μόνο ο «λαός» μπορούσε να τους καλέσει (μέσω των συνελεύσεων) να λογοδοτήσουν για τις πράξεις τους. Τα μέλη του Διαρκούς Εθνικού Μικτού Συμβουλίου αποτελούσαν την «αληθή του έθνους αντιπροσωπεία» και ήταν τα μόνα αρμόδια για να ζητήσουν την παραίτηση του πατριάρχη για την μη εφαρμογή των Γενικών Κανονισμών, βλ. Νεολόγος, αρ. 1934, 4/16 Σεπτεμβρίου 1873.

2. Το πρότυπο του συνταγματικού ηγεμόνα

Εάν αυτοί είναι οι μετασχηματισμοί της έννοιας του λαϊκού, μένει να αναρωτηθούμε ποιό ήταν το πλαίσιο μέσα στο οποίο έλαβαν χώρα, ποιές ήταν οι καταστατικές συνθήκες που τους παρήγαγαν.

Η θεσμοθέτηση των Γενικών Κανονισμών από την άποψη του συσχετισμού δυνάμεων άνοιξε δύο εναλλακτικές προοπτικές στη μεταρρυθμιστική κίνηση: α) την προοπτική της πλήρους επικράτησης του λαϊκού στοιχείου στην εσωτερική λειτουργία του Οικουμενικού Πατριαρχείου, εφόσον το Μικτό Συμβούλιο έθετε υπό τον έλεγχο του όλες τις σημαντικές «υλικές» λειτουργίες του εκκλησιαστικού οργανισμού, και β) την προοπτική της ενίσχυσης του πατριαρχικού θεσμού, ιδιαίτερα μετά την κατάργηση της Γεροντικής Ιεράς Συνόδου, η οποία εκφράστηκε μέσα από απόπειρες πατριαρχών να επιβάλουν μοντέλα πατριαρχικού συγκεντρωτισμού. Εμάς εδώ θα μας απασχολήσει η αντιμετώπιση αυτής της δεύτερης εκδοχής, την οποία προσπάθησαν να προωθήσουν οι κληρικαλικοί με διάφορους τρόπους. Η πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση είναι η υπεράσπιση του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού μέσω της υιοθέτησης του πολιτειακού μοντέλου.

Το πολιτειακό μοντέλο αρχίζει να κυριαρχεί κατ' αρχήν ως λόγος μεταφορικός και δεν αφορά αποκλειστικά την κληρικαλική πτέρυγα. Αντίθετα αυτή που τον εισηγείται στη συζήτηση ήταν η μεταρρυθμιστική. Ο μεταφορικός λόγος όμως είναι αναγκαίος κυρίως ως μετατόπιση νοήματος — μια μετατόπιση νοήματος που δεν λαμβάνει χώρα αποκλειστικά στο αφηρημένο επίπεδο της αναπαράστασης, αλλά αντίθετα επηρεάζεται άμεσα από τον συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των δύο πτερυγών, από τις εσωτερικές τους διαφοροποιήσεις, και κυρίως από την παρατεταμένη αντιπαράθεσή τους, χαρακτηριστικό της αδυναμίας τους να επιβάλουν κάποια από τις παραπάνω εναλλακτικές εκδοχές ως κυρίαρχη κατεύθυνση της μεταρρυθμιστικής διαδικασίας.

Ο μεταφορικός λόγος περί της Εκκλησίας ως πολιτείας μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο στο πολιτικό πλαίσιο που οροθετεί η εκδοχή του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού αλλά και μέσα στο γενικότερο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ. Η επίκληση της ισότητας, της ισοπολιτείας και της ισονομίας στο χώρο του Πατριαρχείου δεν μπορούσε παρά να σήμαινε το τέλος της «γεροντικής αριστοκρατίας». Είναι γνωστή η στιχομυθία μεταξύ δύο σημαντικών νεοφαναριωτών-μελών της Εθνοσυνέλευσης του 1858-60, του Κωνσταντίνου Αδοσίδη και του Νικόλαου Αριστάρχη, κατά την διάρκεια των εργασιών της. Στη ρήση του Αριστάρχη ότι «οι Άγιοι Αρχιερείς θεωρούνται ίσοι ενώπιον της θρησκείας, αλλ' οι λαϊκοί ενώπιον του Βασιλέως δεν θεωρούνται ίσοι...», ο Κ. Αδοσίδης θα αντιπαρατάξει: «...Εδώ εις την Τουρκίαν αριστοκρατία δεν υπάρχει, η Κυβέρνησίς μας δεν είναι αριστοκρατική, η θρησκεία

μας διδάσκει ισότητα. Λοιπόν εκ θρησκείας και εκ Κυβερνήσεως αριστοκρατία δεν υπάρχει, διατί ημείς να την συστήσωμεν;».³⁸

Η συνταγματικότητα του συνοδικού θεσμού είναι άμεσα συνδεδεμένη με την απόρριψη της «γεροντικής αριστοκρατίας» και την επιβολή κανόνων ισονομίας μεταξύ των αρχιερέων του οικουμενικού θρόνου. Εάν η «Θρησκεία διδάσκει ισότητα» τότε η ψήφιση των Γενικών Κανονισμών, με την εγκαθίδρυση κυρίως ενός νέου τύπου Ιεράς Συνόδου, ισοδυναμεί με την εγκαθίδρυση ενός συντάγματος που οργανώνει την εσωτερική ζωή του Πατριαρχείου.

Με βάση τη θέση αυτή ήδη από την περίοδο των εργασιών της Εθνοσυνέλευσης αρχίζει να συγκροτείται ένα μοντέλο αντιπαράθεσης: εναντίον των προνομίων της γεροντικής αριστοκρατίας δεν στρέφονται μόνο τα μέλη του ορθόδοξου μιλλέτ, λαϊκοί και κληρικοί, αλλά και ο Πατριάρχης, η εξουσία του οποίου περιοριζόταν από τη δραστηριότητα των Γερόντων. Μέσα από την αντιπαράθεση αναδύεται ως κοινός τόπος στην επιχειρηματολογία διαφόρων «οργανικών διανοουμένων» το εξής σχήμα: το Πατριαρχείο προσομοιώνεται με χώρο στον οποίο ασκούνται εκτός από πνευματικά και πολιτικά «δικαιώματα», ο Πατριάρχης επέχει θέση ανώτατου, όχι απλώς πνευματικού, αλλά πολιτικού άρχοντα (και εδώ αναπτύσσεται μία νέα αντιπαράθεση: συνταγματικού ή απόλυτου), τα δύο σώματα που συγκροτούνται στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, η Ιερά Σύνοδος και το Μικτό Συμβούλιο, επέχουν αντίστοιχα θέση αντιπροσωπευτικών σωμάτων του ορθόδοξου μιλλέτ —είναι τα μικρά «κοινοβούλια» του μιλλέτ— ενώ τέλος οι πιστοί-υπήκοοι της οθωμανικής βασιλείας αποτελούσαν το σώμα από το οποίο πηγάζει η εξουσία των προηγούμενων θεσμικών οργάνων.

Είναι προφανές ότι η αναπαράσταση του Πατριαρχείου ως πολιτειακού σώματος αναδύθηκε μέσα στο πλαίσιο των αυξανόμενων προσδοκιών που γέννησε η ανακήρυξη του Χάττι-ι Χουμαγιούν, πρέπει να σημειωθούν όμως δύο στοιχεία: πρώτον, ότι πολλά οφείλει στη συζήτηση που είχε διεξαχθεί τις προηγούμενες δεκαετίες σε σχέση με το ελλαδικό αυτοκέφαλο,³⁹ και δεύτερον, ότι

38. Χρυσάνθος Φιλιππίδης, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών, «Οι Γενικοί Κανονισμοί του Οικουμενικού Πατριαρχείου επί τη βάσει του κώδικος ΤΕ' του Πατριαρχικού Αρχιεπισκοπικού (Πρακτικά Εθνοσυνελεύσεως 1858-1860)», *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών* (1946) σ. 9-10.

39. Για παράδειγμα, η κριτική που άσκησε ο Κ. Οικονόμος στο φαινόμενο υπαγωγής της Εκκλησίας στον πολιτειακό παράγοντα, βλ. Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων, «Απάντησις εις την αυτοσχέδιον Διατριβήν περί της αρχής και της εξουσίας των Πατριαρχών, και περί της σχέσεως της εκκλησιαστικής αρχής προς την πολιτικήν εξουσίαν», στο Σοφοκλής Οικονόμος (εκδ.), *Τα Σωζόμενα Εκκλησιαστικά Συγγράμματα Κωνσταντίνου πρεσβυτέρου και Οικονόμου του εξ Οικονόμων*, τ. Γ', Αθήνα 1866, σ. 530-544, και η απάντηση Θ. Φαρμακίδη και των υποστηρικτών του, όπως ο Μισάηλ Αποστολίδης, η οποία, εκτός από την υπεράσπιση των παρεμβάσεων της πολιτικής εξουσίας στα εσωτερικά της

δημιουργούσε μία νέα δυναμική που πήγαινε πέρα από αυτό: συμπορεύτηκε με την πολιτειακή μεταβολή του 1864 στην Ελλάδα και προηγούνταν της παραχώρησης του συντάγματος του 1876 από τον τότε μεγάλο βεζίρη Midhad πασά — συνδέεται δηλαδή με τις προσδοκίες μεταρρυθμίσεων, που θα εγκαθίδρυναν έναν τύπο κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης, χωρίς να αναιρείται ο αυτοκρατορικός χαρακτήρας του καθεστώτος.

Η εικόνα όμως του Πατριάρχη ως πολιτειακού άρχοντα δεν έμελλε να αποτελέσει μία ενιαία σύλληψη από μέρους των αντιπαρατιθέμενων πλευρών εντός του Πατριαρχείου. Ας μελετήσουμε καλύτερα την ανάπτυξη του μοντέλου σε κάποια έργα διανοουμένων της εποχής ξεκινώντας από έναν εκπρόσωπο της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας. Πρόκειται για τον Γρηγόριο Αλεξ. Παυλίδη, αρχιγραμματέα της Ιεράς Συνόδου κατά τη διάρκεια της Εθνοσυνέλευσης των ετών 1858-60. Ο Γρηγόριος είχε συντάξει την απάντηση των μεταρρυθμιστών στο κείμενο της «Διαμαρτυρήσεως» που εξέδωσαν οι Έροντες μετά την αναγκαστική εκδίωξή τους από την Κωνσταντινούπολη (άνοιξη 1859). Ο Γρηγόριος εξελέγη αργότερα μητροπολίτης Χίου, όπου εμπνευσμένος από εθνοκεντρικές ιδεολογικές αναζητήσεις διακρίθηκε για την εχθρική αντιμετώπιση των καθολικών της νήσου, με συνέπεια να αποκλεισθεί η υποψηφιότητά του από την Πύλη στην αλλαξοπατριαρχεία του 1871, αφού δεν πληρούσε τους όρους που έθεταν οι Γενικοί Κανονισμοί ως προς την οθωμανική νομιμότητα.⁴⁰

Σε ένα πολεμικό έργο του⁴¹ εναντίον αυτών που ο ίδιος αποκαλεί «αιρέσεις», δηλαδή του Προτεσταντισμού και κυρίως του Καθολικισμού, ο Γρηγόριος θα προσπαθήσει να θέσει σε θεωρητικό επίπεδο τα κριτήρια διάκρισης μεταξύ αυτών από τη μια και της Ορθοδοξίας από την άλλη. Για τον Γρηγόριο το ζήτημα έγκειται στην έκφραση μιας βαθύτερης τάξης μεταξύ πίστης και λόγου που στην περίπτωση της Ορθοδοξίας διατηρείται, ενώ στην περίπτωση του Καθολικισμού και του Προτεσταντισμού διαταράσσεται. Καταλήγει στον συλλογισμό αυτό ως εξής: «Ὡστε λοιπόν ο μεν Παπισμός εστί πνευματική τυραννία και αναίρεσις λογικής και επιστημονικής αναζητήσεως, η δε Διαμαρτύρησις πνευματική αναρχία και αθέτησις εκκλησιαστικής αυθεντίας και πατρικής παραδόσεως, η δε Ορθοδοξία αρμονία αυθεντίας και λογικής ερευνής,

Εκκλησίας, οργανωνόταν γύρω και από μία άλλη κεντρική θεματική: αυτή της αμφισβήτησης του μοντέλου του Οικουμενικού Πατριάρχη ως απόλυτου μονάρχη.

40. Β. Δ. Καλλίφρων, *Εκκλησιαστικά ή Εκκλησιαστικόν δελτίον περιέχον την από της παραιτήσεως του πρώην Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχου κ. Σωφρονίου και εφεξής ιστορίαν του πατριαρχικού οικουμενικού της Κωνσταντινουπόλεως θρόνου*, τχ. ΣΤ', Κωνσταντινούπολη 1869-1871, σ. 155-157. Για τον Γρηγόριο (Παυλίδη), βλ. Γ. Ι. Παπαδόπουλος, *Η Σύγχρονος Ιεραρχία της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, τ. 1, Αθήνα 1895, σ. 455, σημ. 139.

41. Γ. Παυλίδης, *Η Φωνή της Ορθοδοξίας*, Χίος 1863.

τουτέστι πίστεως και λόγου [...] ο μεν Παπισμός εστί κέντρον άνευ περιφέρειας η δε Διαμαρτύρησις περιφέρεια άνευ κέντρου, η δε Ορθοδοξία κέντρον άμα και περιφέρεια». Μία τέτοια σχέση διατάραξης των ισορροπιών μεταξύ πίστης και λόγου είναι ακριβώς αυτή η οποία προκαλεί και την ανάδυση αντίστοιχων πολιτειακών μοντέλων μέσα από την θρησκευτική μήτρα. Συνεπώς στην περίπτωση αυτή η προσομοίωση της εκκλησιαστικής διοίκησης με πολιτειακό καθεστώς νομιμοποιούσε την αντιπαράθεση με τα αντίπαλα δόγματα που επέκτειναν επικίνδυνα την επιρροή τους στους χριστιανικούς πληθυσμούς της αυτοκρατορίας.

Εάν όμως φαίνεται συνεπής και λογική η υιοθέτηση του μοντέλου της συνταγματικότητας ως πλαίσιο για τις μελλοντικές αρμοδιότητες του Οικουμενικού Πατριάρχη από έναν εκπρόσωπο της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας, θα πρέπει να εξηγηθεί για ποιό λόγο η αντιμετώπιση αυτή ήταν κοινή και για κάποιους από τους εκπροσώπους της κληρικαλικής.

Στην «διατριβή» της «Ομόνοιας», στην οποία ήδη αναφερθήκαμε, ο συντάκτης της «Κ» (όπως είπαμε πρόκειται πιθανότατα για τον εκδότη της εφημερίδας Γ. Κατσελίδη), προσπαθώντας να νομιμοποιήσει τις απόψεις του που αφορούσαν την ενίσχυση του πατριαρχικού θεσμού και τον περιορισμό των *de jure* αρμοδιοτήτων του από τη συμμετοχή των λαϊκών, παραλλήλιζε και αυτός τα τρία βασικά χριστιανικά δόγματα με αντίστοιχα πολιτειακά καθεστώτα: «Τα παθήματα τέλος εγένοντο μαθήματα, και μεταξύ δημοκρατίας ακράτου και απολύτου τυραννίας, επενοήθη άριστόν τι συγκεκριασμένης κυβερνήσεως είδος, η λεγομένη Συνταγματική Βασιλεία. Είπομεν και άλλοτε εν τη Ομονοία ότι εκ των τριών κυριωτέρων διαιρέσεων της Χριστιανικής Εκκλησίας, η μεν των Διαμαρτυρομένων πολλαχού εις την άκρατον αποκλίνει δημοκρατίαν, η δε Ρωμαϊκή το ζοφερόν ανέβη ύψος της απολυτόφρονος τυραννίας, ενώ μόνη η Ορθόδοξος Εκκλησία, κοσμούσα ην έλαχε σπάρταν και άρραφον και αδιάρηκτον τηρούσα τον του Χριστού χιτώνα, συνταγματικόν τινα και κοινοβουλευτικόν εζήλωσε και διατηρεί οργανισμόν».⁴²

Η επιχειρηματολογία του ομοιάζει λοιπόν εντυπωσιακά με αυτή του Γρηγορίου. Στη λύση όμως που προσφέρει ο «Κ» πηγαίνει ένα βήμα πιο πέρα ή μάλλον, για τα δεδομένα της εποχής, προσπαθεί να διασαφηνίσει το περίγραμμα της συνταγματικής διακυβέρνησης: δεν είναι το ζητούμενο λοιπόν η συνταγματικότητα εν γένει αλλά ένα εκκλησιαστικό καθεστώς που θα προσομοιάζει με αυτό της συνταγματικής βασιλείας. Και είναι φυσικό το ρόλο του συνταγματικού άρχοντα να τον αναλάβει ο Οικουμενικός Πατριάρχης. Εάν έπρεπε να γίνει αποδεκτή σιωπηλά η μεταρρύθμιση στο Πατριαρχείο είναι επειδή έδινε τη δυνατότητα στην επαναφορά ή την επιβολή ενός καθεστώτος όπου ο

42. Εφ. Ομόνοια, αρ. 57, 21 Νοεμβρίου 1862.

Πατριάρχης θα επανακούσε τη χαμένη, από τις παρεμβάσεις των Γερόντων, αυτονομία του, χωρίς όμως και να μετατρέπεται σε απόλυτο μονάρχη.

Συνεπώς η λειτουργία του μοντέλου της συνταγματικότητας δεν ήταν ταυτόσημη στην επιχειρηματολογία των δύο αντιπάλων πτερύγων. Σε κάθε περίπτωση εξυπηρετούσε διαφορετικούς πολιτικούς στόχους. Έτσι ενώ στην περίπτωση του Γρηγορίου η αναφορά στην συνταγματικότητα της ορθοδοξίας γινόταν για να νομιμοποιηθεί η επιβολή των Γενικών Κανονισμών και να επιδιωχθεί, όπως θα δούμε παρακάτω, η σύνδεση της ιδιαιτερότητας της Ορθοδοξίας με την ελληνική εθνική ταυτότητα, η προσέγγιση του «Κ» είχε ως στόχο να οικοδομηθεί ακριβώς η εικόνα του Πατριάρχη ως συνταγματικού μονάρχη που πρέπει να εκπληρώνει τις προϋποθέσεις που θέτει το σύνταγμα, αλλά ταυτόχρονα να είναι σε θέση να διοικεί την εκκλησία χωρίς να γίνεται υποχείριο της Ιεράς Συνόδου ή του Μικτού Συμβουλίου. Ταυτόχρονα, η καταγγελία της «ακράτου δημοκρατίας», που αντιστοιχούσε στην προτεσταντική εκδοχή του Χριστιανισμού, είχε ως στόχο ακριβώς τη συμμετοχή των λαϊκών, η οποία απειλούσε να περιορίσει τις αρμοδιότητες του κλήρου στην πνευματική σφαίρα.⁴³

Αντίθετα, παρότι ενστερνιζόταν μία θέση απορριπτική του παπικού μοντέλου, ο «Κ» υπενθύμιζε ένα συστατικό του στοιχείο, το οποίο χρωμάτιζε με θετικό τρόπο: ότι ο πνευματικός ηγέτης εκεί, δηλαδή ο Πάπας, κατέφυγε στη συγκρότηση ανεξάρτητης πολιτικής δομής ακριβώς για να προασπίσει την άσκηση των δικαιωμάτων του στον θρησκευτικό χώρο. Φυσικά ο «Κ» δεν μπορούσε να ταυτιστεί με τη θέση αυτή — δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε ότι η δεκαετία αυτή είναι μία περίοδος ζυμώσεων και για την καθολική εκκλησία, που το 1870 θα οδηγήσει στην ανακήρυξη του «αλαθήτου» ως δόγματος πλέον⁴⁴— αλλά περιγράφοντάς την οριοθετούσε τα πλαίσια μέσα στα οποία έπρεπε να ασκείται και η πατριαρχική εξουσία. Έτσι μεταξύ συνταγματικού πλαισίου και μοναρχίας, έδειχνε να ρίχνει το βάρος στο δεύτερο, χωρίς όμως να απορρίπτει το πρώτο — και αυτό ήταν σημαντικό.

Με τον τρόπο αυτό ο «Κ» προσπαθούσε να νομιμοποιήσει τις τότε επιλογές του πατριάρχη Ιωακείμ Β', ο οποίος ήθελε να επιβάλει την εκλογή αρχιερέων από τον ίδιο και να εισαγάγει για πρώτη φορά ένα μοντέλο πατριαρχικού συγκεντρωτισμού που ήταν άγνωστο μέχρι τότε (ή μάλλον ίσχυε απο-

43. Βλ. τις αντίστοιχες απόψεις του μητροπολίτη Μόσχας Φιλάρτου, ο οποίος θεωρούσε ότι οι μεταρρυθμίσεις οδηγούσαν στην επιβολή του προτεσταντικού προτύπου, βλ. I. I. Sokolov, *Konstantinopolskaja cerkov o 19veka. Opyt istoriceskogo izsledovanija* [Ιστορία της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης κατά τον 19ο αιώνα. Απόπειρα ιστορικής μελέτης], τ. 1, Αγία Πετρούπολη 1904, σ. 776.

44. Β. Στεφανίδης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήνα 1959, σ. 652 κ.ε.

κλειστικά σε θεωρητικό επίπεδο), δεδομένης της ισχύος του γεροντικού συστήματος. Ο «Κ» συγκρίνοντας την παπική εξουσία, η οποία επικαλούμενη το «αλάθητο» κατέστη ικανή να αντιμετωπίζει τις επεμβάσεις «των εν ανθρώποις ισχυρών», με την πατριαρχική, επισήμαινε για τη δεύτερη: «...η ορθόδοξος Εκκλησία κεφαλήν μεν της Εκκλησίας έχει αυτόν τον Κύριον Ιησούν Χριστόν, Εκκλησιαστικόν δε κυβερνήτην και αρχηγόν και ιθύνοντα των πραγμάτων της Εκκλησίας αναγνωρίζει [...] τον Αρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικόν Πατριάρχη, παρά του οποίου απαιτεί μεν συνταγματικήν και κοινοβουλευτικήν διοίκησιν της Εκκλησίας, δεν θέλει όμως και να τον καταβιάσῃ εἰς τὴν κατωτάτην και άδοξον βαθμίδα του πιστού και πειθηνίου εκτελεστού απλώς των επιταγών οἰουδήποτε».⁴⁵

Το σύνταγμα μπορεί να προέβλεπε τον περιορισμό των αρμοδιοτήτων του ηγεμόνα, για να μην καταστεί αυτός απόλυτος δυνάστης, αλλά τον περιέβαλλε και με το απαραίτητο κύρος, «το δικαίωμα της διαλύσεως και της συγκαλέσεως των Βουλών και της μη επικυρώσεως νομοσχεδίου τινός».⁴⁶ Κατά τον ίδιο τρόπο, επομένως, έπρεπε το συνταγματικό κείμενο των Γενικών Κανονισμών (η αναγκαιότητα του οποίου με την ανάπτυξη της συγκεκριμένης λογικής δεν αμφισβητούνταν) να μην υποβιάζει τον Πατριάρχη σε εκτελεστικό όργανο, αλλά να του παραχωρεί αρμοδιότητες, πολιτικές και πνευματικές, που αντιστοιχούσαν στο λειτούργημά του, όπως για παράδειγμα το δικαίωμα της ανάδειξης αρχιερέων.⁴⁷

Στην περίπτωση λοιπόν του «Κ» σε καμιά περίπτωση δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση το ζήτημα της εισαγωγής των λαϊκών στη διοίκηση του Πατριαρχείου και αυτό ακριβώς είναι το τίμημα της αποδοχής της συνταγματικότητας εκ μέρους του. Το κείμενό του εκπροσωπεί στην πραγματικότητα εκείνο το είδος κληρικαλισμού που εισήγαγε ο Ιωακείμ Β': αυτό που ενδιέφερε δεν ήταν να αποβληθεί το λαϊκό στοιχείο από τη διαδικασία διαμόρφωσης και λήψης αποφάσεων από το Πατριαρχείο (μία τέτοια θέση θα έστρεφε εξάλλου εναντίον του τον κύκλο των τραπεζιτών, που τον είχε στηρίξει στην πατριαρχική εκλογή του 1860)⁴⁸ αλλά να εξασφαλιστεί η κυρίαρχη θέση του Πατριάρχη έναντι τόσο της Ιεράς Συνόδου όσο και του Μικτού Συμβουλίου. Μία τέτοια θέση όμως συσκότιζε το πρόβλημα της διάκρισης των πνευματικών και υλικών αρμοδιοτήτων, το οποίο όπως είδαμε αντιμετώπισε η μεταρρυθμιστική πτέρυγα με προεξάρχοντα τον Καραθεοδωρή, και σε αυτό το σημείο είναι που ακριβώς θα αντιμετωπίσουν οξεία προβλήματα στις πατριαρχίες τους τόσο ο Ιωακείμ

45. Εφ. Ομόνοια, αρ. 58, 24 Νοεμβρίου 1862.

46. Εφ. Ομόνοια, στο ίδιο.

47. Εφ. Ομόνοια, στο ίδιο.

48. Δ. Σταματόπουλος, ό.π., σ. 96 κ.ε.

Β' όσο και ο Ιωακείμ Γ' (ιδιαίτερα κατά τις δεκαετίες του 1870 και 1880, όταν στο Πατριαρχείο κυριαρχούσε η προσωπικότητα του δευτέρου).⁴⁹

Οι απόψεις αυτές του «Κ» για τον συνταγματικό ηγεμόνα κάθε άλλο παρά περιθωριακές ή ιδιόμορφες ήταν. Αντίθετα θα αφήσουν μία σημαντική παρακαταθήκη στους επιγόνους των κληρικαλικών για τις επόμενες δεκαετίες. Πενήντα χρόνια μετά, ο Μανουήλ Γεδεών, πολέμιος και αυτός των Γενικών Κανονισμών και ταυτόχρονα υποστηρικτής πατριαρχών με οικουμενιστικούς προσανατολισμούς (Ιωακείμ Β', Ιωακείμ Γ'), τις επαναλάμβανε σχεδόν αυτούσιες.⁵⁰ Μολονότι προέβαινε στη διάκριση μεταξύ πολιτικής και θρησκευτικής κοινωνίας, επισήμαινε ότι «τούτο δεικνύει ημίν η θεωρία, και ούτε ο θρησκευτικός πρόεδρος άρχει της πολιτείας, ως αξιολί η δυτική Εκκλησία, ούτε πάλιν ο πολιτικός άρχων εξουσιάζει της θρησκείας ως αξιούσιν οι διαμαρτυρούμενοι».⁵¹

49. Οι τραπεζίτες μετά την πτώση του Ιωακείμ Β' το 1863 θα ακολουθήσουν μία πολιτική σκληρής αντιπολίτευσης απέναντι σε πατριάρχες που θα κληθούν να επιλύσουν βάσει μιας ήπιας γραμμής το Βουλγαρικό (Γρηγόριο ΣΤ' και Άνθιμο ΣΤ'). Η στάση τους μάλιστα θα είναι αποφασιστική το 1872 όταν συντασσόμενοι και αυτοί με τους ριζοσπάστες εθνικιστές θα πιέσουν τον πατριάρχη Άνθιμο να συγκαλέσει την Τοπική Σύνοδο που θα κηρύξει σχισματικούς τους υποστηρικτές της Εξαρχίας. Όταν όμως θα καταφέρουν να επαναφέρουν τον Ιωακείμ Β' στον πατριαρχικό θρόνο (1873) και να ανεβάσουν μετά τον θάνατό του στην ίδια θέση το «πνευματικό του ανάστημα», δηλαδή τον Ιωακείμ Γ' (1878) τον οποίο στήριζε προσωπικά ο Γ. Ζαρίφης, τότε θα «ανεχθούν» μία πολιτική εφεκτική απέναντι στη Ρωσία και την Εξαρχία — πολιτική που ακολούθησαν οι συγκεκριμένοι πατριάρχες. Στην πραγματικότητα η κυριαρχία του κύκλου αυτού από το 1873 μέχρι το 1883-4 θα είναι μία προσπάθεια για να επανασυνδεθούν οι δύο βασικές συνιστώσες του οικουμενιστικού μοντέλου: η πανορθόδοξη προοπτική (άνοιγμα προς τους σλάβους ορθόδοξους αδελφούς) και η οθωμανική νομιμότητα (ιδιαίτερα στην περίπτωση της πρώτης φάσης του προνομιακού ζητήματος), βλ. Δ. Σταματόπουλος, *ό.π.*, σ. 312-317. Μάλιστα στην τελευταία περίπτωση μπορούμε να πούμε ότι το μοντέλο του συνταγματικού μονάρχη («εκδικιήθηκε») τους ίδιους τους υποστηρικτές του: η Ιερά Σύνοδος και το Μικτό Συμβούλιο στράφηκαν ανοιχτά εναντίον του Ιωακείμ Γ' όταν αυτός άφησε να διαφανεί ότι υπήρχε περίπτωση συμβιβασμού με την οθωμανική κυβέρνηση για αυτά που είχαν θεωρηθεί προνόμια του Γένους, βλ. Χ. Δ. Καρδαράς, *Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και ο Αλύτρωτος Ελληνισμός της Μακεδονίας, Θράκης, Ηπείρου μετά το Συνέδριο του Βερολίνου*, Αθήνα 1996, σ. 326-357.

50. Μ. Ι. Γεδεών, *Αι φάσεις του παρ' ημίν Εκκλησιαστικού ζητήματος*, Κωνσταντινούπολη 1910, σ. 14-16.

51. Μ. Ι. Γεδεών, *ό.π.*, σ. 16. Λεπτή διαφοροποίηση: ο Γεδεών υπερασπίζεται την «δυαρχία», την ισότιμη δηλαδή σχέση μεταξύ κοσμικής και πνευματικής εξουσίας, και όχι απαραίτητα την κυριαρχία της δεύτερης έναντι της πρώτης, όπως έκανε για παράδειγμα ο πολιτικός πρόγονός του, Γ. Κατσελίδης. Η στάση αυτή θα αναπαραχθεί σε όλα τα θεωρητικά έργα που εγράφησαν για το ίδιο θέμα κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Πολύ χαρακτηριστικά θα επαναλάβει ο αρχιμ. Άνθιμος Σίσκος: «Εν τω Παπισμώ έχομεν κυριαρχίαν της Εκκλησίας και υποτέλειαν του Κράτους· εν τω Προτεσταντισμώ έχομεν κυριαρχίαν του Κράτους και υποτέλειαν της Εκκλησίας πλήρη...», βλ. Α. Σίσκος, *αρχιμ.*, *Η Διοικητική Οργάνωσις της Εκκλησίας Αλεξανδρείας*, Αλεξάνδρεια 1937, τ. Α', σ. 37. Για τον

Το μοντέλο όμως δεν γίνεται αποδεκτό από το σύνολο της κληρικαλικής πτέρυγας. Αντίθετα, υπήρχε μία τάση που κατά την περίοδο στην οποία αναφερόμαστε την εκπροσωπεί κυρίως ο πατριάρχης Γρηγόριος ΣΤ', και η οποία συνειδητοποιεί τους κινδύνους αποδοχής του συνταγματικού μοντέλου. Στις αρχές του 1867, στα προσέβρια της εκλογής του Γρηγορίου ΣΤ', ο Ευστάθιος Κλεόβουλος, τότε αρχιμανδρίτης και μετέπειτα μέγας πρωτοσύγκελος του Πατριαρχείου, στέλνει μία επιστολή στην εφημερίδα «Βυζαντίς», εκδότης της οποίας ήταν ο Δημήτριος Ξένης, γνωστός για τα φιλορωσικά αισθήματά του.⁵²

Ο Κλεόβουλος ουσιαστικά με την επιστολή αυτή τασσόταν υπέρ της ανόδου του Γρηγορίου στον πατριαρχικό θρόνο και ταυτόχρονα εναντίον του Ιωακείμ Β', ο οποίος ήταν επίσης υποψήφιος στην αλλαξοπατριαρχία του 1867. Συμφωνούσε με την άποψη που είχε διατυπώσει ο Ξένης περί ισοβιότητας του Πατριάρχη, κατά τη γνώμη του όμως το πλέον σημαντικό ήταν το ζήτημα των αρμοδιοτήτων που αυτός ασκεί («ποία και πόση η δικαιοδοσία του οικουμενικού πατριάρχου»), ποιές είναι δηλαδή οι σχέσεις του με την Ιερά Σύνοδο και το Μικτό Συμβούλιο. Στόχος του η έννοια της συνταγματικότητας. Σε ένα απόσπασμα του άρθρου που ξεχειλίζει από ειρωνεία αναφέρει: «...Αλλ' από του 1858 και εντεύθεν τα πνεύματα ήλλαξαν φάσιν και οι διά τον πλούτον, ή ισχύν υπαλληλίας ή παιδείαν εξωτερικήν δοκούντες είναι στύλοι του λαού, ουδαμώς εδίστασαν παραστήσαι και ανακηρύξαι τον μεν θεάνθρωπον και Σωτήρα του Κόσμου πρόεδρον συνταγματικόν των δώδεκα αλιέων, τη τούτων πλειοψηφούσα γνώμη δηλαδή προστιθέμενον, και υπό τούτων αναβιβασθήναι και εξωσθήναι δυνάμενον, έθει κοινοβουλευτικώ [...] τον δε της Νέας Ρώμης αρχιεπίσκοπον και οικουμενικόν Πατριάρχην, αντίξως τη β' και δ' τη στ' και ταις άλλαις οικουμενικαίς Συνόδοις, αντίξως τοις υπέρ του έθνους δωρηθείσι και κανονικώς επιβληθείσι αυτώ Σουλτανικαίς προνομίοις και καθήκουσιν, [...] [ουδαμώς εδίστασαν παραστήσαι] άλλalon τινα και μηχανικόν χωροεπίσκοπον, εποπτεύον-

ίδιο το τελειότερο σύστημα σχέσεων μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας είναι αυτό της «Συναλληλίας ή Ομοταξίας» μεταφράζοντας τον γερμανικό όρο «Koordinationsystem», ό.π., σ. 58-63 και κυρίως σ. 63, σημ. 15, και επαναλαμβάνοντας ουσιαστικά ένα προσδιορισμό ανάλογο με αυτόν του Γεδεών. Για την επίμονη εμφάνιση του ίδιου σχήματος πρόσληψης των σχέσεων μεταξύ κράτους και εκκλησίας στις αρχές του 20ού αιώνα, βλ. τη συζήτηση μεταξύ Χ. Ανδρούτσου, *Εκκλησία και Πολιτεία εξ απόψεως ορθόδοξου*, Αθήνα 1920 (ανάτυπο από «Καινή Διαδοχή», τ. Β', τχ. 9-10) και Δημ. Σίμου Μπαλάνου, *Πολιτεία και Εκκλησία*, Αθήνα 1920 (ανάτυπο από «Καινή Διαδοχή», τ. Γ', τχ. 2).

52. Η «Βυζαντίς» δεν δημοσίευσε την επιστολή και ο Κλεόβουλος την έστειλε σε μία άλλη εφημερίδα της Πόλης, τον «Ανατολικό Αστέρα», ο εκδότης της οποίας Βασίλειος Καλλίφρων είχε πρωτοστατήσει στην εισαγωγή των μεταρρυθμίσεων στο Πατριαρχείο. Η επιστολή απαντούσε σε ένα άρθρο του Ξένη με τίτλο «Σκέψεις» που αφορούσαν την προεκλογική περίοδο στο Πατριαρχείο, βλ. εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 436, 28/9 Φεβρουαρίου 1867.

τα μόνον τους από της Ζωοδόχου Πηγής άχρι του Βοσπορικού Νεσχωρίου ιερούς ναούς και απλούν κλητήρα δώδεκα Αρχιερέων ή οκτώ δημογερόντων ενοριακών της τυχούσης ικανότητος [...] την δε Σύνοδον του Πατριάρχου [...] ταύτην ομότιμον και ισόψηφον προς τους ρηθέντας ενοριακούς αντιπροσώπους». ⁵³

Η επιχειρηματολογία του Κλεόβουλου στην πραγματικότητα θα προετοιμάσει το έδαφος για τους περίφημους δύο όρους που ο Γρηγόριος θα επιβάλει στην εκλογική συνέλευση που θα τον εκλέξει: α) να συγκροτεί «αριστίνδην» την Ιερά Σύνοδο (τα έξι από τα δώδεκα μέλη να τα διορίζει ο ίδιος) και β) να λαϊκοποιήσει πλήρως το Μικτό Συμβούλιο (να το καταστήσει δηλαδή από «Μικτό» απλώς «Εθνικό»). Ειδικότερα ο πρώτος όρος, η «αριστίνδην» δηλαδή συγκρότηση της Ιεράς Συνόδου, θα αποτελέσει εκείνο το σημείο στο οποίο κατά τις επόμενες δεκαετίες θα επικεντρωθούν οι συζητήσεις, για το εάν ο Πατριάρχης ασκεί δικαιώματα απόλυτου ή συνταγματικού μονάρχη. Η επίκληση της εφαρμογής των Γενικών Κανονισμών θα αποτελέσει μέσο πίεσης σε πολλούς πατριάρχες που θα επιλέξουν την «αριστίνδην» συγκρότηση και θα προκαλέσει πολλές αλλαξοπατριαρχίες. Η επιλογή του Γρηγορίου για επιβολή αριστίνδην Ιεράς Συνόδου έλυσε με διαφορετικό τρόπο τον έλεγχο του ανώτατου κλήρου από τον Πατριάρχη: μέσω δηλαδή του ελέγχου της συγκρότησης της Ιεράς Συνόδου, και όχι μέσω της εκλογής των αρχιερέων, όπως είχε προτείνει ο Ιωακείμ. Το κρίσιμο όμως σημείο διάσπασης της κληρικαλικής πτέρυγας δεν αφορά τόσο την πρακτική της απόληξη όσο τη θεωρητική της αφετηρία: η ομάδα του Ιωακείμ υιοθετούσε ένα πολιτειοκρατικό μοντέλο προωθώντας τη διαδικασία κυριαρχίας του πολιτικού έναντι του θρησκευτικού, προσαρμοσμένη εν μέρει στις θέσεις του κύκλου των τραπεζιτών που την στήριζαν, ενώ αντίθετα η ομάδα του Γρηγορίου το απέρριπτε προασπίζοντας το παραδοσιακό μοντέλο υπερίσχυσης του θρησκευτικού έναντι του πολιτικού.

Είναι ενδιαφέρον όμως ότι αυτή η εκδοχή της κληρικαλικής πτέρυγας, η οποία δεν αποδεχόταν τη διάκριση των πνευματικών και υλικών αρμοδιοτήτων και κατά συνέπεια υπερασπιζόταν ένα κλασικό «εθναρχικό» μοντέλο πατριαρχικού συγκεντρωτισμού, που ζητούσε οι Γενικοί Κανονισμοί να προσαρμοστούν στους Ιερούς Κανόνες και όχι το αντίθετο, θα προσαρτηθεί ευκολότερα και με μεγαλύτερη ειλικρίνεια στις θέσεις των ριζοσπαστικών εθνοκεντρικών κύκλων της Κωνσταντινούπολης από τον κύκλο των τραπεζιτών και τους πατριάρχες που αυτός θα υποστηρίξει (Ιωακείμ Β' και Ιωακείμ Γ'). ⁵⁴ Η ταύ-

53. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, στο ίδιο.

54. Είναι και πάλι ενδιαφέρον να παρατεθούν οι απόψεις του «Νεολόγου» του Σταύρου Βουτυρά, πάνω στο ζήτημα αυτό, με αφορμή την αντιπολίτευση που ασκούσε η εφημερίδα «Τύπος» —δημοσιογραφικό όργανο του κύκλου των τραπεζιτών— εναντίον του Πατριάρχη του σχίσματος Ανθίμου ΣΤ', για να διακρίνουμε την εσωτερική λογική που συνέδεε μεταξύ τους την «εκκλησιαστική» και την «εθνική» αυτονομία, πάντα μέσα στα πλαίσια

τιση μεταξύ κληρικαλικών και εθνοκεντρικών θα επέλθει με κοινή αφετηρία όχι την ενότητα των αρμοδιοτήτων που ασκεί ο πατριάρχης αλλά την ενότητα του ορθόδοξου μιλλέτ. Το αναφέραμε και προηγουμένως: όταν θα προκύψει το ζήτημα της Βουλγαρικής Εξαρχίας οι δύο πλευρές θα υποστηρίξουν την άποψη ότι το πρόβλημα είναι εκκλησιαστικό και όχι πολιτικό. Συνεπώς ο μόνος αρμόδιος για να το επιλύσει ήταν το Πατριαρχείο και όχι η Πύλη. Αντίθετα οι υποστηρικτές του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού, του προσαρμοσμένου στο μοντέλο της συνταγματικής βασιλείας, εμφανίζονταν πιο δεκτικοί στα ιδανικά του καθεστωτικού Οθωμανισμού (συνεπώς και της απορρόφησης των «πολιτικών» αρμοδιοτήτων-«προνομίων» από το οθωμανικό κράτος) από αυτούς που απέρριπταν την συνταγματική προσομοίωση.⁵⁵

3. Ο «Ευρωπαϊσμός»: η Ορθοδοξία ενάντια στον Εθνικισμό

Μία τέτοια εξέλιξη θα μπορούσε να προβλεφθεί από τα μέσα της δεκαετίας του '60, όταν λάμβανε χώρα ο μετασχηματισμός των πτερύγων που συγκρούστηκαν στην Εθνοσυνέλευση με βάση την όξυνση κυρίως του Βουλγαρικού ζητήματος και δευτερευόντως του Μοναστηριακού.⁵⁶ Κατά τις διεργασίες της ίδιας προεκλογικής περιόδου που οδήγησε στην εκλογή του Γρηγορίου ΣΤ' και λίγες μέρες πριν από την δημοσίευση της επιστολής του Ευστάθιου Κλεόβουλου, στον

σια που έθετε η αυτοκρατορία. Σύμφωνα με τον «Νεολόγο» η μη ορθή άποψη που υποστήριξε ο «Τύπος» ήταν ότι η Πολιτεία «δύναται να δικάζει και να καταδικάζει πατριάρχες οσάκις νομίζει ότι καταπατούν τον νόμον, τον εκκλησιαστικόν δηλαδή, να παύει αυτούς επί τη προτάσει δέκα ή εκατό ή χιλίων ατόμων μηδόλως λαμβάνουσα υπ' όψιν την αντιπροσωπεΐαν του έθνους· κατά τούτον τον τρόπον ο πατριάρχης είναι απλούς υπάλληλος της Πύλης κατ' ουδέν διαφέρων διοικητού τινος ή υποδιοικητού, περιττά αποβαίνουσι τα προνόμια του πατριαρχικού θρόνου και τα διά των κανονισμών κεκρωμένα δικαιώματα του έθνους επί της εκλογής ή της παύσεως αυτού», βλ. εφ. *Νεολόγος*, 20/2 Οκτωβρίου 1873, αρ. 1407.

55. Ο Γεδεών (*Βραχεία σημείωσις περί των εκκλησιαστικών ημών δικαίων, υποβληθείσα τη 12 Δεκεμβρίου 1908 τω Παναγιωτάτω Οικουμενικώ Πατριάρχει*, Κωνσταντινούπολη 1909, σ. 10 κ.ε.) αποκαλύπτει ότι ο ίδιος ο Ιωακείμ Β' του έλεγε όσον αφορά την υπόθεση των προνομίων —χωρίς πάντως να διευκρινίζει τον χρόνο της εξομολόγησης αυτής— «ότι την παραγραφήν αυτών επιβάλλουσιν οι χρόνοι» (αναφέρεται σε μία σειρά ιδιαίτερων προνομίων ποινικού δικαίου του πατριάρχη που με τα χρόνια ατόνησαν). Για τον Γεδεών το ουσιαστικό προνόμιο ήταν η ελευθερία άσκησης της λατρείας και αυτό τον ενδιέφερε κυρίως να διατηρηθεί, χωρίς φυσικά να απεμπολεί το δικαίωμα αναγνώρισης του Πατριάρχη από την Πύλη ως millet başı (αναφερόμενος π.χ. στο βεράτιο που έλαβε ο Κωνσταντίνος Α' ο από Σιναίου το 1830).

56. Για το Μοναστηριακό ζήτημα, βλ. Ν. Δ. Λεβίδης, *Τα εν Ρουμανία ελληνικά μοναστηριακά κτήματα*, Αθήνα 1893. Για το ίδιο θέμα βλ. Χ. Παπαδόπουλος, *Ιστορία της εκκλησίας Ιερουσολύμων*, Ιερουσόλυμα - Αλεξάνδρεια 1910, σ. 720-733.

«Ανατολικό Αστέρα» δημοσιεύτηκαν δύο επιστολές («Ενός Ορθοδόξου»), εκφραστή των απόψεων της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας, οι οποίες προσπαθούσαν να αντικρούσουν την επιχειρηματολογία της εφημερίδας «Ομόνοια» υπέρ της υποψηφιότητας του Ιωακείμ. Η «Ομόνοια» συνέδεε την απόλυτη εξουσία που θα έπρεπε να διαθέτει ο νέος πατριάρχης με επιβεβλημένες παραχωρήσεις που έπρεπε να γίνουν προς την πλευρά των Βουλγάρων, προτείνοντας μάλιστα την παρουσία εκπροσώπων τους στις διαδικασίες εκλογής. Μία τέτοια θέση πράγματι απηχούσε περισσότερο τις απόψεις του Γρηγορίου, ο οποίος εξελέγη έχοντας μεταξύ άλλων και την υποστήριξη του ρωσικού παράγοντα για να επιλύσει με τρόπο μετριοπαθή το Βουλγαρικό, αλλά και του Ιωακείμ, ο οποίος κατά την πρώτη πατριαρχία του (1861) είχε προτείνει στη βουλγαρική πλευρά το πρώτο συμβιβαστικό σχέδιο εκ μέρους του Πατριαρχείου. Ο «Ορθόδοξος» του «Ανατολικού Αστέρα», γνωρίζοντας το κεντρικό επιχείρημα των κληρικαλικών απαντά θέτοντας ουσιαστικά τη βάση πάνω στην οποία θα στηριχθεί όλη η επιχειρηματολογία των εθνοκεντρικών κύκλων που θα οδηγήσει στο Σχίσμα. Θέτει το πρόβλημα της καταδίκης του «εθνοφυλετισμού» ως πρόβλημα εκκλησιολογικό: «...Τί εννοεί [ο αρθρογράφος της “Ομόνοιας”] λοιπόν λέγων παραχωρήσεις; Μη εννοεί την αναγνώρισιν των εθνικοτήτων εν τη Ιερά Συνόδω; Αν τούτο εννοή απατάται, καθότι αντιβαίνει η παραχώρησις αύτη εις τε το Πνεύμα της Εκκλησίας, ου μην δ' αλλά και εις τους Αποστολικούς Κανόνας!».⁵⁷

Το ενδιαφέρον είναι ότι η καταδίκη αυτή του «εθνοφυλετισμού» από έναν εκπρόσωπο της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας, σε μία στιγμή που οι κληρικαλικοί (είτε της ομάδας του Γρηγορίου είτε αυτής του Ιωακείμ) δεν έχουν ακόμη συνασπιστεί με τους εθνοκεντρικούς κύκλους πιστεύοντας ακόμη σε συμβιβαστικές λύσεις με την βουλγαρική πλευρά, συνδυάζεται με μία αμφισβήτηση του «εθναρχικού» χαρακτήρα του πατριαρχικού θεσμού. Στόχος είναι βέβαια το μοντέλο του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού στις δύο εκδοχές που προέβλεπαν ο Γρηγόριος και ο Ιωακείμ, αλλά το επιχείρημα έχει ευρύτερες συνέπειες: «Επαναλαμβάνομεν μετά κομπορημοσύνης πάντοτε, ότι ούτος είναι εθνάρχης, δίχως να εμβιβάζομεν εις την έννοιαν της λέξεως. Λέγοντες και αναμασσώντες την λέξιν εθνάρχης, εννοούμε άρα γε το ημιπολιτικόν εκείνο δικαίωμα, όπερ εχορήγησαν οι κατά καιρόν Σουλτάνοι διά του Πατριάρχου εις το έθνος; Έθουναντίον, εν τη λέξει εθνάρχης εμπερικλείεται η έννοια μόνον της ανωτάτης πνευματικής αρχής, αμιγούς παντός επιγείου και κοσμικού;». Για τον «Ορθόδοξο» η σωστή εκδοχή που πρέπει να αποδοθεί στην ερμηνεία της λέξης είναι η δεύτερη: «Η πολιτική άρα σημασία του Πατριάρχου και των Αρχιερέων, αφού πνευματικόν καθήκον των ήτο και είναι να προστατεύοσι το ποίμνιόν των, και αν μη υπήρχε το προνόμιον και δικαίωμα τούτο, είναι σικιά' οι δε απο-

57. Εφ. Ανατολικός Αστήρ, αρ. 426, 24/5 Ιανουαρίου 1867.

δίδοντες βαρύτητά τινα εις την πολιτικήν ταύτην σημασίαν ουδέν άλλο ποιούσιν ή σκιαμαχούσι, μεγεθύνοντες μάτην τα πράγματα, ίνα εκθαμβώσωσι και προκαταλάβωσι τα πνεύματα προς τους σκοπούς των». ⁵⁸

Εάν το συγκεκριμένο απόσπασμα επιβεβαιώνει εντυπωσιακά τη θέση που ήδη υποστηρίζαμε, ότι δηλαδή στον πυρήνα της μεταρρυθμιστικής διαδικασίας ο διαχωρισμός των πολιτικών από τις πνευματικές αρμοδιότητες του Πατριάρχη επιτελούνταν με στόχο την απορρόφηση των πρώτων από την πλευρά του κράτους και την περιθωριοποίηση των εκπροσώπων του κλήρου στο θρησκευτικό-«πνευματικό» πεδίο, είναι εξίσου εντυπωσιακό ότι η υπονόμηση του «εθναρχικού» χαρακτήρα του πατριαρχικού θεσμού γίνεται και πάλι στο φόντο της αμετάκλητης αποδοχής του συνταγματικού μοντέλου. Συμπληρώνει ο «Ορθόδοξος»: «Ουδείς θα μοι διαφιλονεικήση, ότι η της Εκκλησίας ημών διοικήσεις δεν έχει μεγίστην ομοιότητα με το συνταγματικόν πολίτευμα [...] Είναι αληθές, ότι ημείς οι βρόττειοι και μικροσκοπικοί τον νουν δεν δυνάμεθα να κρίνωμεν και να συγκρίνωμεν τα πρόσκαιρα και ακαριαία ημών πολιτεύματα με το μέγα και αξιοθαύμαστον του χριστιανισμού. Δυνάμεθα όμως να μορφώσωμεν αυτά κατ' εκείνο και κατά τας ανάγκας της ανθρωπότητος. Ο Πατριάρχης εστί πρόσωπον, έχον τον αυτόν βαθμόν ιερωσύνης ως και οι λοιποί Επίσκοποι· η δε υπεροχή αυτού έγκειται εν τούτω: ον λόγον έχει ο Πρόεδρος προς τους Βουλευτάς, τον αυτόν λόγον και ο Πατριάρχης προς τους Επισκόπους». ⁵⁹

Η εγκαθίδρυση και αναπαραγωγή του μοντέλου της συνταγματικότητας ήταν καταλυτική, όπως φαίνεται, για το σύνολο φάσμα των πολιτικών δυνάμεων που εμπλέκονταν στο Πατριαρχείο κατά την περίοδο αυτή, και όχι μόνο των διαφορετικών εκδοχών της κληρικαλικής πτέρυγας. Εάν όμως το ζήτημα της υιοθέτησης του μοντέλου της συνταγματικής μοναρχίας επέφερε (ή μετέφρασε σε συμβολικό επίπεδο) τη διάσπαση της κληρικαλικής πτέρυγας, όπως περιγράφηκε στην προηγούμενη ενότητα, το ζήτημα της αντιμετώπισης της εθνικής ιδεολογίας επέφερε τα ίδια αποτελέσματα όσον αφορά τη συνοχή της μεταρρυθμιστικής. Ας παρακολουθήσουμε κάποιες από τις απόψεις των «οργανικών διανοουμένων» που υποστήριζαν τις μεταρρυθμίσεις πάνω στο συγκεκριμένο πρόβλημα:

Σε μία «διατριβή», η οποία δημοσιεύθηκε στον «Ανατολικό Αστέρα» λίγα χρόνια πριν, γινόταν χρήση του σχήματος που είδαμε στα προηγούμενα κεί-

58. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 430, 5/17 Ιανουαρίου 1867.

59. Έχει ήδη υποστηρίξει ότι: «...Εκ των ειρημένων συνάγεται, ότι η θέσις του Πατριάρχου κακώς ερμηνεύεται παρά τινων, τιθεμένη εις το πολιτικόν μέρος, ενώ πράγματι η περιωπή αυτού έγκειται εις το πνευματικόν... Ταύτα δε λέγοντες δεν εννοούμεν να είναι ο Πατριάρχης όλως άπειρος και αδαής της πολιτικής· τουναντίον μάλιστα φρονούμεν να ήναι συγκεκριοτημένος κατά τι εις άπαντα...», Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, στο ίδιο.

μενα —της αντιπαράθεσης δηλαδή της Ορθοδοξίας με τον Καθολικισμό και τον Προτεσταντισμό— όχι όμως αυτή τη φορά για να εκτιμηθεί η πρώτη όσον αφορά την υποτιθέμενη προνομιακή σχέση της με τον θεσμό της συνταγματικότητας αλλά με κριτήριο τη σχέση των τριών δογμάτων με τον εθνικισμό. Ο τίτλος της «διατριβής» ήταν οι «Ευρωπαϊκά ιδέαι, ήτοι ο Ευρωπαϊσμός» και πιθανολογούμε ότι ο συγγραφέας της, με κριτήριο το στυλ γραφής και τον χαρακτηρισμό που του αποδίδεται από τον συντάκτη της εφημερίδας («εις εκ των διακεκριμένων λογίων και θεολόγων του ημετέρου έθνους»), ήταν ο Στέφανος Καραθεοδωρής.

Ο συγγραφέας κατανούσε τον «Ευρωπαϊσμό» ως το ιστορικό αποτέλεσμα της διαπάλης μεταξύ «παπισμού και μεταρρυθμίσεως, σχηματισμού και μετασχηματισμού, προσωπείου και μεταπροσωπείου». Ο «Ευρωπαϊσμός» αντιπαράθεται στην έννοια της Ορθοδοξίας, εφόσον η τελευταία είναι εχθρικά διακείμενη τόσο στην έννοια της «κοσμοκρατορίας» και της τυπικής ευσέβειας που χαρακτήριζαν τον Παπισμό, όσο και στην έννοια της «αναρχίας» που χαρακτήριζε τον Προτεσταντισμό.⁶⁰ Η διάκριση μεταξύ Ορθοδοξίας και Παπισμού-Προτεσταντισμού έγκειται στο ότι στην πρώτη το εγώ θυσιάζεται στον Θεό, ενώ στους δεύτερους «τα του Θεού γίνονται θυσία εις τον άνθρωπον, το εγώ».⁶¹ Εκτός όμως από την καταγγελία του εκκοσμικευμένου χαρακτήρα του «Ευρωπαϊσμού», ο συντάκτης της «διατριβής» προέβαινε σε μία ακόμη σημαντική παρατήρηση που αφορούσε κυρίως το χαρακτήρα του Παπισμού. Ο Παπισμός δεν ήταν τίποτε άλλο, παρά ο μετασχηματισμός του αρχαίου δεσποτισμού της Ρώμης. Ως εκ τούτου «δήλον», σύμφωνα με την άποψη του συγγραφέα, «ότι ο παπισμός έχει αρχήν τον Εθνικισμόν [...] ότι είναι απαράλλακτος εθνικισμός, υπό το προσωπείον του χριστιανισμού, διά τούτο ο παπισμός είναι καταστρεπτικώτερος και ολεθριώτερος του εθνικισμού».⁶² Το παράδειγμά του ήταν ο Ρωμαίος, ο οποίος απλώς χρησιμοποιεί τον χριστιανισμό για να επιβιώσει ως έθνος.

Η εξίσωση μεταξύ Παπισμού και Εθνικισμού ήταν ιδιαίτερα λειτουργική. Η επιχειρηματολογία αυτή του συντάκτη της «διατριβής» «έπληττε» τόσο τους υποστηρικτές της εθνικής ιδεολογίας, η οποία εξάλλου εμφανιζόταν ως μία ιδιαίτερα ισχυρή εκδοχή για τη μετεξέλιξη του μιλλέτ,⁶³ όσο, και κυρίως, τους υποστηρικτές του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού (είδαμε προηγουμένως ότι ο Κατσελίδης ερωτοτροπούσε με το παπικό μοντέλο πάνω στο σημείο αυτό). Ο

60. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 35, 29 Μαΐου 1862.

61. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 36, 5 Ιουνίου 1862· αρ. 38· 19 Ιουνίου 1862.

62. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 39, 26 Ιουνίου 1862.

63. Βλ. τον λόγο του Σ. Καραθεοδωρή με τίτλο «Περί Εθνικού Χαρακτήρος», σε έκτακτη συνεδρίαση των δύο Συλλόγων, Ιατρικού και Φιλολογικού στις 29 Απριλίου 1862, *Περιοδικό του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως*, Α' (1863) 133-135.

στόχος του λοιπόν ήταν η απόπειρα του Ιωακείμ Β' να εκτρέψει την μεταρρυθμιστική προσπάθεια στην κατεύθυνση οικοδόμησης ενός «παπικού» μοντέλου πατριαρχικής εξουσίας. Από την άλλη, η ταυτόχρονη καταγγελία του Παπισμού και του Εθνικισμού είχε ως στόχο να υπενθυμίσει το έντονο τότε πρόβλημα της επέκτασης της Ουνίας στους Βουλγαρικούς πληθυσμούς — ένα πρόβλημα για το οποίο οι μεταρρυθμιστές, όπως είναι γνωστό, θεωρούσαν υπεύθυνο τον Ιωακείμ.

Αντίθετα, η κριτική που ασκούσε ο συντάκτης στον Προτεσταντισμό ήταν περισσότερο ήπια. Θεωρούσε ότι η Μεταρρύθμιση αποτελούσε έργο των Γερμανικών και Γερμανικών λαών που στέναζαν κάτω από τον Δεσποτισμό της Αρχαίας Ρώμης και του Παπισμού. Η Μεταρρύθμιση έφθασε στο άλλο άκρο, αυτό της «αναρχίας», ως υπερβολική αντίδραση στον Παπισμό. Ο συντάκτης ωστόσο την συνέδεε με τον Εθνικισμό μόνο στον βαθμό που και αυτή χρησιμοποιούσε τα «όπλα» του Παπισμού.⁶⁴ Η ευνοϊκότερη μεταχείριση που επιφύλαξε ο συγγραφέας της «διατριβής» στην Μεταρρύθμιση ασφαλώς οφειλόταν στον ιδιαίτερο ρόλο που είχαν οι λαϊκοί στην προτεσταντικού τύπου εκκλησιαστική διοίκηση.⁶⁵

Μία αντίστοιχη αντιμετώπιση ιδιαίτερα της αγγλικανικής εκκλησίας έχουμε και στην περίπτωση του Γρηγορίου Παυλίδη. Κατηγορώντας τις δυτικές «αιρέσεις», τον Καθολικισμό και τον Προτεσταντισμό, για εγκατάλειψη της συνοδικής αρχής, εξαιρούσε την Αγγλικανική Εκκλησία, η οποία κατ' αυτόν μετά από άγριες αντιπαράθεσεις με τους σκληροπυρηνικούς καλβινιστές υπεράσπισε το «Συνοδικόν κύρος και την παράδοσιν της αρχαίας Εκκλησίας», ενώ θύμιζε τις προσπάθειες σύγκλισης της Ορθοδοξίας με τον Προτεσταντισμό κατά την περίοδο του Ιερεμία Β' του Τρανού (έχι όμως και τις αντίστοιχες του Κυρίλλου Λούκαρι που οδήγησαν στην έκδοση της περίφημης «Ομολογίας» του).

Στην περίπτωση όμως του Παυλίδη η επιλογή των τρόπων συναρμογής του υπερβατικού (ή πνευματικού) με το έλλογο —για τους οποίους μιλήσαμε προηγουμένως— δεν συνεπαγόταν μόνο την αναφορά σε διαφορετικού τύπου πολιτικά συστήματα αλλά και την ιδιοπροσωπεία της εθνικής ταυτότητας από την πλευρά των λαών που επέλεγαν κάποιο αυτά. Αυτό που τον ενδιέφερε φυσικά ήταν η περίπτωση των Ελλήνων. Για τον Γρηγόριο «...τοιούτην δ' ανέ-

64. Εφ. *Ανατολικός Αστήρ*, αρ. 41, 10 Ιουλίου 1862.

65. Για κάποιες πλευρές της κριτικής που άσκησαν τάσεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού σε πρακτικές του ορθόδοξου κλήρου εμπνευσμένες από τον προτεσταντικό ευαγγελισμό, βλ. P. M. Kitromilides, «Religious criticism between Orthodoxy and Protestantism. Ideological consequences of social conflict in Smyrna», στο P. M. Kitromilides, *Enlightenment, nationalism and orthodoxy: studies in the culture and political thought of South-eastern Europe*, Variorum, Aldershot, Hampshire; Brookfield, 1994, σ. 115-124.

καθεν δεικνύων αποστροφήν ο Έλλην προ πάντων προς τας δύο ταύτας αντιθέτους της πολιτείας παρεκτροπάς [...] φανερόν ότι δεν ηδύνατο να αναγνωρίση εν τη πνευματική αυτού πατρίδι [...] την παμβασιλείαν και την απόλυτον δεσποτείαν ενός τινός θνητού [το μοντέλο του καθολικισμού]..., αλλ' ούτε πάλιν να αποκλίνη προς την πολυκοιρανίαν και αναρχίαν [το μοντέλο του προτεσταντισμού], ήτις ως εν τη πολιτική ούτω και εν τη θρησκευτική κοινωνία εστίν η φοβερωτέρα των τυραννιών, και δήλον εκ τε της πολιτικής και εκκλησιαστικής ιστορίας». Αντίθετα ο Έλληνας «ώφειλε να μείνη πιστός και αφωσιωμένος λάτρης του θεοεικέλου και συνοδικού της Ορθοδοξίας συντάγματος...». Η επιχειρηματολογία του Παυλίδη δεν άφηνε απλώς ανοιχτό το ενδεχόμενο να συνδεθεί η μεταρρύθμιση με την εθνική ιδεολογία — ακόμη περισσότερο, το θεωρούσε επιβεβλημένο.

Εάν η συνταγματική μοναρχία αποτελεί το πολιτειακό εκείνο μοντέλο που αντιστοιχεί στην φύση της ορθόδοξης θρησκευτικότητας, είναι ζητούμενο αν αυτή η άμεση συσχέτιση του θρησκευτικού με το πολιτειακό στοιχείο αναφέρεται σε ένα είδος εθνικής ιδιοσυστασίας — στην περίπτωση μας στην ελληνική. Στην περίπτωση του μεταρρυθμιστή κληρικού Γρηγορίου η απάντηση είναι θετική. Αντίθετα σε έναν από τους λαϊκούς εκπροσώπους της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας και εκπρόσωπο των νεοφαναριώτικων κύκλων, τον Στέφανο Καραθεοδωρή, η απάντηση όπως είδαμε είναι αρνητική.

Η σχέση αυτή της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας με βάση το εθνικό δεν θα γίνει το ίδιο ορατή με την αντίστοιχη των κληρικαλικών για την επιβολή του μοντέλου του πατριαρχικού συγκεντρωτισμού. Και αυτό επειδή το πρόβλημα το διαχειρίστηκε με κατάλληλο τρόπο η ηγεμονεύουσα ομάδα των τραπεζιτών.⁶⁶

Την «εθνικοποίηση» του λαϊκού, διαδικασία που το καθιστούσε πολύ περισσότερο απειλητικό για την κοινωνική συνοχή του αυτοκρατορικού, και κατά συνέπεια οικουμενικού, μοντέλου, την κατανοούσε πλήρως και ο «Κ», ο συν-

66. Οι επίγονοι της μεταρρυθμιστικής πτέρυγας που εγκοιλώθηκαν τον εθνοκεντρικό λόγο και τους οποίους εκπροσωπούσε η εφημερίδα *Νεολόγος*, ήταν ιδιαίτερα ευαίσθητοι στο ζήτημα των αρμοδιοτήτων του Πατριάρχη. Έτσι με αφορμή το ζήτημα της εφαρμογής του Κανονισμού περί συγκρότησης της Ιεράς Συνόδου και την υπόσχεση του Ανθίμου να την εφαρμόσει (εγκαταλείποντας ταυτόχρονα την «αριστίνδην» συγκρότησή της) η σύνταξη του *Νεολόγου* θεωρούσε ότι: «ο πατριάρχης διά του διαβήματος αυτού ανεγνώρισεν ότι οφείλει λόγον και ευθύνας των πράξεων αυτού προς το έθνος και τους νομίμους αντιπροσώπους, ότι δεν εδικαιούτο ούτε δικαιούται να παραβή τους υπ' αυτών συνταγέντας νόμους, ότι είναι ουχί απόλυτός τις ηγεμών, αλλ' ο πρώτος τηρητής και θεματοφύλαξ των κειμένων νόμων και κατέλιπεν εις το έθνος ως κληροδοσίαν την αναγνώρισιν ταύτην της κυριαρχίας αυτού, αναγνώρισιν ην του λοιπού ουδ' αυτός, ουδέ εκ των διαδόχων του ουδείς δύναται να δικαφισβητήση». Ο Πατριάρχης δηλαδή επέχει και στο παράδειγμα των μεταρρυθμιστικών-εθνικιστών θέση Συνταγματικού Ηγεμόνα, βλ. εφ. *Νεολόγος*, αρ. 1384, 23/4 Σεπτεμβρίου 1873.

τάκτης της «διατριβής» στην «Ομόνοια». Επιτιθέμενος εναντίον των υποστηρικτών της μεταρρύθμισης, και ιδιαίτερα των συντακτών του αντίπαλου «Ανατολικού Αστέρα», θα τους καταγγείλει ως υπερασπιστές του «εθνικού»: «Και οι μεν [οι συντάκτες του «Ανατολικού Αστέρα»] υποθάλλοντες και, προς ιδίους σκοπούς, περιποιούμενοι τας τοιαύτας ατασθαλίας ωνόμασαν αυτοί εαυτούς Εθνικούς (άξιος ο μισθός των!), τους δε μετά περισκέψεως προσπαθώντας όπως δι' ειρηνικών μέσων εξομαλύνωσι τας καθ' εκάστην παρεμβαλλομένας δυσχερείας ωνόμασαν αντεθνικούς· και χορεύουσι λοιπόν παρά τοις αγοραίοις αι μηδεμίαν αληθή σημασίαν έχουσαι αύται αι λέξεις εθνικός και αντεθνικός, όπως δηλονότι η διαβόητος Δημοτικότης φθάση εις το έπακρον! (γνωστόν δε ότι ο μέγιστος συρμός παρά τοις παρ' ημίν σήμεραν είναι η Δημοτικότης)». ⁶⁷ Για τον «Κ» η υπεράσπιση του συνταγματικού μοντέλου δεν σημαίνει απαραίτητα υπεράσπιση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του Γρηγορίου. Αντίθετα για τον ίδιο ο όρος «εθνικός» είναι ακόμη αρνητικά φορτισμένος από τις θρησκευτικές του συμπαραδηλώσεις και δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι το μοντέλο πατριαρχικού συγκεντρωτισμού το οποίο υπερασπίζεται του επιτρέπει να μεταφράσει το «milletbaşı» σε «εθνάρχη».

Συμπεράσματα

Η προσομοίωση της Εκκλησίας με το Κράτος τόσο στην περίπτωση των μεταρρυθμιστών όσο και στην περίπτωση μιας μερίδας των κληρικαλικών, η επανάληψη και η συγκρότησή της ως αναπαράστασης, διαμορφώνει καταλυτικά τις σχέσεις του θρησκευτικού με το πολιτικό. Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμη και όταν αναγκάζονταν οι εκπρόσωποι των κληρικαλικών να υπερασπιστούν την αυθεντία των Ιερών Κανόνων έναντι της συνταγματικότητας των Γενικών Κανονισμών, αυτό ήταν πλέον αναγκασμένοι να το πράξουν προσαρμοσμένοι σε πολιτειοκρατικές θεωρήσεις. Οι Ιεροί Κανόνες όταν γίνονταν αντικείμενο επίκλησης, το στοιχείο νομιμοποίησής τους δεν ήταν η θεολογική αυθεντία, αλλά το γεγονός ότι εκπροσωπούσαν εκείνη την εκδοχή της χριστιανικής θρησκείας που ήταν η πλέον συμβατή με το πολιτειακό μοντέλο της συνταγματικής μοναρχίας. Αντίστοιχα, και οι Γενικοί Κανονισμοί, ως η σημαντικότερη έκφραση της μεταρρυθμιστικής («εκκοσμικευτικής») κίνησης στο ορθόδοξο μιλλέτ, έπρεπε να υπάρξουν, μόνο στο βαθμό που δεν προκαλούσαν ανισοροπίες στο μοντέλο της «εγγενούς» συνταγματικότητας της Ορθοδοξίας.

Φαίνεται λοιπόν σαν οι μεταρρυθμίσεις στο ορθόδοξο μιλλέτ, ιδωμένες ως διαδικασία εκκοσμικεύσής του, να έθεσαν το πολιτικό και το θρησκευτικό σε μία σχέση όχι υπαγωγής, αλλά αντανακλάσεων και αντικατοπτρισμών. Το πο-

67. Εφ. *Ομόνοια*, αρ. 56, 17 Νοεμβρίου 1862.

λιτικό δεν υποτάσσει το θρησκευτικό — περισσότερο θα λέγαμε ότι αποπειράται να υπονομεύσει την παραδοσιακή κανονιστική ισχύ του. Από την άλλη όμως το ενδιαφέρον είναι ότι και το θρησκευτικό προσπαθεί να αναπαραχθεί μέσα από την υιοθέτηση πολιτειακών προτύπων. Για να επιλυθούν ζητήματα κοινωνικής και πολιτικής ηγεμονίας στο εσωτερικό του μιλλέτ οι εκπρόσωποι των αντιπαρατιθέμενων πτερύγων επικαλούνται μία υπερκείμενη ιδεολογική-συμβολική πραγματικότητα, αυτή της οργανικής σχέσης μεταξύ Ορθοδοξίας και συνταγματικού μοντέλου, ακριβώς για να νομιμοποιήσουν την υπεράσπιση των επιμέρους συμφερόντων τους. Αυτή η επίκληση όμως θα συμβάλει στη σύγχυση των ορίων μεταξύ των δύο πεδίων, θρησκευτικού και πολιτικού, μία από τις σημαντικότερες «ιδιομορφίες» στην περιοχή των Βαλκανίων που κληροδότησε ο 19ος αιώνας στον 20ό.

Αυτή όμως η επιστροφή στον Αυγουστίνο, η προσομοίωση δηλαδή του θρησκευτικού με το πολιτικό, κοινή θα μπορούσε να πει κανείς και για την καθολική και για την ορθόδοξη εκκλησία, στο τέλος του 19ου αιώνα —επιστροφή που δεν ήθελε απλώς να υπενθυμίσει τη διάκριση της Πολιτείας του Θεού από αυτής του Ανθρώπου,⁶⁸ αλλά να οργανώσει τη δεύτερη σύμφωνα με τις υποτιθέμενες απαράβατες αρχές της πρώτης— είχε κάποιο στόχο ευρύτερο των ενδοκοινοτικών συγκρούσεων για να επιλύσει; Κατά τη γνώμη μου το πρόβλημα συνδέεται με την ανάδυση αυτού που θα αποκαλούσαμε «κοινωνία των πολιτών».

Ξεκινήσαμε με τη λύση που έδωσε ο N. Berkes στο πρόβλημα της εκκοσμίκευσης με τη μετατόπιση από τον διαχωρισμό Κράτους-Εκκλησίας σε αυτόν της Πολιτείας από τη Θρησκεία, μέσα στο πλαίσιο μετάβασης μιας παραδοσιακής κοινωνίας προς τη νεωτερικότητα. Στην πραγματικότητα όμως η επίκληση του σχήματος της συνταγματικότητας, όπως αυτό αναλύθηκε στην περίπτωση της ελληνορθόδοξης κοινότητας, υπονομεύει το πλαίσιο εφαρμογής της θεωρίας του εκσυγχρονισμού: ο κοινός αναπαραστατικός τόπος —η Ορθοδοξία ως αρχετυπική εκδοχή της συνταγματικής μοναρχίας— συγκροτείται ως αποτέλεσμα των εσωτερικών συγκρούσεων στην κοινότητα και όχι ως γενικευμένη αποδοχή μιας μετάβασης από την «παραδοσιακή» στη «μοντέρνα» κοινωνία. Η λύση θα μπορούσε πιθανότατα να βρεθεί αντιμετωπίζοντας τις εσωτερικές συγκρούσεις στο Πατριαρχείο αλλά και στον ευρύτερο χώρο της ελληνορθόδοξης κοινότητας (κυρίως μέσα από την ανάπτυξη Συλλόγων) ως μία εκδοχή ανάδυσης της «κοινωνίας των πολιτών»,⁶⁹ και πάντα μέσα στο πλάι-

68. Άγιος Αυγουστίνος, *De Civitate Dei*, XIV. 28; XV. 1 και 21, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, in aedibus B. G. Teubneri, Λειψία 1928-1929.

69. Για μία ανασκόπηση του θεωρητικού προβλήματος της «κοινωνίας των πολιτών», βλ. Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil society and political theory*, MIT Press, Κάμπριτζ, Μασσ. 1992.

σιο ενός κράτους που προωθεί τον διαχωρισμό του πολιτικού από το θρησκευτικό για να καταστεί αποκλειστικός διαχειριστής του πρώτου. Ως προς τη λύση αυτή μπορούν να αναπτυχθούν τρεις, συμπληρωματικές κατά τη γνώμη μου, ερμηνείες:

A) Η επίκληση της συνταγματικότητας, ενώ δίνει στους «οργανικούς διανοούμενους» των δύο πλευρών τη δυνατότητα να επιλύουν το ζήτημα των σχέσεων πολιτικού και θρησκευτικού στο εσωτερικό του μιλλέτ, τους επιτρέπει ταυτόχρονα να μιλάνε για τον ιδανικό τρόπο οργάνωσης της πολιτείας: η αναφορά τους γίνεται στον πυρήνα οργάνωσης του κράτους. Το επιχείρημα αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία: εφόσον η συνταγματικότητα αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό του αναδιοργανωμένου μιλλέτ από τη μια, και του κράτους από την άλλη, καθίσταται «περιττή» η απορρόφηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων.

B) Η επίκληση επίσης της συνταγματικότητας τους επιτρέπει να μιλάνε όλοι:⁷⁰ έχει δηλαδή ανάλογες συνέπειες με το ρόλο της πρώιμης χρήσης του «συνταγματικού φιλελευθερισμού» στο ελληνικό κράτος, συνεπώς αποτελεί προϋπόθεση για την ανάπτυξη πολιτικού λόγου στο εσωτερικό της ελληνορθόδοξης κοινότητας και εξ' ονόματος των διαφορετικών πολιτικών, λαϊκο-κληρικών ομάδων ή εν γένει των ομάδων συμφερόντων.

Γ) Εάν αποδεχούμε τη λύση που προτείνει ο Serif Mardin⁷¹ στο πρόβλημα του Berkes, ότι δηλαδή η θρησκεία στην οθωμανική αυτοκρατορία αλλά και γενικότερα στο χώρο της Μέσης Ανατολής αναπληρώνει τον ρόλο που έπρεπε να παίζουν απουσιάζοντες ενδιάμεσοι θεσμοί μεταξύ κοινωνίας (ή ατόμου) και κράτους,⁷² κυριαρχεί δηλαδή στον κοινωνικό χώρο μέσα από τον οποίο αναδύθηκε στη Δύση αυτό που αποκαλείται «κοινωνία των πολιτών», τότε το ζήτημα της διάκρισης του πολιτικού από το θρησκευτικό πεδίο γίνεται περισσότερο πολύπλοκο: η προσομοίωση της θρησκείας με το κράτος, από την πλευρά των εκπροσώπων του ορθόδοξου μιλλέτ, δεν γίνεται μόνο για να αντιμετωπιστούν τα προβλήματα που θέτει ο διαχωρισμός με αυτό ή η διάκριση της πολιτικής από την πνευματική σφαίρα στο εσωτερικό του, αλλά για να επέλθει ένας μετασχηματισμός αυτού του ενδιάμεσου χώρου υπό την ηγεμονία τους. Ο

70. Αναφέρεται χαρακτηριστικά στον «Νεολόγο» με αφορμή την αμφισβήτηση του δικαιώματος της «Επιτροπής του Ρωμαϊκού Έθνους» να μιλάει εξ' ονόματος ολόκληρου του μιλλέτ, υποσκελίζοντας το Μικτό Συμβούλιο: «Είμεθα και ημείς λαός, είναι και το Συμβούλιο λαός, είναι και η Εθνοσυνέλευση (εννοεί την Αναθεωρητική επί των Κανονισμών Συνέλευση) λαός, είναι και πολλοί των τα πρώτα φερόντων εν τω έθνει ημών λαός», βλ. εφ. *Νεολόγος*, αρ. 1394, 4/16 Σεπτεμβρίου 1873.

71. Serif Mardin, «Ideology and Religion», σ. 204-207.

72. Αυτή πρέπει να θεωρηθεί και η προϋπόθεση διατύπωσης μιας θέσης όπως αναπτύσσεται από την Σία Αναγνωστοπούλου περί των μιλλέτ ως «ενδιάμεσων χώρων», βλ. Σία Αναγνωστοπούλου, *ό.π.*, σ. 278-279.

χώρος αυτός απειλούνταν να καταληφθεί από θεσμούς είτε «κοινωνίας των πολιτών» (πολιτικούς, οικονομικούς και εκπαιδευτικούς) ή «δημόσιας σφαίρας» (επικοινωνιακούς), στην χαμπερμασιανή εκδοχή.⁷³ Για αυτό ακριβώς δεν επρόκειτο για ένα παιχνίδι αναπαραστάσεων αλλά έναν σκληρό ανταγωνισμό μεταξύ ομάδων συμφερόντων για την επιβολή ενός ηγεμονικού λόγου που θα εμπόδιζε την αυτονομία της αναδύμενης «δημόσιας σφαίρας», την ίδια στιγμή που υπερασπιζόταν το μιλλέτ από το καθεστώς ετεροκαθορισμού που ήθελε να του επιβάλλει το οθωμανικό κράτος.

Το μοντέλο της συνταγματικότητας δεν επικράτησε γιατί το πρότειναν ως εναλλακτική εκδοχή μετασχηματισμού του μιλλέτ οι μεταρρυθμιστές, αλλά επειδή το εγκολπώθηκαν και το ανέπτυξαν προς την εκδοχή της συνταγματικής μοναρχίας οι κληρικαλικοί. Και στόχος των τελευταίων δεν ήταν μόνο να εμποδίσουν την κυριαρχία του λαϊκού μέσω των διαφόρων μετασχηματισμών του, αλλά να αποφύγουν τη διαμόρφωση μιας δημόσιας σφαίρας ερήμην τους, η οποία ούτως ή άλλως στην Ανατολική και Νοτιοανατολική Ευρώπη ήταν σύμφυτη με την ανάδυση ενός λόγου περί έθνους.⁷⁴

Στην περίπτωση της οθωμανικής αυτοκρατορίας η θρησκεία δεν συνέβαλε στην ανάδυση της δημόσιας σφαίρας, κατά τον τρόπο της ριζοσπαστικής δημοκρατικοποίησης που επέφερε η εξάπλωση των προτεσταντικών εκδοχών στην Δυτική Ευρώπη.⁷⁵ Αντίθετα οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας εάν ήθελαν να δια-

73. Στην χαμπερμασιανή εκδοχή η «δημόσια σφαίρα» (ανάπτυξη της συλλογικής οργάνωσης της αστικής τάξης μέσω λεσχών, συλλόγων, μασονικών στοών κ.λ.π.) διακρίνεται από την «κοινωνία των πολιτών» (η οποία περιλαμβάνει τη σφαίρα της εμπορευματικής παραγωγής, ουσιαστικά το χώρο του ιδιωτικού οικονομικού συμφέροντος). Η υπόθεση της ανάδυσης της «δημόσιας σφαίρας» στην Νοτιοανατολική Ευρώπη σε μία περίοδο (τέλη 19ου αιώνα) που κατά τον Habermas αρχίζει να εκλείπει στη Δυτική Ευρώπη, παραμένει προκλητική, βλ. J. Habermas, *The structural transformation*, σ. 5. Πάντως η ανάπτυξη του τύπου, της αναβάθμισης του ρόλου του στην οργάνωση του πολιτικού λόγου στην Κωνσταντινούπολη του τέλους του 19ου αιώνα, αλλά και η παράλληλη επέκταση της συλλογικής οργάνωσης (εκπαιδευτικοί, φιλανθρωπικοί κ.ά. σύλλογοι) στην οποία αναφερθήκαμε, μπορούν να αποτελέσουν ισχυρές ενδείξεις ενίσχυσης του θεωρητικού αυτού παραδείγματος. Για μία κριτική αντιμετώπιση της διάκρισης της δημόσιας από την ιδιωτική σφαίρα στα έργα των Jürgen Habermas και Philippe Ariès (*A History of Private Life: Passions of the Renaissance*, επιμ. Roger Chartier, μετ. Arthur Goldhammer, Καίμπριτζ, Μασσαχουσέτη 1989) με βάση τις πιο πρόσφατες επεξεργασίες του Roger Chartier και της Joan Landes, βλ. Dena Goodman, «Public sphere and private life: toward a synthesis of current historiographical approaches to the Old Regime», *History and Theory* 31/1 (1992) 1-20.

74. Geoff Eley, *ό.π.*, σ. 296.

75. Βλ. για παράδειγμα το ρόλο της θρησκείας στην ανάδυση της «δημόσιας σφαίρας» στην Αγγλία του 18ου αιώνα, David Zaret, «Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England», Craig Calhoun (επιμ.), *Habermas and the Public Sphere*, σ. 212-235.

τηρήσουν τα προνόμιά τους, θα έπρεπε να ακολουθήσουν τον γνωστό δρόμο της υπαγωγής της στο κράτος (είτε στην εκδοχή της εθνικοποίησής της είτε στην προοπτική διατήρησης του αυτοκρατορικού σχήματος, το οποίο ασφαλώς ήταν σε μεγαλύτερη συμφωνία με τα οικουμενιστικά πρότυπά της) ακριβώς για να αποφύγουν, κατά το δυνατόν, την απόσυρσή της από τον ενδιάμεσο κοινωνικό χώρο τον οποίο ήλεγχε: ένας χώρος που απειλούνταν τόσο από τις συγκεντρωτικές τάσεις του οθωμανικού κράτους, όσο και από τις αρχές της αναδυόμενης αστικής κοινωνίας. Η Εκκλησία τελικά στην Ανατολή συμμάχησε με το Κράτος (είτε εθνικό είτε αυτοκρατορικό) για να εμποδίσει κατά το δυνατόν την συγκρότηση μιας δημόσιας σφαίρας σε ένα κοινωνικό χώρο που κάποτε δικαιωματικά της ανήκε. Κάτι τέτοιο όμως δεν έλαβε αναγκαστικά το χαρακτήρα απαγορεύσεων και περιοριστικών μέτρων. Το σχήμα της συνταγματικότητας επέτρεπε στα μέλη των διαφορετικών τάσεων που συγκρούστηκαν στο Πατριαρχείο να συμμετάσχουν στον μετασχηματισμό του ενδιάμεσου χώρου, να αναπαράγουν την προσομοίωση του θρησκευτικού με το πολιτικό, την ίδια στιγμή που αγωνίζονταν για την ηγεμονική παρουσία του πρώτου εντός των αναδυόμενων θεσμών της «κοινωνίας των πολιτών» (προσπάθεια ελέγχου της συλλογικής οργάνωσης του μιλλέτ), φροντίζοντας παράλληλα να τηρούν κατά το δυνατόν ανέπαφη τη σχετική αυτονομία του μιλλέτ έναντι της οθωμανικής πολιτικής εξουσίας (Προνομιακό).