

ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΧΑΡΙΣΗΣ
(Α.Μ. 301004)

Η ΣΧΕΣΗ ΑΝΑΤΟΛΗΣ – ΔΥΣΗΣ ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΪΣΤΟΡΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΣΤΗΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΡΩΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ. ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

(ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ)

ΑΘΗΝΑ 2015

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΧΡΥΣΗΣ

ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΝΙΚΟΣ ΚΟΤΑΡΙΔΗΣ

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΠΕΡΙΚΛΗΣ ΠΑΥΛΙΔΗΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3
ΜΕΡΟΣ 1. Η τοποθέτηση του ζητήματος Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία του 19 ^{ου} αιώνα	15
1.1 Ιδιαιτερότητα και καταβολές της ρωσικής πνευματικής ζωής	15
1.2 Η προβληματική περί «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία. Η αντιπαράθεση σλαβόφιλων και δυτικιστών	35
1.3 Η ολοκλήρωση, οι μεταλλαγές και τα τελικά αποτελέσματα της Αντιπαράθεσης περί «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία	86
ΜΕΡΟΣ 2. Η προβληματική Ανατολής-Δύσης στην Ελλάδα του 19 ^{ου} αιώνα	157
2.1 Ιδιαιτερότητα και καταβολές της νεοελληνικής πνευματικής ζωής	157
2.2 Η προβληματική περί «Ανατολής-Δύσης» στην Ελλάδα. Η αντιπαράθεση και ο συγκερασμός φιλελεύθερων και ρομαντικών ιδεών Στη νεοελληνική κοινωνία	185
2.3 Η ολοκλήρωση, τα αποτελέσματα και η τελική έξοδος της προβληματικής για το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» στην Ελλάδα	228
ΜΕΡΟΣ 3. Συγκριτική προσέγγιση της προβληματικής «Ανατολή-Δύση» στην Ελλάδα και τη Ρωσία. Καταβολές, ομοιότητες και διαφορές	295
3.1 Συγκριτική προσέγγιση των καταβολών της ρωσικής και νεοελληνικής κοινωνικής σκέψης	295
3.2 Η ανάδυση της προβληματικής περί «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία και την την Ελλάδα. Σύγκριση, διαφορές και ομοιότητες	316
ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ	343
ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ	377

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ζήτημα της σχέσης «Ανατολής – Δύσης», ή «ανατολικού – δυτικού» όσον αφορά τη συγκρότηση και το γίνεσθαι των σύγχρονων κοινωνιών αποτελεί ένα από τα συχνά αντικείμενα ενασχόλησης στη φιλοσοφική και κοινωνικοεπιστημονική σκέψη των νεότερων χρόνων, ενώ εξακολουθεί να είναι και ένας απ' τους «κοινούς τόπους» που χαρακτηρίζουν πλήθος αναλύσεων και τοποθετήσεων στη σύγχρονη ανταλλαγή και αντιπαράθεση των ιδεών. Μάλιστα, μετά από τις μεγάλες διεθνείς αλλαγές που συνέβησαν στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές αυτής του 1990, η προβληματική αυτή δείχνει να επιστρέφει σε μια πιο «παραδοσιακή» μορφή, με έντονες τις πολιτισμικές αναφορές (ενώ στην εποχή του ψυχρού πολέμου η ιδεολογική αναφορά περί «Ανατολής-Δύσης» παρέπεμπε περισσότερο στην αντιπαράθεση μεταξύ των αναπτυγμένων καπιταλιστικών χωρών και των σοσιαλιστικά οργανωμένων καθεστώτων της Ανατολικής Ευρώπης).

Η έννοια «Δύση» παραπέμπει στην πραγματικότητα των αστικών-καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων, ως θεμελίου της συνολικής κοινωνικής συγκρότησης, σχέσεων που διαμορφώθηκαν και αναπτύχθηκαν στη Δυτική Ευρώπη στη διάρκεια και κυρίως μετά την περίοδο του δυτικοευρωπαϊκού φεουδαρχικού κοινωνικοοικονομικού σχηματισμού (συμπεριλαμβανομένης και της συνολικής συγκεκριμένης ιστορικής αλληλουχίας που οδήγησε σε αυτές, βλ. το υπόβαθρο της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας και της μετάβασης στη μεσαιωνική κοινωνία) και οι οποίες έγιναν βαθμιαία κυρίαρχες στον σύγχρονο κόσμο, σε βαθμό που το σύνολο των κοινωνιών να μετασχηματιστεί με βάση αυτές. Αντίστοιχα, ο όρος «Ανατολή» παραπέμπει είτε σε κοινωνίες που λειτουργούν με βάση προκαπιταλιστικές-προνεωτερικές κοινωνικές σχέσεις (κάτι που αφορά το παρελθόν πλέον), είτε σε κοινωνίες των οποίων οι προνεωτερικές καταβολές διατηρούνται ακόμη ισχυρές με συνέπειες στον ιδεολογικό τους αυτοκαθορισμό μεταξύ «Ανατολής» και «Δύσης» και στη σύγχρονη εποχή. Στη θεμελιακή σημασία του δηλαδή, στην ιστορία και την κίνηση των ιδεών, το δίπολο «Ανατολή-Δύση» δεν αποτελεί κάποια γεωγραφική αναφορά, αλλά εκφράζει τον ιστορικά συγκεκριμένο τρόπο που τίθεται το πρόβλημα της εμφάνισης, της σύγκρισης και εν τέλει της διάχυσης και εδραίωσης των νεωτερικών-καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων στο σύγχρονο κόσμο. Χρησιμοποιείται επίσης

και ως πολιτισμική αναφορά, η οποία, όμως, σε τελευταία ανάλυση, είτε απλώς θέτει με άλλο τρόπο το ίδιο πρόβλημα, είτε αναφέρεται σε μια υπαρκτή –και αναπόφευκτη πάντοτε– πολιτισμική πολυμορφία-ανομοιομορφία, που επικαθορίζεται όμως από τις δεσπόζουσες καπιταλιστικές «δυτικές» κοινωνικές σχέσεις που κυριαρχούν παντού στον κόσμο. Στο βαθμό που ο κάθε κοινωνικοοικονομικός σχηματισμός δεν συνιστά απλώς μια οικονομική δομή, αλλά ένα πλήρες και πολύπλοκο σύνολο σχέσεων, σε όλους τους τομείς ή πλευρές της κοινωνικής δραστηριότητας, που τον συγκροτούν ως όλο, το δίπολο «Ανατολή-Δύση» έφτασε να χρησιμοποιείται σχεδόν σε κάθε πολιτισμική σύγκριση, σε κάθε σύγκριση μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών. Με αυτή την ευρεία έννοια χρησιμοποιείται αρκετά συχνά και σήμερα στην πολιτική, την οικονομία, την πολιτιστική ανθρωπολογία, την ιστορία, τη φιλοσοφία κ.ο.κ.

Εφόσον οι διαμορφωμένες καπιταλιστικές-νεωτερικές κοινωνικές σχέσεις άρχισαν να διαδίδονται με όλο και πιο γρήγορους ρυθμούς σε όλο τον κόσμο, ήταν φυσικό το σύνορο μεταξύ «Ανατολής» και «Δύσης» να μετατοπίζεται διαρκώς όλο και «ανατολικότερα». Κάθε φορά που μία ορισμένη χώρα ή περιοχή εισερχόταν σε φάση μετασχηματισμού με κατεύθυνση προς την «δυτικοποίησή» της, βρισκόταν μπροστά στην επίλυση του προβλήματος Ανατολής-Δύσης ως εσωτερικού της προβλήματος, επίλυση η οποία ήταν αντικείμενο έντονης αντίθεσης και διαπάλης αφού, σε τελική ανάλυση, επρόκειτο για κάτι όχι λιγότερο από μια ριζική, επαναστατική αλλαγή της υφιστάμενης κοινωνικής κατάστασης. Για όσο αυτή η διαδικασία «δυτικοποίησης» αφορούσε ακόμη βορειοδυτικές και κεντρικές ευρωπαϊκές χώρες, όπου υπήρχαν από αιώνες κοινά οικονομικά, πολιτικά, πολιτισμικά στοιχεία στη βάση του δυτικοευρωπαϊκού φεουδαλισμού και της κοινής (στη βάση του καθολικισμού και της εξέλιξής του) θρησκείας, εκκλησίας και συνείδησης, η διάχυση των νέων κοινωνικών σχέσεων προς ανατολάς είχε περισσότερο εκτατικό χαρακτήρα, αφού υπήρχε ένα μέχρι πρόσφατα κοινό πολιτιστικό υπόστρωμα, στη βάση του ευρωπαϊκού μεσαιωνικού πολιτισμού. Όταν ωστόσο η διαδικασία αυτή άρχισε να αγγίζει χώρες και περιοχές με κοινωνικοοικονομικό, πολιτικό και πολιτιστικό χαρακτήρα αισθητά διαφορετικό και διακριτό από αυτόν της Δυτικής Ευρώπης, τότε το πρόβλημα Ανατολής-Δύσης έγινε πολύ πιο σύνθετο. Τελικά το πρόβλημα της σχέσης-αντίθεσης (εννοούμενης ταυτόχρονα ως σχέσης σύγκρουσης και σχέσης αλληλοδιείσδυσης) Ανατολής-Δύσης έφτασε να αφορά σε κάθε κοινωνία που εισερχόταν σε φάση μετάβασης στις νέες καπιταλιστικές κοινωνικές δομές¹. Όταν άρχισε να επέρχεται, είτε υπό μορφήν ένοπλου

¹ Παρά το γεγονός ότι η επιβολή της «Δύσης» επί της «Ανατολής» οφειλόταν εν τέλει στις νέου τύπου καπιταλιστικές οικονομικές σχέσεις, στο πνευματικό επίπεδο βασίστηκε και σε προηγούμενες επεκτατικές τάσεις και καταβολές, στο πλαίσιο του κεντρικού φορέα του εποικοδομήματος της ύστερης μεσαιωνικής δυτικοευρωπαϊκής κοινωνίας. Τουλάχιστον από τις αρχές του 14^{ου} αιώνα παρατηρείται μια συνειδητή προσπάθεια να ορθολογικοποιηθεί και να οργανωθεί πνευματικά η «αντικειμενοποίηση» (δηλαδή η

ανταγωνισμού, είτε ειρηνικά, η διάχυση των νέων σχέσεων σε περιοχές των οποίων η πρότερη ιστορική ανάπτυξη υπήρξε διαφορετική από αυτήν της Δυτικής Ευρώπης σε πολλά επίπεδα (οικονομικές σχέσεις, πολιτική, δίκαιο, θρησκεία και εν γένει πολιτιστική ζωή και παράδοση), τότε στ' αλήθεια η «Δύση» άρχισε να συγκρούεται με την «Ανατολή» μέσα σε κάθε ως τότε «ανατολική» κοινωνία και το δίπολο Ανατολή-Δύση απέκτησε το περιεχόμενο που διατηρεί ως σήμερα. Δυο χώρες-κοινωνίες που δοκίμασαν την ένταση της διαπάλης της Ανατολής με τη Δύση, σε βαθμό που αυτή η διαπάλη έφτασε να αποτελέσει καθοριστικό συστατικό στοιχείο του «εθνικού» ή «πολιτιστικού» τους χαρακτήρα και της συνειδήσής τους είναι η Ρωσία και η Ελλάδα. Ως χώρες που γειτνιάζαν με τη «Νέα Ευρώπη», με την οποία επιπλέον μοιράζονταν πολλά κοινά πολιτισμικά στοιχεία από το απώτερο ιστορικό παρελθόν τους, αντιμετώπισαν με ιδιαίτερη ένταση την αντίθεση Ανατολής-Δύσης στο εσωτερικό τους. Η ίδια η εθνική τους συνείδηση διαμορφώθηκε με τρόπο που να αναπαράγει διαρκώς αυτή την αντίθεση και σε βαθμό που το θέμα αυτό να τίθεται και σήμερα σχεδόν σε κάθε εκδήλωση και απόπειρα εθνικού και πολιτιστικού αυτοκαθορισμού.

Βασική θέση της παρούσας μελέτης συνιστά η άποψη ότι η «δυτικοποίηση» του συνόλου των κοινωνιών, η «κίνηση προς τη Δύση» ή ο «εκδυτικισμός» του κόσμου (στη βάση του ότι το κύριο χαρακτηριστικό στοιχείο της Δύσης, το θεμέλιό της, είναι ο καπιταλισμός, οι καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις) υπήρξε μια διαδικασία αντικειμενική και νομοτελειακή - έκφραση της καθολικής αναγκαίας ιστορικής κίνησης ή ανάπτυξης. Βεβαίως, το καθολικό ή το αναγκαίο συμβαίνει και εκδηλώνεται πάντοτε διαμέσου του μερικού, του τυχαίου, του ιστορικά «συμπτωματικού», αυτά τα δύο προϋποθέτουν το ένα το άλλο. Μια ακόμη βασική θέση είναι ότι η ιστορική διαδικασία δυτικοποίησης ή καπιταλιστικοποίησης του κόσμου έχει σήμερα ουσιαστικά ολοκληρωθεί, με την έννοια ότι ο τρόπος που κινούνται οι κοινωνικές σχέσεις και

μετατροπή σε αντικείμενο μελέτης καταρχήν) της Ανατολής, στη λογική της (πνευματικής αρχικά) κατάκτησής της. Αναφέρεται λχ ότι η Εκκλησιαστική Σύνοδος της Βιέννης το 1312 αποφάσισε την ίδρυση «μιας σειράς από έδρες των Αραβικών, Ελληνικών, Εβραϊκών και Συριακών στο Παρίσι, στην Οξφόρδη, στη Μπόλωνα, στην Αβινιόν και στη Σαλαμάνκα» (R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασσαχουσέτη 1962, σ. 72 – αναφέρεται στο E. W. Said, *Οριενταλισμός*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1996, σ. 67), οπότε δημιουργείται και τυπικά ένα νέο αντικείμενο μελέτης (αλλά και αντικείμενο επίδρασης), η «Ανατολή» που τείνει να περιλαμβάνει λίγο πολύ ένα μεγάλο μέρος της τότε γνωστής «μη Δύσης», ενός συνόλου μεγάλων, διαφορετικών και πολύμορφων, γεωγραφικών, οικονομικών, πολιτικών, πολιτιστικών χώρων που κατανοούνται ακριβώς ως αντικείμενο παρέμβασης εκ μέρους της «Δύσης» και συγκροτούν πλέον μια ενότητα με βάση αποκλειστικά αυτό το κριτήριο. Πρόκειται για ένα προείκασμα της μελλοντικής διαδικασίας «εκδυτικισμού» που δείχνει τόσο την αύξουσα δυναμικότητα της δυτικοευρωπαϊκής κοινωνικής πραγματικότητας, όσο και τη συνειδητοποίηση αυτής της δυναμικότητας από τους σημαντικότερους πνευματικούς φορείς της εποχής (σημειωτέον ότι έχουν προηγηθεί ήδη οι σταυροφορίες εναντίον της αραβικής-ισλαμικής «ανατολής» και η σύγκρουση με το Βυζάντιο – τη χριστιανική ελληνο-ρωμαϊκή «ανατολή», οπότε η «αντικειμενοποίηση» είναι απολύτως συνειδητή και στοχοπροσηλωμένη).

αντιθέσεις σε όλα τα επίπεδα είναι παντού «δυτικός». Δηλαδή, επικράτησε, «νίκησε» τελικά η «Δύση»; Κατά τη γνώμη του γράφοντα, ναι, αναμφισβήτητα και οριστικά.

Ωστόσο, εδώ τίθεται ένα άλλο ερώτημα: Το ότι επικράτησε οριστικά η Δύση σημαίνει άραγε ότι και αυτή η ίδια είναι οριστική, αιώνια, μια τελική πραγματικότητα – κατάληξη της καθολικής ιστορικής διαδικασίας ανάπτυξης; Η θέση του γράφοντα σε αυτό το ερώτημα είναι αρνητική. Η Δύση, ακριβέστερα, ο κεφαλαιοκρατικός κοινωνικοοικονομικός σχηματισμός ως η βάση της, συνιστά μια συγκεκριμένη ιστορική βαθμίδα το ίδιο παροδική ιστορικά, όσο και οι προηγούμενοι ανάλογοι σχηματισμοί. Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρηθεί ναδειχθεί ότι η διαδικασία «δυτικοποίησης» των κοινωνιών καταλήγει τελικά να αναδεικνύει ακριβώς με συγκεκριμένο ιστορικά τρόπο το ζήτημα της ίδιας της υπέρβασης ή άρσης της κοινωνικής πραγματικότητας «Δύση». Μάλιστα, θα επιχειρηθεί ναδειχθεί ότι ακριβώς όταν η διαπάλη Ανατολής-Δύσης στο εσωτερικό των κοινωνιών φαίνεται να επιλύεται οριστικά προς όφελος της Δύσης, τότε ακριβώς προκύπτει πρακτικά το θέμα της υπέρβασής της. Και προκύπτει σαν αποτέλεσμα όχι εξωγενών παραγόντων, αλλά της ίδιας της εσωτερικής λογικής της ανάπτυξης και επικράτησής της σε κάθε ξεχωριστή «δυτικοποιούμενη» ή «δυτικοποιημένη» κοινωνία. Το ότι στη σχέση «Ανατολή-Δύση» το στοιχείο της «Ανατολής» μεταβάλλεται ριζικά και αίρεται είναι περίπου αυτονόητο. Αλλά, σ' ένα βαθμό, συμβαίνει επίσης κάτι αντίστοιχο και με την ίδια τη Δύση. Η Δύση δηλαδή ολοκληρώνεται ως πραγματικότητα, εξαντλεί τη δυναμικότητά της διαμέσου και της διαπάλης με την Ανατολή (εξάλλου και η ίδια η αρχική «Δύση» εμφανίζεται μέσα από μια πρότερη «μη Δύση»), στο πλαίσιο της οποίας συνιστά το ενεργό στοιχείο του κοινωνικού μετασχηματισμού για μια ορισμένη ιστορική περίοδο. Αν το σύνολο κοινωνικών σχέσεων «Δύση» εκφράζει την ενότητα της καθολικής ιστορικής διαδικασίας, η σχέση Ανατολής-Δύσης εκφράζει εδώ την πολυμορφία της.

Μέσα, λοιπόν, από την παρακολούθηση της εξέλιξης της συγκρουσιακής σχέσης-σύγκρουσης Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία και την Ελλάδα, θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί ακριβώς αυτό: αφενός το πώς η ίδια η Δύση ολοκληρώνεται, οικοδομείται μέσα στη σχέση-σύγκρουσή της με την Ανατολή και αφετέρου το πώς αναδεικνύονται στην πορεία αυτής της σύγκρουσης νέες σχέσεις και δυνατότητες άρσης της Δύσης και μετασχηματισμού της σε ένα άλλο σύστημα σχέσεων. Εξάλλου και η ίδια η «Δύση» εμπεριέχει και αντανακλά μια συγκεκριμένη ιστορική αλληλουχία που ανατρέχει ως την ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα, άρα και η ίδια η Δύση πάντα «γίνεται», αλλάζει, μετασχηματίζει τις κοινωνίες που συναντά και μετασχηματίζεται και η ίδια.

Τα παραπάνω θα επιχειρηθεί να αναδειχθούν μέσα από τη συγκριτική προσέγγιση της σχέσης «Ανατολή-Δύση» στην κοινωνική σκέψη της Ρωσίας και της Ελλάδας. Οι διαφορές στην εξέλιξη της ρωσικής και της ελληνικής (νεοελληνικής) σκέψης είναι αρκετές, όπως αρκετές είναι και οι ομοιότητες. Ωστόσο, την παρούσα εργασία δεν θα απασχολήσει τόσο μια λεπτομερειακή κατάδειξη αυτών των ομοιοτήτων ή των διαφορών, οι οποίες αποτελούν απλώς το «υλικό» πάνω στο οποίο θα βασιστεί η πραγμάτευση του θέματος. Η παρούσα μελέτη προτίθεται να διερευνήσει συγκριτικά τη λογική της τοποθέτησης και «επίλυσης» του προβλήματος «Ανατολή-Δύση», ως βασικού ζητήματος αυτοκαθορισμού της θέσης της Ρωσίας και της Ελλάδας στη νεότερη παγκόσμια ιστορία, στην περίοδο του 19^{ου} αιώνα, οπότε το θέμα αυτό απέκτησε επείγοντα, δραστικό χαρακτήρα για τις εν λόγω κοινωνίες. Η διερεύνηση θα γίνει μέσα από την συγκριτική προσέγγιση βασικά της κοινωνικοφιλοσοφικής σκέψης στις δυο χώρες στη διάρκεια του αιώνα που προαναφέραμε. Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι τα χρονικά όρια δεν συμπίπτουν απόλυτα (αν και είναι αρκετά κοντά) στις δύο παραδόσεις, ούτε και θα ήταν δυνατόν αυτό άλλωστε. Στη νεοελληνική κοινωνική σκέψη ως αφετηρία λαμβάνονται τα χρόνια ακριβώς μετά την ανεξαρτησία, δηλαδή οι δεκαετίες 1830 και 1840 και ως κατάληξη τα τέλη της δεκαετίας του 1900 (με τη συζήτηση των δημοτικιστών στο «Νουμά» τα χρόνια 1907-1909), οπότε η προβληματική της σχέσης «Ανατολή-Δύση» καταρχήν ολοκληρώνεται και σχηματοποιούνται πλέον οι νέες διαχωριστικές γραμμές και θέσεις συνείδησης που θα καθορίσουν την κίνηση και πάλι των ιδεών στη χώρα τον 20^ο αιώνα. Αντίστοιχα, για τη ρωσική φιλοσοφική και κοινωνική σκέψη, επιλέγεται ένα χρονικό πλαίσιο που ξεκινά από το 1836-1837, όταν τίθεται με έντονο και επιτακτικό τρόπο το ζήτημα της σχέσης της Ρωσίας προς την Ευρώπη και τη θέση της στην καθολική ιστορία (δημοσίευση της «πρώτης φιλοσοφικής επιστολής» του Τσααντάγεφ, 1837) και καταλήγει στη δεκαετία του 1890 κατά κύριο λόγο (και δευτερευόντως σ' αυτήν του 1900), οπότε διαμορφώνονται και εδώ οι νεότερες διαχωριστικές γραμμές αντιπαράθεσης, που θα καθορίσουν την περαιτέρω φιλοσοφική, ιδεολογική, πολιτική ιστορική εξέλιξη της Ρωσίας στον 20^ο αιώνα. Η παρακολούθηση της ρωσικής ιστορίας των ιδεών στο ζήτημα Ανατολής-Δύσης στις γραμμές της προκείμενης μελέτης παρουσιάζεται αρκετά πιο «συμπυκνωμένη» και αυτό αντιστοιχεί αφενός μεν στη διαφορά κλίμακας μεταξύ των δυο κοινωνιών και αφετέρου στην διαφορά των γενικών ρυθμών ιστορικής εξέλιξης μεταξύ Ρωσίας και Ελλάδας. Σε τελική ανάλυση, πρόκειται για διαφορές ως προς τα ιστορικά ζητήματα που είχαν να επιλύσουν οι δυο κοινωνίες, διαφορές των κοινωνικών τους δομών και αντιθέσεων, καθώς και του βαθμού ωρίμανσης αυτών των αντιθέσεων.

Η μελέτη θα προσπαθήσει να δείξει την κοινή «εσωτερική» δυναμική της λογικοϊστορικής εξέλιξης της πάλης των ιδεών στις δυο χώρες-κοινωνίες, μέσα από την ανάλυση των διαφορών των δύο περιπτώσεων, καθώς και των ποικιλόμορφων τρόπων που τέθηκε η προβληματική «Ανατολής-Δύσης» στα πλαίσιά τους. Θα επιδιώξει να καταδείξει κάποιες από τις μορφές και τους τρόπους που η Ρωσία και η Ελλάδα προσέλαβαν τα νεότερα ευρωπαϊκά ρεύματα στην κοινωνική σκέψη (διαφωτισμός, ρομαντισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός, εθνισμός-εθνικισμός) και τον ιδιαίτερο ιστορικά συγκεκριμένο τρόπο που αυτά αφομοιώθηκαν και εκφράστηκαν μεταπλασμένα μέσα από τη διαπάλη με τις παλιότερες παραδόσεις των δύο αυτών κοινωνιών.

Η προσέγγιση του αντικειμένου στην παρούσα μελέτη αρθρώνεται σε τρία μέρη-τιμήματα. Στο πρώτο μέρος (Μέρος 1^ο του Πίνακα Περιεχομένων της Διατριβής) διερευνάται η «ρωσική περίπτωση» σε αναφορά με το ζήτημα Ανατολής-Δύσης. Στο δεύτερο μέρος (Μέρος 2^ο) προσεγγίζεται το ζήτημα «Ανατολή-Δύση» στη νεοελληνική κοινωνική σκέψη και το τρίτο (Μέρος 3^ο) επιχειρεί την καθαυτό συγκριτική προσέγγιση των δύο παραδόσεων, με βάση το υλικό στα προηγούμενα δύο μέρη. Τα δύο πρώτα μέρη της μελέτης αρθρώνονται αντιστοίχως σε τρία επιμέρους κεφάλαια, ενώ το τρίτο καταληκτικό μέρος-τιμήμα αποτελείται από δύο κεφάλαια. Πιο αναλυτικά, η προκείμενη μελέτη δομείται ως εξής:

Το πρώτο μέρος της μελέτης, όπως προαναφέρθηκε, πραγματεύεται την τοποθέτηση (και επίλυση) του προβλήματος Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία του 19^{ου} αιώνα. Το πρώτο κεφάλαιο (ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.1) του μέρους αυτού της διατριβής εξετάζει την ιδιαιτερότητα και τις καταβολές της ρωσικής πνευματικής ζωής. Στο βαθμό που η Ρωσία συνιστά μια κοινωνική και πνευματική πραγματικότητα εντελώς ιδιαίτερη, αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης ιστορικής ανάπτυξης, θεωρήθηκε απαραίτητο να γίνει μια σύντομη εισαγωγική αναφορά στις καταβολές του ρωσικού πνευματικού περιβάλλοντος και, στη βάση αυτών, μια προσπάθεια κατανόησης και παρουσίασης της λογικής της εξέλιξης της κοινωνικής σκέψης στη Ρωσία, πριν και μετά την οριστική εδραίωση του ρωσικού απολυταρχικού κράτους από τον Πέτρο Α΄, που αποτέλεσε έναν από τους εξαιρετικά σημαντικούς σταθμούς-τομές στη ρωσική ιστορία. Χωρίς μια τέτοια αναδρομή, η ρωσική πνευματική ζωή του 19^{ου} αιώνα, οπότε και κορυφώνεται η συζήτηση της σχέσης Ανατολής-Δύσης, γίνεται ακατανόητη. Στο πλαίσιο αυτό, παρουσιάζονται αφενός οι καταβολές και η ιδιαιτερότητα της θρησκευτικής πνευματικής παράδοσης της ορθοδοξίας στη Ρωσία (που αποτελεί σημαντικό παράγοντα στην εξέλιξη των ιδεών στη χώρα αυτή) και αφετέρου γίνεται αναφορά στην κοινωνική σκέψη που αναπτύχθηκε κατά τη διάρκεια του απολυταρχικού κράτους, καθώς και στις εκδηλώσεις του Διαφωτισμού στη Ρωσία (με τις δυο του διαδοχικές τάσεις και

ρεύματα: διαφωτισμός της πεφωτισμένης μοναρχίας από τη μία πλευρά και μαχητικός ριζοσπαστικός διαφωτισμός που συνδέεται με τα αιτήματα και τις λογικές του πολιτικού φιλελευθερισμού της Δυτικής Ευρώπης, από την άλλη). Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στις ώριμες ρωσικές διαφωτιστικές αντιλήψεις, στο πρόσωπο κυρίως του Ραντίστσεφ, στο τέλος του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, που θέτουν το πλαίσιο της διαπάλης των ιδεών στην οποία επικεντρώνεται η παρούσα μελέτη. Εδώ έχει σημασία τόσο η προέλευση των νεότερων κοινωνικοφιλοσοφικών επιδράσεων στη Ρωσία (από Γαλλία και Γερμανία κυρίως), όσο και η, σε ορισμένα καίρια θέματα, εντελώς πρωτότυπη αφομοίωση, επεξεργασία και μετάπλασή τους από τους Ρώσους διανοούμενους της εποχής. Εδώ, επίσης, θα τεθεί και το εξέχον ζήτημα της ιδιαιτερότητας του κοινωνικού υποβάθρου της ριζοσπαστικής ρωσικής διανοούμενης μερίδας (οι «επαναστατημένοι ευγενείς» και οι «Δεκεμβριστές» του 1825), που αντανάκλα την ιστορική ιδιαιτερότητα της ρωσικής κοινωνικής πραγματικότητας και θα έχει εξαιρετική σημασία για την περαιτέρω εξέλιξη της ρωσικής σκέψης και κοινωνικής ζωής.

Στο δεύτερο κεφάλαιο (1.2) του πρώτου μέρους της μελέτης εξετάζεται η αντιπαράθεση μεταξύ σλαβόφιλων- δυτικιστών στη Ρωσία, στις δεκαετίες του 1830 και 1840. Πρόκειται για την περίοδο που κορυφώνεται και τίθεται σε μια πράγματι «κλασική» ή «τυπική» μορφή η προβληματική περί Ανατολής-Δύσης στη διαπάλη των ιδεών, μια διαπάλη που κινητοποίησε το σημαντικότερο πνευματικό δυναμικό της χώρας και που συντέλεσε καθοριστικά στο να διαμορφωθούν οι βασικές διαχωριστικές γραμμές – θέσεις συνείδησης, η εξέλιξη των οποίων θα επηρεάσει στη συνέχεια στο μέγιστο βαθμό τόσο την πνευματική, όσο και την πολιτική ζωή της Ρωσίας, ενώ αποχρώσεις της συνεχίζουν να αντανάκλωνται ακόμη και στη σύγχρονη ρωσική πραγματικότητα. Αξίζει να επισημανθεί εξ αρχής ότι, αν και η αντιπαράθεση διεξαγόταν σε υψηλό θεωρητικό επίπεδο, με αφομοιωμένα και κεκτημένα τα σημαντικότερα επιτεύγματα του δυτικοευρωπαϊκού διαφωτισμού, ρομαντισμού και του γερμανικού κλασικού ιδεαλισμού, όχι μόνο δεν ήταν αφηρημένη και αποκλειστικά θεωρησιακή, αλλά συνδεόταν με τα πιο επιτακτικά και κρίσιμα προβλήματα της ζωντανής πραγματικότητας στη Ρωσία. Εξέφραζε την τρομερή αντιφατικότητα και ιστορική συμπύκνωση της ρωσικής κοινωνικής ζωής και ιστορικής ανάπτυξης, καθώς και τα διλήμματα που αντιμετώπιζε συνολικά η ρωσική κοινωνία όσον αφορά την κατεύθυνση ανάπτυξής της, σε μια εποχή που το θεμέλιό της, το φεουδαρχικό-δουλοπαροικιακό σύστημα και ο απολυταρχισμός βρίσκονταν ήδη σε κρίση. Το έναυσμα για την εξαιρετικά κρίσιμη και γόνιμη αυτή πνευματική αντιπαράθεση δόθηκε από τον Τσααντάγεφ και οι πιο διαπρεπείς εκπρόσωποι των δύο ρευμάτων ήσαν οι Χομιακόφ, Κιρέγεφσκι, Αζάκοφ από τη μια πλευρά (σλαβόφιλοι) και οι Γκρανόφσκι, Μπελίνσκι, Γκέρτσεν (δυτικιστές), από την άλλη.

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1840, όταν οι δύο γραμμές σχηματοποιούνται και οι επιχειρηματολογίες και τα θεωρητικά σχήματα έχουν πια οριστικοποιηθεί, η πνευματική ζωή της Ρωσίας έχει αλλάξει πλέον ριζικά για άλλη μια φορά· τίποτε δεν είναι όπως πριν. Η αντιπαράθεση σλαβόφιλων-δυτικιστών επιτάχυνε κατά πολύ την εξέλιξη των ιδεών στη Ρωσία, συντέλεσε στο να δημιουργηθεί το χαρακτηριστικό χρώμα και η ατμόσφαιρα της σύγχρονης ρωσικής πνευματικής ζωής. Με αυτή την έννοια, αυτή ακριβώς η αντιπαράθεση αποτελεί και κεντρικό στοιχείο του υλικού της παρούσας μελέτης, σε ό,τι αφορά την ρωσική περίπτωση.

Στο τρίτο κεφάλαιο (1.3) του πρώτου μέρους της μελέτης εξετάζεται η ολοκλήρωση όλης αυτής της προβληματικής περί Ανατολής-Δύσης στη ρωσική κοινωνική σκέψη και η «έξοδος» της σε νέες κατευθύνσεις που θα έχουν σημαντική επίδραση όχι μόνο στην ίδια τη Ρωσία, αλλά και στη διεθνή κίνηση των ιδεών και στην παγκόσμια ιστορία συνολικά. Θα υπάρξουν περαιτέρω μεταμορφώσεις των δύο ρευμάτων, των σλαβόφιλων και των δυτικιστών, ενώ η συνολική ρωσική πνευματική ανάπτυξη θα εντατικοποιηθεί με ραγδαίους ρυθμούς, επιδρώντας στην παγκόσμια πολιτιστική, πνευματική και πολιτική κίνηση και διαπάλη των ιδεών. Καρποί-επιτεύγματα αυτής της ανάπτυξης, όπως η θρησκευτική ρωσική φιλοσοφία ή η «φιλοσοφία της πανενότητας» του Β. Σολοβιόφ, οι ιδέες που εκφράζονται στο ρωσικό μυθιστόρημα και εν γένει στην υψηλή ρωσική τέχνη, ο ιδιαίτερος ρωσικός φιλελευθερισμός και σοσιαλισμός με τις κατοπινές εξελίξεις του, είναι μερικά από τα αποτελέσματα της εκτύλιξης της πνευματικής αναζήτησης που ξεκίνησε με την αντιπαράθεση περί Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία του 19^{ου} αιώνα. Εδώ θα γίνει προσπάθεια να αναδειχθεί το πώς η κίνηση από την ανατολή στη δύση ξεπερνά τα παλιά πρότυπα και θέτει με πρωτότυπο τρόπο ερωτήματα σχετικά με την ίδια την υπόσταση της πραγματικότητας «Δύση» και τις προοπτικές της. Σε αυτό το καταληκτικό κεφάλαιο του πρώτου μέρους της διατριβής επιχειρείται να αναδειχθεί ακριβώς η λογική αυτής της ανάπτυξης, οι απώτατες συνέπειες της οποίας παρουσιάζονται στο τρίτο μέρος της εργασίας, οπότε και γίνεται η συγκριτική προσέγγιση Ρωσίας-Ελλάδας σε ό,τι αφορά την προβληματική Ανατολής-Δύσης.

Στο δεύτερο μέρος της μελέτης εξετάζεται η προβληματική Ανατολής-Δύσης στη νεοελληνική κοινωνία. Ακολουθείται παρόμοια μεθοδολογική διαδρομή με αυτή της μελέτης της ρωσικής περίπτωσης, τηρουμένων βέβαια, όσο είναι αυτό δυνατό, των αναλογιών που καθορίζονται από τη διαφορετικότητα της λογικής του καθενός από τα δύο αντικείμενα και που εκφράζονται και στη διαφορετικότητα του περιεχομένου των πηγών και της υφιστάμενης βιβλιογραφίας. Η πραγμάτευση του θέματος γίνεται, λοιπόν, ως εξής:

Το πρώτο κεφάλαιο (2.1) του δεύτερου μέρους (Μέρος 2^ο) της εργασίας ξεκινά επίσης με μια αναδρομή στην παραδοσιακή και τη νεότερη διαφωτιστική σκέψη στην Ελλάδα και στη μεταξύ τους διαπάλη, πριν και μετά την επανάσταση και την ανεξαρτησία. Επιχειρείται να παρουσιαστεί συνοπτικά και να αναδειχθεί κριτικά η εξέλιξη της κοινωνικής σκέψης στη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας, ιδιαίτερα από την περίοδο εκείνη που μπορεί να αρχίσει να χαρακτηρίζεται ως νεοελληνική, δηλαδή όταν αρχίζει, έστω και «υπόγεια», να εκκοσμικεύεται ή να γίνεται πιο «νεωτερική» η μεταβυζαντινή κοινωνική σκέψη και φιλολογία. Παρακολουθείται, επίσης συνοπτικά, η λογική εξέλιξης του νεοελληνικού διαφωτισμού και η προέλευση των πηγών και της έμπνευσής του, καθώς και η επίδραση του αρχόμενου ρομαντισμού μέχρι και την επαναστατική και πρώτη μετεπανάστατική περίοδο. Γίνεται προσπάθεια να αναδειχθεί η ιδιαιτερότητα του κοινωνικού υποκειμένου της εκκοσμικευμένης και διαφωτιστικής σκέψης στη νεοελληνική κοινωνία (ή ορθότερα, του δυνάμει ή ενεργεία «νεοελληνικού κοινωνικού και πνευματικού χώρου») και οι αποχρώσεις που το διαχωρίζουν από τα αντίστοιχα στη Δυτική Ευρώπη ή στη Ρωσία, θέμα που εξετάζεται πιο σύνθετα και ολοκληρωμένα στο τελευταίο μέρος της διατριβής.

Στο δεύτερο κεφάλαιο (2.2) του δεύτερου μέρους της διατριβής εξετάζεται η τοποθέτηση της προβληματικής Ανατολής-Δύσης στην ελληνική κοινωνία που ξεκινά μετά από την κατάκτηση της ανεξαρτησίας και την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους. Επιχειρείται να υποστηριχθεί ότι το επίδικο ζήτημα «Ανατολή-Δύση» τίθεται με έμφαση, όταν προκύπτει το θέμα της ολοκλήρωσης του νεοελληνικού κοινωνικού μετασχηματισμού σε όλα τα επίπεδα, ενώ πλευρά του αποτελεί και η διαμόρφωση ενός νέου και ολοκληρωμένου «εθνισμού», μιας σύγχρονης εθνικής συνείδησης και ιδεολογίας. Το εθνικό ζήτημα της Ελλάδας αποτελεί συστατικό μέρος της ευρύτερης ιστορικής διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού όλου του χώρου που καταλάμβανε η οθωμανική αυτοκρατορία. Στο πλαίσιο αυτό ο κατ' εξοχήν κοινωνικός φορέας της νεοελληνικής σκέψης, δηλαδή η νεοελληνική αστική τάξη, έχει μπροστά του ορισμένες πολύ δύσκολες επιλογές και πολύπλοκα, συχνά και αντιφατικά καθήκοντα και προβλήματα να λύσει. Η προβληματική Ανατολής-Δύσης συνδέεται εν προκειμένω με θέματα όπως η συνέχεια του ελλητισμού, οι προοπτικές του κατά τη λύση του ανατολικού ζητήματος, η «ιστορική του αποστολή» και ιδιαιτερότητα στο σύγχρονο κόσμο, θέματα που αντιμετώπισε κάθε νέο εθνικό υποκείμενο στους Νέους Χρόνους, στην κίνησή του από την προνεωτερική εθνολογική βαθμίδα σε σύγχρονο έθνος, κίνηση (ή μετάβαση) που θα μπορούσε να ονομαστεί και «από την Ανατολή στη Δύση», ή «από την παραδοσιακή κοινωνία στη νεωτερική» ή «από τον προκαπιταλιστικό σχηματισμό στον καπιταλιστικό».

Η διατύπωση αυτών των ερωτημάτων και η επίλυσή τους στη νεοελληνική κοινωνία παρακολουθείται στο παρόν κεφάλαιο μέσα από την έκθεση και ανάλυση απόψεων που περιέχονται, κατά κύριο λόγο, σε κείμενα του Γ. Κοζάκη-Τυπάλδου, του Μ. Ρενιέρη, του Σ. Ζαμπέλιου, του Π. Βράβια-Αρμένη και του Κ. Παπαρρηγόπουλου. Η σειρά αυτή, κατά τη γνώμη μας, δείχνει την εξέλιξη στην τοποθέτηση του ζητήματος του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα και των προοπτικών του και τον τρόπο που οικοδομήθηκε η νεότερη εθνική ιδεολογία και συνείδηση, στη βάση της πραγματικότητας του ίδιου του έθνους. Η διαδικασία αυτή ολοκληρώνεται από τα τέλη της δεκαετίας του 1830 μέχρι και το 1860 περίπου. Η έννοια της «Μεγάλης Ιδέας» (που πάντως γνώρισε μεταλλαγές στην ιστορία της χρήσης της), ιδιαίτερα στη μορφή της πρώτης διατύπωσής της από τον Ι. Κωλέτη, εντάσσεται στην προβληματική Ανατολής-Δύσης, μέσα από τον ιδιόμορφο τρόπο που αυτή εκδηλώθηκε στην ελληνική κοινωνία.

Στο τρίτο κεφάλαιο (2.3) του δεύτερου μέρους ολοκληρώνεται η κριτική προσέγγιση του τρόπου, με τον οποίο εκδηλώνεται η επίμαχη σχέση «Ανατολής-Δύσης» στην ελληνική κοινωνία, καθώς και οι περιπλοκές της. Οι περιπλοκές στη μετάβαση από την Ανατολή στη Δύση στην ευρύτερη περιοχή μας, δηλαδή στην ολοκλήρωση του κοινωνικού μετασχηματισμού, συνδέονται κυρίως με τις περιπλοκές της επίλυσης του ανατολικού ζητήματος. Στο εσωτερικό της χώρας, το πρόβλημα Ανατολής-Δύσης έχει βασικά επιλυθεί πλέον (μέσα στις τρεις μετεπαναστατικές δεκαετίες, όπως προαναφέρθηκε), αλλά, λόγω της καθυστέρησης της επίλυσής του στον περιβάλλοντα το ελληνικό κράτος χώρο, καθυστερεί σχετικά, σε ένα βαθμό, η πλήρης απελευθέρωση και ανάπτυξη των δυνατοτήτων που φέρει η ολοκλήρωση της μετάβασης από την Ανατολή στη Δύση. Ένα πολύ ιδιαίτερο και πολύ ενδιαφέρον μέρος αυτής της προβληματικής της μετάβασης στην ελληνική κοινωνία συνιστά, κατά τη γνώμη του γράφοντα, η ιδιαιτερότητα του «γλωσσικού ζητήματος» στην Ελλάδα. Γι αυτό και στο συγκεκριμένο κεφάλαιο γίνεται μια προσπάθεια να θιγεί το εν λόγω θέμα, στο πλαίσιο της σχέσης «Ανατολής-Δύσης», χωρίς να αγνοείται το ευρύτερο πλέγμα αντιφάσεων που καθόρισαν τη διαμόρφωση του χαρακτήρα της πνευματικής ζωής της νεοελληνικής κοινωνίας. Η αντιμετώπιση του προβλήματος «Ανατολή-Δύση» συνοδεύεται από την εμφάνιση και ισχυροποίηση από πολύ νωρίς στην Ελλάδα του πολιτικού φιλελευθερισμού, ενώ στη συνέχεια εμφανίστηκαν και οι σοσιαλιστικές ιδέες. Στο παρόν κεφάλαιο, γίνεται προσπάθεια να φωτιστεί η διαπραγμάτευση της σχέσης «Ανατολή-Δύση» στα τέλη της δεκαετίας του 1900, όταν, στο πλαίσιο της συζήτησης των δημοτικιστών στο «Νουμά» (1907-1909) φαίνεται να έχουν εδραιωθεί οι νέες γραμμές αντιπαράθεσης και οι θέσεις συνείδησης που θα καθορίσουν την πάλη των ιδεών στην ελληνική κοινωνία μέχρι και σήμερα.

Στο τρίτο μέρος της μελέτης γίνεται η συγκριτική προσέγγιση της προβληματικής «Ανατολή-Δύση» στη Ρωσία και την Ελλάδα. Η προσέγγιση γίνεται σε δυο κεφάλαια που αφορούν αφενός τις καταβολές της ευρύτερης πνευματικής ζωής στις δύο κοινωνίες και αφετέρου την τοποθέτηση του προβλήματος στην κοινωνική τους σκέψη.

Στο πρώτο κεφάλαιο (3.1) του τρίτου μέρους της εργασίας γίνεται σύγκριση των καταβολών της πνευματικής ζωής στην Ελλάδα και τη Ρωσία. Γίνεται προσπάθεια να καταδειχθούν οι –κρίσιμες και γόνιμες για την πραγμάτευση του θέματος- ομοιότητες και διαφορές. Στις ομοιότητες οπωσδήποτε εντάσσεται η πνευματική-θρησκευτική παράδοση της ορθοδοξίας και η βαθιά επίδραση του βυζαντινού παρελθόντος και μάλιστα όχι μόνο σε ό,τι αφορά την πνευματική ζωή, αλλά και τους ίδιους τους κοινωνικούς θεσμούς. Σε αυτή τη βάση εντοπίζονται, ωστόσο, και διαφορές, ιδιαίτερα όσον αφορά την πνευματική παράδοση και την ιδιαιτερότητα της θρησκευτικής συνείδησης μεταξύ των δύο χώρων. Διερευνώνται βέβαια και άλλες διαφορές, πολλές εκ των οποίων αντανακλούν εκείνες στην κοινωνική οργάνωση της κάθε περιοχής, στο γεγονός ότι η μεν Ρωσία είναι μια ανεξάρτητη μεγάλη κρατική δύναμη, ενώ η νεοελληνική κοινωνία συνιστά τμήμα, συχνά διεσπαρμένο, μιας υπό αλλοεθνή και αλλόθρησκη εξουσία αυτοκρατορίας. Σημαίνουσα διαφορά συνιστά και η ύπαρξη ενός αναπτυγμένου φεουδαρχικού οικονομικού συστήματος στη Ρωσία, καθώς και της πολιτικής του έκφρασης, του απολυταρχισμού (δυτικής προέλευσης και αναφορών μεν, ανατολικοευρωπαϊκού, όμως, τύπου) και μιας ορισμένης κοινωνικής και πολιτικής δομής, που δεν υπήρχε στον ελληνικό (ελληνόφωνο και δυνάμει νεοελληνικό) χώρο (όπου η αντίστοιχη δομή είχε άλλη μορφή, αυτή της υποτελείας του κατακτημένου, στο πλαίσιο του ισλαμικού οθωμανικού δικαίου). Η κυριότερη διαφορά μεταξύ των δύο χώρων, από την άποψη του αντικειμένου της μελέτης, εντοπίζεται, ωστόσο, ως προς τα κοινωνικά υποκείμενα που αναδύονταν στη βάση της προόδου της νεωτερικότητας στις δυο κοινωνίες. Έτσι, ενώ ως φορέας των νεωτερικών ιδεών στο νεοελληνικό χώρο παρουσιάζεται ό,τι πιο φυσικό και σύμφωνο με το δυτικοευρωπαϊκό υπόδειγμα, δηλαδή ο ανερχόμενος αστικός κόσμος, στη Ρωσία αντίθετα ο φορέας ανανέωσης, διάδοσης και ανάπτυξης των νεότερων, αστικών ιδεών αρχικά είναι τμήμα των ευγενών αριστοκρατών διανοουμένων. Η ιδιαίτερη μορφή της ρωσικής «ιντελιγκέντσια» συνιστά, βέβαια, απόκλιση όχι μόνο σε σχέση με την Ελλάδα, αλλά και με όλο τον κόσμο, στη δοσμένη εποχή. Αποτέλεσμα της διαφοράς ως προς την κοινωνική ταυτότητα των φορέων του διαφωτισμού, συνιστά και το γεγονός ότι ο μεν ελληνικός επαναστατικός αστισμός τείνει να έχει καθαρά εθνικές αναφορές, ο δε ρωσικός επαναστατικός αριστοκρατισμός, αντίθετα, τείνει να έχει καθαρά κοινωνικές αναφορές, ενώ ενσωματώνει ακόμη και (ουτοπικές) σοσιαλιστικές αναφορές στις αναλύσεις και τα αιτήματά του.

Στο δεύτερο κεφάλαιο (3.2) του τρίτου μέρους, εξετάζεται συγκριτικά ο τρόπος πρόσληψης του θέματος «Ανατολή-Δύση» στις δύο κοινωνίες. Παρότι γίνεται κυρίαρχη προβληματική στην ίδια περίπου εποχή και παρότι πολλά από τα θέματα που εξετάζονται είναι κοινά και στις δύο χώρες («ιστορική αποστολή», «έθνος και ιδιαιτερότητα εθνικού χαρακτήρα», «συνέχεια» κτλ), παρότι τέλος οι προσεγγίσεις γίνονται κυρίως μέσα από τη φιλοσοφία της ιστορίας και στις δύο περιπτώσεις και υπό την έντονη επίδραση του ρομαντισμού, εν τούτοις η λογική και οι απαντήσεις διαφέρουν.

Στην καταληκτική ενότητα της μελέτης (Επιλεγόμενα) αποτυπώνονται, όπως είναι ευνόητο, τα συμπεράσματα που απορρέουν από τη συγκριτική προσέγγιση της αντιμετώπισης του ζητήματος «Ανατολή-Δύση» στη ρωσική και την ελληνική κοινωνική περίπτωση.

Για την διεξαγωγή της παρούσας εργασίας έγινε μελέτη έργων συγγραφέων της αναφερόμενης περιόδου που θεωρήθηκε ότι αφορούν περισσότερο το θέμα της έρευνας και δευτερογενούς βιβλιογραφίας, κατά κύριο λόγο στην ελληνική και τη ρωσική γλώσσα και δευτερευόντως στην αγγλική. Εκτός από τη μελέτη πηγών που αφορούσαν στο καθεαυτό αντικείμενο όσον αφορά την εξέλιξη των ιδεών, κρίθηκε αναγκαίο να μελετηθούν και πηγές που αφορούν την οικονομική και πολιτική ανάπτυξη της Ρωσίας και της Ελλάδας στη δοσμένη περίοδο (και μέρος της εν λόγω επισκόπησης να εντάσσεται στο κείμενο της διατριβής) ενώ, για την πληρέστερη κατανόηση του πνεύματος της εποχής, στάθηκε εξαιρετικά χρήσιμη (μάλλον – απόλυτα αναγκαία) και η παρακολούθηση και μερική επισκόπηση της αισθητικής ανάπτυξης (κυρίως της λογοτεχνικής κίνησης και εξέλιξής της) στις δυο χώρες, κατά την αναφερόμενη ιστορική περίοδο.

ΜΕΡΟΣ 1^ο. Η ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ «ΑΝΑΤΟΛΗΣ- ΔΥΣΗΣ» ΣΤΗ ΡΩΣΙΑ ΤΟΥ 19^{ου} ΑΙΩΝΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.1 Ιδιαιτερότητα και καταβολές της ρωσικής πνευματικής ζωής

Η εξέταση του προβλήματος «Ανατολή – Δύση» στη Ρωσία επικεντρώνεται κυρίως στη μελέτη των ρωσικών πνευματικών ρευμάτων και πηγών κατά τον 19ο αιώνα. Ωστόσο, οποιαδήποτε προσπάθεια προσέγγισης της ρωσικής πνευματικής ζωής αυτού του αιώνα είναι αδύνατη δίχως μια σύντομη αναδρομή στις καταβολές και τη λογική ανάπτυξης της ρωσικής σκέψης, που με τη σειρά της προϋποθέτει καταρχήν μια γενική περιοδολόγηση της ρωσικής ιστορίας συνολικά (ακόμη περισσότερο στο βαθμό που πρόκειται για ένα «πολιτισμικό παράδειγμα» που έχει αρκετές διαφορές από το αντίστοιχο της Δυτικής Ευρώπης). Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας θεωρούμε ότι η περιοδολόγηση αυτή μπορεί να είναι αρκετά γενική, να μην εξειδικεύεται δηλαδή υπέρμετρα, και να αρκείται να αναδεικνύει ακριβώς εκείνα τα στοιχεία του ρωσικού πολιτιστικού γίγνεσθαι και της κοινωνικής και φιλοσοφικής σκέψης που είναι σημαντικά για το κυρίως θέμα που εξετάζεται στη συνέχεια.

I

Η ιστορική περίοδος από τον 10^ο ως τον 17^ο αιώνα μπορεί να χαρακτηριστεί ως η «προϊστορία» της νεότερης ρωσικής κοινωνικοφιλοσοφικής σκέψης, έχει ωστόσο μεγάλη σημασία για την εξέλιξη της τελευταίας. Η εμφάνιση και διαμόρφωση μιας νέας «εθνοτικής» κοσμοαντίληψης και πολιτισμού από το σύμπλεγμα ανατολικο-σλαβικών φύλων που ονομάστηκε «Ρως» (κατά τους Βυζαντινούς) και «Ρώσοι» συνδέεται κυρίως με τρεις παράγοντες: α) με την εμφάνιση και πρώτη ανάπτυξη των οικονομικών σχέσεων των μόνιμα εγκατεστημένων ανατολικοσλαβικών πληθυσμών, καθώς και με τη δημιουργία του πρώτου σημαντικού κρατικού μορφώματος («Ρως» ή «Ρους'» του Κιέβου) [Ки́евская Русь]) ως έκφραση ακριβώς της ανάπτυξης των παραγωγικών/οικονομικών σχέσεων πέρα από το αρχικό οικονομικό επίπεδο των κοινοτήτων των γενών, β) με την δημιουργία της σλαβικής (της γλαγολιτικής και κυρίως της

κυριλλικής) γραφής και γ) με την διάδοση-επιβολή της ανατολικής (ελληνορθόδοξης) εκδοχής του χριστιανικού μονοθεϊσμού στον πληθυσμό της χώρας.

Οι τρεις αυτοί παράγοντες, συνδυασμένοι μεταξύ τους, αποτέλεσαν την βάση της εμφάνισης της πρωτορωσικής ιδιαίτερης εθνότητας και πολιτισμού. Σε ό,τι αφορά στην οικονομική και την πολιτική ζωή αυτής της νέας εθνότητας στην συγκεκριμένη περίοδο, το κυρίαρχο στοιχείο είναι η διαρκώς εντεινόμενη διαδικασία εκφεουδαλισμού (συγκέντρωσης της μεγάλης γαιοκτησίας σε βάρος της ιδιοκτησίας των ελεύθερων αγροτών και κοινοτήτων των γενών και δημιουργίας όλο και πιο εκτεταμένων χωροδεσποτειών) και ανάπτυξης των κρατικών δομών, δηλαδή συγκέντρωσης του ελέγχου της οικονομικής δραστηριότητας και της πολιτικής εξουσίας από την τάξη των φεουδαρχών και σε βάρος των κοινοτήτων των αγροτών. Εμφανίζεται η ρωσική παραλλαγή του φέουδου («ότσιννυ», δηλ. «πατρογονικά», «πατρώα» κληρονομικά κτήματα, που αργότερα θα εξελιχθούν στα «πομέστ'ε»), ενώ η οργάνωση της πολιτικής εξουσίας καθορίζεται από την κοινωνική διαστρωμάτωση στη βάση των βαθμίδων υποτέλειας, με αποτέλεσμα την εμφάνιση μεγάλων (Βογιάροι) και μικρών φεουδαρχικών οίκων ευγενών (που προήλθαν από την «ακολουθία» [«ντρουζίνα»] των αρχικών βογιάρων οπλαρχηγών). Αρχικά, στο «αρχαίο» πρωτοφεουδαρχικό Ρως του Κιέβου, η πολιτική εξουσία συγκεντρωνόταν κυρίως γύρω από το πρόσωπο και το περιβάλλον του ηγεμόνα (ως επικεφαλής της νεοδιαμορφωθείσας άρχουσας κοινωνικής τάξης). Αντανάκλαση αυτού του γεγονότος ήταν και η προσπάθεια επιβολής μιας πιο «σκληρής» εκδοχής του βυζαντινού προτύπου ανώτατης εξουσίας, δηλαδή του «καισαροπαπισμού» του βυζαντινού αυτοκράτορα (μονοπρόσωπη κατοχή της πολιτικής ηγεσίας, της στρατιωτικής ηγεσίας, της πνευματικής-εκκλησιαστικής ηγεσίας, που στο Βυζάντιο είχε πολύ πιο ήπια μορφή, διαμέσου της θεσμοποίησης αρμοδιοτήτων μεταξύ κρατικής και εκκλησιαστικής ηγεσίας). Στη συνέχεια ωστόσο, λόγω της κυρίαρχης τάσης της οικονομικής ανάπτυξης προς τον εκφεουδαλισμό της κοινωνίας, αλλά και λόγω της μογγολικής εισβολής και κατοχής, η κεντρική ανώτατη εξουσία σε αυτή την πρώτη μορφή της στο ρωσικό κράτος καταλύεται. Απώτερη συνέπεια αυτής της εξέλιξης ήταν η διάσπαση και κατακερματισμός της πολιτικής εξουσίας και του ενιαίου κράτους και η εμφάνιση ξεχωριστών ηγεμονιών-κρατιδίων γύρω από τις κυρίαρχες φεουδαρχικές οικογένειες (παρ' όλα αυτά, μεγάλο μέρος των αγροτών, που είναι οργανωμένοι σε κοινότητες, είναι ακόμη νομικά ελεύθεροι – η ολοκληρωτική σχεδόν υπαγωγή των αγροτών στη δουλοπαροικία θα ολοκληρωθεί μετά τις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α', στη διάρκεια του 18ου αιώνα). Η ιστορία της Ρωσίας (Ρως) της πρωτοφεουδαρχικής περιόδου σημαδεύτηκε από την μογγολο-ταταρική επιδρομή και κυριαρχία σε μεγάλο (και μάλιστα το πιο αναπτυγμένο, με εξαίρεση το Νόβγκοροντ και το Πσκοφ) μέρος

των ρωσικών εδαφών για περίπου δύομιση αιώνες (από το 1240 ως το 1480, οπότε καταλύεται οριστικά η μογγολική κυριαρχία και επικυριαρχία), κάτι που είχε ως συνέπεια την σε μεγάλο βαθμό αποκοπή και απομόνωση σημαντικών ρωσικών περιοχών από τις δυτικοευρωπαϊκές πολιτιστικές επιρροές και καθυστέρησε την κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη της χώρας².

Καθοριστικό στοιχείο για την πνευματική ανάπτυξη, αλλά και για την συνολική εξέλιξη της Ρωσίας είναι ο εκχριστιανισμός του πληθυσμού που ξεκίνησε στο Κίεβο το 988 από τον πρίγκιπα Βλαδίμηρο. Τα αποτελέσματα του εκχριστιανισμού ήσαν στη Ρωσία εξ αρχής αρκετά διαφορετικά από τα αντίστοιχα στη Μεσόγειο αρχικά και κατόπιν στη Δυτική Ευρώπη. Ο χριστιανικός μονοθεϊσμός διαμορφώθηκε και αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της ελληνορωμαϊκής Αρχαιότητας των αυτοκρατορικών χρόνων. Βασιζόταν στο κοινωνικοοικονομικό, πολιτικό και πνευματικό υπόβαθρο του αρχαίου δουλοκτητικού πολιτισμού που βρισκόταν στην τελευταία φάση ανάπτυξής του και στην αρχή της παρακμής του. Είχε διαμορφωθεί στη διάρκεια αιώνων μέσα και μαζί με αυτό τον πολιτισμό, αποτελούσε αποτέλεσμά του, αποτέλεσμα της οργανικής κοινωνικοοικονομικής, πολιτικής, πνευματικής, φιλοσοφικής, θρησκευτικής, καλλιτεχνικής, ηθικής εξέλιξης του τελευταίου (στη φάση όπου ο αρχικός παγανισμός της Αρχαιότητας, μέσω της «οικουμενικοποίησης» του αρχαίου κόσμου, της ζύμωσης και του πνευματικού-φιλοσοφικού-θρησκευτικού συγκρητισμού, είχε δώσει τη θέση του σε μεταβατικές θρησκευτικές και εν γένει πνευματικές μορφές και δόγματα που έτειναν προς το μονοθεϊσμό και τον ηθικό μυστικισμό). Σε ό,τι αφορά επίσης τον εκχριστιανισμό των γερμανικών φύλων κατά τη φάση διάλυσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αφ' ενός η ίδια η μακρόχρονη διαδικασία της διάλυσής της τελευταίας και αφ' ετέρου η ιδιαίτερη θέση και ο ιστορικός ρόλος της Δυτικής ρωμαϊκής εκκλησίας (ως του μόνου ισχυρού θεσμού και οργάνωσης της Αρχαιότητας που κατάφερε να διατηρηθεί και να επιβληθεί πνευματικά στους επιδρομείς, αλλά και ως «αγωγού μετάδοσης της αρχαίας κληρονομιάς στο Μεσαίωνα»³) στις νέες συνθήκες της ιστορικής μετάβασης, οδήγησε στην επιτυχημένη μετάλλαξη και προσαρμογή της ιδεολογίας και της οργάνωσης της χριστιανικής θρησκείας στο μεσαιωνικό ευρωπαϊκό κόσμο. Ο παγανισμός των «Βαρβάρων» υποχώρησε γρήγορα και επηρέασε λίγο την δυτικοευρωπαϊκή πνευματική εξέλιξη (παρότι η διάφορη κατά τόπους σύνθεση παγανισμού-χριστιανισμού είχε και εδώ πολύ ενδιαφέροντα δευτερογενή αποτελέσματα, βλ. λχ τη Γερμανία του ύστερου Μεσαίωνα και της Αναγέννησης

² Ο μογγολο-ταταρικός ζυγός, καθώς και η ένταξη μεγάλου μέρους των δυτικών εδαφών του παλιού Ρως στο λιθουανικό (και κατόπιν πολωνολιθουανικό) κράτος οδήγησε και στη διάσπαση της πρωτορωσικής εθνότητας και στην εμφάνιση τριών νέων εθνοτήτων στη θέση της: της «μεγαλορωσικής» (δηλ. της σύγχρονης ρωσικής) εθνότητας, της «μικρορωσικής» (ουκρανικής) και της «λευκής ρωσικής» (λευκορωσικής).

³Π. Άντερσον, *Από την Αρχαιότητα στο Φεουδαρχισμό*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1981, σ. 150.

και τις αντιλήψεις του Έκχαρτ, του Μπαίμε, του συνόλου των Γερμανών μυστικιστών και πανθειστών της εποχής και τις παγανιστικές επιδράσεις πάνω τους).

Στη Ρωσία (Ρους) αντίθετα, δεν υπήρχε ούτε κατά διάνοια η ανάμνηση, της παρακμής έστω, του αρχαίου κόσμου. Η θρησκευτική κοσμοθεώρηση συνίστατο σε έναν αρχαϊκό, πρωτόγονο παγανισμό που βασιζόταν στην «πνευματικοποίηση»-θεοποίηση της φύσης και στη στενή σχέση Ανθρώπου-Φύσης-Θεότητας. Έχει διατυπωθεί η άποψη ότι «η παγανιστική κοσμοθεώρηση της ρωσικής εθνότητας, που απέδιδε μεγάλη σημασία στην εγκόσμια ζωή, στην ομορφιά της γήινης ζωής και στη εγκόσμια ευτυχία... συνενώθηκε με μια θρησκευτική κοσμοθεωρία στην οποία εκφράζεται με ιδιαίτερη πληρότητα η μυστικιστική συναίσθηση της ενότητας του ανθρώπου με το Θεό ως ανώτερη πραγματικότητα, η δίψα για αιώνια αρμονία και απόλυτη τελειότητα»⁴. Πιθανώς, η μυστικιστική προδιάθεση της ανατολικής ορθόδοξης εκδοχής του χριστιανισμού, καθώς και η απουσία σε αυτήν της απόλυτης διάκρισης/αντίθεσης μεταξύ σώματος και πνεύματος, θείας και γήινης εκκλησίας και κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας (Civitas Dei και Civitas terrena, όπως τη συναντάμε στον Αυγουστίνο και στην κατοπινή εξέλιξη της δυτικής Εκκλησίας), συνέβαλε στην επιλογή της ορθοδοξίας από τους Ρώσους ηγεμόνες ως συγκριτικά πιο σύμφωνης ή εγγύτερης προς τη θρησκευτική συνείδηση του λαού τους. Ταυτόχρονα, όπως αναφέρθηκε ήδη πιο πάνω, η παράδοση της σχέσης υποτέλειας της ανατολικής εκκλησίας προς την κοσμική αυτοκρατορική βυζαντινή εξουσία εύλογα κρίθηκε πιο κατάλληλη για τις ανάγκες της ρωσικής ηγεσίας, σε αντίθεση με τις ανεξάρτητες ηγεμονικές τάσεις και πολιτικές αξιώσεις του καθολικισμού επί των κρατικών ηγεσιών της Δύσης.

Παρ' όλες τις αντιθέσεις που προκάλεσε η σύγκρουση του ορθόδοξου χριστιανισμού με τον προϋπάρχοντα παγανισμό στη Ρωσία (σύγκρουση που διατηρήθηκε ακόμη και δύο αιώνες μετά τον εκχριστιανισμό του 988), από τους πρώτους κιόλας αιώνες του εκχριστιανισμού της χώρας η «παγανιστική συνιστώσα» της ρωσικής κοσμοαντίληψης μεταφέρεται μέσα στην ίδια την χριστιανική κοσμοθεώρηση και εκκλησία και λειτουργεί εν μέρει ως αντίθεση προς το πνεύμα της ελληνικής παράδοσης της χριστιανικής κοσμοθεωρίας. Η θρησκευτική συνείδηση, λοιπόν, στη Ρωσία υπήρξε αναπόφευκτα το αποτέλεσμα της σύνθεσης της ορθόδοξης βυζαντινής χριστιανικής κοσμοθεώρησης με τις αντιλήψεις που απέρρεαν από το πρότερο παγανιστικό θρησκευτικό υπόβαθρο των ανατολικοσλαβικών φύλων (το οποίο βρισκόταν και το ίδιο σε φάση δραστηκών αλλαγών λόγω της εμφάνισης της νέας κοινωνικής δομής στο Ρως). Η ιδιαιτερότητα αυτής της σύνθεσης, ο εσωτερικός της δυναμισμός (από τη μία πλευρά ο χριστιανικός ανατολικός μυστικισμός με τη μορφή της άμεσης σχέσης-σύνδεσης ανθρώπου και θεού και από

⁴ I. I. Εβλάμπιεφ, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Βίσαγια Σκόλα», Μόσχα 2002, σ. 13.

την άλλη η υψηλή θέση που κατείχαν στη ρωσική αντίληψη οι γήινες παγανιστικές αξίες και ιδεώδη, η αισθησιακή αντίληψη της ζωής) οδήγησε μακροπρόθεσμα στο ιδιαίτερο φαινόμενο της ρωσικής θρησκευτικής συνείδησης και θρησκευτικότητας γενικά.

Σε αντίθεση με την πρωταρχική ελληνορθόδοξη εκδοχή του χριστιανισμού, όπου κυριαρχεί μια σχετικά ήρεμη και ισορροπημένη αντίληψη της ζωής, στη ρωσική εκδοχή της ορθοδοξίας κυριαρχούν οι εσωτερικές οδυνηρές αντιφάσεις και αντιθέσεις, το έντονο θρησκευτικό συναίσθημα και πάθος. Η ώθηση του πρώιμου (μη εξελληνισμένου και εκρωμαϊσμένου ακόμη) χριστιανισμού προς το πάθος, προς την πρόσληψη της πνευματικής-θρησκευτικής ζωής ως πάθους (η οποία, στο πλαίσιο του καθολικισμού, περιοριζόταν σημαντικά από την ανάπτυξη της διανοητικής-νοησιαρχικής λογικής ανάλυσης), στη Ρωσία συνοδευόταν από την παγανιστική λατρεία της φύσης και της βαθιάς αποδοχής της αξίας της γήινης αισθησιακής ζωής. Στη Ρωσία απέκτησε κρίσιμη σημασία όχι τόσο η μελλοντική αρμονία, όσο η έντονη, οξεία συναίσθηση της *υπαρκτής εδώ και τώρα δυσαρμονίας*, της τραγικής ατέλειας του κόσμου και του ανθρώπου, συναίσθηση που αντανακλούσε το γεγονός της πρόσφατης διάσπασης και υποταγής της κοινωνίας των γενών και της εμφάνισης της ταξικής ανταγωνιστικής κοινωνίας, μιας διαδικασίας που εξακολουθούσε να συντελείται στη Ρωσία τη στιγμή που στον αρχαίο μεσογειακό κόσμο είχε ολοκληρωθεί πολλούς αιώνες πριν εμφανιστεί ο χριστιανικός μονοθεϊσμός και η οποία συναίσθηση απηχούσε αφενός την ίδια τη διαδικασία κοινωνικού μετασχηματισμού και αφετέρου το πνευματικό κλίμα που επέφερε στις διαμορφούμενες κοινωνικές τάξεις της εποχής. Αυτή η συναίσθηση οδήγησε με τη σειρά της στην παθιασμένη επιθυμία και επιδίωξη για έναν άμεσο, γρήγορο, εδώ και τώρα μετασχηματισμό του κόσμου σύμφωνα με τα ιδεώδη της θείας τελειότητας. Πρόκειται για αντίθεση προς την αρχαία μεσογειακή και τη δυτική παράδοση, λεπτή και δυσδιάκριτη μεν, αλλά πολύ ουσιαστική και με μεγάλη σημασία για την εξέλιξη της ρωσικής σκέψης, σε συνδυασμό βέβαια και με τις άλλες πτυχές της ρωσικής πραγματικότητας και ιστορίας. Ο ρωσικός «μεσσιανισμός» και η έντονη αντιφατικότητα που παρουσιάζει λχ. ο Ντοστογιέφσκι στα έργα του (ιδιαίτερα στους «Δαίμονες» και στους «Αδελφούς Καραμάζοφ») και που, στον ένα ή τον άλλο βαθμό, είναι παρούσα σε όλη την ιστορική εξέλιξη της ρωσικής σκέψης οφείλει ίσως κάτι και σε αυτή την πρώτη περίοδο διαμόρφωσης του ρωσικού χριστιανισμού.

Ο εσωτερικός δυναμισμός και αντιφατικότητα της ρωσικής θρησκευτικής συνείδησης ενισχύθηκε περαιτέρω από την επίδραση αιρέσεων, όπως ο παυλικιανισμός και ο βογομιλισμός που διαδόθηκαν πλατιά στη Ρωσία, αιρέσεις επηρεασμένες από τις Γνωστικές αντιλήψεις που δέχονταν το Χριστό όχι ως θεότητα αλλά ως *τέλειο* άνθρωπο και μ' αυτήν την έννοια «θεάνθρωπο», ιδιότητα που προσδίδει στο ανθρώπινο ον τη δυνατότητα της αυτοτελειοποίησης

και περιορίζει την παντοδυναμία του Θεού επί του κόσμου, καθώς και από την ισχυρή επίδραση του βυζαντινού *ησυχασμού* του 13^{ου} αιώνα. Η επίδραση του μυστικιστικού αυτού ορθόδοξου ρεύματος στην περαιτέρω αυτοτελή ανάπτυξη της θρησκευτικής συνείδησης των Ρώσων, διακρίνεται καθαρά στην ρωσική αγιογραφία-εικονογραφία (σημαντική πνευματική έκφραση του πρωτοφουδαρχικού ρωσικού Μεσαίωνα) και στην εξέλιξη του ρωσικού μοναχισμού, στον οποίο κυριαρχούσε η επιδίωξη της «θέωσης» του ανθρώπου, της μυστικιστικής ταύτισης ανθρώπου και θεού, που από τη μια ήταν μια διαδικασία προσωποποιημένη, ενώ από την άλλη είχε αυστηρά κανονιστικό χαρακτήρα και ταυτόχρονα ενίσχυε τη θρησκευτική συλλογικότητα, την αντίληψη της «εκκλησίας», σύμφωνα με τον πρώιμο χριστιανισμό. Εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ, από την άποψη της επίδρασης στη ρωσική κοινωνική σκέψη, είναι ότι ενισχύθηκε περαιτέρω η πνευματική προδιάθεση προς τον άμεσο μετασχηματισμό του ανθρώπινου Είναι, η ανυπόμονη στάση απέναντι στην αλλαγή της πραγματικότητας του κόσμου και του ανθρώπου.

Η πνευματική αυτή τάση δεν οφειλόταν μόνο στις καταβολές της νέας ρωσικής συνείδησης. Κατά κύριο λόγο αντιστοιχούσε στο γεγονός της ιδιομορφίας της συνολικής ρωσικής κοινωνικοοικονομικής και πολιτικής ανάπτυξης, που από τα πρώτα της βήματα χαρακτηριζόταν από την απουσία του τύπου της –σχετικά πάντα– βαθμιαίας, «ομαλής» εξέλιξης. Η Ρωσία, σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας της, αναπτυσσόταν εκρηκτικά, διαμέσου μεγάλων αλμάτων στη διάρκεια των οποίων διάφορες νέες οικονομικές και κρατικές μορφές και πρακτικές, καθώς και οι αντίστοιχες πνευματικές μορφές και ιδεολογίες, έρχονταν εσπευσμένα απ' έξω, από πιο ανεπτυγμένες κοινωνίες, και εισάγονταν υπό μορφή «ενέσεων» στο ρωσικό κοινωνικοοικονομικό, πολιτικό και πνευματικό έδαφος. Παρατεταμένες περιόδους στασιμότητας και ακινησίας, στις οποίες συσσωρεύονται πολλά στρώματα ή επιστρώσεις δυνατοτήτων και αντιφάσεων ανάπτυξης, ακολουθούνται απότομα από κύματα ριζικών μεταρρυθμίσεων-επαναστάσεων, οι οποίες ανατρέπουν όλο το πλαίσιο ζωής και τον ορίζοντα της εμπειρίας του παρελθόντος, και μεταμορφώνουν κάθε φορά το σύνολο του υλικού και πνευματικού πολιτισμού, αλλά δίχως να ολοκληρώνουν ως το τέλος τη μετάβαση σε ένα νέο ολοκληρωμένο και μακροπρόθεσμα λειτουργικό σύστημα κοινωνικών σχέσεων. Οι απότομες όμως αυτές επιταχύνσεις της κοινωνικής ανάπτυξης επιτείνουν την ήδη μεγάλη συσσώρευση προβλημάτων και κοινωνικών αντιθέσεων και αντιφάσεων προσθέτοντας και καινούργιες αντιθέσεις που ζητούν άμεσα να επιλυθούν. Έτσι δίχως να έχουν λυθεί πλήρως τα παλιά προβλήματα, η ρωσική πραγματικότητα έρχεται κάθε φορά αντιμέτωπη με την ανάγκη να αφομοιώσει και ένα σύνολο νέων δραστηριών αλλαγών. Το αποτέλεσμα είναι να υπάρχει συνεχώς ένα εκρηκτικό δυναμικό αντιθέσεων στη ρωσική κοινωνική ζωή που προκαλεί και αντίστοιχο πνευματικό κλίμα, την αίσθηση μιας έντονης δυσαρμονίας, ανασφάλειας και ανικανοποίητου, καθώς και μια

ριζοσπαστική πολεμική διάθεση που υπερκαθορίζει κάθε κοινωνική, πολιτική και θεωρητική αντιπαράθεση. Η θεωρητική σκέψη στη Ρωσία σχεδόν πάντα συμπεριλαμβάνει και την πρακτική δράση, έχει στόχους που αφορούν άμεσα την γύρω κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα και διαθέτει πολεμικό χαρακτήρα. Πρόκειται για μια σκέψη τυπικά «κομματική», με την έννοια ότι σχεδόν πάντοτε εκπορεύεται από μια οργανωμένη, σε πολιτική, θρησκευτική ή φιλοσοφική βάση, μερίδα της κοινωνίας και επιδιώκει τη δραστική παρέμβαση στη διαμόρφωση της υφιστάμενης πραγματικότητας ή στην αλλαγή της τελευταίας.

Στο μεγαλύτερο μέρος της περιόδου που εξετάζεται εδώ, η θρησκευτική κοσμοαντίληψη υπερκαθόριζε όλο το πλαίσιο της πνευματικής ζωής στη ρωσική κοινωνία. Οι σημαντικότερες πνευματικές αντιπαράθεσεις διεξήχθησαν στο πλαίσιο της θρησκευτικής και εκκλησιαστικής ζωής και με τη χρήση θεολογικών όρων και προβληματικών. Κατά την πρώιμη βαθμίδα ανάπτυξης της νεαρής ρωσικής γραμματείας, που δεν είχε πίσω της κάποια αυτοτελή ισχυρή φιλολογική παράδοση, οπότε μοιραία κατέληγε στην απλή μίμηση των βυζαντινών φιλολογικών και θεολογικών πηγών, τα συναισθήματα και οι αντιθέσεις της ρωσικής χριστιανικής συνείδησης βρήκαν την πιο βαθιά τους έκφραση κυρίως διαμέσου της τέχνης και ιδιαίτερα διαμέσου της εικονογραφίας-αγιογραφίας. Η ρωσική αγιογραφία ανθεί στο διάστημα από τον 14^ο μέχρι τον 16^ο αιώνα, με κορυφαίο εκπρόσωπό της τον Αντρέϊ Ρουμπλιόφ, υπό την επίδραση και της βυζαντινής «Αναγέννησης των Παλαιολόγων», καθώς και της άνθησης του πολιτισμού των ορθόδοξων νοτιοσλαβικών διαμορφούμενων εθνοτήτων σε εκείνη την περίοδο (Σερβία, Βουλγαρία). Στην αγιογραφία κυρίως εκφράστηκε και η επίδραση του βυζαντινού ησυχασμού που απέκτησε μια δική του αυθεντική βάση και περαιτέρω αυτοτελή ανάπτυξη στη Ρωσία⁵. Το κύριο θέμα του ησυχασμού είναι η ένωση του ανθρώπου με το θεό, η «θέωση», η μεταμόρφωση του ανθρώπου. Το θέμα της μεταμόρφωσης του ανθρώπου αποτελεί και το κύριο θέμα της ρωσικής αγιογραφίας, αλλά και ένα από τα σημαντικότερα μόνιμα θέματα-αντικείμενα της ρωσικής συνείδησης γενικά. Η μεταμόρφωση του ανθρώπου, όμως, στη Ρωσία δεν παραμένει αυστηρά μέσα στο πλαίσιο της παραδοσιακής εκκλησιαστικής πειθαρχίας, γίνεται μια έννοια και ηθική-αισθητική αξία που, λόγω της ιδιαίτερης σύνθεσης παγανιστικών στοιχείων-χριστιανισμού στο ρωσικό έδαφος, είναι πολύ πιο ανοιχτή σε ερμηνείες διαφορετικές από τη βυζαντινή και την παλαιά νοτιοσλαβική,

⁵ Βλ. Εβλάμπιεφ, ό. π., σ. 19. Επίσης, για το θέμα της ρωσικής εικονογραφίας, βλ. Ε. Ν. Τρουμπετσκόι, *Μια κοσμοθεωρία μέσα στα χρώματα. Μελέτες επί της ρωσικής εικονογραφίας*, Εκδόσεις «Σίτιν», Μόσχα 1916, σσ. 261,276 (καθώς και σε αντίτυπο στην Κεντρική Επιστημονική Βιβλιοθήκη του Κιέβου). Μια σύγχρονη –μυθιστορηματική αναπαράσταση της εποχής, ιστορικά τεκμηριωμένη και χρήσιμη για το σημερινό Έλληνα αναγνώστη, δίνεται και στο έργο του Μ. Αλεξανδρόπουλου, *Σκηές από το βίο του Μάξιμου του Γραϊκού*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2008.

καθώς και σε αντίστοιχες δυνατότητες πνευματικής επίδρασης. Η μεταμόρφωση του ανθρώπου αφορά τον άνθρωπο και τον κόσμο στο σύνολό τους και στην αλληλεπίδρασή τους.

Σημαντικό ρόλο στην πνευματική ανάπτυξη της Ρωσίας έπαιξε σε αυτούς τους αιώνες ο μοναχισμός. Η άνθηση της αγιογραφίας και συνολικά της εκκλησιαστικής τέχνης του πρωτοφεουδαρχικού ρωσικού Μεσαίωνα συνδέεται ακριβώς με την περίοδο ακμής των μοναστηριών στη Ρωσία, καθώς και με τις περιόδους εκείνες που το κράτος και οι ηγέτιδες κοινωνικές τάξεις ήταν ακόμη αδύναμες και κατακερματισμένες (δηλαδή, από την περίοδο που προηγήθηκε άμεσα της μογγολικής κατοχής ως και τα τέλη του 15^{ου}-αρχές του 16^{ου} αιώνα περίπου). Από τα τέλη του 15^{ου} αιώνα αρχίζει μια διαδικασία επανίδρυσης, εδραίωσης και ισχυροποίησης του ρωσικού κράτους με κατεύθυνση προς τη δημιουργία ενός υπερσυγκεντρωτικού και πανίσχυρου απολυταρχικού κράτους, δηλαδή προς τη δημιουργία μιας φεουδαρχικής απόλυτης μοναρχίας που αντικατέστησε το καθεστώς της φεουδαρχικής αριστοκρατικής συλλογικής διακυβέρνησης που ίσχυε στην περίοδο των χωριστικών ηγεμονιών⁶. Οι πνευματικές αντιλήψεις και ο πολιτισμός, που ήταν αποτέλεσμα του μοναστικού χριστιανισμού και είχε αναπτυχθεί σε συνθήκες σχετικής αυτονομίας από το κράτος και υλικής και πνευματικής ανεξαρτησίας, έρχονται πια σε σύγκρουση με την εξουσία και την ιδεολογία του απολυταρχικού κράτους, που προϋποθέτει –και απαιτεί– τον έλεγχο πάνω στην εκκλησία και τη θρησκευτική συνείδηση.

Μετά τη μάχη στο πεδίο Κουλίκοβο (1380), που σηματοδοτεί το ξεκίνημα της φάσης της αποτίναξης της μογγολοταταρικής κυριαρχίας και επικυριαρχίας στη Ρωσία, το κέντρο του ρωσικού κράτους και πολιτισμού μετατοπίζεται προς τη Μόσχα και ξεκινά η ιστορική διαδικασία ενοποίησης των ρωσικών εδαφών, καθώς και η συγκέντρωση της πολιτικής εξουσίας σε ενιαίο κρατικό μηχανισμό. Οι διάφορες ξεχωριστές ηγεμονίες καταλύονται βίαια και η μια μετά την άλλη εντάσσονται στη Μοσχοβία. Αρχίζει σταδιακά να διαμορφώνεται μια κοινή νομοθεσία για το σύνολο της επικράτειας, καθώς και ενιαία εκτελεστική εξουσία και κρατική οργάνωση. Η πρωτοφεουδαρχική αριστοκρατία των βογιάρων φεουδαρχών-πολεμάρχων, δηλαδή το αναχρονιστικό τμήμα της χωροδεσποτικής φεουδαρχικής τάξης, με τις ηγεμονικές και αποσχιστικές τάσεις, αντικαθίσταται σταδιακά από τη μεσαία αριστοκρατία των ευγενών που

⁶ Στα ρωσικά κρατίδια κυβερνούσε ο ηγεμόνας σε αναγκαία συνεργασία (και υπό στενή επιτήρηση και διαρκή αμφισβήτηση) με τους ισχυρούς βογιάρους-χωροδεσπότες [μπογιάροι = πολεμιστές, πολέμαρχοι, δηλ. η ανώτατη πολεμική φεουδαρχική αριστοκρατία], δηλαδή η εξουσία του ηγεμόνα ήταν ασταθής και αδύναμη, ενώ δεν υπήρχε ενιαία νομοθεσία και εκτελεστική εξουσία στα εδάφη των ηγεμονιών. Ο κάθε μεγάλος φεουδάρχης εφάρμοζε τους νόμους και την πολιτική της αρεσκείας του στη δική του περιφέρεια μετατρέποντάς την έτσι σε ουσιαστικά ανεξάρτητη πολιτικά χωροδεσποτεία. Στο Νόβγκοροντ και το Πσκοφ μάλιστα, η ισχύς του ηγεμόνα ήταν τελείως ανύπαρκτη. Εδώ το ανώτατο όργανο εξουσίας ήταν η «λαϊκή συνέλευση» («βέτσε») της πόλης, την οποία έλεγχαν απόλυτα οι βογιάροι. Επρόκειτο δηλαδή για μια τυπική φεουδαρχική αριστοκρατική πολιτεία.

συσπειρώνονται γύρω από το στέμμα και συγκροτούν το νέο ανώτερο κοινωνικό στρώμα στήριξης της φεουδαρχικής απόλυτης μοναρχίας. Τους φεουδάρχες «βογιάρους», λοιπόν, τους αντικαθιστούν οι φεουδάρχες «ντβοριάνι», οι «αυλικοί». Η εμφάνιση της απόλυτης μοναρχίας οδήγησε σε αλλαγές όχι μόνο στο κοσμικό, αλλά και στο εκκλησιαστικό τμήμα της φεουδαρχίας. Έτσι, τίθεται το ζήτημα της θέσης και του ρόλου της εκκλησίας στο πλαίσιο της διαμορφούμενης απόλυτης μοναρχίας. Η πρότερη σχετικά ανεξάρτητη θέση της εκκλησίας και του κλήρου - αποτέλεσμα της εξασθένησης και τελικά της κατάλυσης της πρωτοφεουδαρχικής κεντρικής εξουσίας- η οικουμενική χαρακτηριστική ιδεολογία της και το μονοπώλιό της στην πνευματική ζωή του πληθυσμού, τίθεται σε αμφισβήτηση από τους οπαδούς του συγκεντρωτικού κράτους, το οποίο προϋποθέτει και απαιτεί τον έλεγχο και τη συγκέντρωση όλης της εξουσίας στο πλαίσιο του. Στα τέλη του 15^{ου} και στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, λαμβάνει χώρα στη Ρωσία η διαμάχη μεταξύ του πνευματικού κινήματος του ρωσικού ησυχασμού, ηγέτης του οποίου ήταν ο Νιλ Σόρσκι και του τμήματος του κλήρου που υποστηρίζει την συνένωση της εκκλησιαστικής με την κοσμική εξουσία και την υποταγή της πρώτης στη δεύτερη. Ηγέτης αυτού του δεύτερου ρεύματος, που εξέφραζε την τάση προς την απολυταρχία, ήταν ο Ιωσήφ Βολότσκι. Ο Νιλ Σόρσκι εξέφραζε αντιπολιτευτικές διαθέσεις προς την εξουσία των Μεγάλων Δουκών της Μόσχας, υποστήριζε μια νέα μορφή ασκητικής πρακτικής, που βασιζόταν στην πνευματική απομόνωση και αναχώρηση από τον κόσμο. Υποστήριζε, επίσης, ότι τα μοναστήρια έπρεπε να μην κατέχουν υπερβολικά υλικά αγαθά και να απέχουν από την κοσμική δραστηριότητα, την τάση προς πολυτέλεια και διαφθορά (αρχή της «νεστιαζάνιγε»). Ο Ιωσήφ Βολότσκι, από την πλευρά του, υποστήριζε την αρχή της ενοποίησης της κοσμικής και της εκκλησιαστικής αρχής. Αποδεχόμενος την πρωτοκαθεδρία του κυβερνήτη της Μοσχοβίας πάνω σε όλους τους ηγεμόνες, δούκες κτλ της Ρους, θεωρούσε ότι η εκκλησία οφείλει να τεθεί στην υπηρεσία της μοναρχίας και να της μεταβιβάσει την εξουσία που διαθέτει πάνω στους πιστούς. Με αυτό τον τρόπο, ο Ιωσήφ Βολότσκι και οι οπαδοί του («Ιωσηφικοί» ή «Ιωσηφίτες») έτειναν να υποστηρίξουν μια έντονη εκκοσμίκευση της εκκλησίας και τη μετατροπή της σε κοινωνικό θεσμό στην υπηρεσία της μοναρχίας. Η θέση αυτή σήμαινε πως, σε ό,τι αφορά τα ζητήματα της πίστης, το κύριο πια δε συνίστατο στις εσωτερικές βαθιές πνευματικές πεποιθήσεις των χριστιανών, ούτε στην μυστικιστική βίωση της ενότητας-ταύτισης με το θεό, όπως υποστήριζαν οι Ρώσοι ησυχαστές, αλλά στην εξωτερική τυπική τήρηση των προβλεπόμενων τελετών και κανόνων, στο πλαίσιο και για το σκοπό της διατήρησης της «κοινωνικής συνοχής» που απαιτούσαν οι νέες συνθήκες της απόλυτης μοναρχίας⁷. Την τάση προς εκκοσμίκευση της εκκλησιαστικής ιδεολογίας προς το

⁷ Βλ. Εβλάμπιεφ, σ. 26. Επίσης, βλ. Β. Σ. Νερσεσιάνετς (Επιμ.), *Ιστορία των πολιτικών και δικαιοκτών θεωριών*, Εκδόσεις «Γιουριντίσεσκαγια λιτερατούρα», Μόσχα 1988, σσ. 157-159.

συμφέρον του ενιαίου ρωσικού κράτους εκφράζει και η θεώρηση-δοξασία περί της Μόσχας ως τρίτης Ρώμης, που διατύπωσε ο μοναχός Φιλόθεος στον 15^ο αιώνα, σύμφωνα με την οποία η πρώτη και η δεύτερη Ρώμη (δηλ. η Ρώμη και η Κωνσταντινούπολη) σταμάτησαν πια να είναι τα κέντρα της αληθινής, της ορθόδοξης χριστιανοσύνης και πλέον εναπόκειται στη Μόσχα -έδρα του ενιαίου ρωσικού κράτους και του ρώσου μονάρχη- να παίζει το ρόλο της τρίτης και τελευταίας Ρώμης-χριστιανικού κέντρου, να υλοποιήσει δηλαδή το αίτημα της επιβολής του αληθινού χριστιανικού πνεύματος σε όλο τον κόσμο. Μετά και από την επιβολή της εκκλησιαστικής μεταρρύθμισης του Πατριάρχη Νίκωνα και το σχίσμα που ακολούθησε (κίνηση των «Παλαιόπιστων»), η ρωσική ορθόδοξη εκκλησία εξαρτάται πλέον ολοκληρωτικά από την κρατική εξουσία, γίνεται ένας από τους θεμελιώδεις θεσμούς του ρωσικού κράτους.

Στα τέλη του 16^{ου} και στις αρχές του 17^{ου} αιώνα η πνευματική ζωή του ανώτερου στρώματος της ρωσικής κοινωνίας παύει πλέον να εξαρτάται ολοκληρωτικά από την εκκλησία και τον κλήρο στο πλαίσιο της θρησκευτικής και εκκλησιαστικής ιδεολογίας. Αρχίζει να αναπτύσσεται η κοσμική σκέψη, επικεντρωμένη γύρω κυρίως από πολιτικές και νομικές θεωρίες και προβλήματα, η ανάπτυξη των οποίων συνοδεύει την διαδικασία προοδευτικού σχηματισμού του απολυταρχικού κράτους. Σε αυτό το σημείο, αρχίζει να διαμορφώνεται και η πρώτη – αδύναμη ακόμη- επαφή της ρωσικής σκέψης και διάνοησης με την αντίστοιχη της Δυτικής Ευρώπης, στην οποία έχουν ήδη διαμορφωθεί τα πρώτα απολυταρχικά κράτη, καθώς και ένας τύπος λογισμού διαφορετικός από το θρησκευτικό. Οι νέοι θεωρητικοί εκφράζουν με τις θέσεις τους το κοινωνικό στρώμα των αυλικών ευγενών και –σε αντίθεση με το ανώτερο στρώμα των μεγάλων φεουδαρχικών οίκων, που κατέχονται από αποσχιστικές-χωριστικές διαθέσεις- υποστηρίζουν την ισχυροποίηση του απολυταρχικού κράτους στη Ρωσία (αντιπροσωπευτικότεροι εξ αυτών: ο Ι. Σ. Περσεβέτοφ και ο μοναχός Ερμόλαος-Έρασμος στον 16^ο αιώνα και ο Κροάτης Γιου. Κρίζανιτς στον 17^ο). Οι στοχαστές αυτοί ασχολούνται κυρίως με ζητήματα που άπτονται της κρατικής εξουσίας, των μορφών διακυβέρνησης (όπου προκρίνουν την απόλυτη μοναρχία), των νομικών συστημάτων και των κοινωνικών θεσμών. Ωστόσο, παρ' όλο τον κοσμικό προσανατολισμό και συνέπειες των ενδιαφερόντων και των στοχασμών τους, εξακολουθούν να σκέφτονται με έντονα μεσαιωνικό τρόπο και όρους. Αυτές οι πρώτες προσπάθειες διαμόρφωσης κοσμικής θεωρητικής σκέψης μένουν απλές απόπειρες και προεικάσματα. Για όλο τον 17^ο αιώνα η Ρωσία θα παραμένει, απ' όλες τις απόψεις, στο Μεσαίωνα. Ωστόσο, στον 17^ο αιώνα ήδη η παλιά «Ρους» ή «Ρως» μετατρέπεται πια σε «Ρωσία» και το ρωσικό βασίλειο ετοιμάζεται να μετατραπεί στη ρωσική αυτοκρατορία.

II

Η περίοδος αυτή της ρωσικής ιστορίας ξεκινά με τις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄, στις αρχές του 18^{ου} αιώνα, που σηματοδότησαν την οριστική διαμόρφωση του ρωσικού απολυταρχικού κράτους, καλύπτει όλη την διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, οπότε συντελείται η πλήρης ανάπτυξη της δουλοπαροικίας στη Ρωσία και φτάνει ως και το πρώτο τρίτο του 19^{ου} αιώνα, όταν πρωτοεκδηλώνεται η γενική κρίση του συστήματος της δουλοπαροικίας και της απολυταρχίας συνολικά και αρχίζει η αναζήτηση ενός νέου δρόμου ανάπτυξης για τη Ρωσία που θα οδηγήσει, μεταξύ των άλλων, και στην οξεία τοποθέτηση του ζητήματος περί «Ανατολής – Δύσης» στη ρωσική σκέψη.

Πρόκειται για μια ιστορική περίοδο, στη διάρκεια της οποίας συσσωρεύτηκε ένα τεράστιο δυναμικό αντιθέσεων και προβλημάτων, το οποίο ενίσχυσε την ήδη υφιστάμενη ιδιαιτερότητα της ρωσικής κοινωνίας και υπερκαθόρισε την οικονομική, κοινωνική, πολιτική και πνευματική της ζωή. Η πολιτική των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου Α΄ απέβλεπε στην υπέρβαση της καθυστέρησης της χώρας σε σχέση με τα αναπτυγμένα ευρωπαϊκά κράτη, στο ξεπέραςμα των επιπτώσεων της μογγολοταταρικής κυριαρχίας στη Ρωσία. Ουσιαστικά αποτελούσε μονόδρομο για τη συνέχιση της ύπαρξης του ενιαίου ρωσικού κράτους που, μπροστά στην πίεση παλιότερων αλλά και αναδύομενων νέων δυνάμεων στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη (Οθωμανική Αυτοκρατορία, Σουηδία, Αυστρία, Πολωνία κατά κύριο λόγο), καθώς και –πιο έμμεσα- των νέων παγκόσμιων δυνάμεων (Βρετανία, Γαλλία), απαιτείτο να κάνει ένα μεγάλο άλμα, μια «φυγή» προς τα μπρος που αφορούσε την εδαφική επέκταση του κράτους, τη βιομηχανική παραγωγή και την οικονομία συνολικά, την εκπαίδευση, τη δημιουργία αποτελεσματικού συστήματος κρατικής διοίκησης και αντίστοιχου ικανού υπαλληλικού σώματος, καθώς και αξιόπιστου ενιαίου στρατεύματος. Στις τότε συνθήκες της Ρωσίας, όλα αυτά μπορούσαν να τεθούν και να επιδιωχθούν πρακτικά μόνο αν εγκαθιδρυόταν ένα συγκεντρωτικό απολυταρχικό κράτος με μια ικανή γραφειοκρατία που να ελέγχει τα πάντα, κάτι που προϋποθέτει την ολοκληρωτική υποταγή ή και την ανατροπή των παλιών φεουδαρχών μεγιστάνων και της επιρροής τους στο κράτος και τη διαμόρφωση ενός συστήματος μοναρχίας με βάση τους, υποταγμένους στην κεντρική εξουσία, αυλικούς ευγενείς, που ως μόνη τάξη με πολιτικά δικαιώματα θα προμήθευε όλα τα στελέχη για τους κρατικούς μηχανισμούς. Μια τέτοια γραφειοκρατία θα μπορούσε να προωθήσει τις νέες δυτικές μεθόδους διοίκησης και ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας. Αιωνόβιες συνήθειες και τρόποι διακυβέρνησης έπρεπε να ανατραπούν και να αντικατασταθούν με καινούργιες. Έπρεπε να δημιουργηθούν εργοστάσια, εκπαιδευτικά ιδρύματα, ενιαίο νομικό και δικαστικό σύστημα, νέο σώμα διπλωματών και αξιωματικών του

στρατού με αντίστοιχες σχολές, έπρεπε να σχηματιστούν νέοι θεσμοί και κρατικές υπηρεσίες, να μεταφρευτεί και να αναπτυχθεί σε ρωσικό έδαφος η δυτική σκέψη, τέχνη και πολιτισμός, που είχε ήδη δείξει σε όλο τον κόσμο την ισχύ και τις δυνατότητές του.

Με λίγα λόγια το καθήκον που έμπαινε ήταν αυτό της «δυτικοποίησης» της Ρωσίας. Με αυτή την έννοια, η περίοδος των μεταρρυθμίσεων είναι η εποχή που αρχίζει πρακτικά να τίθεται το ζήτημα περί «Ανατολής – Δύσης» στη Ρωσία, όπου πλέον ό,τι το δυτικό θεωρείται από τους ρώσους ευγενείς μεταρρυθμιστές θετικό, προοδευτικό, δραστικό και σωτήριο και καθετί που είχε να κάνει με το παρελθόν της ρωσικής πραγματικότητας οριζόταν ως «καθυστερήση», «αποτέλεσμα του μογγολοταταρικού ζυγού» και της «περιόδου των ταραχών», βαρβαρισμός και απαιδευσία. Όλη η διαδικασία των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου Α΄ συνίσταται σε μια τυπική απόπειρα «επανάστασης από τα πάνω», για την σε βάθος ποιοτική αλλαγή της κοινωνίας.

Μέχρις εδώ πολλά θυμίζουν τις αντίστοιχες ιστορικές διαδικασίες σχηματισμού των απολυταρχικών κρατών στη Δυτική Ευρώπη, διαδικασίες που αποτέλεσαν την κύρια οδό για το πέρασμα στην καπιταλιστική κοινωνία (αρχικά μέσω της ενίσχυσης των καπιταλιστικών σχέσεων στο επίπεδο της οικονομίας μέσα στο εθνικό κράτος ως ζώνης ενιαίας διαμορφούμενης αγοράς εμπορευμάτων και εργατικής δύναμης και στη συνέχεια μέσω των αστικών επαναστάσεων). Ωστόσο, στην πραγματικότητα η ρωσική κοινωνία ήταν πολύ διαφορετική από τις δυτικοευρωπαϊκές που προχωρούσαν σε αυτή τη μετάβαση. Στις τελευταίες, το απολυταρχικό κράτος αποτελούσε μια συμβιβαστική μορφή διακυβέρνησης, όπου η μοναρχία συμμαχούσε με την ανερχόμενη αστική τάξη ενάντια στους φεουδάρχες που διαρκώς έχαναν σε οικονομική δύναμη και εντάσσονταν στον κρατικό μηχανισμό και το ανώτερο υπαλληλικό σώμα. Στη Ρωσία, όμως, δεν υπήρχε από πριν αστική τάξη, παρά μόνο ένα ισχνό στρώμα εμπόρων και βιοτεχνών, που καμιά σχέση δεν είχε με ελεύθερες πόλεις και αντίστοιχα δικαιώματα⁸, αυτοδιοίκηση, ταξική ιδεολογία και οποιεσδήποτε πολιτικές αξιώσεις ή πρόγραμμα. Ακόμη και τα εργοστάσια που δημιουργήθηκαν ανήκαν κυρίως σε ευγενείς, ενώ το εργατικό δυναμικό το αποτελούσαν άνθρωποι εξαρτημένοι νομικά, δηλαδή ουσιαστικά δουλοπάροικοι. Η αντιφατικότητα των αποτελεσμάτων των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου Α΄ και των διαδόχων του βασιζόταν στο ότι ο μόνος τρόπος που ήταν διαθέσιμος για την επίτευξη των στόχων τους δεν ήταν άλλος από την ενίσχυση της δουλοπαροικίας ως τα ακρότατα όριά της. Ενώ στη Δύση το απολυταρχικό κράτος

⁸ Το κέντρο των πρωτοαστικών σχέσεων στη Ρωσία ήταν τα «ποσάντ», δηλαδή τα βιοτεχνικά και εμπορικά προάστια-συνοικίες στις παρυφές των μεγάλων ρωσικών πόλεων, όπου εμφανίστηκαν οι συντεχνίες εμπόρων και βιοτεχνών κατά ειδικότητες, αλλά χωρίς προνόμια και πολιτική δύναμη. Τις πόλεις τις έλεγχαν οι ευγενείς και οι κρατικοί υπάλληλοι (που ήσαν επίσης ευγενείς). Δεν υπήρχε δηλαδή κανενός είδους αυτονομία, ενώ και στην παλιότερη μεσαιωνική Ρωσία, ακόμη και οι πόλεις που εξωτερικά δείχνουν να μοιάζουν με τις πόλεις των δυτικών «μπούργκερς», στην πραγματικότητα ελέγχονταν απόλυτα από τους ευγενείς βογιάρους.

ήταν συνέπεια ακριβώς της παρακμής της δουλοπαροικίας ως βασικής σχέσης παραγωγής και της αντικατάστασης της προσόδου σε είδος από τη χρηματική γαιοπρόσοδο, στην Ανατολή της Ευρώπης, αντίθετα, η απολυταρχία συμβάδιζε με την επιβολή της δουλοπαροικίας, που τότε μόλις άρχιζε να υφίσταται σε ευρεία έκταση⁹. Ο 18^{ος} αιώνας ήταν για τη Δυτική Ευρώπη ο αιώνας της εξαφάνισης της δουλοπαροικίας (σε ορισμένες χώρες όπως στην Βρετανία ή την Ολλανδία η δουλοπαροικία είχε εξαφανιστεί από τον 17^ο και τον 16^ο αιώνα, κάτι που είχε συμβεί και στη Βόρεια Ιταλία ακόμη νωρίτερα), ενώ στη Ρωσία ήταν ο αιώνας της πλήρους υπαγωγής της κοινωνίας στη δουλοπαροικιακή σχέση παραγωγής και στο δουλοπαροικιακό δίκαιο. Έτσι, η ρωσική κοινωνία όντως άλλαξε ριζικά και ραγδαία μετά τον Πέτρο Α΄, αλλά άλλαξε προς την κατεύθυνση ενός τρομερού κοινωνικού διχασμού, μιας ολοκληρωτικής ταξικής πόλωσης του κοινωνικού σώματος. Μέχρι τις αρχές του 19^{ου} αιώνα η δουλοπαροικία έφτασε στην ανώτατη ανάπτυξή της στη Ρωσία και εξάντλησε τα απόλυτα όριά της. Τα αποτελέσματα της επιβολής της, ωστόσο, είχαν γίνει αισθητά αρκετά νωρίτερα και εκφράστηκαν και στην κοινωνική σκέψη της Ρωσίας. Υπήρχε αντίθεση μεταξύ σκοπού και μέσων στις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου. Η δυτικοποίηση και ο εκσυγχρονισμός επιχειρούνταν μέσω της ανάπτυξης κοινωνικών σχέσεων που μακροπρόθεσμα δεν περιέκλειαν καμιά δυναμική για κίνηση προς τα εμπρός, οπότε οι στόχοι που τίθονταν δεν μπορούσαν να επιτευχθούν. Εξαιτίας της αντιφατικότητας της όλης διαδικασίας των μεταρρυθμίσεων προέκυψε και ο διχασμός μεταξύ των Ρώσων της εποχής σε ό,τι αφορά την εκτίμηση της προσωπικότητας του Πέτρου Α΄, που, από τη μία πλευρά, λατρεύτηκε πραγματικά, ενώ, από την άλλη, ανακηρύχθηκε «Αντίχριστος» (κυρίως στη λαϊκή συνείδηση της εποχής και ακόμη περισσότερο στο περιβάλλον των σχισματικών «Παλαιόπιστων»).

Ένα σημαντικό αποτέλεσμα της εποχής του Πέτρου Α΄ ήταν η εμφάνιση της κοσμικής παιδείας και πνεύματος στη Ρωσία, κάτι που οφειλόταν στο εύλογο ενδιαφέρον των μεταρρυθμιστών για τη νεότερη γνώση της Δυτικής Ευρώπης στη σφαίρα της επιστήμης και της πολιτικής σκέψης. Είναι έκδηλος κι ένας ορισμένος δυϊσμός στην συνείδηση των ευγενών θεωρητικών και πολιτικών παραγόντων της εποχής, στους οποίους βασιζόταν το νέο κράτος του Πέτρου. Οι τελευταίοι, δίχως να εγκαταλείπουν τελείως τους θρησκευτικούς και θεολογικούς όρους και πλαίσιο, ταυτόχρονα προσέχουν και επεξεργάζονται τα τελευταία επιτεύγματα της δυτικής επιστήμης και εμπειρίας στην τεχνική, την πολεμική τέχνη, το δίκαιο, τη διοίκηση, τη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία. Έτσι, όπως διαπιστώνει ένας σύγχρονος ερευνητής,

⁹ Βλ. Π. Αντερσον, *Το απολυταρχικό κράτος*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1986, σσ. 329-362. Επίσης, βλ. *Παγκόσμια Ιστορία της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ*, Κρατικός εκδοτικός οίκος κοινωνικο-οικονομικής φιλολογίας, Μόσχα 1958, τόμος Ε 1, σσ. 531-595 και τόμος Ε 2, σσ. 979-1049.

«εμφανίζεται ένα ορισμένο ιδεολογικό παράδοξο που προωθεί τη συνολική κίνηση προς τα εμπρός: οι αστικές θεωρίες τίθενται στην υπηρεσία της τεκμηρίωσης και δικαιολόγησης της πολιτικής μιας φεουδαρχικής κοινωνίας (ντεϊσμός, δυαδικότητα της αλήθειας, αισθησιαρχία, θεωρία του φυσικού δικαίου, προστατευτισμός)»¹⁰. Οι κυριότεροι ρώσοι μεταρρυθμιστές-θεωρητικοί του περιβάλλοντος του Πέτρου Α΄ (Προκοπόβιτς, Τατίστσεφ) ενστερνίζονταν τις αντιλήψεις του πρώιμου ρεύματος του Διαφωτισμού, που συνδεόταν με τις ελπίδες περί «πεφωτισμένης απολυταρχίας», δηλαδή με τις ελπίδες για τη δυνατότητα εκσυγχρονισμού της Ρωσίας «από τα πάνω». Ωστόσο, το ρεύμα αυτό υποχωρεί μετά το θάνατο του Πέτρου, στο βαθμό που η ίδια η δυναμική των μεταρρυθμίσεων τελεματώνεται στο πλαίσιο της πολιτικής της δραστηκής ενίσχυσης της δουλοπαροικίας, πολιτική που αποτελεί την κύρια επιλογή των διαδόχων του και εκβάλλει σταδιακά στη λεγόμενη «επίσημη ιδεολογία» της μοναρχίας των ευγενών.

Από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, στη νεόκοπη κοσμική φιλοσοφική και κοινωνική σκέψη της Ρωσίας, εκδηλώνονται διάφορα ρεύματα αντίθεσης προς την απολυταρχία, που δεν είναι ομοιογενή. Από τη μια πλευρά υπάρχει η κριτική των συντηρητικών ευγενών (εδώ ξεχωρίζει το έργο του Μ. Μ. Σερμπάτοφ), οι οποίοι καλούν σε επιστροφή στην προαπολυταρχική φεουδαρχική μέθοδο διακυβέρνησης, δηλ. σε κάποιου είδους συλλογική αριστοκρατική μορφή διακυβέρνησης (από μέρους των πιο πλούσιων και ισχυρών φεουδαρχικών οίκων) και σε υποβάθμιση της μοναρχίας, ενώ από την άλλη πλευρά αρχίζει να κάνει την εμφάνισή της μια φιλελεύθερη τάση μεταξύ των ευγενών, οι οπαδοί της οποίας υποστηρίζουν τη διενέργεια ορισμένων ήπιων αλλαγών προς την κατεύθυνση του περιορισμού της δουλοπαροικίας, με όρους, όμως, που να διασφαλίζουν τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα της τάξης των ευγενών γαιοκτημόνων. Αυτή η τάση εκπροσωπεί και τα συμφέροντα του στρώματος των εμπόρων και των πρωτοαστικών ταξικών στοιχείων στη Ρωσία. Ριζικά αντίθετοι προς όλα τα παραπάνω ρεύματα, εμφανίζονται οι ρώσοι διαφωτιστές (Κοζέλσκι, Ντεσνίσκι, Νόβικοφ, Ραντίστσεφ), που ασκούν κριτική κυρίως στη δουλοπαροικία και, από μια άποψη, χαρακτηριστικά «ρωσικά παράδοξη», συνήθως είναι πιο «μοναρχικοί» από τους πιο συντηρητικούς αντιπάλους τους. Παράλληλα, εμφανίζονται στο ρωσικό πνευματικό έδαφος και άλλοι καρποί της Δυτικής και Κεντρικής Ευρώπης, όπως η φιλοσοφία του Κ. Βόλφ, τα διάφορα ρεύματα του υλισμού με τις φιλοσοφικές και κοινωνιολογικές θεωρίες τους, αλλά και ο μασονισμός, που είχε αρχίσει να

¹⁰ Βλ. Α. Α. Γκαλακτιόνωφ, *Η ρωσική κοινωνιολογία από τον 11^ο ως τον 20^ο αιώνα*, Εκδόσεις «Λαν», Αγία Πετρούπολη 2002, σ. 32.

διαδίδεται από νωρίτερα (ο ίδιος ο Μ. Μ. Σερμπάτοφ, ήταν ήδη μέλος αγγλικής στοάς)¹¹. Τα πνευματικά αυτά δάνεια, μετά από μια πρώτη σύντομη φάση αφομοίωσης, αρχίζουν αμέσως να μετασχηματίζονται σε ρωσική βάση, σε συνδυασμό και με την εμφάνιση, για πρώτη φορά στη Ρωσία, ενός κοσμικού ακαδημαϊκού περιβάλλοντος, με την ίδρυση του πρώτου πανεπιστημίου το 1755, καθώς και της πρώτης πλειάδας σημαντικών ρώσων επιστημόνων με επικεφαλής τον Λομονόσοφ.

Ο ρωσικός διαφωτισμός πέρασε σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα πολλές φάσεις ανάπτυξης, κυρίως λόγω της ίδιας της επιταχυνόμενης πνευματικής εξέλιξης της Ρωσίας στον 18^ο αιώνα. Προς το τελευταίο τρίτο του αιώνα αυτού τελειώνει η φάση της άνθισης εκείνου του ρεύματος του διαφωτισμού που προσέβλεπε στην «πεφωτισμένη δεσποτεία» και στις καλές προθέσεις των τσάρων (κυρίως μετά το τέλος των ελπίδων που καλλιεργούσαν οι επαφές της αυτοκράτειρας Αικατερίνης με γάλλους διαφωτιστές όπως ο Βολταίρος και ο Ντιντερό - και τη δημοσίευση των «Οδηγιών» της αυτοκράτειρας). Η ένταση της εφαρμογής της δουλοπαροικίας και η υπαγωγή σε αυτή και των τελευταίων σχεδόν ελεύθερων νομικά αγροτών, οι συχνοί λιμοί και καταστροφές που έπλητταν περιοδικά μεγάλα τμήματα του αγροτικού πληθυσμού και οι εξεγέρσεις και αγροτικοί πόλεμοι που ξέσπασαν εξαιτίας της εξαθλίωσης των χωρικών (με κυριότερο τον πόλεμο των αγροτών με ηγέτη τον Εμιλιάν Πουγκατσιόφ στα 1773-1775) έβαλαν τέλος στα όνειρα των διαφωτιστών ευγενών διανοουμένων για τη δυνατότητα αλλαγής της κοινωνίας από τα πάνω σύμφωνα με το σχέδιο του Πέτρου Α΄ και των μεταρρυθμιστών «επιστημόνων ακολούθων» του. Η «μορφωμένη» ή «επιστημονική ακολουθία» ή «συντροφία» των μεταρρυθμιστών του Πέτρου Α΄, αποτελεί την πρώτη ίσως εκδήλωση του ιδιαίτερου φαινομένου της ρωσικής διανόησης, της «ιντελλιγκέντσια», που θα διαδραματίσει σημαντικότατο ρόλο στη ρωσική ιστορία στο εξής (ή τουλάχιστον αποτελεί τον προάγγελο της και μια βασική προϋπόθεσή της). Πρόκειται για το πρώτο στρώμα ιδεολόγων διανοουμένων που κατευθύνουν συνειδητά τη δράση τους στην αλλαγή της κοινωνίας. Συνιστά αποτέλεσμα της προσπάθειας «επανάστασης από τα πάνω» και προϋποθέτει την ύπαρξη μιας σημαντικής ντε φάκτο κοινωνικής απόστασης της διανόησης από το λαό. Η ιδιαιτερότητα της ρωσικής «ιντελλιγκέντσια» συνίσταται στο ότι στα πρώτα της στάδια αυτή δεν εκπορεύεται από αστικά στρώματα, όπως στην Ευρώπη, αλλά ότι αρχικά απαρτίζεται από ευγενείς αριστοκράτες. Η παιδεία και η σκέψη των αριστοκρατών αυτών διανοουμένων, η θεωρητική και καλλιτεχνική δημιουργία τους και κυρίως η δημιουργία μιας ορισμένης στάσης ζωής και ηθικής αντίληψης (το

¹¹ Ο μασονισμός ή τεκτονισμός απέκτησε μεγάλη διάδοση μεταξύ των ανώτερων αξιωματούχων και των φιλελεύθερων διανοουμένων και καλλιτεχνών της Ρωσίας (Σουμαρόκοφ, Χεράσκοφ, Ελάγκιν, Ι. Μελισσηνός [ελληνικής καταγωγής], Νόβικοφ, Ραντίστσεφ, Καραμζίν κ.α.), ιδιαίτερα στον 18^ο αιώνα (ιδίως μέχρι το 1792, οπότε η αυτοκράτειρα Αικατερίνη τον έθεσε υπό απαγόρευση).

«χρέος» απέναντι στη Ρωσία και το ρωσικό λαό) θα κληροδοτηθεί και στις επόμενες γενιές των ρώσων διανοουμένων (διανόηση των «ραζνοτσίντσι» [κατά λέξη, «μικτής καταγωγής» ή «διαφόρων υπαλληλικών βαθμίδων» διανοούμενοι – στην πράξη είχε ίσως και απαξιωτικό χαρακτήρα αρχικά ο χαρακτηρισμός] και «προλεταριακή διανόηση»-εργατικής προέλευσης ή προσανατολισμένη στο εργατικό κίνημα) και θα βάλει τη σφραγίδα της σε όλη την πνευματική ζωή της Ρωσίας και όχι μόνο. Οι διαφωτιστές διανοούμενοι ευγενείς, ένα φαινόμενο κατ' εξοχήν ρωσικό που γεννήθηκε λόγω ακριβώς των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου και υπήρξε αποτέλεσμα της μεταρρυθμιστικής διαδικασίας, απογοητευμένοι από την αναστολή και την αποτυχία των μεταρρυθμίσεων, τείνουν να προσεγγίζουν σε όλο και πιο ριζοσπαστικές λύσεις για την αλλαγή της κοινωνίας. Ο «Διαφωτισμός των ευγενών» οδεύει προς έναν «επαναστατισμό των ευγενών», μια διαδικασία που θα ολοκληρωθεί με την εξέγερση-στάση των Δεκεμβριστών το 1825.

Ο συνδετικός κρίκος μεταξύ της διαφωτιστικής και της επαναστατικής περιόδου της ρωσικής διανόησης των ευγενών εντοπίζεται στο έργο του Ν. Α. Ραντίστσεφ (1749-1802). Ο Ραντίστσεφ επηρεάστηκε κυρίως από τους Ρουσσώ, Μοντεσκιέ, Ελβέτιο και Μαμπλύ. Στα έργα του, ιδιαίτερα στο «Ταξίδι από την Πετρούπολη στη Μόσχα» (1790), αφού διαπιστώνει την τραγική κατάσταση των αγροτών και το αδιέξοδο για την ανάπτυξη της χώρας, σύμφωνα με τις επιταγές του ορθού λόγου, προχωρεί σε δύο βασικές θέσεις που απέκτησαν προγραμματικό χαρακτήρα για την επόμενη γενιά της ριζοσπαστικοποιημένης ρωσικής διανόησης και αποτέλεσαν τις βασικές προτάσεις και επιδιώξεις της μέχρι και τη δεκαετία του 1860. Η πρώτη θέση του αφορά τη νομιμοποίηση της λαϊκής επανάστασης, αν δεν υπάρχει άλλη διέξοδος για την κατάλυση της καταπίεσης και της τυραννίας, η πηγή της οποίας, σε ό,τι αφορά τη Ρωσία, βασίζεται στη δουλοπαροικία, στην εξάρτηση των αγροτών από τους γαιοκτήμονες. Για πρώτη φορά, ο ρωσικός διαφωτισμός δεν περιορίζεται στην επίκληση του λόγου, της μόρφωσης, της διαπαιδαγώγησης του λαού, αλλά δηλώνεται ρητά το δικαίωμα του λαού στην επανάσταση. Η δεύτερη θέση του αφορά τη σημασία της ρωσικής αγροτικής κοινότητας ως φορέα ισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Εμπνεόμενος από τις εξισωτικές αντιλήψεις του Μαμπλύ, ο Ραντίστσεφ γράφει για την αγροτική κοινότητα: «Ποιος θα μπορούσε να φανταστεί στην εποχή μας ότι στη Ρωσία πραγματοποιείται αυτό που αναζητούσαν στην Αρχαιότητα οι καλύτεροι νομοθέτες, για το οποίο οι νεότεροι έχουν πάψει να στοχάζονται και στο οποίο οφείλεται εκείνη η μεγάλη αγάπη του ρώσου γεωργού για τον τόπο που ζει»¹². Εδώ ο Ραντίστσεφ έχει υπόψη του τον περιοδικό αναδασμό της γης ανάμεσα στα μέλη της ρωσικής αγροτικής κοινότητας, που αποτελούσε βασικό της χαρακτηριστικό. Από αυτό συναγόταν ότι η κοινότητα συνιστά έναν υπαρκτό και

¹² Α. Ν. Ραντίστσεφ, *Άπαντα*, Έκδοση της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα-Λενινγκράντ 1952, τόμος 3, σ. 132.

αποτελεσματικό μηχανισμό για τη διατήρηση της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Και περισσότερο τον ενδιέφερε η ισότητα παρά η αποδοτικότητα της αγροτικής οικονομίας. Όπως υποστηρίζει χαρακτηριστικά, αν δοθεί στους αγρότες για συλλογική χρήση ένα κομμάτι καλής γόνιμης γης, αυτοί δεν θα το διατηρήσουν ενιαίο για μεγαλύτερη απόδοση, αλλά θα το μοιράσουν κι αυτό μεταξύ τους, «... κάτι που είναι πολύ κακό για τη γεωργία, αλλά καλό για την ισότητα»¹³. Είναι λοιπόν προφανές ότι το ζήτημα της αγροτικής κοινότητας στη ρωσική ιδεολογία και θεωρητική σκέψη, ξεκινά ακριβώς από τον Ραντίστσεφ¹⁴.

Στην ιδέα του Ραντίστσεφ περί της αγροτικής κοινότητας μπορεί να διακρίνει κανείς το γεγονός ότι η ρωσική διάνοηση, μετά από σχεδόν έναν αιώνα μαθητείας στη δυτική σκέψη, αρχίζει πια να αφομοιώνει τις πνευματικές επιδράσεις της Δύσης και να τις εμπλουτίζει με ιδέες και συλλογισμούς που απορρέουν από την ρωσική πραγματικότητα και παράδοση. Αυτή η διαδικασία δεν περιορίζεται στις φιλοσοφικές, θεολογικές και κοινωνιολογικές αντιλήψεις. Η ρωσική τέχνη μέσα σε λιγότερο από έναν αιώνα περνά από τον κλασικισμό στο ρομαντισμό και τον σεντιμενταλισμό, αφομοιώνοντας τα πρωτογενή ευρωπαϊκά καλλιτεχνικά ρεύματα και τελειώνοντας με τη μίμησή τους. Εμφανίζεται το ρωσικό μυθιστόρημα, η –εξ αρχής πρωτότυπη– σατίρα, η ρωσική δραματουργία και θεατρική τέχνη, αργότερα και η νέα ρωσική μουσική. Εμφανίζονται νέες μορφές επικοινωνίας και ανταλλαγής εμπειριών και κριτικής των διανοουμένων, όπως το καλλιτεχνικό και φιλολογικό σαλόνι, τα σατιρικά και φιλολογικά περιοδικά. Υπό την επίδραση της ανάπτυξης της λογοτεχνίας και της φιλολογίας (και με αφετηρία την ίδια την προσωπική παρέμβαση του Πέτρου Α΄ που συμμετείχε με το ίδιο του το χέρι στην λειτουργική απλοποίηση του ρωσικού αλφαβήτου δια της κατάργησης πολλών χαρακτήρων της παλαιοσλαβικής γραφής), καθώς και των νέων λειτουργικών αναγκών του κρατικού μηχανισμού, γίνονται πολλές αλλαγές στην ίδια τη ρωσική λόγια και λογοτεχνική γλώσσα που, ιδιαίτερα μετά τον κλασικισμό, δείχνει να πλησιάζει περισσότερο τον προφορικό καθημερινό λόγο, αρχικά περιορίζοντας σημαντικά και κατόπιν καταργώντας σχεδόν την παραδοσιακή μεσαιωνική διγλωσσία¹⁵.

Στη ρωσική πνευματική ζωή του 18^{ου}, αλλά και μεγάλου μέρους του 19^{ου} αιώνα, είναι σαφώς δύσκολο να διαχωριστούν αυστηρά οι διάφοροι τομείς και σφαίρες πνευματικής δραστηριότητας. Κείμενα που αφορούν τη λογοτεχνία και λογοτεχνική κριτική, πολιτικό

¹³ Αναφέρεται στο: Α. Ι. Πάσκοφ (Επιμ.), *Ιστορία της ρωσικής οικονομικής σκέψης*, Ινστιτούτο Οικονομίας της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Εκδόσεις «γκοσιζντα πολιτ. Λιτερατούρι», Μόσχα 1955, τόμος 1, Μέρος 1, σ. 644.

¹⁴ Βλ. Α. Α. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 77.

¹⁵ Η διαδικασία γένεσης της σύγχρονης φιλολογικής ρωσικής γλώσσας θα ολοκληρωθεί αργότερα – διαμέσου της συνεισφοράς αρχικά του Λομονόσοφ (τριαδικό σύστημα, αυστηρός διαχωρισμός του γραπτού από τον προφορικό λόγο) και κατόπιν του Καραμζίν- στο έργο του Πούσκιν.

προβληματισμό, επιστημονική εργασία, φιλοσοφικές και ιστορικές μελέτες μπορούσαν ακόμη να ανήκουν σε ένα και μόνο συγγραφέα. Εξάλλου το περιβάλλον διάδοσης και ανταλλαγής των ιδεών ήταν ιδιαίτερα στενό και περιοριζόταν μεταξύ των μορφωμένων ευγενών της εποχής που ταυτιζόταν με ένα μάλλον μικρό μέρος της ρωσικής αριστοκρατίας. Σε κάθε περίπτωση, συνιστά πάγια ιδιαιτερότητα της ρωσικής φιλοσοφίας το γεγονός ότι αυτή εκφράζεται κυρίως μέσω της κοινωνικής σκέψης, της δημοσιογραφίας, της λογοτεχνικής κριτικής¹⁶.

Μετά από τα γεγονότα της γαλλικής επανάστασης, η ρωσική απολυταρχία εγκαταλείπει απότομα τις όποιες φιλολογικές ερωτοτροπίες με τις ιδέες του Διαφωτισμού. Κάθε φιλελεύθερη κίνηση και δραστηριότητα ελέγχεται και διώκεται. Δημιουργούνται νέες ειδικές κρατικές υπηρεσίες λογοκρισίας, ελέγχου και αστυνόμευσης της πνευματικής ζωής. Ταυτόχρονα, όπως και στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης, επικρατούν νέες πνευματικές τάσεις που αντιτίθενται στο Διαφωτισμό. Πρόκειται κυρίως για τις διάφορες ποικιλίες και αποχρώσεις του Ρομαντισμού. Ο Ρομαντισμός δεν συνιστά ομοιογενές φαινόμενο. Έχει πολλές όψεις και πλευρές, ενώ περνά και διάφορες φάσεις εξέλιξης¹⁷. Από τη μία πλευρά, συνιστά ένα ανορθολογικό ρεύμα αντίδρασης στο Διαφωτισμό (ιδιαίτερα στη γερμανική του εκδοχή, στο Ρομαντισμό της σχολής της Ιένας), ένα ρεύμα που καλεί στην αναγέννηση της παλιάς «οργανικής» ιεραρχικής μεσαιωνικής κοινωνίας. Από την άλλη πλευρά, συνιστά μια αντίδραση σε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί «μεταφυσική του Διαφωτισμού», δηλαδή στην περιφρόνηση και απόρριψη όλου του ιστορικού παρελθόντος της ανθρωπότητας συνολικά και του κάθε λαού ξεχωριστά, το οποίο ανάγεται από τους διαφωτιστές σε ένα συνονθύλευμα βαρβαρότητας, αμάθειας και δεισιδαιμονίας και το οποίο οφείλει να εξαφανιστεί κάτω από τις επιταγές του ορθού λόγου. Η εμφάνιση του Ρομαντισμού θα ήταν αδύνατη δίχως το έργο που είχε ήδη επιτελέσει ο ορθολογισμός και η επιστημονική επανάσταση του 17^{ου} αιώνα και ο Διαφωτισμός του 18^{ου} αιώνα στην Ευρώπη. Ο Ρομαντισμός συνιστά μια *άρνηση* της διαφωτιστικής ιδεολογίας, αλλά ταυτόχρονα βασίζεται σε αυτήν, όπως βασίζεται και στο υπόβαθρο των αναπτυσσόμενων ήδη αστικών οικονομικών σχέσεων.

¹⁶ Σύμφωνα με τον Λόσεφ, «η ρωσική φιλοσοφία συνδέεται αναπόσπαστα με την πραγματική ζωή, γι αυτό και συχνά εμφανίζεται στη μορφή της δημοσιολογίας, η οποία βασίζεται στο γενικό πνεύμα της εποχής με όλες τις θετικές και αρνητικές του πλευρές, με όλες τις χαρές και τα βάσανά του, με την τάξη και το χάος του. Γι αυτό ανάμεσα στους Ρώσους πολύ λίγοι είναι οι φιλόσοφοι *par excellence*. Υπάρχουν, είναι μεγαλοφυείς, αλλά συνήθως πρέπει κανείς να τους αναζητήσει μεταξύ των επιφυλλιδογράφων, των λογοτεχνικών κριτικών και των θεωρητικών των διάφορων κομμάτων». Α. Φ. Λόσεφ, «Η ρωσική φιλοσοφία», στο: Α. Φ. Λόσεφ, *Φιλοσοφία, μυθολογία, κουλτούρα*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1991, σ. 213.

¹⁷ Βλ. κάποιες απόψεις ενδεικτικά: Κ. Θ. Δημαράς, *Ελληνικός ρομαντισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1994. Επίσης L. R. Furst, *Η προοπτική του ρομαντισμού. Μια συγκριτική μελέτη των ρομαντικών κινήματων στην Αγγλία, τη Γαλλία και τη Γερμανία*, Εκδόσεις Ψυχογιος, Αθήνα 2001, Μ. Φ. Οβσιάννικοφ, *Ιστορία της αισθητικής σκέψης*, Εκδόσεις Βίσαγια Σκόλα, Μόσχα 1984.

Στη Ρωσία οι νεότερες ρομαντικές αντιλήψεις βρήκαν πρόσφορο έδαφος και λόγω της ανάπτυξης του ρωσικού εθνισμού μέσα στο πλαίσιο της απολυταρχίας. Σε μια περίοδο που το ρωσικό κράτος και διανοητές είχαν ήδη σε σημαντικό βαθμό αφομοιώσει και επεξεργαστεί τα ευρωπαϊκά επιστημονικά και καλλιτεχνικά ρεύματα, ο Ρομαντισμός κλήθηκε καταρχήν να δώσει βάθος και περιεχόμενο στη ρωσική εθνική συνείδηση που γεννιόταν και που ήδη αποτελούσε συστατικό στοιχείο της επίσημης απολυταρχικής ιδεολογίας. Από τα τέλη του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα αρχίζει να αναπτύσσεται και να διαδίδεται στη ρωσική διανοητική αντίληψη της ιστορικότητας της Ρωσίας. Εμφανίστηκαν συλλογές με παλιά λαϊκά ρωσικά τραγούδια, θρύλους, παραμύθια και παραδόσεις, άρχισε σοβαρή ιστορική έρευνα για το μεσαιωνικό παρελθόν της Ρωσίας, για την «Αρχαία Ρως'». Το 1799 ανακαλύφθηκε το ρωσικό χειρόγραφο του 12^{ου} αιώνα «Αφήγηση για την εκστρατεία του Ίγκορ», ένα σημαντικό έργο της μεσαιωνικής ρωσικής φιλολογίας, που επέδρασε σημαντικά στην επανεκτίμηση από τους Ρώσους διανοούμενους της ιστορίας της χώρας. Το κλίμα «εθνικής» πατριωτικής έξαρσης ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο ως συνέπεια του μεγάλου πολέμου ενάντια στο Ναπολέοντα Βοναπάρτη στα 1812.

Σ' αυτό το πλαίσιο γράφτηκε το θεμελιακό ιστορικό έργο του Ν. Καραμζίν «Ιστορία του ρωσικού κράτους». Η εργασία αυτή έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διαμορφούμενη νέα εθνική ρωσική συνείδηση. Από την άποψη του θέματος της παρούσας εργασίας, το σημαντικό στο έργο του Καραμζίν έγκειται στο ότι για πρώτη φορά οι Ρώσοι διανοούμενοι ανακαλύπτουν ένα ιστορικό παρελθόν που μπορούν να αντιπαρατάξουν στη Δύση. Η «Ιστορία» του Καραμζίν, όπως και άλλες που ακολούθησαν, έδειχνε ότι η Ρωσία διέθετε άξιο λόγο ιστορικό παρελθόν, καθώς και ότι αυτό το ιστορικό παρελθόν επηρέασε σημαντικά και τη ζωή της Δυτικής Ευρώπης. Η ρωσική αντίσταση στη μογγολοταταρική επιδρομή και κατάκτηση έδωσε τη δυνατότητα στις δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες να αναπτυχθούν απερίσπαστες. Το σημαντικό για τους Ρώσους ήταν ότι είχε λοιπόν και η Ρωσία συντελέσει στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, οπότε δε «χρωστάει» μόνο αυτή στη Δύση, αλλά και η ίδια η Δύση «χρωστάει» στη Ρωσία. Επίσης, ότι η Ρωσία δεν ήταν απλά ένα άμορφο «υλικό» στο οποίο πρέπει να εφαρμοστεί ο δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός, αλλά ότι διαθέτει μια ορισμένη αυθεντικότητα και αυτοτέλεια, μια δική της αξιολογη ιστορία, έναν τρόπο σκέψης και στάσης ζωής, μια ιδιαίτερη «εθνική προσωπικότητα». Έτσι, στη Ρωσία, ακόμη και οι ρομαντικές επιδράσεις λειτούργησαν σε σημαντικό βαθμό ως ένας ιδιότυπος διαφωτισμός (ιδιαίτερα όσον αφορά την «ανακάλυψη του λαού»).

Οι αντιλήψεις αυτές, που σχετίζονται με τη γένεση του ρωσικού εθνισμού (εθνικής συνείδησης), σύντομα θα χάσουν το στοιχείο της εθνικής έξαρσης και αισιοδοξίας. Η «διαφωτιστική» περίοδος της ιστορίας της πνευματικής ζωής της Ρωσίας θα τελειώσει το 1825 με την εξέγερση των Δεκεμβριστών. Το επαναστατικό ρεπουμπλικανικό κίνημα των

μορφωμένων ευγενών, που ξεκίνησε με τον Ραντίστσεφ, θα αποτύχει να ανατρέψει την απολυταρχία. Η κρίση του συστήματος της δουλοπαροικίας, που έχει ήδη ξεκινήσει, θα συνεχιστεί για αρκετές δεκαετίες ακόμη. Η εξέγερση των Δεκεμβριστών, παρά το ότι ήταν μάλλον καταδικασμένη σε αποτυχία, έδειξε ότι οι μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄, με τον τρόπο που έγιναν, είχαν πια εξαντλήσει τα ιστορικά τους όρια και ότι η ρωσική κοινωνία περνούσε σε μια φάση παρατεταμένης οικονομικής και πολιτικής στασιμότητας. Μετά το 1825, η ριζοσπαστική ρωσική διανοήση βρέθηκε σε αδιέξοδο. Έγινε φανερό ότι οι παλιές της αντιλήψεις ήταν ανεπαρκείς. Χρειάζονταν νέα ερμηνευτικά σχήματα, νέες θεωρίες, νέα ερωτήματα και απαντήσεις. Ταυτόχρονα, νέα φαινόμενα και τάσεις είχαν αρχίσει να αναπτύσσονται. Η ρωσική φιλολογία και λογοτεχνία άγγιζαν πια την ωριμότητά τους (Πούσκιν, Λέρμοντοφ, Γκόγκολ), συνενώνοντας μέσα τους το κλασικό και το ρομαντικό στοιχείο και περνώντας, μέσω του Γκόγκολ, στο ρεαλιστικό μυθιστόρημα. Στον τομέα της φιλοσοφίας και της κοινωνικής προβληματικής, μετά την ολοκλήρωση του ρωσικού Διαφωτισμού και του αντίποδά του, του Ρομαντισμού, η ρωσική σκέψη αρχίζει να προσεγγίζει τη διαλεκτική ιδεαλιστική συστηματική φιλοσοφία. Οι αγγλικές, οι ιταλικές και κυρίως οι γαλλικές πνευματικές επιδράσεις δίνουν τη θέση τους στον γερμανικό ιδεαλισμό που διαβάζεται και αφομοιώνεται εξαιρετικά γρήγορα. Η δανεισμένη από τον γαλλικό Διαφωτισμό αντίληψη της ευθύγραμμης προόδου αρχίζει να αντικαθίσταται από μια πιο σύνθετη φιλοσοφία της ιστορίας, που διέπεται από την αποδοχή και μελέτη των αντιφάσεων στην ιστορία. Η ρωσική κοινωνική σκέψη βρίσκεται πλέον μπροστά στη διατύπωση και αντιμετώπιση του ερωτήματος για την πρωτοτυπία, την ιδιαιτερότητα και τη σημασία της θέσης και της ιστορικής προοπτικής της Ρωσίας στον κόσμο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.2 Η προβληματική περί «Ανατολής – Δύσης» στη Ρωσία. Η αντιπαράθεση Σλαβόφιλων και Δυτικιστών.

Το ζήτημα περί «Ανατολής – Δύσης» στη Ρωσία τέθηκε ολοκληρωμένα και αποτέλεσε αντικείμενο έντονης και γόνιμης ιδεολογικής αντιπαράθεσης στο διάστημα από τη δεκαετία του 1830 μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1860-αρχές δεκαετίας 1870. Φυσικά, οι απόηχοι αυτής της συζήτησης εξακολουθούσαν να επηρεάζουν σε σημαντικό βαθμό τη ρωσική πνευματική ζωή επί μακρόν. Ωστόσο, είναι δόκιμο να ειπωθεί ότι περίπου από τα μέσα της δεκαετίας του 1870-αρχές της δεκαετίας του 1880 το υπόβαθρο της ρωσικής πνευματικής ζωής, δηλ. η κοινωνικοοικονομική ρωσική πραγματικότητα, έχει πια αλλάξει αισθητά και έχει περάσει σε ένα νέο τύπο κοινωνικής ανάπτυξης (εμφάνιση και προώθηση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής), ο οποίος προσδιορίζει, σε τελική ανάλυση, και τον τύπο των νέων ιδεολογικών ζητημάτων και προβληματικών που τίθενται.

Η προβληματική περί Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία αφορούσε τον καθορισμό του ρωσικού εθνικού χαρακτήρα και της σχέσης του με τον ανεπτυγμένο καπιταλιστικό κόσμο της Δυτικής Ευρώπης. Από νωρίς απέκτησε το χαρακτήρα έντονης ιδεολογικής αντιπαράθεσης μεταξύ των Σλαβόφιλων και των Δυτικιστών (σλαβοφιλία και δυτικισμός αποτελούν ένα ενιαίο φαινόμενο, η μια τάση είναι αδιανόητη δίχως την άλλη, στη δοσμένη ιστορική περίοδο, κατά την αρχική φάση τουλάχιστον). Ξεκινά στην δεκαετία του 1830, διαδραματίζεται κυρίως στη δεκαετία του 1840 και συνεχίζεται και στις επόμενες δεκαετίες. Σημείο καμπής σε αυτή τη συζήτηση, όπως και σημείο καμπής για όλη τη ρωσική ιστορία, συνιστά η κατάργηση της δουλοπαροικίας –του μέχρι τότε θεμέλιου της ρωσικής οικονομικής και εν γένει κοινωνικής πραγματικότητας- το 1861. Μετά από αυτή τη μεταρρύθμιση, όλα τα ζητήματα επαναπροσδιορίζονται και επανατοποθετούνται σε νέα βάση, στο βαθμό που μια από τις σημαντικότερες πτυχές στη συζήτηση περί Ανατολής-Δύσης έγκειται στην ιστορική θέση, το ρόλο και την αποστολή της ρωσικής αγροτικής κοινότητας που, πλέον, μετά την κατάργηση της δουλοπαροικίας, αρχίζει να αποσυντίθεται μαζικά και να διασπάται σε επιμέρους κοινωνικές ομάδες-στρώματα. Και πριν όμως από το 1861 το ένα από τα δύο αυτά κινήματα (οι δυτικιστές) είχε σταματήσει να είναι ενιαίο (από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1840). Μέσα σε μιάμιση περίπου δεκαετία είχε παραχθεί τόσο πνευματικό έργο, που είχαν αρχίσει ήδη να διαμορφώνονται τάσεις και σημαντικές διαφοροποιήσεις που ξεπερνούσαν το αρχικό πλαίσιο της

αντιπαράθεσης. Στα τέλη της δεκαετίας του 1850-αρχές του 1860 ξεκινά μια δεύτερη φάση συζήτησης, με αρκετά διαφορετικούς όρους από την πρώτη, που θα την εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Οι παλιοί σλαβόφιλοι παρουσιάζονται πλέον ως «πότσβεννικι» (εδαφιστές) ή «νεοσλαβιστές», ενώ οι δυτικιστές έχουν ήδη διαχωριστεί σε φιλελεύθερους, σε δημοκράτες και σε «ρωσικού τύπου» σοσιαλιστές. Ήδη το έδαφος της όλης κοινωνικοοικονομικής, πολιτικής και πνευματικής ανάπτυξης της Ρωσίας έχει αρχίσει να μετακινείται. Καινούργια ζητήματα και προβληματικές θα τεθούν στη δεκαετία του 1880 και η ρωσική κοινωνία, δηλαδή οι ρωσικές κοινωνικές τάξεις και στρώματα, νέα και παλιά, θα κληθούν να αντιληφθούν –για ακόμη μια φορά– με νέο τρόπο τον εαυτό τους, καθώς και την ιδιαιτερότητα και τις ανάγκες της περαιτέρω ανάπτυξης της Ρωσίας.

Το περιεχόμενο του παρόντος κεφαλαίου θα κατανεμηθεί λοιπόν σε δύο τμήματα., σε αντιστοιχία με την ανάπτυξη της θεωρητικής κίνησης στην περίοδο που προηγείται της διαδικασίας της αγροτικής μεταρρύθμισης και της κατάργησης της δουλοπαροικίας. Το πρώτο τμήμα αφορά την τοποθέτηση του ζητήματος περί Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία. Στο δεύτερο θα παρουσιαστούν οι κυριότερες απόψεις και προβληματικές των Σλαβόφιλων και των Δυτικιστών μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1840-αρχές του 1850. Συγκεκριμένοι σημαντικοί στοχαστές που είχαν σημαντική παρουσία στις δεκαετίες του 1830 και 1840, όπως ο Τσιτσέριν και ο Μπακούνιν, θα εξεταστούν στο επόμενο κεφάλαιο, για το λόγο ότι το κύριο έργο τους αφορά την επόμενη περίοδο της ρωσικής ιστορίας και σκέψης. Από την άλλη πλευρά, το έργο λχ του Γκέρτσεν, παρότι καλύπτει και όλη τη δεκαετία του 1860, θα εξεταστεί στο παρόν κεφάλαιο, στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης σλαβόφιλων-δυτικιστών, γιατί ακριβώς συνιστά την ολοκλήρωση και το ξεπέρασμα αυτής της φάσης της συζήτησης για τη σχέση Ρωσίας-Δύσης και ανοίγει το δρόμο για τις πιο σύνθετες προβληματικές που θα ακολουθήσουν.

I

Μια σειρά από εξωτερικά –όπως η συμμετοχή της Ρωσίας στους ναπολεόντειους πολέμους– και εσωτερικά αίτια, που σχετίζονται κυρίως με την ανάπτυξη της οικονομικής δραστηριότητας, επέφεραν σημαντικές μεταβολές στις κοινωνικές σχέσεις και πνευματική ζωή της χώρας. Όπως αναφέρεται και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η «ιδεολογική» αντιπολίτευση των διαφωτιστών ευγενών του τελευταίου τρίτου του 18^{ου} αιώνα τείνει να μεταλλαχθεί σε ένα νέο πολιτικό κίνημα που αποδέχεται και νομιμοποιεί την επανάσταση σαν μέσο για την ανατροπή της υφιστάμενης άδικης κατάστασης πραγμάτων. Η τάση αυτή θα εκδηλωθεί καταρχήν στους Δεκεμβριστές και αργότερα στις αντιλήψεις και τη δραστηριότητα του Μπελίνσκι, του Γκέρτσεν και του κύκλου (σοσιαλιστικού ομίλου) των «Πετρασέφτσι» και ήταν συνέπεια της

συνειδητοποίησης από μεγάλο μέρος των μορφωμένων ευγενών της αρχαικότητας και του παρωχημένου και άδικου χαρακτήρα της κοινωνικοοικονομικής και πολιτικής πραγματικότητας της Ρωσίας, δηλαδή αφ' ενός της δουλοπαροικίας, που ήταν πλέον φανερό ότι είχε εξαντλήσει όλες της τις δυνατότητες και εμπόδιζε την παραπέρα ανάπτυξη της χώρας, και αφ' ετέρου της απολυταρχικής μοναρχίας των ευγενών. Τόσο το οικονομικό σύστημα της δουλοπαροικίας όσο και το πολιτικό σύστημα της μοναρχίας βρίσκονταν πια σε κρίση.

Στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα ολοκληρώνεται ο διχασμός της κοινωνικής συνείδησης του μορφωμένου τμήματος της χώρας. Από τη μία πλευρά διαμορφώνεται οριστικά η «επίσημη» ιδεολογία της απολυταρχίας και από την άλλη μια αντιπολιτευτική ιδεολογία διαφόρων αποχρώσεων και επιμέρους ρευμάτων, που θα αποκτήσουν σαφή και οριστική πολιτική οριοθέτηση και διαχωρισμό στις δεκαετίες του 1850-60. Η επίσημη ιδεολογία, με κύριους εκφραστές της τους Ουβάροφ, Πογκόντιν, Σεβίρεφ κ.α. βρίσκει την σχηματοποιημένη έκφρασή της στο τρίπτυχο «Μοναρχία – Ορθοδοξία – Λαϊκότητα». Σημαντική θέση σε αυτή την ιδεολογία κατέχει και η παλιά δοξασία του Φιλόθεου για τη Μόσχα – τρίτη Ρώμη, προσαρμοσμένη βέβαια στη νέα πνευματική ατμόσφαιρα του 19^{ου} αιώνα, καθώς και στις ανάγκες της εξωτερικής πολιτικής της μοναρχίας. Η επίσημη ιδεολογία του ρωσικού απολυταρχικού κράτους δεν θα αναδείξει νέα θεωρητικά προβλήματα, ούτε θα συνεισφέρει ουσιαστικά στη θεωρητική διαμάχη για τον εθνικό χαρακτήρα και τη διεθνή προοπτική και θέση της Ρωσίας. Όντας η επίσημη ιδεολογία των κατασταλτικών μηχανισμών και της λογοκρισίας, λειτουργεί περισσότερο σαν δύναμη αδράνειας και πίεσης επί των αντιπολιτευόμενων ευγενών διανοουμένων. Απ' την άλλη πλευρά, το στοιχείο που συνδέει όλα τα ετερόκλητα τμήματα και ομάδες της αντιπολιτευόμενης διάνοησης είναι η άρνηση της δουλοπαροικίας. Κάτω από αυτή τη γενική συμφωνία στο συγκεκριμένο θέμα θα διαμορφωθούν και θα αναπτυχθούν σταδιακά οι επιμέρους διαφοροποιήσεις μεταξύ των αντιπολιτευόμενων, που θα καταλήξουν στο σχηματισμό συγκεκριμένων αυτοτελών ιδεολογικών κατευθύνσεων: Δυτικιστές, Σλαβόφιλοι, ριζοσπάστες και φιλελεύθεροι Δυτικιστές και κατόπιν επαναστάτες δημοκράτες-αγροτιστές.

Η ανάπτυξη των φιλοσοφικών και πολιτικών ιδεών στη Ρωσία σε αυτή την περίοδο θα συντελεστεί στο πλαίσιο αυτών των ομάδων και κατευθύνσεων και της διαμάχης τους γύρω από το αγροτικό ζήτημα στη Ρωσία, που αποτελεί το κεντρικό και κυρίαρχο πρόβλημα της χώρας. Το ζήτημα της δουλοπαροικίας και των αγροτών δεν τίθεται πάντα άμεσα και ανοιχτά σαν κεντρικό πρόβλημα¹⁸. Αυτό είναι όμως που ουσιαστικά καθορίζει τις περισσότερες από τις διαφωνίες και

¹⁸ Στις κατοπινές (1862) «Σημειώσεις» του για το έργο του «Ρωσικές νύχτες» (1843), ο Β. Φ. Οντογέφσκι γράφει: «... στις «Ρωσικές νύχτες» ο αναγνώστης θα βρει μια αρκετά καλή αναπαράσταση της πνευματικής ζωής στην οποία επιδιόταν η νεολαία της Μόσχας στις δεκαετίες του 1820 και 1830, για την οποία δεν έχουν διατηρηθεί σχεδόν καθόλου μαρτυρίες. Ωστόσο αυτή η εποχή είχε τη σημασία της:

διαφοροποιήσεις. Ένα ακόμη χαρακτηριστικό στοιχείο της εποχής αυτής είναι ότι στη θεωρία παρατηρείται μια μερική απομάκρυνση από τις πιο παραδοσιακές, ευθύγραμμες και μεταφυσικές αντιλήψεις του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα, όπως η θεωρία του φυσικού δικαίου και η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου και μια πολύ στενή προσέγγιση στη διαλεκτική φιλοσοφική μέθοδο και στη γερμανική φιλοσοφία (Σέλλινγκ, Χέγκελ, Φόϊερπαχ), που χρησιμοποιείται σαν βάση για τη διαμόρφωση των θεωριών των περισσότερων από τους ρώσους στοχαστές της εποχής. Οι Δυτικιστές, στην πλειονότητά τους, προτιμούν το σύστημα του Χέγκελ σαν φιλοσοφική βάση και ιδιαίτερα τη φιλοσοφία της ιστορίας του, ενώ οι Σλαβόφιλοι επηρεάζονται περισσότερο από τον Σέλλινγκ και κυρίως από την οργανική θεωρία του.

Η τοποθέτηση του προβλήματος περί Ανατολής – Δύσης στη Ρωσία, δηλαδή περί της θέσης, του ρόλου και της αποστολής της Ρωσίας στην παγκόσμια ιστορία, αντανακλά σε μεγάλο βαθμό την κατάσταση στην οποία βρέθηκε το αντιπολιτευόμενο τμήμα της ρωσικής διανόησης μετά από την αποτυχημένη στάση των Δεκεμβριστών και την περίοδο της αντίδρασης που ακολούθησε. Στις συνθήκες εκείνες, φαινόταν ότι η προοπτική του εκσυγχρονισμού και εκδημοκρατισμού της Ρωσίας, της απαλλαγής της από την δουλοπαροικία και την απολυταρχία, είχε χαθεί για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα. Το ηθικό της ριζοσπαστικής διανόησης ήταν χαμηλό, ένα κλίμα απαισιοδοξίας και χαμηλών τόνων κυριαρχούσε παντού. Οι ρώσοι στοχαστές της γενιάς των Δεκεμβριστών –όσοι δεν ακολούθησαν τη μοίρα του Πέστελ και του Μουραβιόφ-

υπήρχαν χιλιάδες ερωτήματα, αμφισβητήσεις, ανιγμάτα, τα οποία αναδείχθηκαν εκ νέου, αλλά με μεγαλύτερη σαφήνεια, σήμερα. Τα ζητήματα που μας απασχολούν σήμερα, είτε πρόκειται για ζητήματα καθαρά φιλοσοφικά, είτε οικονομικά, είτε της καθημερινής ζωής, είτε ζητήματα του λαού, απασχολούσαν τους ανθρώπους και τότε και πολλά από αυτά που λέγονται σήμερα, είτε ευθέως είτε πλαγίως, ακόμα και η πρόσφατη σλαβοφιλία – όλα αυτά πρωτοσάλευαν σε εκείνη την εποχή σαν μια διαδικασία προγέννησης». Βλ. Β. Φ. Οντογιέφσκι, *Ρωσικές νύχτες*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λενινγκράντ 1975, σ. 192. Πράγματι, σε αυτό το έργο του πιο σημαντικού Ρώσου σελλινγκιανού, αποτυπώνεται με ξεχωριστό τρόπο η πνευματική ζωή της Ρωσίας στα χρόνια μετά τη Στάση της 14^{ης} Δεκεμβρίου 1825, οι διάφορες τάσεις, οι εν τη γενέσει τους ακόμη θεωρίες και «σέκτες» (χαραριστικό της ρωσικής πνευματικής ζωής) της διανόησης: συνωμοτικές πολιτικές οργανώσεις κάθε κατεύθυνσης, φοιτητικοί-ακαδημαϊκοί όμιλοι και σύλλογοι, μασονικές και μυστικές εταιρείες, όμιλοι φιλοσοφικού, πολιτικού, θρησκευτικού, καλλιτεχνικού προβληματισμού και πειραματισμού συγκροτούν ένα ιδιότυπο πνευματικό εργαστήριο από το οποίο θα ξεπηδήσουν οι πιο ολοκληρωμένες και αποκρυσταλλωμένες πνευματικές και πολιτικές ομαδοποιήσεις και το αντίστοιχο έργο των επόμενων χρόνων. Σε όλες αυτές τις ομαδοποιήσεις και «σέκτες» γίνεται λόγος κυρίως για το ζήτημα της ελευθερίας στη ρωσική κοινωνική και πνευματική ζωή, επιχειρείται με ποικίλους τρόπους να κατανοηθούν οι αιτίες για την υφιστάμενη κατάσταση της Ρωσίας. Ακόμη κι όταν το πρόβλημα ελευθερίας-ανελευθερίας τίθεται με πιο αφηρημένους όρους (ελευθερία του λόγου, ελευθερία της σκέψης, ελευθερία του συναισθήματος), η σκιά της δουλοπαροικίας και της νομικής εξάρτησης του ατόμου βρίσκεται πάντα σταθερά πίσω από κάθε σκέψη, από κάθε ιδέα που διατυπώνεται. Θεμελιακή συνθήκη για την ελεύθερη σκέψη στη Ρωσία είναι σε αυτή την περίοδο η άρνηση των θεμελίων της υφιστάμενης πραγματικότητας. Αυτή η αρνητικότητα θα παραμείνει ως βασική συνθήκη έκφρασης ελεύθερης σκέψης στη Ρωσία και ως θέση συνείδησης της ρωσικής διανόησης μέχρι και την περίοδο των μεγάλων επαναστάσεων στις αρχές του 20ου αιώνα.

στράφηκαν στη γερμανική φιλοσοφία και αισθητική (Χέρντερ, Καντ, Σέλλινγκ, Χέγκελ) αναζητώντας τη λύση του αινίγματος της χώρας τους στη μελέτη της φιλοσοφίας της ιστορίας. Οι κύριοι στοχαστές αυτής της περιόδου, κατά τη διάρκεια της οποίας τίθεται το ερώτημα περί Ανατολής – Δύσης και οι οποίοι δεν ταυτίζονται απόλυτα (εκτός του Γκρανόφσκι) με τους σύγχρονους ή κατοπινούς Δυτικιστές και Σλαβόφιλους, είναι ο Ναντιέζντιν, ο Γκρανόφσκι και ο Τσααντάγεφ. Και οι τρεις ασχολήθηκαν ιδιαίτερα με τη φιλοσοφία της ιστορίας. Και οι τρεις επηρεάστηκαν από τη γερμανική φιλοσοφία και ιδιαίτερα από τη φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ, κυρίως από την χεγκελιανή αντίληψη περί ιστορικών και μη ιστορικών λαών, από την θεωρία των φάσεων «ενηλικίωσης» του κάθε λαού (που, ξεκινώντας από τον Βίκο, αναπτύχθηκε περαιτέρω στον Χέρντερ, αλλά και τον ρώσο στοχαστή του 18^{ου} αιώνα Τατίστσεφ), καθώς και από την οργανική θεωρία του ύστερου Σέλλινγκ. Και οι τρεις αυτοί στοχαστές έθεσαν τόσο τις νέες προβληματικές στη ρωσική σκέψη, όσο και τους τρόπους και τις μεθοδολογικές γραμμές ανάπτυξής τους. Ο Ναντιέζντιν υπήρξε ο θεμελιωτής της ρωσικής θεωρητικής κοινωνιολογίας και αισθητικής, ενώ ήταν ο δάσκαλος του Στανκέβιτς και του Μπελίνσκι. Ο Γκρανόφσκι έθεσε το θέμα της ιστορικής αναγκαιότητας, το οποίο θα αναπτύξουν αργότερα από τη μία πλευρά ο Μπελίνσκι (για τους δυτικιστές), και από την άλλη ο Αζάκοφ (για τους σλαβόφιλους), το θέμα των παραγόντων της κοινωνικής εξέλιξης (η κατοπινή θεωρία των παραγόντων ή πλουραλιστική κοινωνιολογία) που θα αναπτυχθεί από τον Τσερνισέφσκι και τον Κοβαλέφσκι, καθώς και το θέμα του λαού και της προσωπικότητας και του ρόλου τους στην ιστορία, με το οποίο θα ασχοληθούν συστηματικά αργότερα ο Τσερνισέφσκι και ο Ντομπρολιούμποφ.

Ο ρόλος του Ναντιέζντιν και του Γκρανόφσκι στην εξέλιξη της ρωσικής σκέψης στάθηκε ιδιαίτερα σημαντικός και καθοριστικός. Ωστόσο, ο στοχαστής που άλλαξε ριζικά τα δεδομένα στη ρωσική πνευματική ατμόσφαιρα και σκέψη της εποχής ήταν ο Π. Για. Τσααντάγεφ (1794-1856), κυρίως λόγω των «φιλοσοφικών επιστολών» του (ιδιαίτερα της πρώτης «φιλοσοφικής επιστολής» που έγραψε το 1829 και δημοσιεύτηκε το 1836 στο περιοδικό «Τελεσκόπ», όπου ήταν επικεφαλής ο Ναντιέζντιν). Η επιστολή αυτή σηματοδοτεί το ξεκίνημα της συζήτησης για το θέμα περί Ανατολής – Δύσης στη Ρωσία.

Σύμφωνα με τα λόγια του Γκέρτσεν, «η επιστολή του Τσααντάγεφ συγκλόνισε ολόκληρη τη σκεπτόμενη Ρωσία»¹⁹. Αναζητώντας τους λόγους για την αβάσταχτη πραγματικότητα της σύγχρονης του Ρωσίας, ο Τσααντάγεφ στρέφεται στο ιστορικό παρελθόν της χώρας, όπως και οι παλιότεροι και σύγχρονοί του ρώσοι ιστορικοί (Καραμζίν, Κατσένοβσκι, Πολεβόϊ), μέσα στο κλίμα της ρομαντικής εθνικής ιστορικής αναζήτησης που ξεκίνησε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα.

¹⁹ Α. Ι. Γκέρτσεν, *Συλλογή έργων*, Έκδοση της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1956, τ. 9, σ. 139-140.

Ωστόσο, ο Τσααντάγεφ φτάνει σε διαφορετικά από αυτούς συμπεράσματα, που χαρακτηρίζονται αφ' ενός από παραδοξότητα και αφ' ετέρου από απόλυτη απαισιοδοξία (ο απαισιόδοξος και απεγνωσμένος τόνος που έχει η πρώτη φιλοσοφική του επιστολή συνέβαλε σημαντικά στην έκταση της επίδρασής της στην κοινή γνώμη των μορφωμένων Ρώσων της εποχής). Ο Τσααντάγεφ, σε αντίθεση με όλες τις άλλες απόψεις για την ιστορία και τις προοπτικές της Ρωσίας, δηλώνει ουσιαστικά ότι «το παρελθόν της Ρωσίας είναι κενό, το παρόν αβάσταχτο και μέλλον γι αυτήν δεν υπάρχει καθόλου»²⁰. Η Ρωσία γεωγραφικά βρίσκεται μεταξύ της Δύσης και της Ανατολής, μεταξύ της Γερμανίας και της Κίνας. Αυτό, κατά τον Τσααντάγεφ, θα μπορούσε να σημαίνει ότι βρίσκεται σε μια προνομιακή θέση, απ' όπου θα ήταν σε θέση να συνθέσει έναν εντελώς πρωτότυπο και δημιουργικό πολιτισμό αντλώντας στοιχεία και από τους δυο αυτούς κόσμους. Όμως η Ρωσία δεν κατάφερε ούτε δικό της πρωτότυπο πολιτισμό να δημιουργήσει, ούτε να ενταχθεί έστω στην Ανατολή ή στη Δύση²¹. Έτσι βρέθηκε, όχι απλώς εκτός ιστορικού χώρου, αλλά και εκτός χρόνου, σε μια κατάσταση εκτός της διαδικασίας της ιστορικής προόδου²². Στη ρωσική πραγματικότητα όλα είναι ασφυκτικά, η εξουσία, η οικονομική και κοινωνική κατάσταση, τα ήθη, η ψυχική ζωή των ανθρώπων. Όπως τονίζει ο Τσααντάγεφ, «δεν γίνεται καν λόγος εδώ για ηθικές αρχές ή φιλοσοφικές αλήθειες, αλλά απλά για μια ικανοποιητικά διευθετημένη ζωή, για εκείνες τις συνήθειες και ικανότητες της συνείδησης οι οποίες σηματοδοτούν μια κάποια ελευθερία για το νου και εισάγουν μια κάποια ορθότητα στην ψυχική ζωή του ανθρώπου»²³. Ακόμη και οι πιο στοιχειώδεις προϋποθέσεις για μια υγιή

²⁰ Γκέρτσεν, ό. π., τ. 2, σ. 110.

²¹ «Σας ρωτάω λοιπόν, πού είναι οι σοφοί και οι στοχαστές μας; Ποιος στοχάστηκε ποτέ για λογαριασμό μας, τώρα είτε παλιότερα; Και όμως, ευρισκόμενοι μεταξύ των δύο μεγάλων τμημάτων του κόσμου, μεταξύ της Ανατολής και της Δύσης, ακουμπώντας από τη μια στη Γερμανία και από την άλλη στην Κίνα, θα μπορούσαμε να συνενώσουμε μέσα μας και τις δύο μεγάλες αρχές της πνευματικής φύσης, τη φαντασία και τη λογική και έτσι να ενσωματώσουμε στον πολιτισμό μας την ιστορία όλης της υδρογείου. Όμως, δεν είναι αυτός ο ρόλος που καθόρισε για μας η Πρόνοια. Ακόμα περισσότερο: η τελευταία θα έλεγε κανείς ότι δεν ασχολήθηκε καθόλου με τη δική μας μοίρα. Αφού μας εξαίρεσε από την ευλογημένη της επίδραση πάνω στον ανθρώπινο λόγο, μας άφησε μόνους μας, αρνήθηκε να παρέμβει με οποιοδήποτε τρόπο στις υποθέσεις μας, δεν θέλησε να μας διδάξει τίποτα. Η ιστορική εμπειρία δεν υπάρχει για μας: γενιές και αιώνες κύλησαν δίχως κανένα όφελος για μας. Κοιτάζοντάς μας, θα μπορούσε κάποιος να πει ότι ο γενικός νόμος της ανθρωπότητας έχει σε εμάς αναίρεθεί. Οντας μόνιμοι μας στον κόσμο, δεν δώσαμε τίποτα στον κόσμο, τίποτα δεν τον διδάξαμε. Δεν προσφέραμε ούτε μια ιδέα στη μάζα των ανθρώπων ιδεών, δεν συμβάλαμε με τίποτα στην πρόοδο του ανθρώπινου λόγου και ό,τι αποκτήσαμε από αυτή την πρόοδο το διαστρεβλώσαμε. Από την πρώτη στιγμή της κοινωνικής μας ύπαρξης μέχρι και σήμερα δεν κάναμε τίποτα για το γενικό καλό των ανθρώπων. Ούτε μια μεγάλη αλήθεια δεν γεννήθηκε στο στείο έδαφος της πατρίδας μας. Δεν αξιωθήκαμε να επινοήσουμε τίποτα μόνιμοι μας και από αυτά που επινόησαν οι άλλοι εμείς κρατήσαμε μονάχα την απατηλή εξωτερικότητα και την ανώφελη πολυτέλεια». Από την πρώτη «Φιλοσοφική επιστολή» του Τσααντάγεφ, βλ. τον κόμβο του Ινστιτούτου Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Επιστημών της Ρωσίας στο διαδίκτυο: www.philosophy.ru/library/chaad/letr/chaad1.html και βέβαια την έκδοση: Π. Για. Τσααντάγεφ, *Άπαντα και εκλεκτές επιστολές*, σε δύο τόμους, εκδ. «Ναούκα», Μόσχα 1991.

²² Γκαλακτιόνοφ, ό. π., σ. 140.

²³ Π. Για. Τσααντάγεφ, *Έργα και επιστολές*, Μόσχα 1914, τ. 2, σ. 110.

κοινωνική ζωή και για την ανάπτυξη της προσωπικότητας απουσιάζουν από τη Ρωσία, σύμφωνα με τον Τσααντάγεφ. Πρόκειται για μια κοινωνία που έχει απολιθωθεί, δεν αλλάζει και δεν μπορεί να αλλάξει: «Ζούμε [εμείς, στη Ρωσία, σημ. Α. Χ.] μόνο στο παρόν και μάλιστα μέσα στα πιο στενά όρια του παρόντος, δίχως παρελθόν και μέλλον, σε μια νεκρή στασιμότητα... Μεγαλώνουμε αλλά δεν ωριμάζουμε: κινούμαστε προς τα εμπρός αλλά σε καμπύλη γραμμή, δηλαδή κινούμαστε με τρόπο που δεν οδηγεί στο σκοπό»²⁴ (δηλαδή, διαγράφουμε συνεχώς επαναλαμβανόμενους κύκλους δίχως να σημειώνουμε ανάπτυξη). Ούτε ποτέ στο παρελθόν η κατάσταση στη Ρωσία ήταν καλύτερη, ώστε να μπορεί τουλάχιστον κανείς να μιλά για παρακμή και για κάποιο πρότερο «χρυσό αιώνα». Το μόνο που αυξάνεται στη Ρωσία είναι η έκταση και η ένταση της δουλείας, που έχει περικλείσει πλέον μέσα της όλη την κοινωνία. Ούτε μέλλον όμως μπορεί να υπάρξει για τη Ρωσία, η οποία λες και βρίσκεται μέσα σ' ένα φαύλο κύκλο, απ' όπου δεν θα μπορέσει ποτέ να βγει. Δεν μπορεί να υπάρξει μέλλον γιατί δεν διακρίνονται μέσα στη ρωσική πραγματικότητα κάποια εσωτερικά κίνητρα ανάπτυξης, ούτε και προϋποθέσεις για την εμφάνιση και διαμόρφωσή τους.

Σπάνια στην ιστορία έχει τεθεί με τόση οξύτητα και τόσο έντονα συναισθήματα απόγνωσης και απαισιοδοξίας ένα επίκαιρο ιστορικό και κοινωνικό πρόβλημα (όπως και εξίσου σπάνια έχει αποτυπωθεί τόσο έντονα ένα ασφυκτικό κοινωνικό κλίμα, στη συγκεκριμένη περίπτωση το κλίμα που επέβαλε στη Ρωσία το αντιδραστικό καθεστώς του τσάρου Νικολάου, στα χρόνια μετά την κατάπνιξη του πραξικοπήματος των δεκεμβριστών). Η Ρωσία τοποθετείται από τον Τσααντάγεφ στο χώρο του αόριστου, του άγνωστου, του απροσπέλαστου από τον ορθό λόγο. Ένα αντικείμενο που βρίσκεται εκτός προσδιορισμένου ιστορικού χώρου (Ανατολή ή Δύση) και εκτός ιστορικού χρόνου, ανήκει σε μια κατηγορία αντικειμένων που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μεταφυσικά αντικείμενα»²⁵, στο βαθμό που η προσέγγισή του βγαίνει έξω από τα πλαίσια της διαλεκτικής της ιστορικής κίνησης, σύμφωνα με την οποία η κίνηση προχωρά απ' το απλό στο σύνθετο κι απ' το κατώτερο στο ανώτερο. Στην περίπτωση της Ρωσίας ο Τσααντάγεφ δεν διακρίνει καμιά κίνηση που να συνιστά μετάβαση σε διαφορετικές ποιοτικές στιγμές, δεν βλέπει ποιοτικές αλλαγές στην ιστορία της Ρωσίας. Με αυτές τις εκτιμήσεις του ο Τσααντάγεφ γίνεται ο πρώτος στην ιστορία της ρωσικής κοινωνικής σκέψης –και όχι μόνο- που εξετάζει τα προβλήματα του *κοινωνικού* χώρου και χρόνου και που στρέφεται στη μεθοδολογία της κοινωνικής εξέλιξης. Κι αυτό δεν είναι τυχαίο, αφού η ιδιαιτερότητα του αντικειμένου καθορίζει και τη λογική της προσέγγισής του από τη φιλοσοφία και την επιστήμη. Έτσι, ο Τσααντάγεφ αναδεικνύει την πρωτοτυπία του αντικειμένου της Ρωσίας και της ρωσικής ιστορίας

²⁴ Τσααντάγεφ, ό. π., σ. 111, 113.

²⁵ Βλ. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 105.

και την τοποθετεί ουσιαστικά ως επιστημονικό και φιλοσοφικό πρόβλημα που απαιτεί νέες μεθοδολογικές προσεγγίσεις, τελείως πρωτότυπες και ιδιαίτερες. Δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί ότι αυτή είναι η στιγμή που η ρωσική φιλοσοφία και κοινωνική επιστήμη χειραφετούνται οριστικά από την μαθητεία και την κηδεμόνευσή τους από τις αντίστοιχες ευρωπαϊκές, θέτοντας οι ίδιες εντελώς νέα προβλήματα και ερωτήματα, άγνωστα πρωτότερα²⁶. Η εξαιρετική ιδιομορφία της Ρωσίας, όμως, έγκειται στο ότι το θέμα δεν τίθεται μόνο ή απλώς θεωρητικά, αλλά και πρακτικά. Στην συνείδηση του Τσααντάγεφ, αλλά και των επιγόνων του, είτε δυτικιστών είτε σλαβόφιλων, δεν είναι αρκετό απλώς να εξηγηθεί και να κατανοηθεί η ιδιαιτερότητα της ρωσικής πραγματικότητας και ιστορίας. Η πραγματικότητα αυτή είναι υπερβολικά δυσάρεστη, άδικη, φαύλη, ώστε να περιοριστεί κανείς στην θεωρητική της τακτοποίηση και ταξινόμηση μέσα στην εννοιολογική σκέψη. Περισσότερο και από την εξήγηση, η ρωσική διάνοηση ενδιαφέρεται για την αλλαγή αυτής της πραγματικότητας, με κάθε τρόπο, αναζητεί δρόμους πρακτικής υπέρβασής της. Γι αυτό, εκδηλώνει αυτή την απόγνωση και απελπισία ο Τσααντάγεφ, γιατί με βάση τους παραδοσιακούς τρόπους θεωρητικής σκέψης δε βλέπει καμία πρακτική διέξοδο στο πρόβλημα της Ρωσίας. Δε στοχεύει στο να συμφιλιώσει την πραγματικότητα με τη σκέψη, το Είναι με το Λόγο, όπως οι μεγάλοι Γερμανοί θεωρησιακοί φιλόσοφοι. Πιστός στη ρωσική πνευματική παράδοση και στάση της «ιντελιγκέντσια» είναι προσανατολισμένος στην αλλαγή της πραγματικότητας και όχι στην εξήγησή της. Ακριβέστερα, υποτάσσει την δεύτερη στην πρώτη και όχι το αντίστροφο, όπως συνέβαινε στον Χέγκελ και τον Σέλλινγκ, υποτάσσει δηλαδή τη σκέψη στην πράξη, κάτι χαρακτηριστικό στη διάνοηση της Ρωσίας μετά τις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄.

Η ακραία απαισιόδοξη και μηδενιστική αντίληψη του Τσααντάγεφ στην πρώτη του «Φιλοσοφική επιστολή» προκάλεσε την έντονη αντίδραση άλλων αντιπολιτευόμενων ρώσων διανοουμένων. Ένας από τους πρώτους που διάβασαν την Επιστολή, πολύ πριν τη δημοσίευσή της, κάπου στα 1830-1832, ήταν ο Πούσκιν, στενός φίλος του Τσααντάγεφ και σε επιστολή του προς τον τελευταίο, εξέφρασε αμέσως τις διαφωνίες του για το περιεχόμενό της. Ο Πούσκιν δηλώνει ότι και ο ίδιος αισθάνεται «πόνος και φρίκη» για την υφιστάμενη κατάσταση στη Ρωσία,

²⁶ Γενικά, η πρωτότυπη, καινοφανής ιστορική κατάσταση μιας κοινωνίας, η «προβληματική» της ύπαρξής της, ευνοεί τη διαμόρφωση νέων πρωτότυπων επιστημονικών μεθόδων προσέγγισης, όταν το αντικείμενο δε «χωράει» μέσα στις παραδοσιακές μεθόδους προσέγγισής του και απαιτεί έναν ιδιαίτερο τρόπο γνωστικής του προσπέλασης. Κάτι ανάλογο μπορεί να πει κανείς ότι ισχύει και στην περίπτωση της «Νέας Επιστήμης» του Τζ. Βίκο στην οποία αντανακλάται η συνειδητοποίηση της υπαρκτής «ιστορικής ανακύκλησης» την οποία διερχόταν η Ιταλία στις αρχές του 18^{ου} αιώνα, αλλά που ταυτόχρονα ανοίγει ένα νέο πεδίο στη φιλοσοφική σκέψη, μια νέα προβληματική γενικά. Αντίστοιχο φαινόμενο συνιστά και η διαμόρφωση της κλασικής γερμανικής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο της ιδιόμορφης ανάπτυξης της Γερμανίας στο τέλος του 18^{ου} αιώνα και στο πρώτο τρίτο του 19^{ου}, ένα φαινόμενο που είναι διαφορετικό μεν, συγγενικό δε, με την ιστορική κίνηση στη Ρωσία την ίδια εποχή.

για τη δουλεία και την καταπίεση του ρωσικού λαού, για την «κυνική περιφρόνηση προς την ανθρώπινη σκέψη και αξιοπρέπεια» που κυριαρχεί. Κοντά σ' αυτά, ωστόσο, προσθέτει: «Σε ό,τι αφορά όμως αυτό που αναφέρετε για την ιστορική μας μηδαμινότητα, δεν μπορώ να συμφωνήσω μαζί Σας»²⁷. Ο Πούσκιν προβάλλει, ως επιχείρημα για το σημαντικό ιστορικό ρόλο της Ρωσίας στην εξέλιξη του ευρωπαϊκού πολιτισμού, το γεγονός ότι η Ρωσία απορρόφησε τη μογγολική επιδρομή και έδωσε τη δυνατότητα στην καθολική Ευρώπη να αναπτυχθεί ελεύθερα και απερίσπαστα. Αργότερα, στην «Απολογία ενός τρελού»²⁸, ο Τσααντάγεφ αναγνώρισε ως ορθά αρκετά σημεία της κριτικής του Πούσκιν και άλλαξε εν μέρει τις απόψεις του. Αυτό αφορά ιδίως την άποψη για το μέλλον της Ρωσίας, για το οποίο τώρα τοποθετείται τελείως διαφορετικά από πριν. Το γεγονός ότι η Ρωσία ακολουθεί τη Δύση και δεν προηγείται αυτής γίνεται τώρα κατανοητό ως «ευτυχής συγκυρία». «Ήρθαμε μετά από τους άλλους» και γι αυτό μπορούμε «να πράξουμε καλύτερα απ' αυτούς», αν καταφέρουμε να χρησιμοποιήσουμε την πείρα τους και να «αποφύγουμε τις δεισιδαιμονίες και τις αυταπάτες τους». «Ακόμη περισσότερο: έχω τη βαθιά πεποίθηση ότι είμαστε προορισμένοι να επιλύσουμε μεγάλο μέρος των προβλημάτων κοινωνικού χαρακτήρα, να υλοποιήσουμε μεγάλο μέρος των ιδεών που εμφανίστηκαν στις παλιές κοινωνίες, να απαντήσουμε σε σημαντικότερα ερωτήματα που απασχολούν την ανθρωπότητα»²⁹. Πρόκειται για μια από τις ιδέες του Τσααντάγεφ που θα αποκτήσει κεντρικό ρόλο τόσο στους δυτικιστές, όσο και στους σλαβόφιλους αργότερα.

Ο Τσααντάγεφ, ως στοχαστής, θα έλεγε κανείς ότι συμπυκνώνει μέσα του τις αφετηρίες και των δύο πνευματικών ρευμάτων που ακολούθησαν, δηλ. των δυτικιστών και των σλαβόφιλων. Υπάρχει στη σκέψη του ένας ορισμένος δυϊσμός. Από τη μία πλευρά, είναι έκδηλη η έντονη καταγγελία του απολυταρχικού καθεστώτος, της «δουλείας» και της δουλοπαροικίας, της ανελευθερίας και της καταπίεσης που κυριαρχούσε στη ρωσική κοινωνία. Αυτή η πτυχή του έργου του παραπέμπει στις διαφωτιστικές προοδευτικές ιδέες της εποχής και αποτελεί τη βασική ιδέα και πηγή έμπνευσης των «επιστολών» του. Αυτή η πτυχή της σκέψης του όμως αντιφάσκει έντονα προς τη μεθοδολογία του, προς τη μέθοδό του κατανόησης των κύριων νόμων της ιστορικής εξέλιξης. Κατά κάποιο τρόπο, μέσα σε αυτή την αντίφαση της σκέψης του Τσααντάγεφ εντοπίζεται η αντιφατικότητα της ίδιας της ιδεολογίας του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα: ο σκοπός του διαφωτισμού είναι ορθός, αλλά τα μέσα που προτείνει για την επίτευξή του

²⁷ Α. Σ. Πούσκιν, *Άπαντα*, Έκδοση της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1965, τόμος 10, σ. 597.

²⁸ Μετά τη δημοσίευση της πρώτης φιλοσοφικής επιστολής στο περιοδικό «Τελεσκόπ», το 1836, η αντίδραση του καθεστώτος ήταν ακαριαία και αποφασιστική. Το άρθρο του Τσααντάγεφ απαγορεύτηκε, το περιοδικό έκλεισε, ο εκδότης του (Ναντιέζνιν) εξορίστηκε και ο ίδιος ο Τσααντάγεφ κηρύχθηκε επίσημα «ψυχασθενής» και τέθηκε σε κατ' οίκον περιορισμό.

²⁹ Π. Για. Τσααντάγεφ, ό. π., τόμος 2, σ. 201.

δεν είναι επαρκή. Η θεωρητική σκέψη και μέθοδος του Τσααντάγεφ είναι θρησκευτική-ιδεαλιστική και με έντονα μυστικιστικό χαρακτήρα σε ορισμένα σημεία, κάτι που συνδέεται και με το γεγονός της ένταξής του για πολλά χρόνια στο μασονισμό. Παρ' όλα αυτά, δεν πρόκειται για καθαρά και μονοσήμαντα θρησκευτικό στοχαστή, αφού στο έργο του κυριαρχεί η κοινωνική και ιστορική πλευρά, ενώ το θρησκευτικό στοιχείο φαίνεται να αποτελεί το εξωτερικό της περίβλημα. Σύμφωνα με την άποψη του Γκ. Πλεχάνοφ, «ο μυστικισμός δεν ήταν σε θέση να προσφέρει στον Τσααντάγεφ την ικανοποίηση εκείνη που θα μπορούσε να βρει μόνο μέσα στην *κοινωνική δράση*. Και ακριβώς γι αυτό, επειδή δηλαδή ο μυστικισμός δεν μπορούσε να ικανοποιήσει την έφεση του Τσααντάγεφ προς την κοινωνική δράση, η έφεσή του αυτή προσέδωσε στον μυστικισμό του μια πολύ ιδιόμορφη απόχρωση... Μάς φαίνεται ότι θα ήταν ορθότερο να ονομάσουμε τον μυστικισμό του αυτό ως *μυστικισμό στη βάση της μη ικανοποιούμενης τάσης του να προσδώσει νόημα στη ζωή που τον περιέβαλλε*»³⁰. Ο Τσααντάγεφ θεωρούσε ως σημαντικότερες κοινωνικές επιστήμες την ιστορία και τη φιλοσοφία της ιστορίας. Η δεύτερη περιλαμβάνει τόσο τη μελέτη της «κοινωνικής δυναμικής», όσο και της «κοινωνικής στατικής», μια ιδέα που θα ακολουθήσουν αργότερα οι περισσότερες κοινωνιολογικές σχολές, τόσο στην Ευρώπη όσο και στη Ρωσία. Ως αντικείμενο της φιλοσοφίας της ιστορίας δέχεται τη μελέτη για τον καθολικό νόμο που «κυβερνά την αλλαγή των Εποχών»³¹, ενώ ο ίδιος ερευνά όλα τα συστατικά μέρη και στοιχεία της κοινωνίας σε ενότητα, τις κινητήριες δυνάμεις της, καθώς και τα πολιτικά προγράμματα και τα κοινωνικά ιδεώδη. Ως τελικό αίτιο της ιστορικής ανάπτυξης ο Τσααντάγεφ δέχεται τη θεία πρόνοια, ή, σε άλλα σημεία, το πεπρωμένο.

Θεμέλιο του κόσμου των ανθρώπων είναι, κατά τον Τσααντάγεφ, η ιδέα του θεού ή της θεότητας, η οποία βρίσκει την πλήρη έκφρασή της στη χριστιανική θρησκεία. Ακριβώς στη διαφορά μεταξύ των δύο κύριων εκδοχών του χριστιανισμού, δηλ. μεταξύ του καθολικισμού και της ορθοδοξίας, οφείλεται και η διαφορά μεταξύ του ευρωπαϊκού και του ρωσικού πολιτισμού. Μεταξύ αυτών των δύο εκδοχών του χριστιανισμού ο Τσααντάγεφ προκρίνει σαφώς τον καθολικισμό, ο οποίος, κατ' αυτόν, διαφύλαξε μέσα στην ιστορία την αληθινή διαθήκη του Χριστού και λειτούργησε ως θεμελιακή ενοποιητική αρχή για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, διασφαλίζοντας την ανάπτυξη του τελευταίου, τη στιγμή που η ορθοδοξία έγινε η θρησκεία του παρακμάζοντος Βυζαντίου, μέσα στο οποίο και παραμορφώθηκε οριστικά. Στο βαθμό που δέχθηκε την βυζαντινή ορθόδοξη χριστιανική εκδοχή, η Ρωσία ήταν καταδικασμένη εξαρχής

³⁰Γκ. Β. Πλεχάνοφ, *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*, Εκδόσεις «Γκοσούντάρστβενογε Ιζντάτελστβο Πολιτίτσεσκοϊ Λιτερατούρι», Μόσχα 1956-1958, τόμος 4, σ. 756.

³¹ Τσααντάγεφ Π. Για., ό. π., τόμος 2, σ. 130.

στην καθυστέρηση και στην απομόνωσή της από το ευρωπαϊκό πνεύμα και ζωή. Επομένως, στην καθολική ομολογία και εκκλησία ανήκει το μέλλον του χριστιανικού πολιτισμού³².

Ο μυστικισμός του Τσααντάγεφ, εκτός από τις μασονικές επιρροές, προέρχεται και από τις πνευματικές αναζητήσεις πολλών ρώσων ευγενών διανοουμένων, ενώ αντιστοιχεί και στη δεδομένη βαθμίδα ανάπτυξης της ρωσικής σκέψης. Η εξιδανίκευση του καθολικισμού οφείλεται και στις όντως υπαρκτές διαφορές που είχε ο τελευταίος από την υφιστάμενη ρωσική ορθόδοξη εκκλησία (ανεξαρτησία, υπερεθνικότητα, στενή σχέση με τη μόρφωση και την παιδεία). Φυσικά εδώ ο Τσααντάγεφ εξιδανικεύει την ιστορική πορεία της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας και φαίνεται να μην λαμβάνει υπόψη του τον εξουσιαστικό και συντηρητικό ή και αντιδραστικό ρόλο του καθολικισμού στη νεότερη ευρωπαϊκή ιστορία. Έτσι, όπως και σε άλλους ρώσους στοχαστές της περιόδου των ευγενών διανοουμένων, παρατηρείται και στον Τσααντάγεφ μια παράδοξη σύνθεση αντιφατικών θεωρητικών και ιδεολογικών στοιχείων, μια σύμπλεξη ιδεών, όπου ο ορθολογισμός συμβαδίζει με το ρομαντισμό και το μυστικισμό, όπου αιτήματα του διαφωτισμού και του φιλελευθερισμού ενδύονται θρησκευτικά σύμβολα, όπου συχνά οι θρησκευτικο-μυστικιστικές έννοιες και παραστάσεις καλούνται να λειτουργήσουν ως σημεία στίξης τελείως κοσμικών στη στόχευσή τους θεωριών και πολιτικών προτάσεων και προγραμμάτων. Με τον Τσααντάγεφ φαίνεται ότι η εποχή των ευγενών αριστοκρατών στην ιστορία της ρωσικής διάνοησης αρχίζει να βαδίζει προς το τέλος της. Τίθενται νέα προβλήματα που ζητούν νέες λύσεις. Ενδεικτικό πάνω σε αυτό είναι το γεγονός ότι ο Τσααντάγεφ ήταν ενήμερος και για το ρεύμα του σοσιαλισμού, που είχε αρχίσει να διαδίδεται ανάμεσα στους μορφωμένους -καταρχήν- της Ευρώπης. Σε σχέση με τον σαινσιμονικό σοσιαλισμό, έλεγε μάλιστα ότι «ο σοσιαλισμός θα νικήσει όχι επειδή ο ίδιος έχει δίκιο, αλλά επειδή εμείς έχουμε άδικο»³³.

Ο Τσααντάγεφ εκτιμούσε πολύ τη φιλοσοφία του Σέλλινγκ, τόσο της περιόδου του υπερβατικού ιδεαλισμού, όσο και της ύστερης εκδοχής της «φιλοσοφίας της αποκάλυψης». Αντίθετα, αρνητική άποψη είχε για το έργο του Χέγκελ.

Συμπερασματικά, η συμβολή του Τσααντάγεφ στη ρωσική σκέψη έγκειται στο ότι τοποθέτησε με τον πιο οξύ τρόπο το ζήτημα της θέσης και του ρόλου της Ρωσίας στον κόσμο και την ανθρώπινη ιστορία συνολικά, σε μια περίοδο που χαρακτηριζόταν από τη βαθιά κρίση των θεμελίων της ρωσικής κοινωνίας. Οι απόψεις του τροφοδότησαν δύο αντίθετα ρεύματα ιδεών. Στο βαθμό που έβλεπε τη Δύση ως υπόδειγμα ανάπτυξης για τη Ρωσία, ήταν ο πρόδρομος των δυτικιστών. Από την άλλη πλευρά, η άποψή του περί του ότι η κοινωνική εξέλιξη υπάγεται στη

³² Αρκετές δεκαετίες αργότερα, ο κορυφαίος ρώσος θρησκευτικός φιλόσοφος Β. Σ. Σολοβιόφ, θα ερωτοτροπήσει κι αυτός με τη σειρά του με την καθολική εκκλησία και το καθολικό δόγμα, βρίσκοντας μέσα σε αυτό τη μοναδική σωτήρια οδό για την ανάπτυξη της Ρωσίας.

³³ Αναφέρεται στον Γκαλακτιόνοφ, ό. π., σ. 113.

θηρσκευτική και εκκλησιαστική, υπήρξε η αφετηρία για τη θεωρητική σκέψη των σλαβόφιλων. Οι τελευταίοι όμως απέρριψαν τον φιλοκαθολικισμό του και στράφηκαν προς τη μελέτη και εξιδανίκευση της βυζαντινής και ρωσικής ορθοδοξίας.

II

Σε μέρος της παλιότερης βιβλιογραφίας για την ιστορία της κοινωνικής και φιλοσοφικής σκέψης στη Ρωσία στη δοσμένη περίοδο, συχνά οι διαφορές μεταξύ των σλαβόφιλων και των δυτικιστών υπερτονίζονται, σε βαθμό που τα δύο αυτά ρεύματα να παρουσιάζονται ως τελείως διακριτά μεταξύ τους σε όλα τα ζητήματα, ως σαφώς οριοθετημένες ομάδες που δεν έχουν σχεδόν τίποτε κοινό μεταξύ τους. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, η κατάσταση δεν ήταν ακριβώς έτσι, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το κεντρικό ζήτημα «Δύση – Ρωσία». Καταρχάς, και οι σλαβόφιλοι και οι δυτικιστές ήσαν παιδιά της πρότερης ρωσικής διαφωτιστικής κίνησης και της διάδοσης της ευρωπαϊκής επιστήμης, φιλοσοφίας, ιδεολογίας και τέχνης και αμφότεροι παρακολουθούσαν από κοντά και εισήγαγαν στη Ρωσία τα νεότερα ευρωπαϊκά επιτεύγματα σε κάθε σφαίρα της ζωής. Στην πνευματική ζωή της Ρωσίας των δεκαετιών του 1830 και 1840, πρακτικά όλη η συλλογική διανοητική δραστηριότητα συγκεντρωνόταν σε στενούς κύκλους και στα φιλολογικά σαλόνια (οι πιο γνωστοί κύκλοι-όμιλοι ήταν του Στανκέβιτς και του Γκέρτσεν και τα πιο πολυσύχναστα σαλόνια ήταν της Ελάγκινα και των Σβερμπέγεφ), οπότε και οι μεν και οι δε συχνά συναντιούνταν στα ίδια μέρη και συχνά είχαν κοινά ενδιαφέροντα, ενώ συνδέονταν και με φιλικές σχέσεις. Και οι σλαβόφιλοι και οι δυτικιστές τοποθετούνταν κριτικά απέναντι στην υφιστάμενη ρωσική πραγματικότητα και υφίσταντο διώξεις για αυτή τους τη στάση. Οι σλαβόφιλοι αποτιμούσαν πολύ θετικά τη μεγάλη πρόοδο που είχε επιτευχθεί στη Δύση όσον αφορά την οικονομία, την πολιτική και τα ήθη της κοινωνίας. Θεωρούσαν όμως ότι αυτή η πρόοδος οδηγεί αναπόφευκτα σε στασιμότητα και παρακμή στην κύρια σφαίρα, αυτή του πνεύματος (και η «πνευματική» σφαίρα κατανοούνταν από αυτούς περισσότερο με την θρησκευτική έννοια), και αυτό λόγω της μονόπλευρης υπερτροφικής ανάπτυξης του ορθολογισμού και της τυπικής νομιμότητας των ευρωπαϊκών κοινωνιών. Ταυτόχρονα ασκούσαν έντονη κριτική στις σκοτεινές όψεις της ρωσικής πραγματικότητας και ιστορίας. Από την άλλη πλευρά, πολλοί δυτικιστές δέχονταν, στον ίδιο βαθμό με τους σλαβόφιλους, τη σημαντική διαφορά της Ρωσίας από τη Δύση, την ιδιαιτερότητα του ιστορικού γίνεσθαι της πρώτης. Επίσης, αντιμετώπιζαν με πολύ κριτικό μάτι την προοπτική της περαιτέρω ανάπτυξης του δυτικού πολιτισμού, ιδιαίτερα μετά την εμπειρία των αστικοδημοκρατικών επαναστάσεων του 1848 στη Δυτική Ευρώπη, μια κριτική στάση που εκφράζεται κατ' εξοχήν στην περίπτωση του Γκέρτσεν. Γενικά και τα δύο ρεύματα κατανοούσαν τη διαφορετικότητα των ιστορικών δρόμων

εξέλιξης της Δύσης και της Ρωσίας. Η διαφωνία τους αφορούσε την διαφορετική έως αντίθετη κατανόηση των αιτίων αυτής της διαφορετικότητας.

Πίσω από αυτή τη διαφωνία περί των αιτίων της διαφορετικότητας της Ρωσίας από τη Δύση και πίσω από το τελικό πολιτικό και πολιτιστικό πρόταγμα των σλαβόφιλων και των δυτικιστών, βρίσκονται θεμελιακές διαφορές μεταξύ τους όσον αφορά τη φιλοσοφική κατανόηση της κοινωνίας και της ιστορίας γενικά, για τις οποίες θα γίνει λόγος παρακάτω.

Πα. Οι σλαβόφιλοι

Το ρεύμα των σλαβόφιλων αποτελεί ένα καθαρά ρωσικό φιλοσοφικό κίνημα (ίσως το πρώτο φιλοσοφικό ρεύμα στη Ρωσία που είναι αμιγώς ρωσικό, τόσο στην προβληματική που αναπτύσσει, όσο και στη μεθοδολογία που χρησιμοποιεί). Ωστόσο, βασίζεται στην πρότερη φιλοσοφική και εν γένει πνευματική ανάπτυξη της Ευρώπης και αντλεί μεγάλο μέρος των ιδεών του από συγκεκριμένους Ευρωπαίους στοχαστές. Εξαιρετική επίδραση στη διαμόρφωση της προβληματικής και του τρόπου σκέψης των σλαβόφιλων άσκησε το έργο του Σίλλερ, των γερμανών ρομαντικών (Μύλλερ, Γκάλλερ, Σλέγκελ) και κυρίως το έργο του Σέλλινγκ. Η σημασία της επίδρασης του Σέλλινγκ στους σλαβόφιλους κάνει αναγκαία μια σύντομη αναφορά στη διάδοση του έργου του στη ρωσική διάνοηση, καθώς και στον σημαντικότερο Ρώσο σελλινγκιανό, τον Β. Φ. Οντογέφσκι.

Η διάδοση του έργου του Σέλλινγκ στη Ρωσία ξεκινά με τη γνωριμία με τη φυσική του φιλοσοφία στην οποία πολλοί ρώσοι διανοούμενοι έβλεπαν έναν ιδιόμορφο «εκπνευματισμό» και «θέωση» της φύσης. Σύμφωνα με την άποψη ενός σύγχρονου ρώσου ερευνητή, το στοιχείο της πνευματικοποίησης και θεοποίησης του φυσικού κόσμου αποτελούσε μια «γενική τάση της ρωσικής κουλτούρας»³⁴, οπότε αυτή η πλευρά του έργου του αντιστοιχούσε στον τρόπο σκέψης και αντίληψης των ρώσων διανοουμένων. Ο πρώτος ρώσος οπαδός του Σέλλινγκ ήταν ο Ντ. Βελάνσκι (1774-1847). Ωστόσο, πιο ολοκληρωμένα και ουσιαστικά ασχολήθηκαν με το έργο του Σέλλινγκ τα μέλη της «Εταιρείας των φιλοσόφων», μια ομάδα νέων διανοουμένων που εργάζονταν στο Αρχείο του Υπουργείου Εξωτερικών, στη Μόσχα. Οι συνεδριάσεις της ομάδας γίνονταν μυστικά και οι νεαροί Ρώσοι σελλινγκιανοί φιλοδοξούσαν να επεξεργαστούν ένα ολοκληρωμένο τελικό σύστημα ανώτερης μεταφυσικής γνώσης το οποίο θα γενικεύει όλες τις ανακαλύψεις της επιστήμης και ταυτόχρονα θα τις συνενώνει με τη συνθετική Αποκάλυψη όλων των θρησκειών³⁵. Μεταξύ των μελών της Εταιρείας των Φιλοσόφων βρίσκονταν άνθρωποι που αργότερα θα έπαιζαν σημαντικό ρόλο στη ρωσική πνευματική ζωή, όπως ο Β. Φ. Οντογέφσκι, ο

³⁴ Βλ. Εβλάμπιεφ, ό. π., σ. 73.

³⁵ Εβλάμπιεφ, ό. π., σσ. 72-73.

Ντ. Βενεβιτίνοφ, ο Ι. Κιρέγεφσκι, ένας εκ των δύο (μαζί με τον Χομιακόφ) «πνευματικών ηγετών» και ιδρυτών του κινήματος των σλαβόφιλων, καθώς και δύο από τους κατοπινούς θεωρητικούς της «επίσημης ιδεολογίας» της μοναρχίας, οι Σ. Σβίρεφ και Μ. Πογκόντιν. Στις συζητήσεις και πνευματικές αναζητήσεις των μελών της ομάδας κυριαρχούσε ένα μυστικιστικό κλίμα, προερχόμενο από τις ιδέες του ίδιου του ύστερου Σέλλινγκ, αλλά και από την επίδραση των ιδεών του ρωσικού μασονισμού που ήταν ισχυρή σε εκείνη την περίοδο σε μεγάλο τμήμα των αριστοκρατών διανοουμένων (λχ η οικογένεια του Οντογέφσκι είχε στενές σχέσεις με σημαντικούς παράγοντες του μασονικού κινήματος του 18^{ου} αιώνα, οπότε οι μασονικές μυστικιστικές ιδέες ήταν γι αυτόν κάτι εντελώς οικείο).

Το κυριότερο έργο του Οντογέφσκι είναι το βιβλίο «Ρωσικές νύχτες» (1843), που αποτελεί τόσο φιλοσοφικό, όσο και λογοτεχνικό έργο, τυπικό δείγμα της ρομαντικής λογοτεχνίας της εποχής. Το έργο αυτό άσκησε πολύ σημαντική επίδραση στις πνευματικές αναζητήσεις της ρωσικής διάνοησης συνολικά, αλλά ιδιαίτερα στη διαμόρφωση του κινήματος των σλαβόφιλων. Το κύριο πρόβλημα που απασχολεί τον Οντογέφσκι αφορά τη δυνατότητα να επιτευχθεί, μέσα στα πλαίσια της εγκόσμιας ζωής, του γήινου Είναι, η τελειοποίηση της ανθρώπινης κατάστασης που να αποκλείει το κακό, την αναξιοπρέπεια, τον πόνο, τα βάσανα της ζωής. Κατά τον Οντογέφσκι, η προδιάθεση της απεριόριστης αυτοτελειοποίησης ενυπάρχει στον άνθρωπο, είναι συστατικό στοιχείο του Είναι του. Για να ανακαλυφθεί ο δρόμος για την επίτευξη της τελειότητας στον κόσμο πρέπει, σύμφωνα με τον Οντογέφσκι, να κατανοηθούν οι αιτίες της υφιστάμενης ανθρώπινης ατέλειας και να υποδειχθεί η κατάλληλη μέθοδος για την αντιμετώπισή τους. Σε αυτό το σημείο, ο Οντογέφσκι δέχεται την αντίληψη, σύμφωνα με την οποία αρχικά ο άνθρωπος ήταν ένα τέλειον που υψωνόταν πάνω από όλη την φύση, αλλά στην συνέχεια, λόγω του ότι μαγεύτηκε από την ελευθερία του, οδηγήθηκε στην «πτώση» του, η οποία συμπαρέσυρε μαζί της σε μια διαδικασία παρακμής και όλη τη φύση. Κάτι ανάλογο ισχυρίζεται και ο Τσααντάγεφ, κάτω από την επίδραση των ίδιων φιλοσοφικών ιδεών. Εδώ ο άνθρωπος κατανοείται με τον τρόπο των αρχαίων γνωστικών, δηλαδή ως κέντρο όλης της φύσης, ως μια δύναμη στην οποία η φύση είναι υποταγμένη και μέσω της οποίας μπορεί να επιστρέψει στη χαμένη τελειότητα³⁶. Βλέπουμε ότι σε αντίθεση με την μοναρχική «επίσημη ιδεολογία», καθώς και την κατοπινή αντίληψη των σλαβόφιλων (που και αυτή στηρίζεται στην αποδοχή του ορθόδοξου χριστιανικού συμβόλου της πίστεως), εδώ η κύρια αφετηρία είναι γνωστική-μυστικιστική. Σύμφωνα με τον Οντογέφσκι, μέσα στον άνθρωπο υπάρχει τόσο το «καλό» όσο και το «κακό» και, συνεπώς, από την πάλη αυτών των δύο εξαρτάται η πορεία του κόσμου. Αυτό

³⁶ Εβλάμπιεφ, ό. π., σσ. 73-74.

οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ανάπτυξη και η πάλη αυτών των δύο στοιχειακών δυνάμεων στον άνθρωπο τον απελευθερώνει και απελευθερώνει και όλη τη φύση και το σύμπαν. Αντίθετα, η μη ανάπτυξη και εκδήλωσή τους, η διατήρησή τους μόνο ως τυπικών δυνατοτήτων αλλά όχι ως πραγματικότητας, παράγει τον παθητικό άνθρωπο, τον άνθρωπο που δεν ξεχωρίζει πια από την ίδια τη φύση και δεν την ξεπερνά (ο Οντογέφσκι ονομάζει αυτό τον άνθρωπο «άνθρωπο-κούτσουρο»). Ακόμη και ο κακός άνθρωπος, κατά τον Οντογέφσκι, είναι προτιμότερος και σημαντικότερος ως προσωπικότητα από έναν παθητικό, μη αναπτυγμένο άνθρωπο. Τα παρακάτω λόγια του Οντογέφσκι στις «Ρωσικές νύχτες», αποτελούν προφανώς την πηγή της ηθικής διαλεκτικής των κατοπινών έργων του Ντοστογιέφσκι: «Ο κακός άνθρωπος πράττει το κακό απλώς από επιθυμία για το κακό, παίρνοντας ευχαρίστηση απ' αυτό. Όμως ο ίδιος αυτός κακός άνθρωπος είναι επίσης ικανός και για τη συμπόνοια και τη μετάνοια»³⁷.

Στη βάση των παραπάνω, ο Οντογέφσκι θέτει το ερώτημα: τί απώλεσε ο άνθρωπος εξαιτίας της «πτώσης» του και πώς μπορεί εκ νέου να στραφεί προς την πορεία του προς την τελειότητα; Στην απάντησή του σε αυτό το ερώτημα ο Οντογέφσκι διατυπώνει μια ιδέα που απέκτησε κεντρική θέση στη ρωσική φιλοσοφία. Ο Οντογέφσκι κάνει λόγο για την ανάγκη αναγέννησης της *ακεραιότητας*, της *ολότητας*, της *πληρότητας* («τσέλνοστ'») του ανθρώπου, διαμέσου της άρνησης της μονόπλευρης κυριαρχίας της διάνοιας (του λογικού) πάνω στην ανθρώπινη ζωή και πολιτισμό. Ο Οντογέφσκι διατυπώνει την ιδέα της ολότητας του ανθρώπου συνδυάζοντας από τη μια τη ρομαντική κοσμοθεώρηση και από την άλλη τη φιλοσοφία του Σέλλινγκ, ιδιαιτέρως την οργανική θεωρία και τη φιλοσοφία της αποκάλυψης. Αξίζει εδώ να τονιστεί η διαφορά της ιδέας αυτής του Οντογέφσκι από την παραδοσιακή δυτικοευρωπαϊκή ρομαντική αντίληψη. Όπως είναι γνωστό και οι δυτικοευρωπαίοι ρομαντικοί απέρριπταν την κυριαρχία της διάνοιας και του αφηρημένου λογικού, αρνούσαν τη μεταφυσική νοησιарχία του διαφωτισμού και του ορθολογισμού. Η άρνηση της «τυραννίας της λογικής» είναι κοινός τόπος στον ευρωπαϊκό ρομαντισμό, καθώς και η επίκληση των «δικαιωμάτων» του συναισθήματος και της έμπνευσης (αισθητικής-καλλιτεχνικής, θρησκευτικής κοκ.), του συναισθηματικού, «άλογου» ή ανορθόλογου, του «ασυνείδητου» στοιχείου της ανθρώπινης ψυχικής δομής, που δεν αναγνώριζε ο δυτικός επιστημονικός ορθολογισμός (είτε ο υλιστικός είτε ο ιδεαλιστικός). Ο δυτικοευρωπαϊκός ρομαντισμός αντιπαρέθετε το λόγο στην έμπνευση (ή ενόραση), χωρίς να ενοποιεί αυτά τα δύο στοιχεία του ψυχισμού. Ωστόσο ο Οντογέφσκι δεν περιορίζεται σε αυτό. Θέτει ακριβώς το θέμα της *ενότητας της διάνοιας και της έμπνευσης, του συναισθήματος, της ενόρασης*, δηλαδή της ολότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Με αυτό τον τρόπο επιχειρεί να υπερβεί τον μεταφυσικό ατομικισμό των ρομαντικών και υποστηρίζει την ύπαρξη ενός μυστικού

³⁷ Β. Φ. Οντογέφσκι, *Ρωσικές νύχτες*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λενινγκράντ 1975, σ. 101.

πνευματικού αμοιβαίου δεσμού και ενότητας μεταξύ των ανθρώπων στη βάση της ολικής (ακέραιης) πνευματικής τους ουσίας³⁸.

Η διατύπωση αυτής της νέας ιδέας εδώ οφείλεται στη διαφορά «ιστορικής φάσης» της εξέλιξης της Ευρώπης και της Ρωσίας. Οι ρομαντικοί της Ευρώπης αντιτάσσονται στον ορθολογισμό, που όμως έχει επικρατήσει τόσο ολοκληρωτικά, ώστε καθορίζει τον ίδιο τον ορίζοντα και τα πλαίσια σκέψης τους. Οι δυτικοί ρομαντικοί καλούν σε επιστροφή σε μια οργανική ενότητα της κοινωνίας, αλλά ταυτόχρονα δεν μπορούν να ξεφύγουν από τη νέα κυρίαρχη ήδη ορθολογιστική αντίληψη του ατόμου. Στη Ρωσία, όμως, η οργανική ιεραρχική μεσαιωνική οργάνωση της κοινωνίας και της συνείδησης ήταν ακόμα παρούσα. Η, έστω και παρακμάζουσα, αγροτική κοινότητα και η οργάνωση της πνευματικής ζωής του λαού από την ορθόδοξη εκκλησία και την εκκλησιαστική λατρεία κυριαρχούσε ακόμη, αποτελούσε το κοινό πλαίσιο της ρωσικής ζωής. Η καινούργια αστική έννοια του ατόμου ήταν κάτι ξένο για τη συντριπτική πλειονότητα των κατοίκων της Ρωσίας. Έτσι ο συνδυασμός αυτός του Οντογέφσκι, που οδήγησε σε μια καινούργια παράσταση του ατόμου και του ανθρώπου, στην κατηγορία του ακέραιου ή ολικού ανθρώπου ή ανθρώπινης ουσίας, ήταν φυσικό να γίνει στη Ρωσία.

Από το σημείο αυτό και μετά, ο Οντογέφσκι, χρησιμοποιώντας τις φιλοσοφικές επεξεργασίες του Σέλλινγκ περί της απόλυτης γνώσης, ορίζει την τελευταία ως μορφή συγχώνευσης της συνείδησης με το Είναι, σαν μια άπειρη σφαίρα, από την οποία εξάγονται οι γνωστές μας επιμέρους μορφές της γνώσης. Η απόλυτη γνώση είναι κατά βάση μια ιδιαίτερη ψυχική ικανότητα, μια ικανότητα *ενστικτώδης*, που αποτελεί και το κύριο περιεχόμενο της ψυχής. Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για «γνώση» με την έννοια που συνήθως δίνεται σε αυτή τη λέξη, αλλά για αίσθηση (συναίσθηση), για μια βαθύτερη ψυχική κατάσταση που συνενώνει διάνοια, θέληση, συναίσθημα, ενόραση, πίστη, εσωτερική δύναμη. Είναι ενδεικτικό ότι και ο Τσααντάγεφ είχε κάνει λόγο για την ενότητα των ανθρώπων στη βάση της ενότητας της παγκόσμιας συνείδησης (στο κέντρο της οποίας βρίσκεται η ανθρώπινη παράσταση-ιδέα της θεότητας). Όμως στον Τσααντάγεφ το κύριο ήταν η παγκόσμια συνείδηση, ενώ στον Οντογέφσκι το πρωταρχικό είναι η ατομική ενστικτώδης απόλυτη γνώση, που ως δυνατότητα ενυπάρχει στον κάθε άνθρωπο, ως *ενεργός αρχή*.

Σύμφωνα με τον Οντογέφσκι, στη Δύση αυτή η ενεργητική αρχή της απόλυτης γνώσης έχει κατακερματιστεί και καταργηθεί. Η ενστικτώδης απόλυτη γνώση που βρίσκεται στη βάση της πνευματικής ουσίας του ανθρώπου δεν υπάρχει πια και στη θέση της κυριαρχεί ένα επιμέρους στοιχείο της, η διάνοια, η τυπική μεταφυσική λογική. Η ολότητα έχει διαρρηχθεί και οι άνθρωποι έχουν ξεχάσει την ύπαρξή της, γι αυτό και ο δυτικός πολιτισμός οδεύει προς την

³⁸ Εβλάμπιεφ, ό. π., σ. 75.

παρακμή και την πτώση του. Προλέγοντας τη βασική θέση των σλαβόφιλων, ο Οντογέφσκι υποστηρίζει ότι ο μόνος λαός που διατηρεί αυτή την ενστικτώδη γνώση και, επομένως, μπορεί να σωθεί και να διασώσει και όλο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, είναι ο ρωσικός λαός.

Αν και ο Οντογέφσκι δεν ανήκει στο κίνημα των σλαβόφιλων, εντούτοις το έργο του αποτελεί, όπως και εκείνο του Τσααντάγεφ, βασική προϋπόθεση και αφετηρία του. Ωστόσο, και σε ό,τι αφορά το ρόλο της προσωπικότητας, φαίνεται ότι ο Οντογέφσκι σχετίζεται περισσότερο με τους δυτικιστές. Οι σλαβόφιλοι προτίμησαν την αντίληψη του Τσααντάγεφ για το άτομο και απέρριψαν αυτή του Οντογέφσκι.

Η θεμελιακή πλευρά του πνευματικού κινήματος των σλαβόφιλων συνίσταται στην προσπάθεια απόδειξης και τεκμηρίωσης της απόλυτης αυτοτέλειας και μοναδικότητας της ιστορικής ανάπτυξης της Ρωσίας σε σχέση με τους ιστορικούς νόμους δια των οποίων αναπτύσσεται η Δύση. Οι σλαβόφιλοι επιπλέον τόνισαν ακόμη περισσότερο την ιδέα του Οντογέφσκι περί του «θανάτου της Δύσης» και της ανωτερότητας της Ρωσίας επί της Δύσης. Όταν ο Α. Σ. Χομιακόφ (1804-1860) διάβασε την «Φιλοσοφική επιστολή» του Τσααντάγεφ, έγραφε τα εξής, μεταξύ άλλων, σε μια δική του επιστολή, εκφράζοντας τη διαφωνία του με τις απόψεις του τελευταίου: «Η [γεωγραφική, σημ. Α. Χ.] θέση μας μάς κάνει να δεχόμαστε επιρροές απ' όλα τα μέρη του κόσμου και παρ' όλα αυτά, είμαστε ένα τίποτα, λέει ο συντάκτης της «Φιλοσοφικής επιστολής». Όμως εμείς είμαστε το κέντρο της ανθρωπότητας του ευρωπαϊκού ημισφαιρίου, είμαστε μια θάλασσα στην οποία εκβάλλουν όλες οι έννοιες. Όταν αυτή η θάλασσα γεμίσει από τις επιμέρους αλήθειες, τότε θα κατακλύσει τις όχθες της με την μία καθολική αλήθεια. Να, ποιος μου φαίνεται ότι είναι ο μυστικός προορισμός της Ρωσίας, για τον οποίο ανησυχεί ο συντάκτης του άρθρου «Φιλοσοφική επιστολή». Να πού βρίσκεται η αιτία της ανομοιογένειας των εννοιών στη χώρα μας. Και ακόμα κι αν εκχυθούν μέσα στο δοχείο μας οι γενικές [καθολικές, σημ. Α. Χ.] έννοιες της ανθρωπότητας – σε αυτό το δοχείο ενυπάρχει το αρχαίο ρωσικό στοιχείο, που θα μας προφυλάξει από το χαμό»³⁹.

Ο φιλόσοφος, θεολόγος και ποιητής Χομιακόφ είναι ίσως ο σημαντικότερος και βαθύτερος στοχαστής και πνευματικός ηγέτης των σλαβόφιλων. Δεν είναι τυχαίο ότι το μεγαλύτερο και το κύριο μέρος του έργου του Χομιακόφ είναι θεολογικό και έχει ενοποιηθεί υπό τον γενικό τίτλο «Εργασίες επί της θεολογίας». Ο Χομιακόφ προσπαθεί σε όλα τα έργα του να δείξει το αληθινό πνεύμα και έννοια του χριστιανισμού και της χριστιανικής εκκλησίας, το οποίο,

³⁹ Α. Σ. Χομιακόφ, Μερικά λόγια για την «Φιλοσοφική επιστολή» που δημοσιεύτηκε στο 15^ο τεύχος του «Τελεσκόπ» (Επιστολή στην κυρία Ν.), βλ. στο site του Ινστιτούτου Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Επιστημών της Ρωσίας //www.philosophy.ru/library/hom/neskolko.html (πρόκειται για ρωσική ηλεκτρονική βιβλιοθήκη, στην οποία παραπέμπει το Ινστιτούτο Φιλοσοφίας της Ρωσικής Ακαδημίας Επιστημών που συνεργάζεται μαζί της).

κατ' αυτόν, περικλείεται στη ρωσική ορθοδοξία. Στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του υπέρ της ορθοδοξίας και ενάντια στην καθολική και προτεσταντική εκδοχή του χριστιανισμού αναπτύσσει και μια πρωτότυπη θεωρία του ανθρώπου, που μοιάζει αρκετά με την αντίστοιχη αντίληψη του Τσααντάγεφ.

Σύμφωνα με τον Χομιακόφ, η εκκλησία συνιστά την καθολική και απόλυτη ενότητα των ανθρώπων, τόσο μεταξύ τους, όσο και με το θεό, και μάλιστα αυτή η ενότητα δεν αφορά τη μεταθανάτια ζωή, αλλά τη ζωή εδώ, στη Γη, δηλαδή το *εγκόσμιο* Είναι των ανθρώπων⁴⁰. Η εκκλησία αποτελεί μια άμεση μυστική εκδήλωση της θείας πνευματικότητας στον κόσμο μας. Απορρίπτεται δηλαδή από τον Χομιακόφ η αυγουστίνεια αντίληψη περί των «δύο εκκλησιών» («ορατής» και «αόρατης»). Η ουσία της ουράνιας πνευματικότητας εκδηλώνεται στη γήινη εκκλησία μέσω των χριστιανικών μυστηρίων, καθώς και μέσω των «δώρων του αγίου πνεύματος», της πίστης, της αγάπης και της ελπίδας⁴¹. Έτσι το γήινο και υλικό στοιχείο συμπληρώνεται οργανικά σε αυτόν τον κόσμο με το πνευματικό και το θείο που είναι και το πρωταρχικό. Με αυτό τον τρόπο οι άνθρωποι, κατά την εμπειρική τους ύπαρξη και δραστηριότητα, μετέχουν μέσω της εκκλησίας στη θεία ενότητα. Η εκκλησία αποτελεί λοιπόν μια οργανική πνευματική ενότητα των ανθρώπων. Την ουσία αυτής της οργανικής ενότητας ο Χομιακόφ την ονομάζει *συνοδικότητα* («σομπόρνοστ'»), από τις Οικουμενικές Συνόδους της χριστιανικής εκκλησίας, που διατύπωσαν το Σύμβολο της Πίστεως, και στις οποίες υποτίθεται ότι δεν ετίθετο ζήτημα πλειοψηφίας και μειοψηφίας, αλλά ότι επρόκειτο για την αποκάλυψη της μοναδικής αλήθειας, την οποία αναγκαία δέχονταν όλοι ως πνευματικά ελεύθεροι άνθρωποι. Η έννοια της συνοδικότητας έγινε πολύ σημαντική στο εννοιολογικό σύστημα όλης της κατοπινής ρωσικής θρησκευτικής φιλοσοφίας και θεολογίας.

Το ζήτημα της συνοδικότητας συνδέεται άμεσα και με το ζήτημα της ρωσικής αγροτικής κοινότητας («μυρ»). Σύμφωνα με τον Χομιακόφ, η αγροτική κοινότητα συνιστούσε ακριβώς μια εφαρμογή της αρχής της συνοδικότητας στο επίπεδο της κοινωνικής και οικονομικής ζωής⁴². Έτσι η συλλογικότητα της ρωσικής αγροτικής κοινότητας κατανοείται ταυτοχρόνως ανθρωπολογικά και θεολογικά. Για τον Χομιακόφ η απομονωμένη, ξεχωριστή από τους άλλους, ατομικότητα, δεν έχει κανένα νόημα, αποτελεί μια ατομικότητα ακρωτηριασμένη, ανάπηρη, μια μη ελεύθερη και μη ανεπτυγμένη ατομικότητα. Το άτομο γίνεται «πρόσωπο» μέσω της μόνιμης

⁴⁰ Μια σχετικά σύντομη, αλλά πλήρη σύνοψη των θέσεων του Χομιακόφ για την Εκκλησία περιέχεται στο κείμενό του: Α. Σ. Χομιακόφ, *Η μία εκκλησία*, βλ. την τοποθεσία στο διαδίκτυο [//www.philosophy.ru/library/hom/church.html](http://www.philosophy.ru/library/hom/church.html) (για την πηγή, βλέπε προηγούμενη υποσημείωση)

⁴¹ Α. Σ. Χομιακόφ, *Εργασίες επί της θεολογίας*, στο Α. Σ. Χομιακόφ, *Έργα σε 2 τόμους*, Εκδόσεις «Μέντιουμ», Μόσχα 1994, τόμος 2, σ. 16.

⁴² Βλ. Εβλάμπιεφ, ό. π., σ. 80.

σύνδεσης με το απόλυτο, δηλ. τη θεότητα. Η πράξη της συγχώνευσης του ανθρώπινου πνεύματος με τη θεότητα ονομάζεται από τον Χομιακόφ *ζωντανή γνώση* (ή γνώση-ζωή, «ζιβοζνάνιγε»). Μόνο στο πλαίσιο αυτής της ένωσης με το θεό, μέσω της εκκλησίας, ο άνθρωπος γίνεται μια *απόλυτη ολότητα* (τσέλνοστ), ενώ οι επιμέρους ικανότητές του εμφανίζονται σαν περιοριστικές μορφές αυτής της ολότητας. Μόνο αφού αναπτυχθεί ως το τέλος αυτή η απόλυτη ολότητα εμφανίζονται σε αναπτυγμένη μορφή οι επιμέρους ανθρώπινες γνωστικές δυνατότητες, όπως ο λόγος, ως συνέπεια του οποίου εμφανίζεται η διάκριση μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου και καθίσταται δυνατή μια μονόπλευρη εξέλιξη της συνείδησης, όπως αυτή που έλαβε χώρα στη νεότερη Δυτική Ευρώπη. Με αυτό τον τρόπο, ενώ στην ορθολογιστική φιλοσοφική σκέψη, από τον Ντεκάρτ και μετά, κάθε φιλοσοφική οντολογία θεμελιώνεται μέσω της γνωσιολογίας, στην περίπτωση του Χομιακόφ, όπως και του Τσααντάγεφ, ακόμα και η γνωσιολογία προκύπτει από μια μυστική οντολογία.

Το σημαντικότερο στοιχείο της σκέψης του Χομιακόφ έγκειται στην αντίληψη του πλήρους, ολικού ανθρώπου, στον οποίο συνυπάρχουν αρμονικά όλες οι επιμέρους ιδιότητες της προσωπικότητας, δηλαδή ο λόγος (λογική), η θέληση, η αγάπη, η πίστη. Αυτός ο ολικός άνθρωπος δεν προκύπτει από την ξεχωριστή ανάπτυξη των απομονωμένων μεταξύ τους ατόμων, αλλά από την συλλογική τους συνύπαρξη, από την «συμπόρευση» και συνοδικότητά τους, στο πλαίσιο καθορισμένων κοινωνικών μορφών συμβίωσης και δραστηριότητας.

Η μονόπλευρη ανάπτυξη της συνείδησης, που έλαβε χώρα στη Δυτική Ευρώπη, έφτασε στο απόγειό της, κατά τον Χομιακόφ, στον πανλογισμό του Χέγκελ, ο οποίος εξάρτα το σύνολο της πνευματικής ζωής από τη διάνοια και το λόγο. Από τις αρχές της δεκαετίας του 1840 ο Χομιακόφ ξεκινά μια έντονη πολεμική ενάντια στο έργο του Χέγκελ, και πολύ περισσότερο του Φόϊερπαχ, μια πολεμική που αποτελούσε αντίδραση τόσο στη διάδοση της χεγκελιανής θεωρίας στη Ρωσία, όσο και στο έργο σημαντικών ρώσων διανοουμένων που επηρεάστηκαν σε μεγάλο βαθμό από αυτή (Γκέρτσεν, Μπελίνσκι, αργότερα ο Τσερνισέφσκι). Ιδιαίτερα στα κατοπινά άρθρα του «Με αφορμή κάποια αποσπάσματα που βρέθηκαν στα χαρτιά του Ι. Β. Κιρέγεφσκι» και «Για κάποια σύγχρονα φαινόμενα στο χώρο της φιλοσοφίας», ο Χομιακόφ ασκεί έντονη κριτική στη χεγκελιανή Λογική, ξεκινώντας από τη θέση περί του αδύνατου της λογικής γνώσης της αλήθειας. Δεν είναι η αφηρημένη απόλυτη ιδέα ο δημιουργός του κόσμου, κατά τον Χομιακόφ, αλλά ο «βουλευτικός λόγος». Τα σημαντικότερα στοιχεία του πνεύματος είναι η βούληση και κυρίως η πίστη, γιατί η ανθρώπινη βούληση από μόνη της είναι ένα απειροελάχιστο μόριο της θείας βούλησης. Επομένως, για να υλοποιήσει οποιαδήποτε ιδέα μέσω της βούλησης, ο άνθρωπος οφείλει να ενωθεί με το θεό μέσω της πίστης. Όπως αναφέρθηκε όμως παραπάνω, ο δρόμος για αυτή την ένωση είναι συλλογικός, απαιτείται η «συνοδικότητα», δηλαδή η ένταξη της

δραστηριότητας του ατόμου στο πλαίσιο μιας κοινότητας εντός της οποίας εκπληρώνεται η ένωση με τη θεότητα.

Από τις θεολογικές και θρησκευτικο-φιλοσοφικές θέσεις του Χομιακόφ προκύπτει και η ιστορική και κοινωνιολογική του αντίληψη. Εφόσον η πίστη παίζει τόσο καθοριστικό ρόλο στην ψυχική ζωή του ανθρώπου, τίθεται και ως θεμέλιο της κοινωνικής ζωής. Ο Χομιακόφ διαχωρίζει την πίστη από τη δογματική συστηματοποίησή της, καθώς και από τις θρησκευτικές τελετουργίες. Το δόγμα και οι τελετές αποτελούν εξωτερική, μη οργανική και μερικές φορές ακόμη και τεχνητή μορφή που διαστρεβλώνει το θεμέλιο της αληθινής πίστης⁴³. Η πίστη αποτελεί, κατά τον Χομιακόφ, καθοριστικό και οργανικό στοιχείο της «ψυχικής φυσιογνωμίας» των εθνών⁴⁴, συγκροτεί το βαθύ λαϊκό ψυχισμό του κάθε έθνους.

Η αντίληψη του Χομιακόφ για την ιστορία ξεκινά από την επινόηση της διάκρισης μεταξύ των «ιρανικών» και των «κουσιτικών» φυλών. Οι «Ιρανοί» είναι γεωργοί, φιλειρηνικοί, πνευματικά ελεύθεροι, που σημαίνει, κατά τον Χομιακόφ, βαθιά θρήσκοι και πιστοί στην αγαθή-φωτεινή πλευρά του θείου στοιχείου. Από την άλλη πλευρά, οι «Κουσίτες» είναι πολεμιστές και κατακτητές, πιστεύουν μόνο στην ύλη και τα υλικά μέσα και είναι υποταγμένοι στην φυσική αναγκαιότητα. Με βάση αυτή τη διάκριση, εξηγείται η ιστορική εξέλιξη και η διαφορετικότητα μεταξύ Αρχαίας Ελλάδας και Ρώμης, καθώς και το γεγονός ότι οι Έλληνες, μέσω του Βυζαντίου, δέχθηκαν και διαφύλαξαν την ορθή εκδοχή του χριστιανισμού, δηλ. την ορθοδοξία, την οποία και παρέδωσαν αργότερα στους Ρώσους. Από την πλευρά τους, οι Ρώσοι, όπως και γενικότερα τα σλαβικά φύλα, αντιστοιχούν ακριβώς στο «ιρανικό» πρότυπο λαού. Στο «ιρανικό» πρότυπο ανήκουν και οι Έλληνες, σε αντίθεση με τους Ρωμαίους και τα γερμανικά φύλα, που διαμόρφωσαν το δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό. Οι Ρώσοι απέκτησαν κράτος οικειοθελώς και δίχως εσωτερικές συγκρούσεις (μέσω της «πρόσκλησης» προς τους Βαράγγους να τους κυβερνήσουν), όπως και επίσης τελείως εθελοντικά, δίχως την παραμικρή αντίρρηση ή εμπλοκή με συγκεκριμένα συμφέροντα, δέχθηκαν και το χριστιανισμό το 988. Η ορθοδοξία έγινε οργανικό στοιχείο της ψυχικής ζωής του ρωσικού λαού. Στο ρωσικό Μεσαίωνα κυριαρχούσε η συμπληρωματικότητα των συμφερόντων και η ενότητα και αλληλεγγύη όλου του ρωσικού πληθυσμού.

Είναι προφανές ότι είμαστε αντιμέτωποι με μια αυθαίρετη μυθολογική απεικόνιση του ιστορικού γίνεσθαι, από την οποία λείπει τελείως η όποια ορθολογική τεκμηρίωση. Άλλωστε, ο

⁴³ Στις αντιλήψεις αυτές του Χομιακόφ βασίζονται και οι νεότερες «νεοορθόδοξες» θεωρήσεις (που απέκτησαν σημαντική διάδοση στην Ελλάδα από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και ύστερα), σύμφωνα με τις οποίες η ορθοδοξία δεν είναι «θρησκεία», αλλά θέση συνείδησης και τρόπος ζωής. Αντιπαρατίθεται, έτσι, το ιδεώδες της θέωσης του ανθρώπου στις υπαρκτές ιστορικές μορφές θρησκευτικής οργάνωσης.

⁴⁴ Βλ. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 125.

Χομιακόφ βασίζεται κυρίως στη Βίβλο και σε άλλα θρησκευτικά κείμενα, από τα οποία προσπαθεί να εξαγάγει συμβολισμούς και αλληγορίες που να ενισχύουν την ιστορική αυτή «θεωρία» του.

Τις όποιες αντιφάσεις και ιστορική καθυστέρηση της μεσαιωνικής ρωσικής κοινωνίας ο Χομιακόφ τις εξαρτούσε από την αντίφαση μεταξύ του κράτους και της αγροτικής κοινότητας, μια διάκριση-αντίθεση με καθοριστική σημασία για τους σλαβόφιλους, την οποία επεξεργάστηκε περαιτέρω κυρίως ο Κ. Σ. Αξάκοφ, με τη μορφή της αντίθεσης Κράτος-«Γη». Το κράτος επιδίωκε πάντα τη διαμόρφωση μιας τυπικής καταναγκαστικής καθολικότητας και, ως εκ τούτου, κάποια στιγμή αποκόπηκε από το λαό. Αντίθετα, οι αγροτικές κοινότητες βασιζόνταν στην ανεξαρτησία και την εσωτερική ελευθερία, διατηρώντας αυτή τη ζωτική κοινωνική αρχή μέσω της θρησκευτικής πίστης. Στη σύγκρουση μεταξύ κράτους και κοινότητας επικράτησε τελικώς η κοινότητα, γι αυτό και επέζησε ο «αληθινός» και «αρχέγονος» εθνικός χαρακτήρας του ρωσικού λαού. Περαιτέρω, ο Χομιακόφ εξιδανικεύει τη σχέση μεταξύ φεουδαρχών και αγροτών και ανάγει τη δουλοπαροικία σε ένα αστυνομικό διοικητικό μέτρο, που ουσιαστικά είναι αποτέλεσμα παρεξήγησης και διάρρηξης της εμπιστοσύνης μεταξύ τους⁴⁵. Εξιδανικεύονται ακόμα και μεσαιωνικοί θεσμοί όπως οι «συνελεύσεις των ζέμιστβο», μέσω των οποίων υποτίθεται ότι εκλέχθηκε απ' όλο το ρωσικό λαό, με κοινή συμφωνία, τσάρος ο Μιχαήλ Ρομάνοφ (1613), ιδρυτής της αυτοκρατορικής δυναστείας.

Ο Χομιακόφ ασκεί έντονη αρνητική κριτική στις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α', υποστηρίζοντας ότι, αν και συντέλεσαν στο να αποκτήσει συνείδηση της δύναμής της η Ρωσία, καθώς και στο να λυθούν πολλά συσσωρευμένα προβλήματα του παρελθόντος, εντούτοις έστρεψαν τη ρωσική κοινωνία σε εσφαλμένη κατεύθυνση ανάπτυξης. Όλη η χώρα υποδουλώθηκε, με βάνουσο τρόπο και μέσα, στο όνομα του κράτους. Δεν έγινε κατανοητό ότι όλη η δύναμη της Ρωσίας έγκειται όχι στην τυπική νομιμότητα, αλλά στις αρχές της ηθικής και της αγάπης, δηλαδή στην αληθινή πίστη. Συνέπεια αυτής της μεταρρυθμιστικής πολιτικής ήταν η διάδοση ενός ξένου προς τη ρωσική ψυχοσύνθεση και τρόπο ζωής δυτικισμού, ο οποίος, ευτυχώς, δεν κατόρθωσε να διαλύσει τις θεμελιακές αρχές της ρωσικής ζωής, δηλαδή την ορθοδοξία και την κοινότητα. Ο Χομιακόφ κατανοεί την αγροτική κοινότητα έξω από οποιεσδήποτε οικονομικές και πολιτικές σχέσεις, έξω από ιστορικές ταξικές διαφορές, ανισότητες και ανταγωνισμούς. Εξετάζει την κοινότητα ως κατηγορία του «τρόπου ζωής», ως μια βασικά ηθική και θρησκευτική συλλογικότητα, στην οποία έχει εφαρμοστεί η αρχή της

⁴⁵ «Το δίκαιο της δουλοπαροικίας δεν είναι τίποτε άλλο από ένα βάνουσο αστυνομικό μέτρο, που επινοήθηκε για τις ανάγκες των ανθρώπων του κράτους, αλλά που δεν εξάλειψε την αδελφοσύνη μεταξύ των ανθρώπων». Α. Σ. Χομιακόφ, *Άπαντα σε 8 τόμους*, Διάφοροι εκδοτικοί οίκοι («Ουνιβ.τυπ.», «Τυπολιτ», «Τυπ. Κούσνιερεφ & Σια»), Μόσχα 1904-1914, τόμος 5, σ. 131.

συνοδικότητας (σομπόρνοστ'). Αυτό συνιστά και την ουσία της έννοιας της κοινότητας κατά τους σλαβόφιλους συνολικά⁴⁶. Η κεντρική αυτή κατηγορία της συνοδικότητας συνενώνει την εκκλησία, την πίστη και την κοινότητα σε μια ενότητα, που αποτελεί το πνευματικό περιεχόμενο της ρωσικής λαϊκής συνείδησης. Αυτό ήταν το κεντρικό σημείο της κοινωνιολογικής σκέψης του Χομιακόφ, αλλά και το κέντρο όλου του πνευματικού κινήματος των σλαβόφιλων. Από το ξεκίνημά του το ρεύμα αυτό βασίζεται στην επανεπεξεργασία των νεότερων ευρωπαϊκών (ρομαντικών κυρίως) φιλοσοφικών ιδεών με βάση τα κείμενα των ανατολικών πατέρων της εκκλησίας. Συγκεκριμένα, διαφαίνεται μια γραμμή εξέλιξης που ξεκινά από την κλασική ανατολική πατερική σκέψη του 4^{ου} και 5^{ου} αιώνα. Ιδιαίτερος σημαντική θέση κατέχουν επίσης εδώ τα αρεοπαγιτικά κείμενα «Περί θείων ονομάτων» και «Μυστική θεολογία», απ' όπου κυρίως προκύπτει η «μυστική οντολογία» των σλαβόφιλων, αλλά και της ρωσικής θρησκευτικής σκέψης συνολικά. Αυτή η γραμμή εξέλιξης περνά από ορθόδοξους στοχαστές όπως ο Ιωάννης Δαμασκηνός και ο Μάξιμος Ομολογητής, ενώ την πιο περίοπτη θέση κατέχουν ο Γρηγόριος Παλαμάς, ο Νικόλαος Καβάσιλας και το κίνημα των Ησυχαστών στο ύστερο Βυζάντιο, που είχαν σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση της ρωσικής εκκλησιαστικής σκέψης. Στο πλαίσιο αυτό, δεν είναι καθόλου τυχαία η εξιδανίκευση από τους σλαβόφιλους της ρωσικής μεσαιωνικής ιστορίας της περιόδου ακριβώς πριν από την μογγολική κατάκτηση. Ο Χομιακόφ, εκτός από πνευματικός ηγέτης και ιδρυτής του σλαβόφιλου ρεύματος, είναι και ένας από τους σημαντικότερους νεότερους ορθόδοξους θεολόγους, που ανανέωσε ουσιαστικά την ορθόδοξη θεολογική και θρησκευτικο-φιλοσοφική παράδοση. Η έννοια της συνοδικότητας και η εκ νέου ανάδειξη της αρχής της «θέωσης» του ανθρώπου, της μυστικιστικής ταύτισης με το θεό, η πραγμάτευση του θέματος της ολότητας του ανθρώπου από την οπτική γωνία της ορθοδοξίας, αποτέλεσαν κεντρικά σημεία αναφοράς στην κατοπινή θεολογική και θρησκευτικοφιλοσοφική ρωσική σκέψη και στον 20^ο αιώνα, ακόμη και μέχρι σήμερα. Από την άλλη πλευρά, η σύζευξη του κινήματος των σλαβόφιλων με τη θρησκευτική σκέψη αποτέλεσε έναν από τους σημαντικότερους περιορισμούς στην ανάπτυξή του, ένα όριο το οποίο ουσιαστικά ποτέ δεν ξεπέρασε.

Ο δεύτερος σημαντικότερος στοχαστής των σλαβόφιλων ήταν ο Ι. Β. Κιρέγεφσκι (1806-1856), ο οποίος πραγματεύτηκε ιδιαίτερα το ζήτημα της ολότητας και του συγκεκριμένου της ανθρώπινης ύπαρξης. Τονίζει κι αυτός ότι η προσπέλαση της απόλυτης αλήθειας δεν είναι δυνατή αν ο ανθρώπινος νους και ψυχισμός είναι κατακερματισμένος σε διάφορες σφαίρες, απομονωμένες μεταξύ τους. Η υπερεκτίμηση από τους δυτικούς των δυνατοτήτων της αφηρημένης νόησης οδήγησε το δυτικό άνθρωπο και τη δυτική κοινωνία στην απώλεια του

⁴⁶ Βλ. Γκαλακτιόνοφ, ό. π., σ. 129.

ενιαίου και μοναδικού νοήματος της ύπαρξής τους, στον περιορισμό τους στην ανάλυση της εξωτερικής πλευράς της πραγματικότητας και στην βαθμιαία καταστροφή του δυτικού πνευματικού πολιτισμού⁴⁷. Ο Κιρέγεφσκι έδινε ιδιαίτερο βάρος στην κριτική του δυτικοευρωπαϊκού ιδεαλισμού, ο οποίος, υπερτονίζοντας το ρόλο της διάνοιας στη γνώση, αποκόβει τη συνείδηση του ανθρώπου από την πραγματικότητα, δηλαδή από το αληθινό Είναι του κόσμου, ενώ προκαλεί και διευκολύνει, σε τελική ανάλυση, την εμφάνιση και ενίσχυση του υλισμού. Η γνώση, κατ' αυτόν, όπως και για τον Χομιακόφ, δεν μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη διάνοια, αλλά απ' όλες μαζί τις σχέσεις του ανθρώπου προς τον κόσμο, δηλαδή από την πρακτική του σχέση, από την αφηρημένη ορθολογική, την ηθική, την αισθητική και από την θρησκευτική σχέση, που αποτελεί και το κέντρο της γνωστικής διαδικασίας, αφού κάθε αληθινή γνώση δεν μπορεί παρά να είναι τελικά *γνώση του θεού*, στο βαθμό που η σημαντικότερη ιδιότητα του ανθρώπου είναι η θεμελιακή ενότητά του με τη θεότητα.

Άλλοι σημαντικοί εκπρόσωποι του σλαβόφιλου κινήματος ήταν ο Γιούρι Σαμάριν (1819-1876), ο οποίος ασχολήθηκε κυρίως με την κριτική του ατομικισμού και της ιδέας της αυτάρκειας της ανθρώπινης προσωπικότητας, καθώς και ο Κ. Σ. Αξάκοφ (1817-1860). Η περίπτωση του Αξάκοφ είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, τόσο λόγω του μεγάλου ειδικού του βάρους στο κίνημα των σλαβόφιλων (ήταν ο κατ' εξοχήν δημοσιολόγος του κινήματος, εκείνος που ασχολήθηκε όσο κανείς άλλος με την προσπάθεια ορθολογικής τεκμηρίωσης των θέσεών του), όσο και λόγω του ότι, σε αντίθεση με τους περισσότερους σλαβόφιλους, επηρεάστηκε περισσότερο από τον Χέγκελ, παρά από τον ύστερο Σέλλινγκ, και το αποτέλεσμα αυτής της επιρροής είναι ορατό στο έργο του.

Ο Αξάκοφ άρχισε να συμμετέχει στον κύκλο των γεγκελιανών του Ν. Σ. Στανκέβιτς το 1833. Δεν μπόρεσε, ωστόσο, να δεχτεί τον απόλυτο ορθολογισμό («πανλογισμό») της γεγκελιανής θεωρίας, που ήταν τελείως αντίθετος ως προς τη βασικά ρομαντική προσωπική κοσμοθεώρησή του. Ακόμα πιο καθοριστική για τη ρήξη του με τον κύκλο του Στανκέβιτς στάθηκε η διαφωνία του με τα μέλη της ομάδας σχετικά με τον τρόπο επίλυσης των κοινωνικών ζητημάτων της Ρωσίας. Οι ρώσοι γεγκελιανοί ήταν πολιτικοί ριζοσπάστες που εκδήλωναν επαναστατικές διαθέσεις και ιδέες, ενώ ο Αξάκοφ έρρεπε προς το φιλελευθερισμό που, στη Ρωσία, ήταν συμβιβαστικός με τη μοναρχία, κυρίως μάλιστα σε ό,τι αφορά το ζήτημα της αγροτικής μεταρρύθμισης. Η αντίθεση του Αξάκοφ προς τα υπόλοιπα μέλη του κύκλου του Στανκέβιτς απηχούσε, όμως, και ορισμένες βαθύτερες αλλαγές, που είχαν αρχίσει να επέρχονται

⁴⁷ Βλ. ενδεικτικά Ι. Β. Κιρέγεφσκι, «Για το χαρακτήρα του διαφωτισμού της Ευρώπης και τη σχέση του με το διαφωτισμό της Ρωσίας», στο Ι. Β. Κιρέγεφσκι, *Κριτική και αισθητική*, Εκδόσεις «Ισκούσστβο», Μόσχα 1979, σ. 274.

στην κοινωνικοταξική προέλευση της ρωσικής διανόησης. Στους χεγκελιανούς κύκλους έκανε για πρώτη φορά την εμφάνισή της, στο πρόσωπο, αρχικά, του Μπελίνσκι, που ήταν γιος γιατρού του πολεμικού στόλου, η νέα ιστορική γενιά των ρώσων διανοουμένων που ονομάστηκαν «ραζνοτσίντσι», δηλαδή «ανάμεικτοι» (κατά λέξη, «διαφόρων κοινωνικών βαθμίδων»), μεικτής κοινωνικής καταγωγής διανοούμενοι, που προέρχονταν από κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Πρόκειται για νέους που αντλούν την καταγωγή τους από μικροαστικά στρώματα της πόλης, γόνους ξεπεσμένων και κατώτερων ευγενικών οικογενειών, παιδιά κληρικών και κατώτερων υπαλλήλων. Η εμφάνιση, περιστασιακή και περιορισμένη ακόμη στη δεκαετία του 1840, αλλά μαζική στις δεκαετίες του 1850 και 1860, αυτών των νέων μεταβατικών κοινωνικών στρωμάτων στη ρωσική κοινωνία και διανόηση αντανακλούσε, αλλά και σηματοδοτούσε, τη μεταβατική ιστορική περίοδο στην οποία εισερχόταν η ρωσική ιστορία στις παραμονές της αγροτικής μεταρρύθμισης και της κατάργησης της δουλοπαροικίας. Πέρα από τις θεμελιακές αντικειμενικές ταξικές διαφορές και αντιθέσεις που καθόριζαν τη σχέση μεταξύ των παλιότερων αριστοκρατών διανοουμένων και των νεότερων «ανάμεικτων», σημαντικές ήταν και οι διαφορές στην ψυχοσύνθεση, τον τρόπο ζωής και τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς μεταξύ τους. Είχε φτάσει η ώρα της αλήθειας και του ξεκαθαρίσματος των λογαριασμών όσον αφορά τη θέση απέναντι στη δουλοπαροικία και τον προσανατολισμό της ρωσικής κοινωνίας και σκέψης συνολικά. Σε αυτή την ιστορική καμπή, ο «επαναστατισμός των ευγενών» πέρασε σε έναν «φιλελευθερισμό των ευγενών»· οι περισσότεροι αντιπολιτευόμενοι διανοούμενοι ευγενείς πέρασαν σε πιο συμβιβαστικές με τη μοναρχία αντιλήψεις σε ό,τι αφορά το μέλλον της Ρωσίας και το πρόβλημα της αγροτικής μεταρρύθμισης. Βαθμιαία, ο επαναστατισμός σταματά να εκφράζεται κυρίως από τους ευγενείς και γίνεται υπόθεση κατ' εξοχήν των «ανάμεικτων» διανοουμένων που τείνουν να κυριαρχήσουν αριθμητικά στην ρωσική διανόηση. Οι νέες αυτές τάσεις στην κοινωνία και στη ρωσική διανόηση αποτελούν το βαθύτερο περιεχόμενο της μεταστροφής του Αξάκοφ, που εγκαταλείπει τον κύκλο του Στανκέβιτς και προσεγγίζει τους σλαβόφιλους, οι οποίοι αποτελούσαν ένα ρεύμα στους κόλπους της αριστοκρατικής διανόησης.

Εντούτοις ο Αξάκοφ, και μετά τη ρήξη του με τους χεγκελιανούς, εξακολουθεί να βασίζεται στη χεγκελιανή μέθοδο και θεωρία και όχι στη σελλινγκιανή. Στις ιστορικές του μελέτες υιοθετεί και χρησιμοποιεί τις κατηγορίες του ιστορικού και του λογικού, του τυχαίου και του αναγκαίου, ενώ δέχεται την αρχή της πάλης των αντιθέτων ως μορφή της επίλυσης των αντιθέσεων στην κοινωνία, κάτι που τον φέρνει κοντά στις αντιλήψεις του Μπελίνσκι και του Γκρανόφσκι. Κατά τα άλλα, αποδέχεται τις αντιλήψεις των σλαβόφιλων όσον αφορά τη φύση του ανθρώπου, τονίζει ότι το χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι η «ελεύθερη θέληση» που του έχει δοθεί από το θεό. Η θρησκεία και η ηθική καθορίζουν την κοινωνική, πολιτική και

πνευματική ζωή της ανθρωπότητας. Τελικός σκοπός της ιστορίας είναι η εγκαθίδρυση της βασιλείας του θεού στη γη.

Ως κινητήρια δύναμη της ρωσικής ιστορίας ο Αξάκοφ δέχεται την αντίθεση μεταξύ της αρχής του «Κράτους» και της αρχής της «Γης» (όπου ως «Γη» δέχεται μια ορισμένη σχέση των ανθρώπων με τη γη, δηλαδή την αγροτική κοινότητα των ρώσων δουλοπάροικων). Εδώ συγκρούονται, κατά τον Αξάκοφ, από τη μια ο κρατικός μηχανισμός και από την άλλη η κοινότητα, από τη μια ο νόμος και από την άλλη η εσωτερική ελευθερία του ανθρώπου, από τη μια η κρατική βία και από την άλλη το ηθικό χρέος⁴⁸. Η κοινότητα είναι μια οργανική κοινωνική μορφή, ενώ το κράτος είναι υπερταξικό και υπερκοινωνικό μόρφωμα, που παίζει αρνητικό ρόλο στην κοινωνική εξέλιξη. Σύμφωνα με τον Αξάκοφ, «το κράτος ως αρχή είναι κακό. Το ψεύδος του δεν έγκειται στη μία ή στην άλλη μορφή του κράτους, αλλά στο κράτος γενικά ως ιδέα, ως αρχή. Δεν έχει νόημα να μιλάμε για το ποια μορφή κράτους είναι καλύτερη ή χειρότερη, αληθινή ή ψευδής, αλλά για το ότι το κράτος ως κράτος είναι ψευδές, δεν αντιστοιχεί στην αλήθεια»⁴⁹. Με αυτή την αναρχική τοποθέτησή του ο Αξάκοφ ακολουθεί τις αντίστοιχες απόψεις του Χομιακόφ και του Κιρέγεφσκι και κάνει λόγο για «δύο ιστορίες» μέσα στην ιστορία, δηλαδή για την «κρατική» και τη «λαϊκή» ιστορία της Ρωσίας, μια θέση που θα αξιοποιηθεί αργότερα και από τους ρώσους ναρόντικους-αναρχικούς⁵⁰. Αξίζει, μάλιστα, να επισημανθεί, ότι ο Αξάκοφ αξιοποιεί και ευαγγελικά κείμενα, που παραπέμπουν στις αντιεξουσιαστικές και αντικρατικιστικές τάσεις του πρώιμου χριστιανισμού. Στο πλαίσιο αυτό, αναφερόμενος και στη σύγχρονή του ρωσική πραγματικότητα, κατηγορούσε την πολιτική της ρωσικής κυβέρνησης ότι λειτουργεί ενάντια στις λαϊκές «αρχές» δόμησης της κοινωνικής ζωής. Σε αυτή την αντίληψη του Αξάκοφ συμπυκνώνεται η ουσία της πολιτικής αντιπολίτευσης των σλαβόφιλων προς το ρωσικό καθεστώς και το δεσποτισμό του.

Η διάκριση-αντίθεση μεταξύ Κράτους και Γης ανάγεται από τον Αξάκοφ σε νόμο κίνησης της ιστορίας και με βάση αυτό το νόμο επιχειρείται να τεκμηριωθεί η άποψη για την ιδιαίτερη θέση και ρόλο του ρωσικού λαού στην παγκόσμια ιστορία. Σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, ο ρωσικός λαός αναζητεί την αλήθεια και την ευτυχία μέσα στο πλαίσιο της

⁴⁸ Βλ. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 135.

⁴⁹ Βλ. Ν. Α. Μπρόνσκι (Επιμ.) *Οι πρώιμοι σλαβόφιλοι* (Ανθολογία κειμένων), Εκδόσεις «Σίτιν», Μόσχα 1910, σ. LV.

⁵⁰ Η κληρονομιά της αντίληψης του Κ. Σ. Αξάκοφ περί των «δύο ιστοριών» μέσα στην εθνική ιστορία δε θα σταματήσει στους ναρόντικους. Είναι γνωστή η τοποθέτηση του Β. Ι. Λένιν για τις «δύο κουλτούρες» μέσα στην εθνική κουλτούρα, για τα «δύο έθνη» μέσα στο έθνος, που συνιστά θεμελιακή θέση της μαρξιστικής-λενινιστικής θεωρίας για το έθνος και το εθνικό ζήτημα, σε πολύ διαφορετική, βέβαια, βάση. Πρόκειται για την κατάληξη μιας θεωρητικής επεξεργασίας που είχε ξεκινήσει πάνω από μισό αιώνα νωρίτερα, στους κόλπους της ρωσικής διανοήσης (και επιπλέον, αντανακλούσε την επίδραση των ευρωπαϊκών και ιδιαίτερα των γερμανικών, ρομαντικών ιδεών).

χριστιανισμού και είναι πεπεισμένος ότι η πολιτική ελευθερία δε συνιστά την πραγματική ελευθερία, αλλά την άρνηση και παραμόρφωσή της. Γι αυτό και ο ρωσικός λαός, σε όλη την ιστορία του, δεν έθεσε ποτέ πολιτικούς στόχους. Ή, σύμφωνα με τα λόγια του, «ο ρωσικός λαός είναι ένας λαός μη κρατικιστικός, δηλαδή δε στοχεύει στην κρατική εξουσία, δεν επιθυμεί να έχει πολιτικά δικαιώματα, δεν διακατέχεται ούτε στο ελάχιστο από τη λαϊκή φιλαρχία»⁵¹. Έτσι εξηγείται η «κοινωνική ειρήνη» στη μεσαιωνική Ρωσία, κατά τον Αξάκοφ. Όλα όμως άλλαξαν από τον Πέτρο Α΄. Το κράτος υπερμεγεθύνθηκε κι έτσι παραμορφώθηκε η σχέση του με τη γη και τις κοινωνικές τάξεις. Το σύστημα εξουσίας «πολιτικοποιήθηκε», έγινε χώρος όπου λειτουργούν πολιτικές ομάδες και κόμματα. Οι ευγενείς απέκτησαν μεγάλα προνόμια και άρχισαν να διεκδικούν πολιτική εξουσία. Ο δε λαός, παρότι για μεγάλο χρονικό διάστημα στάθηκε μακριά απ' όλα αυτά, εντούτοις αρχίζει κι αυτός να ενδιαφέρεται για την εξουσία. Το κράτος, λοιπόν, υποβαθμίζοντας τις παραδοσιακές λαϊκές και θρησκευτικές αρχές δόμησης της κοινωνίας, κατέστρεψε την εσωτερική –μη πολιτική– ελευθερία του λαού, με αποτέλεσμα ο λαός να διεκδικεί, στη θέση αυτής της χαμένης «εσωτερικής» ελευθερίας, την «εξωτερική», πολιτική ελευθερία. Αν η καταστροφή της παράδοσης προχωρήσει κι άλλο, είναι αναπόφευκτο ότι κάποια στιγμή η Ρωσία θα καταστραφεί από μια λαϊκή επανάσταση.

Οι παραδοσιακές αρχές και θεμέλια της Ρωσίας ορίζουν ότι, σε ό,τι αφορά τη διοίκηση της χώρας, όπως αυτή απεικονίζεται στις –εξιδανικευμένες από τον Αξάκοφ– παλιές συνεντεύξεις των «Ζέμστβο», η γνώμη είναι υπόθεση του λαού, αλλά η δράση είναι αρμοδιότητα του τσάρου. Με αυτό τον τρόπο ο ίδιος ο Αξάκοφ τεκμηριώνει τη θέση της τσαρικής εξουσίας στη Ρωσία, σύμφωνα με την αντίληψη ότι «μόνο η εξουσία του μονάρχη είναι απεριόριστη. Μόνο υπό μια απεριόριστη μοναρχική εξουσία μπορεί ο λαός να διαχωριστεί από το κράτος και να αποφύγει κάθε συμμετοχή στην κυβέρνηση, ακόμη και τον παραμικρό σημαίνοντα ρόλο στην πολιτική ζωή, εξασφαλίζοντας για τον εαυτό του την ηθική-κοινωνική ζωή και την προσπάθεια για πνευματική ελευθερία»⁵².

Έτσι ο Αξάκοφ, όπως και συνολικά οι σλαβόφιλοι, ανήγαγε τα σύγχρονά του κοινωνικά και κοινωνικοταξικά προβλήματα και αντιθέσεις σε προβλήματα ηθικής και θρησκευτικής φύσης. Στο πλαίσιο αυτό, εξιδανίκευε την παλιά Ρωσία της ηγεμονίας της Μόσχας, πριν τις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄. Δεν ζητούσε βέβαια την επιστροφή σε εκείνη την περίοδο, αφού αναγνώριζε την σημασία και την αξία των επιτευγμάτων της νεότερης εποχής. Όπως το έθετε ο Αξάκοφ, «... οι σλαβόφιλοι θεωρούν ότι θα πρέπει να επιστρέψουμε όχι στην κατάσταση της αρχαίας Ρωσίας (αυτό θα σήμαινε απολίθωση, στασιμότητα), αλλά στον τρόπο ανάπτυξης της

⁵¹ Κ. Σ. Αξάκοφ, *Για την εσωτερική κατάσταση της Ρωσίας*, βλ. στην προηγούμενη ανθολογία, σ. 69.

⁵² Κ. Σ. Αξάκοφ, *ό. π.*, σ. 72.

αρχαίας Ρωσίας (αυτό σημαίνει κίνηση)... Οι σλαβόφιλοι δεν θέλουν να επιστρέψουμε στο παρελθόν, αλλά να βαδίσουμε και πάλι με τον τρόπο του παρελθόντος, όχι επειδή αυτός ο τρόπος είναι παλιός, αλλά επειδή είναι αληθινός»⁵³.

Σε ό,τι αφορά την κατηγορία «λαός», ο Αξάκοφ δεν την κατανοούσε με την έννοια του «έθνους», όπως έτειναν να κάνουν οι εκπρόσωποι της «επίσημης ιδεολογίας», αλλά με την έννοια του «απλού λαού», των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων και των αγροτών, που αποτελούν το αντίθετο, με τη διαλεκτική έννοια, των ανώτερων τάξεων. Αποδίδοντας μεγάλη σημασία στο λαό, ο Αξάκοφ τον εξιδανίκευε, όπως και το ρωσικό παρελθόν. Στο λαό έβλεπε πατριαρχισμό, ταπεινότητα, θρησκευτικότητα, όπως και όλοι οι σλαβόφιλοι. Γι αυτό και ήθελε να τον προστατέψει από την συμμετοχή στην πολιτική, που θα οδηγούσε στην φιλαρχία, τον προσωπικό και συλλογικό εγωισμό, την εγκατάλειψη της ηθικής και θρησκευτικής καθαρότητας, που υποτίθεται ότι αποτελούσε τον πραγματικό «εσωτερικό» πλούτο και ελευθερία του λαού. Αυτή η αντίληψη περί λαού δείχνει και την τεράστια απόσταση, που χώριζε τους σλαβόφιλους από τον πραγματικό λαό. Οι σλαβόφιλοι ήταν το τελευταίο αμιγές φιλοσοφικό και πολιτιστικό ρεύμα, που αποτελεί υπόθεση αποκλειστικά των ευγενών. Έβλεπαν τα δεινά και τη δυστυχία των αγροτών και των άλλων κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων, ήταν αντίθετοι στην πολιτική της απολυταρχίας και αναγνώριζαν την ανάγκη μεγάλων, αλλά βαθμιαίων και προσεκτικών πολιτικών αλλαγών και κατάργησης της δουλοπαροικίας. Ωστόσο, ως ευγενείς γαιοκτήμονες, ήθελαν αυτές οι αλλαγές να γίνουν σε τέτοια κλίμακα και με τέτοιους τρόπους, που να θιγεί όσο το δυνατό λιγότερο η ιεραρχική οργανική δομή της κοινωνίας. Επιδίωκαν, δηλαδή, να θιγούν όσο το δυνατό λιγότερο τα συμφέροντα των ευγενών. Η πατερναλιστική τους σχέση προς το λαό αντικατοπτρίζει ουσιαστικά τα κοινωνικά τους συμφέροντα, όσο κι αν ο λαός εξιδανικεύεται στο έπακρο. Πρακτικά, σε ό,τι αφορά τις πολιτικές τους θέσεις για την κατάργηση της δουλοπαροικίας, οι σλαβόφιλοι συγκλίνουν προς τις απόψεις των ήπιων ρώσων φιλελεύθερων, που ήταν συμβιβασμένοι με τη μοναρχία. Μιλώντας συνεχώς για το λαό και στο όνομα των συμφερόντων του λαού (δηλ. κυρίως της ρωσικής αγροτιάς), ορίζουν για το λαό μια θέση μη συμμετοχής στη λύση των ίδιων των προβλημάτων του, μια θέση παθητική, έτσι ώστε ο τελευταίος να ασχολείται αποκλειστικά με την ηθική και θρησκευτική του τελειοποίηση. Πρόκειται για μια ρομαντική αντίληψη, που εξιδανικεύει τη μεσαιωνική ρωσική κοινωνία και τείνει στην αναπαραγωγή των ταξικών και πολιτικών σχέσεων της προαπολυταρχικής φεουδαρχικής περιόδου της ρωσικής ιστορίας, ανάγοντας μάλιστα αυτή την περίοδο σε κάποια μορφή θρησκευτικής-φεουδαρχικής ουτοπίας ή σε μια μορφή οργανικού «φεουδαρχικού

⁵³ Κ. Σ. Αξάκοφ, «Άρθρα στην εφημερίδα «Μολβά» (1857)», βλ. ό. π., σ. 112. Βλ. επίσης στο Γκαλακτιόνοφ, σ. 138.

σοσιαλισμού». Η αντίληψη των σλαβόφιλων περί υπεροχής ή ανωτερότητας της Ρωσίας, σε σχέση με τη Δύση και το δυτικό πολιτισμό, βασίζεται ακριβώς στην εξιδανίκευση των υπολειμμάτων του παρελθόντος, της ιεραρχικής οργανικής φεουδαρχικής κοινωνίας.

Σε πολιτικό επίπεδο, το κίνημα των σλαβόφιλων προσεγγίζει τις θέσεις των ρώσων δυτικιστών φιλελεύθερων, όπως του Καβέλιν, ξεκινώντας βέβαια από άλλες θεωρητικές πηγές, και συμφωνεί πρακτικά με τους τελευταίους ως προς το ζήτημα της άρνησης της πολιτικής συμμετοχής των αγροτών στις επερχόμενες αλλαγές, που θα καταργούσαν το θεσμό της δουλοπαροικίας στη Ρωσία. Ωστόσο, οι αναρχικές αντιλήψεις των σλαβόφιλων σε ό,τι αφορά την εξιδανίκευση του λαού, την άρνηση του κράτους και την αντίληψη του ρωσικού λαού ως μη κρατικιστικού λαού, θα επηρεάσουν καθοριστικά την ιδεολογία των κατοπινών ρώσων ναρόντικων επαναστατών και, κυρίως, την αναρχική τους πτέρυγα. Κάποιες θέσεις των σλαβόφιλων, τηρουμένων των αναλογιών, είναι ασφαλώς, πολύ κοντινές στις θέσεις του Μπακούνιν, ιδιαιτέρως σε ό,τι αφορά την υποστασιοποίηση και απολυτοποίηση του χαρακτήρα της προκαπιταλιστικού τύπου αγροτιάς, καθώς και την άρνηση της πολιτικής στη διαδικασία αλλαγής της κοινωνίας. Πέραν όλων αυτών, καθοριστικός παραμένει ο έντονος θρησκευτικός χαρακτήρας της ιδεολογίας των σλαβόφιλων, που διαχωρίζει αυτό το πνευματικό κίνημα από τις αντιλήψεις της νεότερης εποχής του αστικού πολιτισμού στη Ρωσία και τον κόσμο. Στο βαθμό που στάθηκε ένα κίνημα πολύ γόνιμο σε ιδέες και σημαντικό για τη ρωσική διάνοηση, κατά κάποια έννοια προκαθόρισε σημαντικά το πλαίσιο προβλημάτων και τον ορίζοντα ενός μεγάλου μέρους της ρωσικής φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης και ιδεολογίας. Χωρίς αμφιβολία, οι θρησκευτικές καταβολές αυτού του κινήματος, που αντανάκλασαν τη διάταξη των κοινωνικών δυνάμεων στη Ρωσία στη συγκεκριμένη εποχή μετάβασης από τη φεουδαρχική στην καπιταλιστική κοινωνία, συνέβαλαν και αυτές στην σχετικά περιορισμένη αυτοτέλεια και επίδραση των καθαρά κοσμικών φιλελεύθερων αστικών ιδεών. Φυσικά, το καθοριστικό γι αυτή την εξέλιξη ήταν η ίδια η κοινωνική ποιότητα των ρωσικών τάξεων και στρωμάτων και η ένταση των αντιθέσεων μεταξύ τους. Ωστόσο, οι θρησκευτικές, μυστικιστικές και μεσσιανικές αποχρώσεις ενός μεγάλου τμήματος της ρωσικής σκέψης, ακόμη και της αστικής σκέψης των αρχών του 20^{ου} αιώνα, έκαναν την ιδεολογική πόλωση μη ευνοϊκή για τις αστικές πνευματικές και πολιτικές δυνάμεις της εποχής της «τελικής κρίσης» της ρωσικής κοινωνίας και του ρωσικού κράτους.

Στη δεκαετία του 1850, η Ρωσία εισέρχεται σε μια κρίσιμη ιστορική περίοδο, όπου τίθεται πλέον σε όλη του την ένταση το ζήτημα της κατάργησης της δουλοπαροικίας. Όλες οι αντιθέσεις της κοινωνίας οξύνονται και περιστρέφονται γύρω από τους όρους τερματισμού του θεσμού αυτού. Σε αυτό το πλαίσιο, οι θρησκευτικο-φιλοσοφικές αναζητήσεις των σλαβόφιλων περνούν σε

δεύτερο πλάνο και το πνευματικό αυτό κίνημα υποχωρεί και μεταλλάσσεται. Οι φιλοσοφικές προβληματικές που ανέδειξαν οι σλαβόφιλοι θα αποτελέσουν και πάλι αντικείμενο επεξεργασίας ύστερα από 15-20 χρόνια, στο έργο κυρίως του Ντανιλέφσκι και του Λεόντιεφ, δηλαδή μετά από το πέρας της επαναστατικής κατάστασης των δεκαετιών του 1850 και 1860, όταν θα ξεπεραστεί για ένα διάστημα η κρίση και θα υπάρξει η επόμενη μερική σταθεροποίηση της ρωσικής κοινωνίας, υπό την επίδραση της ραγδαίας ανάπτυξης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής στη χώρα.

Πβ. Οι δυτικιστές

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση των απόψεων των δυτικιστών («ζάπαντικι» = «δυτικοί» ή «δυτικιστές» και «ζάπαννιτσεστβο»= «δυτικισμός»), πρέπει να γίνει μια αναγκαία προκαταρκτική παρατήρηση. Οι όροι αυτοί, που πραγματευόμαστε εδώ, δηλαδή ο όρος «σλαβοφιλία» και «δυτικισμός», είναι σε μεγάλο βαθμό συμβατικοί, ιδιαιτέρως ο δεύτερος. Η ρωσική πνευματική ζωή της συγκεκριμένης περιόδου αποτελεί ένα μωσαϊκό τάσεων και ρευμάτων, πολυποίκιλων και αλληλοτενόμενων. Άλλωστε, και το θέμα «Ανατολής-Δύσης», που βρίσκεται στο κέντρο της παρούσας μελέτης, δεν πρέπει να ανάγεται μηχανιστικά στη διάκριση-αντίθεση μεταξύ σλαβόφιλων-δυτικιστών. Παρ' όλο το σημαντικό και ευριστικό χαρακτήρα αυτής της διάκρισης για την ιδεολογική και φιλοσοφική διαμάχη στη συγκεκριμένη περίοδο στη Ρωσία, υπήρχαν και άλλες διακρίσεις και αντιθέσεις στην πνευματική ζωή, που συχνά ήσαν πιο σημαντικές ως ιστορικές τάσεις, όπως η διάκριση μεταξύ ρομαντισμού-ορθολογισμού (ιδεαλιστικού και υλιστικού) στην αναδυόμενη ρωσική φιλοσοφία και επιστήμη, συντηρητισμού-φιλελευθερισμού-επαναστατισμού στην πολιτική οργάνωση και δράση, ιδεολογικού απολυταρχισμού-ρεπουμπλικανισμού-δημοκρατισμού (επαναστατικού και μη) στην ιδεολογία και την πολιτική, η διάκριση μεταξύ ρομαντισμού/σεντιμενταλισμού και του εμφανιζόμενου ρεαλισμού στη λογοτεχνία κ. α. Από την άλλη πλευρά, τη συμβατικότητα των όρων «σλαβόφιλοι» και «δυτικιστές» είχαν επισημάνει και κάποιοι από τους «δυτικιστές» διανοούμενους της εποχής, που σημείωναν ότι «τα παρωνύμια που χρησιμοποιούνταν αμοιβαία κι από τις δύο παρατάξεις, για να διαχωρίσουν την ομάδα της Μόσχας και αυτή της Πετρούπολης, ή την ομάδα των σλαβόφιλων και αυτή των δυτικιστών, δεν ήταν και πολύ ακριβή... Οι τέτοιου είδους ανακρίβειες είναι αναπόφευκτες παντού, όπου η αντιπαράθεση δε γίνεται στο πραγματικά δικό της έδαφος και δε διεξάγεται με τον τρόπο, τις λέξεις και τα επιχειρήματα εκείνα που αυτή απαιτεί [για να δικαιολογούνται παρόμοια παρωνύμια, σημ. Α. Χ.]»⁵⁴.

⁵⁴ Βλ. Π. Β. Άννενκοφ, *Λογοτεχνικές αναμνήσεις*, Εκδόσεις «Γκοσλιτζίνατ», Μόσχα 1960, σ. 215.

Πρέπει, επίσης, να σημειώσουμε ότι δεν είναι τυχαίο ότι παρόμοιες επισημάνσεις έγιναν, κυρίως, από τους δυτικιστές της εποχής και όχι από τους σλαβόφιλους. Επίσης, δεν είναι καθόλου τυχαία και η κατοπινή (και η σύγχρονη) χρήση αυτών των όρων, από την άποψη της ευρύτητας και του βάρους που τους αποδίδεται. Γενικά, οι εκπρόσωποι της θρησκευτικής ή «θρησκευούσας» ρωσικής φιλοσοφίας του 20ου αιώνα, που συνιστούσαν σημαντικό έως κυρίαρχο τμήμα της ρωσικής φιλοσοφικής διασποράς μετά την επανάσταση του 1917 (Μπερντιάεφ, Σεστόφ, Ζενκόφσκι, Φλορόφσκι, Λόσκι, Τσιζέφσκι και πολλοί άλλοι), τείνουν να υπερτονίζουν τη σημασία της διαμάχης μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών και να της αποδίδουν κεντρικό ρόλο και θέση στην ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας και κοινωνικής σκέψης. Αντιθέτως, εκπρόσωποι της κοσμικής και ορθολογικής κατεύθυνσης, μαρξιστές και μη, συνηθίζουν να περιορίζουν –μερικές φορές υπερβολικά– το εύρος της έννοιας και της σημασίας της. Για μια σειρά λόγους, που η ανάλυσή τους δεν είναι του παρόντος, οι απόψεις αυτής της κατηγορίας των ρώσων στοχαστών διαμόρφωσαν τη σύγχρονη αντίληψη περί ρωσικής φιλοσοφίας και κοινωνικής σκέψης, που κυριαρχεί σε όλη τη Δυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική, καθώς φυσικά και στη χώρα μας⁵⁵. Η ρωσική βιβλιογραφία της σοβιετικής περιόδου πάνω σε αυτά τα θέματα, δηλαδή, ουσιαστικά, η «άλλη άποψη», απουσιάζει παντελώς από την Ελλάδα (κι όχι μόνο από την Ελλάδα). Η μονομέρεια αυτή όσον αφορά στην πρόσβαση των βιβλιογραφικών πηγών οφείλεται προφανώς στις μεγάλες κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, που χαρακτήρισαν όλον τον 20ο αιώνα και διατηρούνται και στον 21^ο, κάτι που πρέπει να υποχρεώνει τον κάθε ερευνητή των ζητημάτων αυτών να είναι ιδιαίτερα προσεκτικός στη χρήση των συγκεκριμένων όρων.

Ως δυτικισμός ορίζεται γενικά ένα ρεύμα της αντιπολιτευόμενης στην απολυταρχία φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης της δεκαετίας του 1840 και εν μέρει του 1850 στη Ρωσία που, σε αντίθεση με τους σλαβόφιλους που εξιδανίκευαν το προαπολυταρχικό ρωσικό φεουδαρχικό παρελθόν, υποστήριζε ότι η Ρωσία οφείλει να κινηθεί με τον τρόπο ανάπτυξης της Δυτικής Ευρώπης και εξαρτούσε την περαιτέρω ύπαρξη της Ρωσίας από την αναγκαιότητα αυτής της επιλογής. Ωστόσο οι ουσιαστικές διαφορές μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών ήταν βαθύτερες και δεν εξαντλούνταν στην αποτίμηση των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου Α΄, ή στην αποδοχή ή

⁵⁵ Στην Ελλάδα μάλιστα, υπάρχει και ένας ακόμα διάυλος εισαγωγής των αντιλήψεων της ρωσικής φιλοσοφικής διασποράς. Πρόκειται για την ελληνική ορθόδοξη εκκλησία, καθώς και τις εκκλησιαστικές ή παραεκκλησιαστικές οργανώσεις, τις θεολογικές σχολές και σπουδές. Η πιο προωθημένη θεολογική σκέψη της Ορθοδοξίας είναι αναμφίβολα η ρωσική θεολογία του 19^{ου} (ο Χομιακόφ θεωρείται και σήμερα ένας κλασικός της ορθόδοξης θεολογίας) και του 20ου αιώνα (Φλορόφσκι, Μέγιεντορφ κ. α.). Μέσα από τα θεολογικά και θρησκευτικο-φιλοσοφικά έργα της ρωσικής διασποράς, λοιπόν, που αποκτά όλο και μεγαλύτερη διάδοση και στην Ελλάδα, διαμορφώνεται κι εδώ, ελλείψει και άλλων πηγών, η επικρατούσα αντίληψη σε ό,τι αφορά την ιστορία της ρωσικής φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης συνολικά, αλλά και η επικρατούσα αντίληψη γενικά περί του «ρωσικού» τρόπου του φιλοσοφείν και του σκέπτεσθαι.

όχι της δυτικής επιστήμης, παιδείας και πολιτισμού στη Ρωσία⁵⁶. Η ουσιαστικότερη διαφορά μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών αφορούσε το ζήτημα της σχέσης «εθνικό»-«πανανθρώπινο». Οι σλαβόφιλοι ήταν οπαδοί της παιδείας και του διαφωτισμού, αλλά αυτό το διαφωτισμό τον αναζητούσαν δια της οδού της «αληθινής λαϊκότητας» στην επιστήμη και όχι δια του δανεισμού από τα έτοιμα ευρωπαϊκά παραδείγματα. Επρόκειτο για την πιο σοβαρή διαφωνία, γιατί οι δυτικιστές αρνούνταν τη δυνατότητα ύπαρξης μιας «εθνικής» ή, σύμφωνα με την ορολογία των σλαβόφιλων, «λαϊκής» επιστήμης. Οι δυτικιστές κατανοούσαν την έννοια της επιστήμης μέσα στο πλαίσιο του πανανθρώπινου πολιτισμού, κάτι που δε συνέβαινε με τους σλαβόφιλους. Και οι ίδιοι οι σλαβόφιλοι δεν μπορούσαν να εξηγήσουν τι εννοούν τελικά με τον όρο «λαϊκότητα» της επιστήμης. Όπως το διατυπώνει ο Π. Γκ. Βινογκράντοφ, «πάνω σε αυτό το ζήτημα συγκρούονταν μια φιλοσοφία της συνείδησης και μια φιλοσοφία του ασυνείδητου»⁵⁷. Το θέμα της επιστήμης ήταν σοβαρό και κομβικό στη δοσμένη αντιπαράθεση, γιατί αν δεν μπορεί –και δεν μπορεί– να υπάρξει κάποιου είδους «εθνική» ή «λαϊκή» επιστήμη, αλλά υπάρχει μόνο μια πανανθρώπινη διαδικασία ανάπτυξής της, τότε καταρρέει η όποια αξίωση των σλαβόφιλων για απόλυτη ιδιαιτερότητα του ρωσικού λαού και λαϊκού χαρακτήρα, οι μεσσιανικές ιστορικές ερμηνείες και η όποια επίκληση για ένα ριζικά διαφορετικό δρόμο ανάπτυξης από αυτόν της Δυτικής Ευρώπης. Η προσκόλληση σε μια ορισμένου είδους λαϊκότητα ή εθνικό χαρακτήρα της επιστήμης φαίνεται ότι απέκοψε τους σλαβόφιλους από το πιο προοδευτικό πνεύμα της εποχής και τους καθήλωσε οριστικά σε θρησκευτικές, παραθρησκευτικές και ψυχολογικού χαρακτήρα ερμηνείες της πραγματικότητας.

Νομίζουμε ότι εδώ μπορεί να εντοπιστεί η θεμελιακή διαφορά μεταξύ αυτών των δύο ρευμάτων, δηλαδή στο ζήτημα της σχέσης εθνικού-πανανθρώπινου/οικουμενικού. Αν προχωρήσουμε ακόμη παραπέρα, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε σε αυτό το θέμα τη διάκριση μεταξύ “Gemeinschaft” και “Gessellschaft”, δηλαδή «κοινότητας» και «κοινωνίας», που αναφέρει, μεταξύ άλλων, και ο Κ. Μανχάιμ στην ανάλυσή του για τη γερμανική συντηρητική σκέψη. Η πρώτη έννοια αναφέρεται σε μια ορισμένη μεμονωμένη κοινότητα ή «εθνική» («εθνοτική») κοινωνία και παραπέμπει στην έννοια της «οργανικής κοινωνίας», στην οποία είναι καθοριστικό στοιχείο η έμφαση στην αποκλειστικότητα της εθνικής-εθνοτικής ή κοινοτικής παράδοσης, της θρησκευτικής αντίληψης και λατρείας και των λαϊκών ηθών και εθίμων. Εδώ η προτεραιότητα

⁵⁶ Για παράδειγμα, στο προγραμματικού χαρακτήρα άρθρο του «Ο 19^{ος} αιώνας» ο Ι. Κιρέγεφσκι υποστηρίζει ότι η ρωσική σκέψη και κουλτούρα θα πρέπει να δεχτεί την επιστήμη της Δύσης, κάτι που παραπέμπει, σε πρώτη ματιά, σε δυτικιστική αντίληψη. Τέτοιες φαινομενικές αντιφάσεις μπορεί κανείς να βρει μέσα σε όλα τα έργα των σλαβόφιλων, αλλά και των δυτικιστών. Οι σλαβόφιλοι θεωρούσαν ότι αρκετές πτυχές του δυτικού πολιτισμού είχαν μεγάλη χρησιμότητα για το διαφωτισμό του ρωσικού λαού.

⁵⁷ Βλ. Π. Γκ. Βινογκράντοφ, «Τ. Ν. Γκραντόφσκ», Περιοδικό *Ρούσκαγια μισλ*, τεύχος 4, Μόσχα 1893, σσ. 65-66.

ανήκει στο «οργανικό» κοινοτικό στοιχείο, στο οποίο υποτάσσεται η αρχή της ατομικότητας. Πρόκειται ακριβώς για αυτή την απομονωμένη και ανεξάρτητη ρωσική αγροτική κοινότητα, στην οποία οι σλαβόφιλοι, ιδιαίτερα ο Χομιακόφ, αποδίδουν το χαρακτηριστικό της συνοδικότητας («σομπόνοστ'»). Η δεύτερη έννοια αντιστοιχεί στην ευρύτερη, την αστικού τύπου κοινωνία, στην οποία η ατομικότητα (ως «ατομική προσωπικότητα», σε αντίθεση με τη «συλλογική» της ομάδας ή κοινότητας) διατηρεί πιο διευρυμένα δικαιώματα, αυτοτέλεια και αρμοδιότητες, οι οποίες καθορίζονται με τη διαμεσολάβηση της νομικής κανονικοποίησης και όπου κυριαρχεί η σχέση «ατομικότητα-κοινωνία» ή «ατομικότητα-κράτος». Η διαφορά εδώ έγκειται στο ότι αφενός πρόκειται για ανεξάρτητη ατομική προσωπικότητα που θεωρείται ως θεμελιακή αρχή της κοινωνίας και αφετέρου ότι το δίκαιο, ως βασική αρχή διαμεσολάβησης των σχέσεων μεταξύ ατόμου και κοινωνίας ή κράτους, αποκτά ανεξάρτητη, αυτοτελή θέση σε σχέση με την ηθική, τα ήθη και τα έθιμα. Με λίγα λόγια, εδώ υπάρχει διαφορά μεταξύ της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας (κοινωνία των πολιτών) και της οργάνωσης των προκαπιταλιστικών αγροτικών κοινωνιών ή, στο ιδεολογικό επίπεδο, η διαφορά μεταξύ του κλασικού φεουδαλικού συντηρητισμού και παραδοσιοκρατίας και του νεότερου αστικού φιλελευθερισμού. Η αντιστοιχία, σε αυτό το σημείο, της ρωσικής εξέλιξης με τα αντίστοιχα φαινόμενα στη Δυτική Ευρώπη, αλλά και παντού στον κόσμο, είναι, νομίζουμε, καταφανής.

Αν οι σλαβόφιλοι μπορούν να χαρακτηριστούν ως πνευματικό κίνημα, λόγω της συνεκτικότητας των απόψεών τους και της ενότητάς τους γύρω από τα περισσότερα βασικά σημεία για την περαιτέρω πορεία μετασχηματισμού της ρωσικής κοινωνίας, δεν ισχύει το ίδιο για τους δυτικιστές. Οι τελευταίοι αποτελούν στην κυριολεξία ένα ρεύμα στην κοινωνική σκέψη (και όχι ιδιαίτερα συνεκτική ομάδα, σχολή ή κίνημα) που περιλαμβάνει πολλές διαφορετικές τάσεις, στοχεύσεις και ενδιαφέροντα. Το ρεύμα αυτό θα διασπαστεί πολύ γρήγορα και από αυτό θα ξεπηδήσουν ριζικά αντιτιθέμενες τοποθετήσεις μέσα σε λιγότερο από μια δεκαετία⁵⁸. Το κοινό στοιχείο των ποικίλων τοποθετήσεων δυτικιστών διανοουμένων ήταν η αντιπαράθεσή τους στις βασικές αντιλήψεις και το πρόγραμμα των σλαβόφιλων για την εξέλιξη της ρωσικής κοινωνίας. Οι πιο επιφανείς εκπρόσωποι του δυτικιστικού ρεύματος ήταν οι Α. Ι. Γκέρτσεν (Χέρτσεν), Ν. Π.

⁵⁸ Όπως γράφει ο Μπ. Ν. Τσιτσέριν, που έζησε πολλά από τα γεγονότα αυτής της περιόδου, «... στους λεγόμενους δυτικιστές δεν υπήρχε καμιά κοινή γενική θεωρία. Μέσα σε αυτό το ρεύμα συναντιούνταν άνθρωποι με πολύ διαφορετικές πεποιθήσεις: ολόψυχα ορθόδοξοι χριστιανοί και αρνητές κάθε θρησκείας, οπαδοί της μεταφυσικής και οπαδοί του εμπειρισμού, σοσιαλδημοκράτες και ήπιοι φιλελεύθεροι, κρατιστές και υπερασπιστές του καθαρού ατομικισμού... Οι σλαβόφιλοι, αντίθετα, επεξεργάστηκαν μια πολύ συγκεκριμένη θεωρία, την οποία υποστήριζαν όλοι τους. Επρόκειτο για μια αληθινή σέκτα» (Βλ. Μπ. Ν. Τσιτσέριν. *Αναμνήσεις. Η Μόσχα της δεκαετίας του 1840*, Εκδ. Μ. & Σ. Σομπάσνικοφ, Μόσχα 1929, σ. 156.

Ογκαριόφ, Ε. Φ. Κορς, Κ. Ντ. Καβέλιν, Τ. Ν. Γκρανόφσκι, Β. Π. Μπότκιν, Ι. Κ. Μπαμπστ, Ι. Β. Βερνάντσκι, Μπ. Ν. Τσιτσέριν. Το γενικότερο προβληματισμό και τις πιο γενικές θέσεις των δυτικιστών ασπάζονταν ο Β. Γκ. Μπελίνσκι, ο Π. Β. Άννεκοφ και ο Ι. Σ. Τουργκένιεφ. Η άποψη, σύμφωνα με την οποία στους δυτικιστές συμπεριλαμβάνεται, και μάλιστα ως ιδρυτής αυτού του ρεύματος, και ο Τσααντάγεφ⁵⁹, δεν μας βρίσκει σύμφωνους. Ο Τσααντάγεφ βρίσκεται στο μεταίχμιο της αντιπαράθεσης μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών, κατά κάποια έννοια προδιέγραψε το πεδίο της αντιπαράθεσης και κληροδότησε σε αυτήν βασικές προβληματικές και επιχειρήματα⁶⁰. Ο ίδιος τοποθετείται προ και μεταξύ των δύο απαντήσεων στα ερωτήματα που έθεσε. Προβληματική είναι και η οριστική τοποθέτηση κάποιων άλλων διανοουμένων στο ρεύμα των δυτικιστών, όπως του Ναντιέζντιν, του Στανκέβιτς και του Μπακούνιν. Οι τοποθετήσεις των δύο πρώτων είναι φυσικά πολύ κοντά στους δυτικιστές, αλλά αφ' ενός δεν πήραν μέρος στη συγκεκριμένη αντιπαράθεση με τους σλαβόφιλους, που έγινε στη δεκαετία του 1840 (ο πρώτος λόγω εξορίας και ταλαιπωριών εξαιτίας του περιστατικού με την 1^η «Φιλοσοφική επιστολή» του Τσααντάγεφ και ο δεύτερος λόγω του πρόωρου θανάτου του προτού αρχίσει η αντιπαράθεση) και αφ' ετέρου, σε ό,τι αφορά τον Στανκέβιτς, η δραστηριότητα του ίδιου και του φιλοσοφικού κύκλου του ουσιαστικά αποτελεί μια προεργασία, ένα αναγκαίο πρότερο στάδιο προετοιμασίας της δοσμένης διαμάχης. Όσον αφορά το Ν Μπακούνιν, το καθεαυτό έργο του ολοκληρώνεται μετά από τη συγκεκριμένη εικοσαετία (στις δεκαετίες του 1830 και 1840 η σκέψη του Μπακούνιν ακόμα διαμορφώνεται), ενώ και η ίδια η τελική του θεωρητική συγκρότηση απηχεί θέσεις τόσο των σλαβόφιλων, όσο και των δυτικιστών⁶¹.

⁵⁹ Βλ. λχ. Β. Β. Ζενκόφσκι, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Εγκο» [α' έκδοση: YMCA PRESS, Παρίσι 1948], Λενινγκράντ 1991, Τόμος 1, Μέρος 1, σ. 182, Ν. Ο. Λόσκι, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Σοβιέτσκι πιάτελ», Μόσχα 1991, σσ. 50-55. Γκ. Φλορόφσκι, *Οι δρόμοι της ρωσικής θεολογίας*, Εκδόσεις YMCA PRESS, Παρίσι 1983 [α' έκδοση: Παρίσι 1937], σ. 247. Επίσης, ο Βλ. Σολοβιόφ ορίζει και αυτός τον Τσααντάγεφ ως δυτικιστή, στο πλαίσιο της δικής του κατηγοριοποίησης του δυτικιστικού ρεύματος, σύμφωνα με την οποία το τελευταίο διακρίνεται στη θεοκρατική του συνιστώσα (Τσααντάγεφ), στην ουμανιστική (Μπελίνσκι) και στη νατουραλιστική ή φυσικο-επιστημονική (Τσερνισέφσκι).

⁶⁰ Αυτή είναι η άποψη και του Α. Βαλίτσκι, σύμφωνα με την οποία, ο Τσααντάγεφ «διατύπωσε μια σειρά κεντρικών προβλημάτων τα οποία αργότερα έγιναν αντικείμενο επεξεργασίας από τόσο διαφορετικούς στοχαστές όπως οι δυτικιστές και οι σλαβόφιλοι». Βλ. Α. Walicki, *The Slavophile controversy (History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought)*. Notre Dame 1989, σ. 83.

⁶¹ Αυτός ο επαναστάτης στοχαστής, παρότι ακόμη και σήμερα είναι γνωστός –και σωστά– ως ένας διεθνής θεωρητικός (και πρακτικός οργανωτής) του αναρχισμού, αποτελεί ουσιαστικά ένα τυπικά «Ρώσο» ναρόντικο στοχαστή, που αναπαρήγαγε διεθνώς, σχεδόν αποκλειστικά και μόνο, τη ρωσική εμπειρία και σκέψη. Μάλιστα, παρά την δεδομένη εξαιρετική φιλοσοφική του παιδεία και γνώση του Χέγκελ, του Φίχτε και όλης της γερμανικής κλασικής σκέψης, παρά τον αθεϊσμό και την επαναστατική του θέση συνείδησης, είναι ίσως ο λιγότερο «δυτικιστής» ρώσος ναρόντικός, που ξεκίνησε παρ' όλα αυτά από δυτικιστικές θέσεις. Τόσο η σκέψη του, όσο και –ιδιαίτερα– η πρακτική του δράση, η άρνηση του κράτους και της πολιτικής, η εξιδανίκευση της ρωσικής αγροτικής κοινότητας, τον φέρνουν πολύ κοντύτερα στο ρομαντικό ουτοπικό ιδεώδες και αντίληψη των σλαβόφιλων απ' οποιοδήποτε άλλο ρώσο διανοούμενο του 19^{ου} αιώνα, εκτός ίσως από αυτές του Τολστόϊ και του Φιόντοροφ. Βέβαια, οι τελικές αντιλήψεις του

Ωστόσο είναι αναγκαίο να σταθούμε για λίγο στη δραστηριότητα του κύκλου του Στανκέβιτς, μεταξύ των άλλων, για να διευκρινιστούν και κάποια στοιχεία από αυτά που αναφέρθηκαν παραπάνω σχετικά με τη δυσκολία προσδιορισμού του δυτικιστικού ρεύματος και μερικές από τις κοινές καταβολές σλαβόφιλων και δυτικιστών.

Ο κύκλος αυτός, γύρω από τον Ν. Β. Στανκέβιτς (1813-1840) δημιουργήθηκε το χειμώνα του 1831-1832 στη Μόσχα και σε αυτόν έλαβαν μέρος κυρίως συμφοιτητές του Στανκέβιτς στο πανεπιστήμιο. Στις εργασίες του ομίλου συμμετείχαν ο Β. Μπελίνσκι, ο Κ. Αζάκοφ (για ένα ορισμένο διάστημα, όπως αναφέρθηκε σε άλλο σημείο του κειμένου), ο ποιητής Κολτσόφ, ο Μ. Λέρμοντοφ, ο Μ. Μπακούνιν (από το 1835), ο Β. Μπότκιν, ο Τ. Γκρανόφσκι και ο Κ. Ντ. Καβέλιν (ο οποίος συμμετείχε και στο «δυτικιστικό» κύκλο των Γκέρτσεν, Ογκαριόφ και Πανάγεφ). Ο κύκλος του Στανκέβιτς λειτούργησε εντατικά στο διάστημα μεταξύ 1833-1837 και διαλύθηκε το 1839-1840. Ονομάζεται συνήθως «χεγκελιανός» κύκλος, αλλά ξεκίνησε, σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφία, από τη μελέτη του Σέλλινγκ, το έργο του οποίου ήταν ήδη γνωστό στη Ρωσία, ιδιαίτερα η φιλοσοφία της φύσης. Επίσης, στον κύκλο του Στανκέβιτς μελετούσαν τη σύγχρονη ευρωπαϊκή ποίηση και λογοτεχνία, καθώς και τη μουσική (Γκαίτε, Σίλλερ, Χόφμαν και κυρίως Σαίξπηρ, αλλά και το μουσικό έργο του Μπετόβεν και του Σούμπερτ)⁶². Με το έργο του Χέγκελ (και δευτερευόντως του Φίχτε) οι διανοούμενοι του κύκλου άρχισαν να ασχολούνται από το 1835 και μετά. Το αρχικό πνευματικό κλίμα της ομάδας ήταν επηρεασμένο από την – κυρίαρχη στην Ευρώπη μετά τους ναπολεόντειους πολέμους και την παλινόρθωση-υστερορομαντική εκλεκτικιστική συνείδηση της εποχής, κάτι που γίνεται φανερό και μόνο από τη συμμετοχή του Μ. Λέρμοντοφ (του «Ρώσου Μπάϋρον», κατά πολλούς). Επρόκειτο δηλαδή κατ' ουσίαν για μια ακόμη «σεμιναριακού τύπου» διαδικασία μαθητείας της ριζοσπαστικής αριστοκρατικής ρωσικής διανοήσης στην ευρωπαϊκή παιδεία, φιλοσοφία και τέχνη. Επίσης, είναι φανερό ότι τα ενδιαφέροντα των διανοουμένων αυτής της ομάδας εστιάζονταν σε μεγάλο βαθμό στην τέχνη και την αισθητική, κάτι που αντανάκλασε το μεγάλο ρόλο που κατείχε ήδη η λογοτεχνία στη ρωσική πνευματική ζωή. Η αρχική κοσμοθεώρηση των μελών του ομίλου συνίστατο σε μια ορισμένη μορφή αισθητικού ουμανισμού⁶³, ενός ουμανισμού που επικεντρωνόταν στην τέχνη ως απελευθερωτική για το υποκείμενο δραστηριότητα. Από τη φιλοσοφία του Σέλλινγκ, στράφηκαν για ένα διάστημα στη φιλοσοφία του Φίχτε και μέσω αυτού

Μπακούνιν, σε σημαντικό βαθμό, εντάσσονται στην επόμενη περίοδο ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνικής σκέψης, οπότε και η «σλαβοφιλία» του είναι εντελώς διαφορετική από αυτήν του ομώνυμου κινήματος και μόνο έμμεσα επηρεάζεται από αυτήν.

⁶² Βλ. Ν. Ο. Λόσκι, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Σοβιέτσκι πιάτελ», Μόσχα 1991, σσ. 54-55.

⁶³ Βλ. Β. Β. Ζενκόφσκι, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Λενινγκράντ 1991 [Παρίσι 1948], τόμος 1, 2^ο Μέρος, σσ. 39-73.

κατέληξαν στη μελέτη της χεγκελιανής φιλοσοφίας. Ο Β. Β. Ζενκόφσκι, κατά τη γνώμη μας, έχει δίκιο όταν, αναφερόμενος στους χεγκελιανούς κύκλους και ειδικότερα στον κύκλο του Στανκέβιτς, κάνει λόγο για τον ιστορικό ρόλο του αισθητικού ουμανισμού ως αφετηρίας και βασικής αρχής της συντελούμενης εκκοσμίκευσης (σεκουλαρισμού) στη ρωσική σκέψη⁶⁴. Ακριβώς σε αυτό το σημείο έγκειται πρώτα απ' όλα η ιδιαιτερότητα των χεγκελιανών κύκλων και η διαφορά τους από τους αντίστοιχους σελβινγκιανούς κύκλους και ομίλους των μετέπειτα σλαβόφιλων. Στον κύκλο του Στανκέβιτς η θρησκευτική σκέψη εξοβελίζεται από τη μελέτη της φιλοσοφίας και η τελευταία αποκτά αυτοτέλεια, γίνεται οριστικά κοσμική. Έτσι ξανακλείνει ο δεύτερος κύκλος της πορείας που ξεκίνησε με το ρωσικό διαφωτισμό του 18^{ου} αιώνα.

Για την αποθρησκευτικοποιημένη υστερορομαντική συνείδηση, όμως, που έχει περάσει από τη μαθητεία της τόσο στο διαφωτισμό, όσο και στο ρομαντισμό και σεντιμενταλισμό, ανοίγουν ορισμένες νέες δυνατότητες ανάπτυξης και συγκεκριμένα: αφ' ενός η δυνατότητα του απόλυτου ορθολογισμού ή πανλογισμού (βλέπε Χέγκελ), τον οποίο είναι σε θέση πια να δεχτεί η νέα συνείδηση και αφ' ετέρου η δυνατότητα του κοινωνικο-πολιτικού ριζοσπαστισμού σε πρωτόγνωρη ένταση και βάθος σε σχέση με πριν. Υποχωρώντας, στο γύρισμα του αιώνα, απέναντι στο συντηρητικό ρομαντισμό, ο ορθολογισμός επιστρέφει ξανά ισχυρότερος από πριν, ενισχυμένος και από το κεκτημένο επίπεδο της αισθητικής ανάπτυξης. Εμφανίζεται ένας νέος «διαφωτισμός του συναισθήματος», ενός συναισθήματος που έχει καλλιεργηθεί και ενισχυθεί στο έπακρο από το ρομαντισμό και τίθεται κάτω από μια νέα «παντοδυναμία του Λόγου» (Χέγκελ). Για τους ρώσους ριζοσπάστες διανοούμενους της μη σλαβόφιλης κατεύθυνσης, ο Χέγκελ, δηλαδή η παντοδυναμία του Λόγου, συνιστά από τη μια πλευρά μια τεράστια πρόοδο και από την άλλη ένα τρομερό, τελευταίο αναγκαίο εμπόδιο. Αυτό διακρίνει κανείς τουλάχιστον στις «χεγκελιανές περιπέτειες» του Στανκέβιτς, του Γκέρτσεν, του Μπελίνσκι, του Μπακούνιν.

Στη Ρωσία της εποχής, ωστόσο, υπάρχει κι ένα άλλο τεράστιο πεδίο προβλημάτων, που απασχολεί τόσο τους σλαβόφιλους, όσο και τους δυτικιστές: πρόκειται για το πεδίο της προσωπικότητας, δηλαδή της αντίληψης περί του ατόμου και της σχέσης του με τον κόσμο και την κοινωνία. Ο ρομαντισμός είχε ήδη αναδείξει το πρόβλημα της ολότητας της προσωπικότητας, εκείνων των στοιχείων της που παραβλέπονταν από τον διαφωτιστικό (πλην του Ρουσσώ) ορθολογισμό, καθώς και από το αστικό και μικροαστικό κοινό νου, όπως θα ανακαλύψουν αργότερα, μετά τα επαναστατικά γεγονότα στην Ευρώπη το 1848 και οι Ρώσοι. Η προσέγγιση του ζητήματος αυτού, μέσα από την αισθητική και τον «αισθητικό ουμανισμό»,

⁶⁴ Ζενκόφσκι, ό. π., σ. 39.

οδηγούσε μεν σε δύσκολες σχέσεις με τον γεγκελιανό πανλογισμό⁶⁵, αλλά προσέδιδε μια ορισμένη πειθαρχία στην αναζήτηση, απέκοπτε σταδιακά τις ρομαντικές συναισθηματικές διαφυγές. Ενώ οι σλαβόφιλοι αναζήτησαν την ολότητα του ανθρώπινου ατόμου και προσώπου στην πατερική σκέψη και στην φεουδαλική θρησκευτική ουτοπία, αποφεύγοντας ουσιαστικά το ίδιο το πρόβλημα, οι δυτικιστές την αναζήτησαν αρχικά στην αισθητική και την τέχνη, κατόπιν στη φιλοσοφία και την επιστήμη και τέλος (όσοι προχώρησαν την αναζήτηση ως το τέλος) στην πρακτική (επαναστατική ή μη) κοινωνικοπολιτική δράση.

Το δυτικιστικό ρεύμα στη Ρωσία ήταν πολύ πιο ευρύ από το αντίστοιχο σλαβόφιλο, λόγω και της πνευματικής στασιμότητας-αποστέωσης της ρωσικής επίσημης εκκλησίας και κράτους απ' όπου απουσίαζε η οποιαδήποτε ανανεωτική διάθεση και κίνηση που αντικειμενικά θα ενθάρρυνε αναζητήσεις προς μια εθνική «σλαβόφιλη» κατεύθυνση. Ήταν, επίσης, πολύ πιο πλούσιο σε ό,τι αφορά τα πεδία με τα οποία ασχολήθηκε, την ποικιλία των απόψεων και θεωρήσεων, το συνολικό έργο το οποίο παρήγαγε, τους δρόμους και κατευθύνσεις σκέψης που άνοιξε στη ρωσική –και όχι μόνο- κοινωνία και σκέψη. Ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της στάσης των δυτικιστών, που προσέδωσε ουσιαστικό δυναμισμό σε αυτό το ρεύμα της ρωσικής διάνοησης, ήταν το γεγονός ότι οι εκπρόσωποί του, «αφού δημιούργησαν την κανονιστική συγκρότηση αυτού του «homo occidentalis», δεν την περιέβαλαν με κάποιο ιερό φωτιστέφανο. Σε αντίθεση με τους ρομαντικούς σλαβόφιλους, [για τους δυτικιστές, σημ. Α. Χ.]τους ήταν ξένη κάθε ιεροποίηση. Η δυτικιστική κουλτούρα [στη Ρωσία, σημ. Α. Χ.] είχε λαϊκό, εγκόσμιο χαρακτήρα – μέσα σε αυτήν δεν υπήρχε θέση για την τυφλή πίστη στις άγιες γραφές»⁶⁶.

Αν εξετάσουμε τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις μέσα στο ρεύμα των δυτικιστών, στη δεκαετία του 1840 ακόμα, θα διαπιστώσουμε την ύπαρξη δύο γενικών τάσεων, που συγκροτούνται με βάση τις αντιλήψεις στη φιλοσοφία και τη φιλοσοφία της ιστορίας, στη θεωρία του δικαίου, που έχει αρχίσει να ανανεώνεται στο πλαίσιο της ανάπτυξης του απολυταρχικού κράτους, αλλά και της επικείμενης μεταρρύθμισης της δουλοπαροικίας, και κυρίως με βάση και καταλύτη τις πολύ συγκεκριμένες πολιτικές στάσεις και θέσεις σε ότι αφορά την περαιτέρω εξέλιξη της ρωσικής κοινωνίας. Ιδιαίτερη σημασία είχε εδώ η στάση απέναντι στο ζήτημα των

⁶⁵ Σε μια επιστολή του προς τον Γκρανόφσκι, ο Στανκέβιτς έγραφε: «Να θυμάσαι ότι η εποπτεία είναι αναγκαία για την ανάπτυξη της νόησης... Γενικά, όταν γίνεται δύσκολο να λύσεις οτιδήποτε, σταμάτα να σκέφτεσαι και ζήσε. Όλο και κάτι θα είναι αληθές μέσα στις συγκρίσεις και τα συμπεράσματα, αλλά θα συλλάβεις πλήρως αληθινά το δοσμένο πράγμα μόνο με το κοινό ζωντανό συναίσθημα». Αναφέρεται στον Λόσκι, ό. π., σ. 57.

⁶⁶ Β. Γκ. Σούκιν, «Η κουλτούρα του ρώσου δυτικιστή», περιοδικό *Βοπρόσι φιλοσόφου [Ζητήματα Φιλοσοφίας]*, Μόσχα 1992, τεύχος 5, σ. 78.

αγροτών και του τρόπου που θα γινόταν η μεταρρύθμιση κατάργησης της δουλοπαροικίας⁶⁷. Από τη μια πλευρά διαμορφώνεται η τάση των «δεξιών δυτικιστών», στους οποίους εντάσσονται οι Β. Π. Μπότκιν, Μ. Ν. Κάτκοφ, Ν. Χ. Κέττσερ, Ε. Φ. Κορς κ. ά., οι οποίοι διατηρούν ήπιες φιλελεύθερες θέσεις, συμβιβαστικές προς την απολυταρχία, όπως η ενθάρρυνση των απολυταρχικών κύκλων για προσεκτικές και σταδιακές πολιτικές αλλαγές, αλλά και αντίθεση στις όποιες ριζοσπαστικές θέσεις για κινήσεις και διεκδικήσεις «από τα κάτω». Είναι προφανές ότι η τάση αυτή εκφράζει, σε μεγάλο βαθμό, το πιο διορατικό πολιτικά τμήμα των αστικοποιούμενων ευγενών της εποχής. Στην πορεία, πολλοί από αυτούς, όπως ο Μ. Ν. Κάτκοφ πέρασαν σε ακραίες φιλομοναρχικές θέσεις. Από την άλλη πλευρά, σχηματίζεται μια «αριστερή» πτέρυγα που εκπροσωπείται καταρχήν από τον Γκέρτσεν, τον Ογκαριόφ, τον Μπελίνσκι και τον Μπακούνιν, που κάνουν λόγο για την ανάγκη ριζικών κοινωνικοπολιτικών αλλαγών στη χώρα, ενώ ταυτόχρονα τείνουν προς ένα πολιτικό ριζοσπαστισμό, που θα αποκρυσταλλωθεί οριστικά στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1840 και θα αναπτυχθεί περαιτέρω στις δεκαετίες του '50 και του '60. Στην αρχή της δεκαετίας του 1840 οι διαφοροποιήσεις είναι στοιχειώδεις, ενώ με το πέρασμα του χρόνου διαρκώς εντείνονται. Στο «κέντρο» του όλου δυτικιστικού ρεύματος βρίσκεται ο Τ. Ν. Γκρανόφσκι (1813-1855), ο πολύ σημαντικός αυτός ρώσος διανοούμενος, για τον οποίο έγινε λόγος και προηγουμένως, και ο οποίος αποτελούσε συνδετικό κρίκο τόσο ανάμεσα στους δυτικιστές, όσο και μεταξύ των σλαβόφιλων και των δυτικιστών. Ουσιαστικά, όλοι τον θεωρούσαν ως τον «μεγάλο συμφιλιωτή» σε όλα τα ζητήματα που προέκυπταν⁶⁸. Κάπου

⁶⁷ Το ζήτημα κατάργησης της δουλοπαροικίας έγινε κυρίαρχο στη δεκαετία του 1850. Η οικονομία βρισκόταν σε κρίση, ενώ καθοριστικό στάθηκε το γεγονός του αποτυχημένου για τη Ρωσία Κριμαϊκού πολέμου, όπου είχε καταδειχθεί η αδυναμία της ρωσικής απολυταρχίας σε σχέση με τις δυτικές δυνάμεις, με συνέπεια η κοινωνία να τεθεί σε μια κατάσταση ταραχώδους αναμονής των μεγάλων αλλαγών, που ήταν πλέον αναγκαίες για την επιβίωση συνολικά του ρωσικού κράτους. Ο νέος αυτοκράτορας Αλέξανδρος Β΄ κήρυξε την έναρξη της διαδικασίας για την προετοιμασία της μεταρρύθμισης. Το κρίσιμο ζήτημα ήταν το εξής: είτε οι αγρότες θα απελευθερώνονταν με τους δικούς τους συμφέροντες όρους είτε με όρους που ήταν προς το συμφέρον των φεουδαρχών. Πάνω σε αυτό συγκρούονταν οι πολιτικές απόψεις των διανοουμένων της εποχής. Και αυτό το πρακτικό ζήτημα έφερνε μαζί του και ένα δεύτερο ζήτημα, ακόμη πιο σημαντικό: θα έπρεπε οι ίδιοι οι αγρότες να έχουν λόγο πάνω στην ουσία της μεταρρύθμισης, που ήταν ζήτημα ζωής και θανάτου για αυτούς, ή, αντιθέτως, η υπόθεση αυτή θα ήταν αποκλειστική αρμοδιότητα των κρατικών οργάνων και επιτροπών, με όλα τα φυσικά επακόλουθα για την παρούσα και τη μελλοντική κοινωνική θέση των αγροτών; Τελικά, θα γίνονταν οι ρώσοι αγρότες ουσιαστικοί και ισότιμοι πολίτες του ρωσικού κράτους, ή θα παρέμεναν στην τωρινή τους κατάσταση, με κάποια επίφαση πολιτικών δικαιωμάτων δίχως πρακτικό αντίκρουσμα; Με δεδομένο το ότι η συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού ήταν αγρότες, αυτά τα θέματα αφορούσαν την ίδια την μελλοντική υπόσταση της ρωσικής κοινωνίας και κράτους στο σύνολό τους.

⁶⁸ Η τελική ρήξη μεταξύ των σλαβόφιλων και των δυτικιστών έγινε το 1845, με αφορμή τη δημοσίευση ενός εμπαιθούς και δηκτικότατου ποιήματος του σλαβόφιλου Ν. Μ. Γιάζικοφ ενάντια στους δυτικιστές, με τίτλο «Προς αυτούς που δεν είναι δικοί μας» (βλ. Ν. Γιάζικοφ, *Ποιήματα*, Εκδόσεις «Σοβιέτσκαια Ροσσίγια», Μόσχα 1978, σ. 248-249), όπου κατηγορούνταν ευθέως οι δυτικιστές για έλλειψη πατριωτισμού και αγάπης για τη Ρωσία και για προδοσία προς την πατρίδα. Το ποίημα εκλήφθηκε από τους δυτικιστές όχι μόνο σαν προσβολή, αλλά και σαν κατάδοσή τους στις τσαρικές αρχές. Εξαιτίας του σκανδάλου, λίγο έλειψε να γίνει μονομαχία μεταξύ του Πιότρ Κιρέγεφσκι (σλαβόφιλος, αδελφός του ηγέτη

στο μέσο περίπου της δεκαετίας του 1840, μετά από την οριστική ρήξη μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών, αρχίζει και η εσωτερική κρίση στο ρεύμα των δυτικιστών. Ιδιαίτερη σημασία είχε η ρήξη που επήλθε μεταξύ του Γκέρτσεν και του Γκρανόφσκι το Μάη του 1846. Ο Π. Β. Άννεκοφ θεωρεί ότι η αιτία της σύγκρουσης έγκειτο στη διαφορετική εκτίμηση των δύο στοχαστών όσον αφορά τις ευρωπαϊκές σοσιαλιστικές θεωρίες⁶⁹. Οι Γκέρτσεν και Μπελίνσκι είχαν ήδη αρχίσει να κάνουν λόγο για την αποσύνθεση της παλιάς Ευρώπης, η οποία βρίσκεται στις παραμονές μιας επαναστατικής έκρηξης που θα την αλλάξει ριζικά. Καταλύτης αυτής της ριζικής μεταβολής, θεωρούσαν πως θα είναι οι σοσιαλιστικές ιδέες που διαδίδονταν ραγδαία. Και οι δυο τους πρόσμεναν με αισιοδοξία αυτή την επανάσταση, από την οποία περίμεναν να αναδειχθεί μια νέα τάξη πραγμάτων, καλύτερη και δικαιότερη από την υφιστάμενη. Γι αυτό και έβλεπαν με συμπάθεια τις σοσιαλιστικές ιδέες. Η αντίδραση του Γκρανόφσκι στο ενδεχόμενο μιας επανάστασης στην Ευρώπη ήταν ριζικά διαφορετική. Θεωρούσε πως μια μαζική κοινωνική επανάσταση στην Ευρώπη, λόγω των καταστροφικών γεγονότων που θα την συνόδευαν -τόσο των βραχυπρόθεσμων καταστροφών, όσο και των μακροπρόθεσμων αποτελεσμάτων στη συνείδηση των Ευρωπαίων- μπορούσε να οδηγήσει στο τέλος του ίδιου του ευρωπαϊκού πολιτισμού στο σύνολό του. Εκτός αυτής της κύριας διαφωνίας, φαίνεται ότι υπήρχαν και άλλες, που αφορούσαν ακόμη και τη θρησκεία⁷⁰. Ο Γκέρτσεν ήταν αθεϊστής, ενώ ο Γκρανόφσκι, παρότι ποτέ δεν βάσιζε τις ιστορικές του αναλύσεις σε θρησκευτικές και θεολογικές αναφορές, εντούτοις αναγνώριζε το ρόλο της θρησκείας ως καθοριστικής αρχής στη δόμηση της κοινωνίας και του κράτους.

Η ρήξη αυτή ήταν αναπόφευκτη και σηματοδότησε τη διάσπαση του ρεύματος των δυτικιστών σε δύο νέα ξεχωριστά ρεύματα που θα αποτελέσουν το βασικό δίπολο της προοδευτικής σκέψης και πράξης στη Ρωσία για όλο σχεδόν τον 19^ο αιώνα, αλλά και στον 20^ο. Τα ρεύματα αυτά είναι, από τη μία πλευρά, ο ρωσικός φιλελευθερισμός και από την άλλη ο ρωσικός ριζοσπαστισμός-επαναστατισμός. Η σημασία της αναφοράς ειδικά στη διαφωνία μεταξύ Γκρανόφσκι και Γκέρτσεν έγκειται στο ότι ο Γκρανόφσκι ήταν ο πιο ορθόδοξος και αντιπροσωπευτικός ρώσος δυτικιστής, η καρδιά όλου του δυτικιστικού ρεύματος που ξεκίνησε

του κινήματος Ιβάν Κιρέγεφσκι) και του Γκρανόφσκι (Για το περιστατικό αυτό, που σηματοδότησε την οριστική διακοπή των σχέσεων –ακόμη και των προσωπικών- μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών, βλ. Γκέρτσεν, *Ημερολόγιο*, ό. π., Τόμος 3, σ. 443, όπως επίσης και Β.Ι. Πριλένσκι, *Δοκίμιο για την κοσμοθεώρηση των πρώιμων ρώσων φιλελεύθερων*, Εκδόσεις Ινστιτούτου Φιλοσοφίας της Ρωσικής Ακαδημίας Επιστημών, Μόσχα 1994, Μέρος 1, σ. 133, στο site: www.philosophy.ru/iphras/library/prilensk.html).

⁶⁹ Π. Β. Άννεκοφ, «Μια αξιοπρόσεκτη δεκαετία (1838-1848)», περιοδικό *Βέστνικ Εβρόπι*, 1880, Τόμος 2, τεύχη 3-4.

⁷⁰ Βλ. Β. Βίππερ, «Οι κοινωνικο-ιστορικές απόψεις του Γκρανόφσκι», περιοδικό *Μιρ Μπόζι*, Νοέμβρης 1905, σ. 185,186.

ακριβώς από γενικές, μη απόλυτα επεξεργασμένες ακόμη, φιλελεύθερες θέσεις. Όταν άρχισαν να εκδηλώνονται οι διαφοροποιήσεις στους δυτικιστές, ο Γκρανόφσκι διατηρούσε για μεγάλο διάστημα μια ενδιάμεση, «κεντριστική» θέση μεταξύ των δύο υπό διαμόρφωση πτερύγων τους. Τελικά, επέλεξε τον φιλελεύθερο προσανατολισμό. Θεωρούμε σωστή την άποψη του Β. Ι. Πριλένσκι ότι το 1846 αποτελεί το «συμβολικό έτος γέννησης του ρωσικού φιλελευθερισμού»⁷¹, ενώ, πιθανόν, θα προσθέταμε, και το έτος γέννησης του ρωσικού κινήματος της «επαναστατικής δημοκρατίας», 20-21 χρόνια μετά την εξέγερση των δεκεμβριστών. Ο ρωσικός φιλελευθερισμός γνώρισε την ώριμη ανάπτυξή του αργότερα, στο έργο του Καβέλιν και κυρίως του Τσιτσέριν, που θα εξεταστεί στην επόμενη ενότητα της μελέτης.

Στον Γκρανόφσκι οι ρωσικές φιλελεύθερες ιδέες δεν είναι ακόμη συστηματικά επεξεργασμένες. Ο Γκρανόφσκι, στο μεγαλύτερο μέρος της ζωής του ήταν χεγκελιανός, αν και κατά κάποιους ερευνητές, προς το τέλος άρχισε να περνά στο θετικισμό⁷². Η στροφή προς το θετικισμό (αργότερα, προς το νεοεγελιανισμό, αλλά και το νεοκαντιανισμό) είναι δηλωτική της δημιουργίας μιας αυτοτελούς φιλελεύθερης σκέψης στη Ρωσία. Δηλωτική επίσης για τις ιδιαιτερότητες του ρωσικού φιλελευθερισμού είναι η κύρια ενασχόληση και επιστημονική ειδικότητα πολλών επιφανών εκπροσώπων του στον 19^ο αιώνα (πανεπιστημιακοί καθηγητές στο Δίκαιο και την Ιστορία), η ενεργός συμμετοχή τους στην προετοιμασία της επικείμενης αγροτικής μεταρρύθμισης, καθώς και ο κρατικιστικός προσανατολισμός τους στην κοινωνική επιστήμη. Ο πιο χαρακτηριστικός και αξιόλογος καρπός αυτού του ρεύματος είναι η κρατική θεωρία περί Δικαίου και η αντίστοιχη ρωσική νομική-επιστημονική σχολή. Οι ρώσοι φιλελεύθεροι επιδίωκαν την ουσιαστική μεταβολή της κοινωνικής ζωής στη Ρωσία, προς την κατεύθυνση της πλήρους «δυτικοποίησής» της. Επιδίωκαν αυτή τη μεταβολή από τα πάνω, δια της χρησιμοποίησης της απολυταρχικής κρατικής μηχανής, εκτιμώντας ότι η τελευταία πρέπει να αλλάξει πολύ αργά, με σταδιακό τρόπο και ελεγχόμενα. Βάσιζαν αυτή τους την πεποίθηση στη θετική αποτίμηση των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου Α΄, που εισήγαγαν τη Ρωσία στη σύγχρονη ευρωπαϊκή ζωή. Απέβλεπαν στη συνέχιση αυτής της διαδικασίας, και αφού η κύρια προσπάθεια δυτικοποίησης της Ρωσίας προήλθε από το κράτος, ενώ άλλο συγκροτημένο υποκείμενο παρόμοιας αλλαγής δεν διαφαινόταν στον ορίζοντα, προσανατολίστηκαν στη συμβιβαστική-συμβουλευτική σχέση τους προς την απολυταρχία και επεξεργάστηκαν νομικο-πολιτικές θεωρίες

⁷¹ Βλ. Β. Ι. Πριλένσκι, ό. π., σ. 99.

⁷² Βλ. Ρ. Βίπερ, ό. π., σ. 190. Επίσης, βλ. Α. Γκαλακτιόνοφ, Π. Νικαντρόφ, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Ιζντάτελσβο σοτσιαλνοπολιτίτσεςκοί λιτερατούρι», Μόσχα 1961, σ. 210-211. Αντίθετη άποψη έχει ο Πριλένσκι (βλ. ό. π., σσ. 104-106). Η διαμάχη εστιάζεται κυρίως σε μια ομιλία του Γκρανόφσκι με τίτλο «Για τη σύγχρονη κατάσταση και τη σημασία της γενικής ιστορίας», που εκφωνήθηκε το 1852.

που αναδείκνυαν και μεγιστοποιούσαν το ρόλο του κράτους στη ρωσική ιστορία. Αντιπαρατιθέμενοι στις σλαβόφιλες αναρχίζουσες αντιλήψεις, σύμφωνα με τις οποίες κράτος και Ρωσία είναι αρχές αλληλοαποκλειόμενες (γιατί Ρωσία = κοινότητα και «συννοδικότητα»), έδωσαν έμφαση στο ακριβώς αντίθετο: το κράτος είναι ιστορικά το πιο ελπιδοφόρο και ανανεωτικό στοιχείο και η αρχή αναδημιουργίας της ρωσικής κοινωνίας, το κύριο όχημα δια του οποίου η Ρωσία θα ενταχθεί τελικά στην οικογένεια των σύγχρονων πολιτισμένων ευρωπαϊκών λαών.

Από κοινωνικο-ταξικής άποψης, ο ρωσικός φιλελευθερισμός εξέφραζε, ιδιαίτερα στις πρώτες δεκαετίες της ανάπτυξής του, τα αστικοποιούμενα στρώματα των ευγενών, που διείδαν το επικείμενο τέλος της δουλοπαροικίας και άρχισαν να προσανατολίζονται και να επιδίδονται σε καπιταλιστικού τύπου οικονομικές δραστηριότητες, επωφελούμενα από την προνομιακή τους σχέση με το απολυταρχικό κράτος, που ήταν ένα κράτος των ευγενών, περνώντας εγκαίρως από την όλο και πιο ασύμφορη φεουδαρχική αγροκαλλιέργεια στη βιομηχανία, το εμπόριο, τις επενδύσεις στο εξωτερικό. Έτσι, το σημαντικότερο κομμάτι της ρωσικής αστικής τάξης, που άρχισε να κάνει την εμφάνισή του πριν ακόμη από την κατάργηση της δουλοπαροικίας, ήταν στενά συνδεδεμένο με το απολυταρχικό κράτος, ενώ, παράλληλα, η χρήση των φεουδαρχικών προνομίων και τίτλων, καθώς και η παράδοση του φεουδαρχικού τρόπου ζωής, παρέμενε ένα ισχυρό κίνητρο για τη διατήρηση πολλών στοιχείων της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων.

Ο δρόμος του ρωσικού φιλελευθερισμού ήταν λοιπόν ένας δρόμος ιδιόμορφος, συμβιβαστικός, πρωτότυπος, χαρακτηριστικά «ρωσικός» και αυτός, όπως και τόσα άλλα ιστορικά φαινόμενα σε αυτή τη χώρα, με πιο συγγενικό του αντίστοιχο τον γερμανικό, φυσικά. Το σημαντικότερο, από ιστορικής άποψης, χαρακτηριστικό του ρωσικού φιλελευθερισμού ήταν η εξαιρετικά γρήγορη αποκοπή του από το ριζοσπαστισμό και την επαναστατικότητα που τον συνόδευε στα πρώτα του βήματα στις περισσότερες χώρες της Δυτικής Ευρώπης και στη Βόρεια Αμερική. Οι κοινωνικές αλλαγές, όμως, στη Ρωσία ήταν πλέον ραγδαίες και ο ριζοσπαστισμός γεννιόταν και ανανεωνόταν ακατάπαυστα. Ένα από τα δημιουργήματα της ανάπτυξης της ιδεολογίας της δυτικοποίησης και του φιλελευθερισμού είναι και η ιδεολογία της δημοκρατίας, πολιτικής και κοινωνικής, όπως ετίθετο το ζήτημα στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα. Εφόσον ο ρωσικός φιλελευθερισμός απομακρύνθηκε από την ιδεολογία και την πολιτική πρακτική της δημοκρατίας, η τελευταία στράφηκε στον ριζοσπαστισμό και τον επαναστατισμό. Στη Ρωσία υπήρχε ήδη μια ισχυρή παράδοση επαναστατικού ρεπουμπλικανισμού, που ξεκίνησε με τον Ραντίστσεφ και βρήκε την πιο δραματική πρακτική της έκφραση στην εξέγερση των δεκεμβριστών. Οι δυτικιστές διανοούμενοι έφεραν τη Ρωσία σε επαφή με τις δυτικοευρωπαϊκές δημοκρατικές ιδεολογίες και τις πρώτες σοσιαλιστικές θεωρίες. Η χώρα έμπαινε σε βαθιά οικονομική, πολιτική, ιδεολογική και πολιτιστική κρίση μπροστά στην όξυνση του προβλήματος

της δουλοπαροικίας. Υπήρχαν, επομένως, όλες οι προϋποθέσεις για να εμφανιστεί στη Ρωσία μια νέου τύπου επαναστατική δημοκρατική ιδεολογία, που να είναι διαχωρισμένη από τον αστικό φιλελευθερισμό.

Τα πρώτα βήματα αυτής της νέας ιδεολογίας έγιναν στο πλαίσιο του ρεύματος των δυτικιστών, από τον Μπελίνσκι και, κυρίως, από τον Γκέρτσεν.

Ο Β. Γκ. Μπελίνσκι (1811-1848) υπήρξε κυρίως δημοσιογράφος και λογοτεχνικός κριτικός και η σημαντικότερη συνεισφορά του στη ρωσική σκέψη έγκειται στην επεξεργασία μιας πρωτότυπης θεωρίας για τη ρεαλιστική τέχνη, ιδιαιτέρως στο κατ' εξοχήν τότε πεδίο του αναδυόμενου ρεαλισμού, δηλ. στο ρωσικό μυθιστόρημα και διήγημα. Πρόκειται για τον κατ' εξοχήν εκφραστή του «αισθητικού ουμανισμού» μέσα στο ρεύμα των δυτικιστών. Επίσης, όπως ήδη αναφέρθηκε, υπήρξε ο πρώτος σημαντικός ρώσος στοχαστής που προερχόταν από τη νέα γενιά της ρωσικής διάνοησης, δηλ. από τη διάνοηση κατώτερης, «μεικτής» κοινωνικής καταγωγής («ραζνοτσίντσι»), γεγονός που σηματοδοτούσε το τέλος της αποκλειστικότητας των αριστοκρατών διανοουμένων στην πνευματική ζωή της Ρωσίας.

Η πνευματική του διαμόρφωση πέρασε από διάφορα στάδια. Στην αρχή της δεκαετίας του 1830 εντάσσεται στον κύκλο του Στανκέβιτς και μελετά κυρίως τον Σίλλερ, τους γερμανούς ρομαντικούς φιλοσόφους και λογοτέχνες, καθώς και τον Σέλλινγκ. Ο ίδιος ονόμαζε αυτή τη φάση της διαμόρφωσής του ως εποχή του «αφηρημένου ηρωισμού». Το πρώτο του άρθρο ως επαγγελματία δημοσιογράφου, οι «Λογοτεχνικές ονειροπολήσεις», στο περιοδικό «Μολβά» (1834) είναι σαφώς επηρεασμένο από την φιλοσοφία της φύσης του Σέλλινγκ⁷³. Στα 1835-1836 προσεγγίζει, μέσω του Μπακούνιν, τον Φίχτε και στη συνέχεια έρχεται σε επαφή με το έργο του Χέγκελ. Η χεγκελιανή φιλοσοφία τον οδηγεί σε μια στάση «συμφιλίωσης με την πραγματικότητα», πράγμα που σημαίνει και συμφιλίωση με την υφιστάμενη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα της χώρας του, με βάση μια από τις φιλοσοφικές ερμηνείες της γνωστής διατύπωσης του Χέγκελ για την πραγματικότητα και το λόγο («καθετί πραγματικό είναι λογικό και καθετί λογικό είναι πραγματικό»)⁷⁴. Ως συνέπεια αυτής του της στάσης, φτάνει στο σημείο να αποδέχεται απόλυτα την υπάρχουσα πραγματικότητα, μέχρι και να εγκωμιάζει τον

⁷³ Βλ. Ζενκόφσκι, ό. π., Τόμος 1, Μέρος 2, σ. 62.

⁷⁴ Βεβαίως, η στάση του αυτή δεν πρέπει να γίνεται αντιληπτή σαν μια απλοϊκή παρεξήγηση λόγου άγνοιας. Ο Μπελίνσκι, παρότι δεν διάβασε το Χέγκελ στο πρωτότυπο, γνώριζε για τη σχέση λόγου και πραγματικότητας κατά τον Χέγκελ, ότι δηλαδή στα τρία στάδια του Είναι περιλαμβάνονται η πραγματικότητα, το φαινόμενο και η επίφαση, οπότε το πραγματικό δεν ταυτίζεται με το απλώς κατ' επίφαση υπαρκτό (επιφαινόμενο). Αυτή τη φάση της διαμόρφωσης του Μπελίνσκι θα πρέπει να την κατανοεί κανείς από την πλευρά της ιδιαίτερης λογικής της προσωπικής του εξέλιξης και πνευματικής ωρίμανσης (που περιλαμβάνει τη βαθιά κατανόηση του «υπαρκτού» καταρχήν, έστω και ως επίφασης και απατηλής φαινομενικότητας, και μόνο κατόπιν είναι δυνατό να περάσει στα βαθύτερα στρώματα του «πραγματικού»).

τσάρο και την απολυταρχία. Επίσης, σε αυτήν την σύντομη περίοδο, ο Μπελίνσκι δεν αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στο άτομο, στην προσωπικότητα. Σημασία έχει, κατ' αυτόν, η γενική κίνηση εξέλιξης του πνεύματος, όπως αυτό εκδιπλώνεται μέσω της κοινωνίας και του κράτους, και όχι το μεμονωμένο άτομο, που αποτελεί απλώς υλικό για την εξέλιξη του πνεύματος, της «ιδέας». Το ξεπέραςμα του εγγελιανισμού συνδέεται ακριβώς με την μεταστροφή του ενδιαφέροντος του Μπελίνσκι στο ζήτημα της προσωπικότητας.

Σε μια επιστολή του στον Μπότκιν, το 1841, ο Μπελίνσκι γράφει τα εξής χαρακτηριστικά: «Γι αυτόν [για τον Χέγκελ δηλαδή, σημ. Α. Χ.] το υποκείμενο δεν αποτελεί το ίδιο σκοπό για τον εαυτό του, αλλά μέσο για την στιγμιαία έκφραση του καθολικού και αυτό το καθολικό είναι για το υποκείμενο ένας Μολώχ... Σας είμαι ταπεινά ευγνώμων Γεγκόρ Φεντόριτς [έτσι αποκαλούσαν, «χαϊδευτικά» και αστειευόμενοι μεταξύ τους, τον Χέγκελ στον κύκλο του Στανκέβιτς, σημ. Α. Χ.], υποκλίνομαι στη φιλοσοφική σας μίτρα. Αλλά, με όλο τον προσήκοντα σεβασμό προς τον φιλοσοφικό σας φιλισταϊσμό, λαμβάνω την τιμή να σας αναφέρω ότι ακόμα κι αν μου δινόταν η δυνατότητα να αναρριχηθώ στην ύψιστη βαθμίδα της κλίμακας της εξέλιξης, θα σας ζητούσα και από εκεί πάνω να μου απολογηθείτε για όλα τα θύματα των συνθηκών της ζωής και της ιστορίας, για όλα τα θύματα των τυχαίων γεγονότων, της δεισιδαιμονίας, της ιεράς εξέτασης, του Φιλίππου του Β' κτλ κτλ κοκ, αλλιώς θα γκρεμιστώ από την ψηλότερη βαθμίδα προς τα κάτω με το κεφάλι. Δεν θέλω την ευτυχία ούτε καν σαν δώρο, αν δεν μπορώ να έχω τη συνείδησή μου ήσυχη σχετικά με το καθένα από τα αδέρφια μου... Η μοίρα του υποκειμένου, του ατόμου, της προσωπικότητας είναι σημαντικότερη από τη μοίρα όλου του κόσμου και από την καλή κατάσταση της υγείας του αυτοκράτορα της Κίνας (δηλ. από τη χεγκελιανή Allgemeinheit [καθολικότητα, σημ. Α. Χ.]»⁷⁵.

Εδώ βλέπουμε, κατά κάποιο τρόπο, την επιστροφή του «αισθητικού (αλλά και ηθικού) ουμανισμού» και του «διαφωτισμού του συναισθήματος» στη σκέψη του Μπελίνσκι, πιο ώριμου όμως και πιο πειθαρχημένου θεωρητικά απ' ότι πριν. Το 1841 έρχεται σε επαφή με τις σοσιαλιστικές θεωρίες του Σαιν Σιμόν και του Λερού, που τον επηρεάζουν βαθιά. Άλλωστε, λίγο αργότερα, διάβασε και κάποια από τα πρώτα γραφτά του Κ. Μαρξ στα «Γαλλο-γερμανικά Χρονικά», τα οποία επίσης τον επηρέασαν, ενώ στα 1843-44 διάβασε την «Ουσία του χριστιανισμού» του Φόϊερμπαχ και αρχίζει να στρέφεται, οριστικά πια, προς τις υλιστικές φιλοσοφικές απόψεις με κυρίαρχο το ανθρωπολογικό στοιχείο και την αντίληψη του αμετάβλητου της ανθρώπινης φύσης.

⁷⁵ Β. Γκ. Μπελίνσκι, *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*, Εκδόσεις «Γκοσπολιτζίνατ», Μόσχα 1948, τ. 1, σσ. 572-573.

Αυτή η στροφή του Μπελίνσκι, ωστόσο, παραμένει πάντα σε στενή σύνδεση με το ζήτημα της ανθρωπίνης προσωπικότητας, αυτό που ο Ζενκόφσκι ονομάζει «περσοναλισμό» του Μπελίνσκι⁷⁶, καθώς και προς τον αθεϊσμό και τον επαναστατισμό, δημοκρατικής και ουτοπιστικής σοσιαλιστικής απόχρωσης. Η πορεία του αυτή ολοκληρώνεται το 1847, λίγο πριν το θάνατό του, και αποτυπώνεται στην περίφημη επιστολή του προς τον Γκόγκολ, όπου γράφει ότι θα έρθει μια εποχή, όπου «δεν θα υπάρχουν πλούσιοι και φτωχοί, ούτε βασιλιάδες και υπήκοοι, αλλά θα υπάρχουν μόνο αδέρφια, θα υπάρχουν άνθρωποι», καθώς και ότι αυτή η νέα κοινωνία θα εμφανιστεί ως αποτέλεσμα μιας «βίαιης ανατροπής»⁷⁷. Ο Μπελίνσκι αναγνώριζε τη σημασία του εθνικού στοιχείου και της σχέσης του με το πανανθρώπινο. Τόνιζε ότι δεν υπάρχει πανανθρώπινο έξω από το συγκεκριμένο εθνικό, αλλά ότι αυτά τα δύο στοιχεία βρίσκονταν σε διαλεκτική ενότητα, με τρόπο ριζικά διαφορετικό απ' ότι οι σλαβόφιλοι. Οι θέσεις του στη δεκαετία του 1840 βρίσκονταν ακριβώς στους αντίποδες των θέσεων των σλαβόφιλων. Χρησιμοποιούσε και αυτός την έννοια της λαϊκότητας, αλλά από την άποψη της αστικής δημοκρατικής αντίληψης περί λαού, και ασκούσε κριτική στον δυτικοευρωπαϊκό καπιταλισμό, επίσης από αστικές δημοκρατικές θέσεις, διαχωρίζοντας την «αστική τάξη-αγωνιζόμενη» ενάντια στην φεουδαρχική κοινωνία, από την «αστική τάξη-θριαμβεύτρια», που δημιουργεί και αυτή τη δική της τυραννική κοινωνική τάξη πραγμάτων με θύμα αυτή τη φορά τους μισθωτούς εργάτες, γεγονός που επιβάλλει την επαναστατική ανατροπή της.

Η σύντομη ζωή και η συνεχής και γρήγορη πνευματική εξέλιξη του Μπελίνσκι, το διαρκές πέρασμά του –μέσα από οδυνηρές και έντονες μεταστροφές– σε όλο και πιο προχωρημένες ριζοσπαστικές θέσεις, είναι ενδεικτική και συμβολική για την πορεία συνολικά του ρεύματος των δυτικιστών, που θα έλεγε κανείς ότι άρχισε να μετεξελίσσεται και να διασπάται από τη στιγμή που συγκροτήθηκε. Ήδη στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1840, η αντίθεση «σλαβόφιλοι-δυτικιστές» είχε αρχίσει να χάνει το αρχικό της περιεχόμενο και βαρύτητα όσον αφορά το γενικό προσδιορισμό και τον περαιτέρω προσανατολισμό της ρωσικής κοινωνίας, στο βαθμό που το ζήτημα της επιλογής του δρόμου ανάπτυξης είχε βασικά επιλυθεί από την ίδια την ιστορία. Η Ρωσία κινούνταν ήδη προς τη σύγκλιση με το «δυτικό» τρόπο ανάπτυξης. Η νέα αντίθεση μεταξύ δημοκρατικής ιδεολογίας και δημοκρατικού επαναστατισμού, από τη μία πλευρά, και διαλλακτικού φιλελευθερισμού, από την άλλη, αποκτά σταδιακά κεντρικό χαρακτήρα και σε σημαντικό βαθμό θέτει σε δεύτερο πλάνο τις παλιότερες αντιπαραθέσεις που, συχνά, αποκτούν καθαρά φιλολογικό χαρακτήρα.

⁷⁶ Ζενκόφσκι, ό. π.

⁷⁷ Αναφέρεται στο Β. Σ. Νερσεσιάνετς (επιμ.), *Ιστορία των πολιτικών και νομικών θεωριών*, Εκδόσεις «Γιουριντίτσεςκαγια λιτερατούρα», Μόσχα 1988, σ. 415-416.

Αν, όμως, στην περίπτωση του Μπελίνσκι, τα βασικά θέματα της επόμενης μεγάλης διαμάχης στη ρωσική πνευματική και πολιτική ζωή απλώς έχουν αρχίσει να τίθενται, η ζωή και το έργο του Γκέρτσεν αποτελεί τον ιστορικό σύνδεσμο μεταξύ δύο διαδοχικών, αλλά σημαντικά διαφορετικών, εποχών της οικονομικής, πολιτικής, ιδεολογικής ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας. Βαθμιαία, το περιεχόμενο των αντιπαραθέσεων στη ρωσική διανόηση μετατοπίζεται από το ζήτημα της επιλογής μεταξύ «Ανατολής» ή «Δύσης», στο ζήτημα του πώς, με ποιο τρόπο και ποιους ρυθμούς θα «δυτικοποιηθεί» η Ρωσία. Και εδώ συμβαίνει ένα ορισμένο «παράδοξο»: Τη στιγμή που έγινε πια σαφές ότι η άποψη των δυτικιστών είχε οριστικά και εκ των πραγμάτων επιβληθεί, ένα μέρος των τελευταίων άρχισε να στρέφεται και πάλι στη μελέτη της ιδιαιτερότητας της ρωσικής ιστορίας και πραγματικότητας, για να καταλήξει σε ένα πολιτικό πρόταγμα που καλούσε σε έναν απόλυτα ιδιαίτερο, «εθνικό» δρόμο, διαφορετικό από το «δυτικό», για τη χειραφέτηση της ρωσικής κοινωνίας.

Ο Α. Ι. Γκέρτσεν (1812-1870), υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους ρώσους διανοούμενους του 19^{ου} αιώνα, ένα από τα κεντρικά πρόσωπα στην πνευματική και πολιτική ζωή της Ρωσίας, αν και τα περισσότερα από τα ώριμα χρόνια της ζωής του τα πέρασε αυτοεξόριστος στη Δυτική Ευρώπη⁷⁸. Πλούσιος ευγενής ο ίδιος, εντάσσεται από πολύ νέος σε παράνομες πολιτικές δραστηριότητες και συζητήσεις, με ρεπουμπλικανικό αντιμοναρχικό προσανατολισμό, κληροδοτημένο απευθείας από την εξέγερση των Δεκεμβριστών και την έντονη συγκίνηση που του είχε προκαλέσει στην εφηβεία του, με αποτέλεσμα να εξοριστεί για πέντε χρόνια (1834-1839). Όταν ήταν ακόμη φοιτητής στη σχολή Φυσικών Επιστημών του Πανεπιστημίου της Μόσχας ήρθε σε επαφή με την ευρωπαϊκή σοσιαλιστική σκέψη διαμέσου του έργου του Σαιν Σιμόν. Ο Γκέρτσεν ήταν επίσης επηρεασμένος από τον Σέλλινγκ, όπως και το σύνολο των ρώσων διανοούμενων των αρχών της δεκαετίας του 1830. Όταν γυρνά από την εξορία, προσεγγίζει το έργο του Χέγκελ, αρχικά με πολλή καχυποψία λόγω του ιδεαλιστικού προσανατολισμού του μεγάλου γερμανού φιλοσόφου. Μετά την εντρυφήση στο Χέγκελ, ο ρώσος στοχαστής, στο έργο του «Ο ντιλεντατισμός στην επιστήμη» (1842), φτάνει σε ένα εντελώς πρωτότυπο και ασυνήθιστο, για το πνεύμα της ρωσικής διανόησης της εποχής, συμπέρασμα: «Η φιλοσοφία του Χέγκελ είναι η άλγεβρα της επανάστασης, απελευθερώνει εντελώς τον άνθρωπο και δεν αφήνει πέτρα πάνω στην πέτρα από τον χριστιανικό κόσμο, από τον κόσμο των παρωχημένων

⁷⁸ Μια αξιολογή και καλά ενημερωμένη βιογραφία του Γκέρτσεν στα ελληνικά είναι το έργο του Μήτσου Αλεξανδρόπουλου, *Ένας άνθρωπος μια εποχή (Αλέξανδρος Γκέρτσεν)*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1989. Παρότι δεν καλύπτει όλες τις πλευρές του έργου του ρώσου στοχαστή –ιδιαίτερα του επιστημονικού-φιλοσοφικού του έργου- είναι εντούτοις αναγκαίο βοήθημα για κάθε Έλληνα ερευνητή της δοσμένης περιόδου της ρωσικής σκέψης και ιστορίας συνολικά.

παραδόσεων»⁷⁹. Απορρίπτει τον πολιτικό συντηρητισμό και τον φιλοσοφικό ιδεαλισμό του Χέγκελ και προσπαθεί να δημιουργήσει μια διαλεκτική φιλοσοφική αντίληψη βασισμένη στον ανθρωπολογικό υλισμό. Η προσπάθειά του αυτή συνεχίζεται και στο έργο του «Επιστολές για τη μελέτη της φύσης» (1844-1845).

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1840, δηλαδή, ο Γκέρτσεν εμφανίζεται στους κύκλους των δυτικιστών με την ιδιότητα του δημοκράτη-σοσιαλιστή με επαναστατικό προσανατολισμό και συντελεί σημαντικά στην διαμόρφωση και όξυνση των νέων αντιθέσεων μέσα στο ρεύμα αυτό. Το 1847 μεταναστεύει στην Ευρώπη, όπου έμεινε μέχρι το θάνατό του. Το σημαντικότερο ορόσημο στην πνευματική εξέλιξη του Γκέρτσεν αποτελεί η ενεργός συμμετοχή του στα γεγονότα της επανάστασης του 1848 στο Παρίσι και οι παραστάσεις και τα συμπεράσματα που αποκόμισε από αυτή. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο Γκέρτσεν, από κοινού με τον Μπελίνσκι, ήταν γεμάτος ελπίδες για την επερχόμενη επανάσταση στη Δυτική Ευρώπη· πίστευε ότι από αυτή θα γεννηθεί ένας καινούργιος δημοκρατικός-σοσιαλιστικός κόσμος που θα δώσει ώθηση και για τον κοινωνικό μετασχηματισμό στη Ρωσία. Τα γεγονότα όμως του Ιούλη του 1848 τον διέψευσαν και τον απογοήτευσαν οικτρά, με αποτέλεσμα η σκέψη του να προσανατολιστεί σε τελείως διαφορετική κατεύθυνση. Από τον αισιόδοξο ενθουσιασμό και την εξιδανίκευση της δημοκρατικής Ευρώπης πέρασε σε απαισιόδοξες εκτιμήσεις για την περαιτέρω εξέλιξή της.

Πριν την επανάσταση ο Γκέρτσεν θεωρούσε τις αντιπολιτευόμενες κοινωνικές δυνάμεις στην Ευρώπη ως κάτι λίγο πολύ ενιαίο, ως μία ενιαία δύναμη που εμπνεόταν από την κοινωνική δημοκρατία και το σοσιαλισμό. Όταν είδε, μέσα στην έξαρση των παθών των επαναστατικών γεγονότων, την έχθρα και το μίσος των μικροαστών και των αστών, δηλαδή της «μεσαίας τάξης» της Ευρώπης, απέναντι στην εργατική τάξη, την ανελέητη σκληρότητα με την οποία αυτή η μεσαία τάξη κατέπνιξε το εργατικό κίνημα, θεώρησε αδύνατη την περαιτέρω ιστορική πρόοδο στην Ευρώπη. Η αιτία για την αδυναμία προώθησης της κοινωνικής προόδου βρίσκεται, κατά τον Γκέρτσεν, στην ύπαρξη πλατιών κοινωνικών στρωμάτων μικρών και μεσαίων ιδιοκτητών, που τάσσονται υπέρ της διατήρησης της υπάρχουσας κατάστασης πραγμάτων και διακατέχονται από μια στάση ζωής και νοοτροπία, που αποτελεί ό,τι πιο ατομικιστικό, ιδιοτελές, αποκρουστικό και πρόστυχο, από κοινωνικής, αισθητικής και ηθικής άποψης. Πρόκειται για την περίφημη έννοια του «μεσάνστβο», του «μικροαστισμού», που είναι δημιούργημα της ανάπτυξης του καπιταλισμού και συνιστά ένα απροσπέλαστο εμπόδιο για την επίτευξη της ελευθερίας και της «βασιλείας του σοσιαλισμού» στην Ευρώπη⁸⁰. «Μεσάνστβο» είναι η ιδιοτέλεια του ιδιοκτήτη,

⁷⁹ Α. Ι. Γκέρτσεν, *Συλλογή έργων*, Έκδοση της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1956, τόμος 9, σ. 23.

⁸⁰ Ο όρος «μεσάνστβο» είναι ουσιαστικά αμετάφραστος στα ελληνικά. Εδώ τον αποδίδουμε με τον όρο «μικροαστισμός» χωρίς να αξιώνουμε πλήρη απόδοση των σημαινομένων του στη ρωσική γλώσσα

μια ορισμένη νοοτροπία και πνευματική-ψυχική στάση ζωής (προσκόλληση στο ιδιωτικό, στην περιουσία) που κάνει αδύνατη την κοινωνική αλληλεγγύη και αδελφοσύνη μεταξύ των ανθρώπων.

Πίσω από την έντονη απογοήτευση του Γκέρτσεν σχετικά με την Ευρώπη κρύβεται καταρχήν η διαφορά ιστορικής φάσης που χωρίζει την ευρωπαϊκή και τη ρωσική κοινωνία και σκέψη στη δοσμένη περίοδο. Δεν είναι τυχαία η εξήγηση που έδωσε ο Γκέρτσεν στο φαινόμενο της σύγκρουσης μέσα στο στρατόπεδο των αντιφεουδαλικών δυνάμεων της επανάστασης του 1848. Στη Ρωσία δεν υπήρχε μεσαία τάξη. Αν στην Ευρώπη ο αστικός πολιτισμός πήγαζε και αναπτυσσόταν συνέχεια για αιώνες μέσα από το υπόβαθρο αυτής της παλαιάς μεσαιάς (αστικής) τάξης, που ήταν ταυτόχρονα μια δύναμη οικονομική, αλλά και πνευματική και μορφωτική, που κόμιζε μια νέα αντίληψη ζωής, στη Ρωσία, όπως αναφέρθηκε ήδη, τέτοιο κοινωνικό υποκείμενο ιστορικά δεν υπήρξε ποτέ πριν, τουλάχιστον με το σύνολο των προσδιορισμών που είχε στη Δύση. Δεν υπήρχε ανάλογη ατομικιστική παιδεία ιδιοκτήτη σε *εργαζόμενα* τμήματα του πληθυσμού, ούτε ανάλογη αντίληψη του ιδιωτικού συμφέροντος, της ελευθερίας, της αστικής (μη φεουδαρχικής) ομαδοποίησης στη βάση της ατομικής ιδιοκτησίας και του ατομικού και συλλογικού εγωισμού. Το μόνο κάπως αντίστοιχο κοινωνικό στρώμα στη Ρωσία ήταν το στρώμα

(εξάλλου, ο ακριβής ρωσικός επιστημονικός όρος για τους μικροαστούς ως κοινωνικό στρώμα-τάξη είναι αντίστοιχος με τον ελληνικό –«μικρή αστική τάξη» [мелькая буржуазия]- και η λέξη «μελκομπουρζουάζνοστ» [мелькобуржуазность] σημαίνει κυριολεκτικά «μικροαστισμός»). Η λέξη «μεσάνστβο» προέρχεται από τη λέξη «μεσανίν» και, κυριολεκτικά, σημαίνει το μέλος μιας κατώτερης νομοκατεστημένης μεσαιωνικής τάξης στη Ρωσία, που είναι κάτοχος ιδιόκτητου σπιτιού, μικροβιοτέχνης ή μικρέμπορος. Μεταφορικά υπονοεί αυτόν που ασχολείται με «ψιλοδουλειές» (αυτό σημαίνει κατά κυριολεξία εδώ και η λέξη «μεσάνστβο», δηλ. ενασχόληση με ψιλοπράγματα και, κατά προέκταση, με ανάξια λόγου, τιποτένια πράγματα), ή αυτόν που ενδιαφέρεται μόνο για το προσωπικό του όφελος και είναι αδιάφορος ως προς το συμφέρον των άλλων και την κοινωνία συνολικά. Η λέξη «μεσάνστβο», λοιπόν, έχει σχέση με αρνητικούς προσδιορισμούς, με ιδιοτέλεια, υστεροβουλία, ατομικισμό, μισαλλοδοξία, απουσία ευρύτερου ηθικού και αισθητικού ορίζοντα και ανεπτυγμένης προσωπικότητας. Η κάθε γλώσσα λείπει συνήθως περισσότερο για την ιστορική πραγματικότητα μέσα στην οποία δημιουργείται και αυτό ισχύει και σε αυτή την περίπτωση. Για τους μη γνώστες της ρωσικής γλώσσας, πολλές είναι οι λεπτομέρειες που διαφεύγουν από την ορολογία της πνευματικής ζωής της Ρωσίας στον 19^ο αιώνα. Για παράδειγμα, η λέξη «μυρ» [мир] σημαίνει ταυτόχρονα κόσμος, ειρήνη και ορισμένου τύπου αγροτική κοινότητα, κάτι που θυμίζει τον αντίστοιχο ισπανικό όρο «pueblo» (λαός) που αναφέρεται στις μικρές *μόνιμα εγκατεστημένες* προκαπιταλιστικού χαρακτήρα ινδιάνικες κοινότητες της βορειοκεντρικής Αμερικής. Για την προκαπιταλιστική ρωσική αγροτιά, η λέξη για τον «κόσμο» σήμαινε την άμεση Κοινότητα, το άμεσο κοινωνικό περιβάλλον, έξω από το οποίο δεν υπήρχε τίποτε για αυτούς τους ανθρώπους. Η συνειδητοποίηση του όλου νοήματος, που περιέχεται σε αυτή τη λέξη, νομίζουμε ότι εξηγεί σε ένα ορισμένο βαθμό τη σημασία που απέδιδαν στην κοινότητα οι *αριστοκρατικές καταγωγής* ρώσοι διανοούμενοι. Μια ακόμη λέξη με διττή σημασία είναι η λέξη «βόλια» [воля], που σημαίνει ταυτόχρονα «ελευθερία» και «θέληση» ή «βούληση» (αλλά και «εξουσία»), ενώ υπάρχει και η λέξη «σβομπόντα», που είναι το ακριβές αντίστοιχο της δικής μας «ελευθερίας». Όταν χρησιμοποιείται λοιπόν αυτή η λέξη στα κείμενα των ρώσων στοχαστών, πρέπει πάντα να υπολογίζουμε ότι αυτοί είχαν υπόψη τους και τις δύο σημασίες της, πολύ περισσότερο που, σε ένα καθεστώς σχεδόν απόλυτης κατίσχυσης της δουλοπαροικίας, «ελευθερία» διέθετε όποιος διέθετε ταυτόχρονα και δική του «θέληση», όποιος ήταν «αυτόβουλος» και «αυτεξούσιος» και τέτοιος ήταν μόνον ο αφέντης-φεουδάρχης.

των μεσαιωνικού τύπου μεταπρατών, εμπόρων, τοκογλύφων και τυχοδιωκτών, που δεν είχε καμιά ηθική και θρησκευτική κοινωνική επικύρωση και θετική αποτίμηση. Στη Ρωσία δεν είχε υπάρξει ούτε Αναγέννηση, ούτε Ανθρωπισμός, ούτε Μεταρρύθμιση, ο παρελθών χρόνος στη ρωσική κοινωνική ζωή των κατώτερων τάξεων και στρωμάτων δεν ήταν «ιστορικός»-ποιοτικός, αλλά απλώς «τα περασμένα» [«μπίλογε» – απ’ όπου και οι λαϊκές αφηγήσεις-ιστορίες – «μπιλίνα»]). Η κατώτερη βαθμίδα αυτού του μεσαιωνικού κοινωνικού στρώματος αντιστοιχεί ακριβώς στον όρο «μεσανίν».

Ο Γκέρτσεν ήταν, λοιπόν, ένας πρωτοπόρος και καινοτόμος διανοούμενος που προώθησε κατά πολύ τη ρωσική σκέψη. Ήταν όμως ταυτόχρονα και ένας τυπικός αριστοκράτης διανοούμενος της δουλοπαροικιακής περιόδου της ρωσικής ιστορίας, ένας άνθρωπος που, όπως και οι υπόλοιποι αντιπολιτευόμενοι ρώσοι διανοούμενοι της εποχής του, έφερε μέσα του το άθος της αριστοκρατικής ελιτίστικης πνευματικής κληρονομιάς, της αριστοκρατικής ακεραιότητας, αυτοσεβασμού και ηθικής, του άγραφου, αλλά βαθιά εσωτερικευμένου, ηθικού κώδικα της αυλικής ρωσικής αριστοκρατίας. Αυτή η βαθιά ακεραιότητα και ηθική του κυρίου που είχε μέσα του, κινητοποιημένη από τις νέες ιδέες, αλλά και την ευαισθησία που προσέδιδε ο νεότερος «διαφωτισμός του συναισθήματος», ήταν και η πηγή της εξέγερσής του ενάντια στην υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων. Η ηθική αυτή ποιότητα, που ήταν το κέντρο της πνευματικής του στάσης, ήταν και μία από τις αιτίες της τέτοιας εξήγησης της επαναστατικής τραγωδίας του 1848. Στο πρόσωπο του Γκέρτσεν –και όχι μόνο- βλέπουμε το μεγαλείο, αλλά και τα ιστορικά όρια μιας ορισμένης βαθμίδας ανάπτυξης της κοινωνικής συνείδησης στη ρωσική κοινωνία. Μετά απ’ όλα αυτά, γίνεται, κατά τη γνώμη μας, φανερό το γιατί η νοοτροπία της μεσαιάς τάξης κατανοείται από τον Γκέρτσεν ως μια «αντικοινωνική» και αντιανθρώπινη στάση ζωής που, στο βαθμό που είναι εξαιρετικά διαδεδομένη στη Δυτική Ευρώπη, καθιστά αδύνατη την επικράτηση του «βασιλείου της ελευθερίας» εκεί. Το τυπικά αστικό συνειδησιακό φορτίο γίνεται κατανοητό ως αντικοινωνικό.

Ο μόνος δρόμος που μένει λοιπόν για την επανάσταση, τη δημοκρατία και το σοσιαλισμό, έχει να κάνει με τη Ρωσία. Εκεί δεν υπάρχει μεσαιά τάξη, ούτε «μεσάνστβο». Στη Ρωσία, η κοινωνία δεν έχει «μολυνθεί» ακόμη από τη βαθιά ανηθικότητα της ιδεολογίας και της ψυχοσύνθεσης του μικρομεσαίου μαζικού ατομικιστή-ιδιοκτήτη. Η Ρωσία επομένως είναι η χώρα, που οφείλει να ξεκινήσει την επαναστατική διαδικασία, τη διαδικασία που θα οδηγήσει στην απελευθέρωση όλου του κόσμου, στην πρακτική ισότητα και αδελφότητα όλων των ανθρώπων στη Γη. Στα έργα του της δεκαετίας του 1850 («Ο ρωσικός λαός και ο σοσιαλισμός», «Από την άλλη όχθη», «Ο παλιός κόσμος και η Ρωσία»), ο Γκέρτσεν επαναπροσδιορίζει τα πολιτικά καθήκοντα της ρωσικής διάνοησης και του ρωσικού λαού. Η καθυστερημένη Ρωσία θα

ξεκινήσει την παγκόσμια επανάσταση. Πίστευε μάλιστα ότι η επανάσταση στη Ρωσία θα ξεπεράσει τις Πύλες της Βαλτικής και τότε «η Ρωσία θα ξεχυθεί στην Ευρώπη»⁸¹. Έτσι, διαμορφώνεται η θεωρία του «ρωσικού σοσιαλισμού»⁸², σύμφωνα με την οποία η Ρωσία μπορεί να φτάσει στη σοσιαλιστική κοινωνία παρακάμπτοντας τον καπιταλιστικό δρόμο ανάπτυξης. Βάση της θεώρησης αυτής ήταν μια ορισμένη αντίληψη για τη διατηρούμενη ακόμη στη Ρωσία αγροτική κοινότητα, που μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο, το βασικό κύτταρο της μελλοντικής σοσιαλιστικής κοινωνίας λόγω του ότι βασίζεται στην κοινοτική χρήση της γης, στη συλλογική εργασία και στην από κοινού διεύθυνση-διαχείρισή της.

Έτσι επιστρέφει στη ρωσική κοινωνική και πολιτική σκέψη η εξισωτική ιδέα του διαφωτιστή Ραντίστσεφ για το ρόλο της ρωσικής αγροτικής κοινότητας ως θεμελίου της σοσιαλιστικής κοινωνίας. Η θεωρία αυτή μετατρέπεται πολύ γρήγορα σε βασικό στόχο της πολιτικής δραστηριότητας του Γκέρτσεν, που επαναπροσδιορίζεται ριζικά. Από το 1849 ακόμη, ο Γκέρτσεν ρίχνει το σύνθημα «Για τη Ρωσία και την άγια ελευθερία (βόλια)», το οποίο αργότερα θα πάρει τη μορφή «Για Γη και Ελευθερία!», απ' όπου θα πάρει και την ονομασία της η γνωστή πολιτική οργάνωση των ναρόντικων «Ζεμλιά ι Βόλια». Ταυτόχρονα επιστρέφει και η αντίληψη περί της μοναδικότητας της ρωσικής ιστορικής ανάπτυξης, που είχε διατυπωθεί με σαφήνεια για πρώτη φορά από τον Τσααντάγεφ, με εντελώς διαφορετικό βέβαια πολιτικό πρόσημο, αλλά που είχε αναφερθεί ακόμα παλιότερα, από τον Πέστελ και τον Φονβίζιν, οι οποίοι είχαν επίσης προσέξει την ιδιομορφία της ρωσικής κοινότητας και των κοινωνικών σχέσεων στην ρωσική αγροτική οικονομία.

Την ιδιομορφία της ρωσικής κοινότητας είχαν προσέξει και οι σλαβόφιλοι, όπως ήδη επισημάναμε. Είχαν μάλιστα εξιδανικεύσει και μυστικοποιήσει την κοινότητα, κατανοώντας την από την πλευρά της οργανικής ηθικής και του τρόπου ζωής. Ο Γκέρτσεν επανέφερε το ζήτημα της κοινότητας, αποθηρησκευτικοποιώντας, όμως, ολοκληρωτικά την τελευταία και εξετάζοντας τις σχέσεις που την χαρακτήριζαν από τη σκοπιά ενός πρακτικού σχεδίου επαναστατικής αλλαγής της κοινωνίας.

Το 1853, ο Γκέρτσεν ιδρύει στο Λονδίνο το Ελεύθερο Ρωσικό Τυπογραφείο, που επιδίδεται στην προπαγάνδη των σοσιαλιστικών και επαναστατικών ιδεών στη Ρωσία. Μια απ' τις πρώτες εκδόσεις αφορούσε το «Ταξίδι από την Πετρούπολη στη Μόσχα» του Ραντίστσεφ. Το

⁸¹ Γκέρτσεν, ό. π., τόμος 6, σ. 32.

⁸² Η θεωρία του «ρωσικού σοσιαλισμού» συνιστά, μεταξύ των άλλων, ένα προείκασμα των πολλών αντιλήψεων και θεωριών «εθνικού δρόμου προς το σοσιαλισμό», που αναπτύχθηκαν στις νεοαπελευθερωμένες από την αποικιοκρατία χώρες της Ασίας και της Αφρικής στον 20^ο αιώνα. Σε πολλές περιπτώσεις, η λογική αυτών των σοσιαλιστικών θεωριών είναι μεθοδολογικό αντίγραφο της θεωρίας του Γκέρτσεν των μέσων του 19^{ου} αιώνα.

1857 ξεκινά να εκδίδεται το περιοδικό «Πολιάρναγια Ζβεζντά» (Πολικός Αστέρας) και το 1857 βγαίνει η εφημερίδα «Κολοκόλ» (Καμπάνα ή Κώδων). Μπορεί να ειπωθεί ότι σε αυτή την περίοδο (δεκαετία του 1850) ξεκινά η νέα κίνηση στη ρωσική διανοήση, αυτό το κίνημα που ονομάστηκε «ναροντικισμός» και «ναρόντικοι», σε συνδυασμό και με την ραγδαία όξυνση των κοινωνικών αντιθέσεων στη Ρωσία.

Στο πλαίσιο της πολιτικής του δραστηριότητας, στην οποία υπέταξε και τη συνολική πνευματική του δραστηριότητα, ο Γκέρτσεν προσπάθησε να προσεγγίσει το ζήτημα της ιστορικής προόδου γενικά. Παραμένοντας στο πλαίσιο ενός, κατά βάση, ανθρωπολογικού υλισμού, θεωρούσε ότι η πρόοδος ήταν αποτέλεσμα κοινωνικών αντιφάσεων-συγκρούσεων, αφενός μεταξύ του μεμονωμένου ανθρώπου και του περιβάλλοντός του και αφετέρου μεταξύ ξεχωριστών κοινωνικών ομάδων ανθρώπων. Αν στην πρώτη κατηγορία αντιφάσεων (ατόμου-περιβάλλοντος) ο Γκέρτσεν εξηγούσε τη συμπεριφορά του ανθρώπου μεταφυσικά-βιολογικά, στη δεύτερη κατηγορία (σύγκρουση κοινωνικών ομάδων) φτάνει πράγματι μέχρι το κοινωνικό και εξηγεί αυτού του τύπου τις συγκρούσεις ουσιαστικά δια της αρχής της πάλης των τάξεων. Στο έργο του «Από την άλλη όχθη» γράφει ότι φτάνει μια στιγμή που τα συμφέροντα των ξεχωριστών τάξεων βρίσκονται σε τόσο έντονη –αναγκαία– αντιπαράθεση, ώστε καμιά συνδιαλλαγή δεν μπορεί πλέον να υπάρξει και «οι εχθρικές παρατάξεις δεν μπορούν ούτε να συνδιαλλαγούν ούτε να κατανοήσουν η μια την άλλη: έχουν πια ξεχωριστές λογικές, δύο διαφορετικά μυαλά. Όταν τα ζητήματα φτάνουν σε αυτό το σημείο, δεν υπάρχει καμιά άλλη διέξοδος πλην της πάλης. Ο ένας από τους δύο πρέπει να σταματήσει να υπάρχει – η μοναρχία ή ο σοσιαλισμός»⁸³. Βεβαίως, τα ταξικά υποκείμενα-φορείς αυτής της πάλης για το σοσιαλισμό ήταν διαφορετικά στη Δύση και στη Ρωσία. Αν στη Δύση ο άνθρωπος του μέλλοντος, δηλαδή του σοσιαλισμού, είναι ο εργάτης, στη Ρωσία είναι ο μουζίκος-αγρότης.

Ένα ακόμη σημαντικό ζήτημα που επεξεργάστηκε ο Γκέρτσεν ήταν εκείνο της πολιτικής πάλης και του κράτους. Μετά το καθοριστικό γι αυτόν 1848, δεν εμπιστευόταν την πολιτική πάλη και τις πολιτικές διαδικασίες. Στη Ρωσία, όπως και στην Ευρώπη αυτής της περιόδου, ήταν σημαντική η αντιπαράθεση μεταξύ πολιτικής και κοινωνικής δημοκρατίας, καθώς και μεταξύ πολιτικής και κοινωνικής επανάστασης. Οι αστικές και αστικοδημοκρατικές επαναστάσεις, ξεκινώντας από τη μεγάλη Γαλλική Επανάσταση, είχαν δείξει ότι η πολιτική δημοκρατία και η πολιτική επανάσταση ωφελούσαν κυρίως την αστική τάξη και συχνά απέβαιναν σε βάρος των λαϊκών συμφερόντων. Γι αυτό, ο Γκέρτσεν θεωρούσε ότι η πολιτική δραστηριότητα έπρεπε να συνοδεύεται και από κοινωνική ανατροπή, από εκτεταμένο κοινωνικό μετασχηματισμό. Ακριβώς

⁸³ Γκέρτσεν, ό. π., τ. 6, σ. 58.

αυτό το συνδυασμό πολιτικού και κοινωνικού αντέταξε τελικά στον Μπακούνιν, με τον οποίο είχε εκτεταμένη αλληλογραφία στα τελευταία χρόνια της ζωής του και ο οποίος υποστήριζε μόνο την κοινωνική πάλη, απορρίπτοντας τελείως την πολιτική δραστηριότητα για το λαό.

Στο τελευταίο του έργο, τις Επιστολές «Σε ένα παλιό σύντροφο» (1869), έγραφε ότι είναι λανθασμένη η αντίληψη ότι δεν πρέπει «να διδάσκουμε το λαό», αλλά να «τον εξεγείρουμε», όπως ισχυριζόταν ο Μπακούνιν, γιατί με την εξέγερση μπορεί κανείς μόνο να καθαρίσει το παλιό, αλλά δεν μπορεί να δημιουργήσει το νέο. Για να μπορεί να δημιουργηθεί το νέο, η νέα κοινωνία, χρειάζεται διαφωτισμός, χρειάζονται ιδέες, χρειάζεται μια νέα λαϊκή συνείδηση, γιατί «είναι αδύνατο να απελευθερώσει κανείς τους ανθρώπους στην εξωτερική όψη της ζωής τους περισσότερο, απ' όσο οι άνθρωποι είναι απελευθερωμένοι *εσωτερικά*»⁸⁴. Το κράτος το θεωρούσε μια υπερκοινωνική και υπερταξική οντότητα που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τα συμφέροντα κάθε τάξης, αρκεί αυτή να το κατακτήσει και να το διατηρήσει⁸⁵.

Έτσι, παρακολουθώντας την πνευματική εξέλιξη του Γκέρτσεν, βλέπουμε ταυτόχρονα πόσο άλλαξαν οι προτεραιότητες στη ρωσική κοινωνική σκέψη, αλλά και στην πολιτική ζωή της χώρας, μέσα σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα. Ο ίδιος ο Γκέρτσεν ταλαντευόταν ακόμη σε κάποιο βαθμό μεταξύ επαναστατικού δημοκρατισμού και φιλελευθερισμού μέχρι και την οριστική εφαρμογή της αγροτικής μεταρρύθμισης, το 1861. Μερικές φορές μάλιστα, απευθυνόταν με εκκλήσεις στους ανώτερους τσαρικούς κύκλους και στους φιλελεύθερους ευγενείς για μια μεταρρύθμιση προς το συμφέρον των αγροτών. Όταν τελικά η μεταρρύθμιση πραγματοποιήθηκε, με τους χειρότερους δυνατούς όρους για τους πρώην δουλοπάροικους, τότε ο Γκέρτσεν σταμάτησε να τρέφει την οποιαδήποτε ελπίδα για τους κρατούντες στη Ρωσία και για τους πρωτοπόρους φιλελεύθερους ευγενείς και αφιερώθηκε ολοκληρωτικά στην προπαγάνδισή και ενίσχυση της επαναστατικής ρωσικής δημοκρατίας. Κατήγγειλε δημόσια τους φιλελεύθερους Καβέλιν, Τσιτσέριν και Τουργκένιεφ –τους παλιούς συντρόφους και ομοϊδέατες του στους κύκλους των δυτικιστών- που χαιρέτισαν τη μεταρρύθμιση και, σχεδόν μόνος του, τάχθηκε υπέρ του πολέμου των Πολωνών το 1863-1864 για την ανεξαρτησία τους από τη ρωσική αυτοκρατορία.

Ο αριστοκράτης Α. Γκέρτσεν –μαζί με έναν άλλο αριστοκράτη, τον Μ. Μπακούνιν- προχώρησε πολύ μακριά. Όταν ξεκίνησε την πνευματική του πορεία (τέλη της δεκαετίας του 1820-αρχές των '30), το ρεύμα των δυτικιστών δεν υπήρχε ακόμη. Πολύ πριν πεθάνει, το ρεύμα αυτό είχε ολοκληρώσει τη δυναμική του και είχε σταματήσει να υπάρχει ως τέτοιο, γεννώντας τις

⁸⁴ Γκέρτσεν, ό. π., τ. 20, βιβλίο 2, σ. 590.

⁸⁵ Α. Ι. Γκέρτσεν, *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*, Έκδοση της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1948, τ. 2, σ. 314.

νέες γόνιμες αντιθέσεις στη ρωσική διάνοξη. Όταν ξεκίνησε το ρεύμα των δυτικιστών, ο Γκέρτσεν ήταν ο πιο αποφασισμένος ίσως «δυτικιστής», αμείλικτος κατήγορος κάθε σκέψης περί μοναδικότητας και απόλυτης ιδιαιτερότητας της Ρωσίας, όπως υποστήριζαν οι σλαβόφιλοι, τελείως πεπεισμένος για την πρωτοπορία της Δυτικής Ευρώπης στην κοινωνική πρόοδο και οπαδός της άμεσης «δυτικοποίησης» της Ρωσίας. Σε λίγα χρόνια έγινε ένας εκ των κύριων ιδρυτών του επαναστατικού κινήματος των ναρόντικων, θεμελιωτής της θεωρίας του ρωσικού σοσιαλισμού, που βασιζόταν ακριβώς στην εκτίμηση της μοναδικότητας και της απόλυτης ιδιαιτερότητας του ιστορικού δρόμου και της ιστορικής αποστολής της Ρωσίας στον κόσμο. Πολλές και μεγάλες μεταστροφές, οπωσδήποτε, για μια γενιά και ακόμη περισσότερο για ένα μονάχα άνθρωπο. Ο Γκέρτσεν της εποχής μετά το 1848 εγκαινιάζει μια νέα περίοδο στη ρωσική κοινωνική σκέψη και δραστηριότητα, μια περίοδο όπου το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία εισέρχεται στη φάση της ολοκλήρωσής του, όπου όλες οι πτυχές της σκέψης που αναπτύχθηκε στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα δίνουν τους τελικούς τους καρπούς και διαμορφώνουν την τελευταία μορφή κοινωνικής συνείδησης της προεπαναστατικής Ρωσίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.3 Η ολοκλήρωση, οι μεταλλαγές και τα τελικά αποτελέσματα της αντιπαράθεσης περί «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάστηκε η αντιπαράθεση μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών γύρω από το πρόβλημα «Ανατολή-Δύση» στη Ρωσία, που απασχόλησε τη ρωσική κοινωνική σκέψη κυρίως στη δεκαετία του 1840. Προς το τέλος αυτής της δεκαετίας, το έδαφος της αντιπαράθεσης είχε πλέον σημαντικά μετακινηθεί. Στην αμέσως επόμενη περίοδο, τα αρχικά δύο κύρια αντιτιθέμενα ρεύματα της αντιπολιτευόμενης κοινωνικής σκέψης (σλαβόφιλοι, δυτικιστές) είχαν γίνει τρία (σλαβόφιλοι, φιλελεύθεροι δυτικιστές, επαναστάτες δημοκράτες αγροτιστές), με αποτέλεσμα, αφενός η κίνηση των ιδεών στη Ρωσία να γίνει πιο πολύπλοκη και πολυεπίπεδη και αφετέρου να τείνει σταδιακά να σχηματιστεί μια νέα θεμελιακή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στους αντιπολιτευόμενους (ή τασσόμενους κριτικά απέναντι στο απολυταρχικό καθεστώς και την πολιτική του) ρώσους διανοούμενους. Πρόκειται για τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ φιλελευθερισμού («σλαβόφιλης» είτε δυτικιστικής απόχρωσης) και επαναστατικής δημοκρατίας.

Η εμφάνιση αυτής της νέας διαχωριστικής γραμμής οφειλόταν τόσο στην ίδια την ανάπτυξη της πνευματικής δραστηριότητας στους κόλπους της διανόησης, όσο και, κυρίως, στη διαδικασία και τα αποτελέσματα της αγροτικής μεταρρύθμισης του 1861, που κατήργησε τη δουλοπαροικία στη Ρωσία και επηρέασε καθοριστικά την υλική ζωή, την ιδεολογία και την ψυχοσύνθεση όλων των κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων στη χώρα. Η μεταρρύθμιση, γύρω από την προετοιμασία, τη διαδικασία υλοποίησης και τα αποτελέσματα της οποίας περιστράφηκε η ρωσική κοινωνική ζωή στις δεκαετίες από το 1850 μέχρι και το 1890, ήταν και ώριμη και αναγκαία για τη ρωσική οικονομία, κοινωνία και κράτος. Έγινε όμως με όρους που εξυπηρετούσαν αποκλειστικά τα συμφέροντα των πλούσιων γαιοκτημόνων, με την έννοια ότι οι παραχωρήσεις που προϋπέθετε η μεταρρύθμιση από αυτούς προς τους αγρότες περιορίστηκαν στο ελάχιστο δυνατό όριο. Οι αγρότες έπρεπε να πληρώσουν ένα τεράστιο ποσό στους γαιοκτήμονες, για να εξαγοράσουν τις γαίες που πατροπαράδοτα καλλιεργούσαν. Το συνολικό ποσό άγγιζε τα 2 δισεκατομμύρια ρούβλια του 1861. Ταυτοχρόνως, ήταν υποχρεωμένοι να παραμείνουν για είκοσι ακόμα χρόνια υπό καθεστώς «προσωρινής εξάρτησης» στους γαιοκτήμονες-πρώην ιδιοκτήτες τους, όπως επίσης και να δώσουν στους τελευταίους το 1/5 των συνολικών καλλιεργήσιμων γαιών τους. Έτσι, η πολυαναμενόμενη από τους αγρότες

μεταρρύθμιση όξυνε σε πρωτόγνωρη ένταση τις κοινωνικές αντιθέσεις, τη δυσαρέσκεια και τις επαναστατικές διαθέσεις στη χώρα. Από την άλλη πλευρά, έστω και υπό αυτούς τους όρους, η μεταρρύθμιση είχε όντως αστικό προοδευτικό χαρακτήρα. Το κύριο αποτέλεσμά της, που άρχισε να εκφράζεται πολύ σύντομα, ήταν η σημαντική ανάπτυξη των καπιταλιστικών σχέσεων στη χώρα, ανάπτυξη που καταρχήν εκδηλώθηκε στη γρήγορη διαμόρφωση ενός νέου πλέγματος υποδομών, όπως του σιδηροδρομικού δικτύου, καθώς και στην εμφάνιση ενός εκτεταμένου βιομηχανικού τομέα, που χαρακτηριζόταν από ισχυρή συγκέντρωση κεφαλαίων και εργατικής δύναμης σε συγκεκριμένες περιοχές της χώρας (Πετρούπολη, Μόσχα, κεντρικές και αργότερα νότιες περιοχές της ευρωπαϊκής Ρωσίας). Η δομή της κοινωνίας βρισκόταν σε φάση τεράστιων και ραγδαίων αλλαγών. Σημαντικό μέρος της οικονομικής δραστηριότητας στη Ρωσία πέρασε σε εγχρηματισμένη μορφή, οι πόλεις μεγάλωσαν και μεταβλήθηκε ο χαρακτήρας τους και ο τρόπος ζωής σε αυτές, ενώ και η ύπαιθρος άλλαξε ριζικά σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα. Την περίοδο αυτή παρατηρείται το ξεκίνημα της διάσπασης της αγροτικής κοινότητας σε μεγαλοαγρότες-«κουλάκους», μεσαίους και φτωχούς ιδιοκτήτες χωρικούς, ακτήμονες εργάτες γης, ενώ υπήρχαν ακόμη χρεοκοπημένοι μικροί ευγενείς, που σύντομα έγιναν μόνιμοι οφειλέτες των «κουλάκων». Εν ολίγοις, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η περίοδος μέχρι την προτελευταία δεκαετία του 19^{ου} αιώνα ήταν μεταβατική, με κατεύθυνση προς την κυριαρχία των καπιταλιστικών σχέσεων στην οικονομία της χώρας.

Όλα αυτά συντέλεσαν καθοριστικά και στη φυσιογνωμία των βασικών πνευματικών ρευμάτων στη χώρα. Καταρχήν, εμφανίζονται μαζικά τα νέα τμήματα των κατώτερης καταγωγής, «ανάμεικτων», διανοουμένων, τα οποία και απαρτίζουν πια σημαντικό μέρος της ρωσικής διανόησης. Κατά δεύτερο λόγο, οι σλαβόφιλοι προσεγγίζουν ακόμη περισσότερο τη διαλλακτική κοσμική φιλελεύθερη ιδεολογία, ιδίως σε ό,τι αφορά τον προβληματισμό για την περαιτέρω ανάπτυξη της χώρας, ενώ συμμετέχουν πιο ενεργά σε σχέση με το παρελθόν στην διαμόρφωση της πνευματικής ζωής και της ιδεολογίας της ρωσικής κοινωνίας, συντελώντας σημαντικά στη συγκρότηση μιας νέας εθνικής αυτογνωσίας. Το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται και στους παλιούς δυτικιστές φιλελεύθερους, που προχωρούν σε πιο στενή συνεργασία με την απολυταρχία, αποβλέποντας (οι πιο προοδευτικοί ανάμεσά τους) στα πρακτικά μακροπρόθεσμα αποτελέσματα της πορείας της χώρας προς τον καπιταλισμό. Στην ουσία προσεγγίζουν με την στάση τους την παλιά πρακτική των ρώσων διανοουμένων του «διαφωτισμού της πεφωτισμένης δεσποτείας», κάτι που αντανακλά τη στενή κοινωνική σχέση τους με τη διαρκώς αστικοποιούμενη μερίδα του ανώτερου στρώματος της αυλικής αριστοκρατίας, και κυρίως στην προσδοκώμενη βαθμιαία εμφάνιση και εδραίωση μιας πλατιάς οριζόντιας δομής της «μεσαίας

(αστικής) τάξης», που θα αποτελούσε το κύριο κοινωνικό στήριγμα της κλασικής φιλελεύθερης θεωρίας, ιδεολογίας και πολιτικής πρακτικής.

Δίχως να αναιρούνται οι παλιές παραδοσιακές διαφορές μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών σχετικά με τη συνολική εκτίμηση του καπιταλισμού και του αστισμού, φαίνεται σαν τα δυο ρεύματα να συγκλίνουν όσον αφορά την εκτίμηση για το αναπόφευκτο των μεταρρυθμίσεων και το νέο προσανατολισμό της Ρωσίας. Οι -προερχόμενοι από το ρεύμα των δυτικιστών- επαναστάτες δημοκράτες προχωρούν σε ένα διαμετρικά αντίθετο δρόμο. Με βάση τη θεωρία του ρωσικού αγροτικού σοσιαλισμού, επιδιώκουν το σοσιαλιστικό μετασχηματισμό της Ρωσίας δια της παράκαμψης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, βασιζόμενοι στην αυξανόμενη πολιτική κινητικότητα της ραγδαία μεταβαλλόμενης, ωστόσο, προκαπιταλιστικής ρωσικής αγροτιάς, που υφίσταται πολύ έντονα τις συνέπειες των όρων κατάργησης της δουλοπαροικίας. Είναι οι μόνοι που κάνουν θεμέλιο της ιδεολογίας και της πρακτικής τους την προκαπιταλιστική αγροτική κοινότητα («ομπστσίνα»), αντικαθιστώντας την θρησκευτικο-ιδεαλιστική προσέγγιση και εξιδανίκευσή της από τους σλαβόφιλους με νέες κοινωνιολογικές και πολιτικές θεωρίες καθαρά κοσμικού και ορθολογικού χαρακτήρα, αλλά και με μια νέα, «σοσιαλιστική» αυτή τη φορά, εξιδανίκευση της αγροτιάς.

Αυτό είναι το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο κινήθηκε η ρωσική κοινωνική και πνευματική ζωή μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1880 και των αρχών του 1890. Με βάση αυτό το γενικό πλαίσιο, θα εξεταστεί σε αυτό το τρίτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους της μελέτης η ολοκλήρωση της προβληματικής περί Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία. Ειδικότερα, πρόκειται να εξεταστούν: α) Η μετεξέλιξη του κινήματος των σλαβόφιλων στην αντίληψη του «εδαφισμού» («πότσβενιτσεστβο») ή «νεοσλαβισμού» και τα θεωρητικά αποτελέσματα και επιδράσεις των ύστερων σλαβόφιλων συνολικά, β) Η διαμόρφωση της κλασικής ρωσικής φιλελεύθερης θεωρίας και ιδεολογίας του 19^{ου} αιώνα, που υπαγόρευσε και την περαιτέρω εξέλιξη της φιλελεύθερης ιδεολογίας και πολιτικής και στον 20^ο αιώνα, μέχρι και το 1917, γ) Η ανάπτυξη και η τελική αποσύνθεση του κινήματος της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας.

Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι η ρωσική πνευματική ζωή του 19^{ου} αιώνα είναι ιδιαίτερος πλούσια και πολυσύνθετη. Υπάρχουν πλήθος από ρεύματα και μεμονωμένους στοχαστές που διαπερνούν, τέμνουν ή υπερβαίνουν αυτής της μορφής την ταξινόμηση της εξέλιξης των ιδεών και που κάθε άλλο παρά στερούνται σημασίας. Ακόμη περισσότερο, που ενισχύεται σε αυτή την περίοδο η δημιουργική κριτική αφομοίωση των παλιότερων και νεότερων ευρωπαϊκών ρευμάτων από τη ρωσική σκέψη, καθώς και η αλληλεπίδραση και αλληλοτροφοδότηση των διάφορων ρωσικών ρευμάτων, κάτι που είναι δύσκολο να ανασυντεθεί σε σημαντικό βαθμό στο πλαίσιο της προσέγγισης που προτείνεται. Η πλήρης πια «ενηλικίωση» και η αυτοτέλεια, αλλά και όλο και

συχνότερα, η πρωτοπορία της ρωσικής σκέψης μέσα στη διεθνή πνευματική ζωή, ο πολύ διαδεδομένος «εκλεκτικισμός» στο έργο πολλών ρώσων διανοουμένων της συγκεκριμένης εποχής, κάνουν, ως εκ τούτου, αναπόφευκτο τον αποκλεισμό αρκετών σημαντικών πλευρών της στην παρούσα εργασία. Εντούτοις κρίθηκε ότι αυτό το δομικό ερμηνευτικό σχήμα είναι το πιο πρόσφορο, στο πλαίσιο της συγκεκριμένης εργασίας, ώστε να αποτυπωθούν οι βασικές γραμμές εξέλιξης της ρωσικής σκέψης, με άξονα το πρόβλημα «Ανατολή-Δύση» ή «Ρωσία-Δύση», που αποτελεί και το αντικείμενό της.

I

Στη δεκαετία του 1860, στο κίνημα των σλαβόφιλων προσχώρησαν αρκετά νέα πρόσωπα, νέοι διανοούμενοι, πολλοί εκ των οποίων προέρχονταν από κατώτερα κοινωνικά στρώματα και ήταν φορείς τελείως διαφορετικών νοοτροπιών από τους ευγενείς σλαβόφιλους των προηγούμενων δεκαετιών, καθώς και δέκτες ποικίλων επιρροών από μια σειρά καινούργια και παλιά πνευματικά ρεύματα, ευρωπαϊκά και ρωσικά. Ήταν επίσης και φορείς νέων αναζητήσεων, που δεν υπήρχαν στους «κλασικούς» σλαβόφιλους. Η στάση των διανοουμένων αυτών απέναντι στην αγροτική μεταρρύθμιση και στους όρους της, καθώς και απέναντι στην πολιτική της μοναρχίας συνολικά, ήταν εξαρχής ήπια φιλελεύθερη, αλλά και «νομιμόφρων». Η ήπια φιλελεύθερη στάση αποδοχής της μεταρρύθμισης, εκ μέρους των περισσότερων σλαβόφιλων, είχε διαφανεί και από την προηγούμενη περίοδο, παρά τη διαφωνία και αντίθεση του Ι. Κιρέγεφσκι όσον αφορά την απελευθέρωση των δουλοπάροικων – εξαιτίας των καταστροφικών επιπτώσεων που θα επέφερε στην παλιά ενιαία αγροτική κοινότητα και τη «συνοδικότητα», που αποτελούσε το κύριο, κατά τους σλαβόφιλους, χαρακτηριστικό της.

Οι σλαβόφιλοι αυτής της περιόδου συγκρότησαν μια σαφή και τεκμηριωμένη θεώρηση για τον άνθρωπο και την κοινωνία με βάση μια σειρά επεξεργασιών σε αρκετά πεδία, όπως στη φιλοσοφία (Στράχοφ, Λεόντιεφ) στην κοινωνιολογία, στην κοινωνική και πολιτική σκέψη γενικά (Ντανιλέφσκι, Ντοστογιέφσκι), όπως και στην αισθητική (Γριγκόριεφ, Ντοστογιέφσκι). Διατηρώντας κατά βάση τις παλιές «προγραμματικές» ορίζουσες και προσανατολισμούς των σλαβόφιλων, το ρεύμα του εδαφισμού ή νεοσλαβισμού κατάφερε να φτάσει σε ένα πολύ υψηλό επίπεδο επίδρασης τόσο στην κοινωνική συνείδηση της Ρωσίας συνολικά, όσο και στην πολιτική –ιδιαίτερα στην εξωτερική πολιτική– του ρωσικού κράτους. Ωστόσο, προς τα τέλη της δεκαετίας του 1880, το ρεύμα αυτό φαίνεται να έχει πια ολοκληρώσει τον κύκλο του στην ιστορία της ρωσικής σκέψης. Ο τελευταίος ίσως εκπρόσωπος της «καθαρής» σλαβόφιλης αντίληψης στη Ρωσία (Κ. Λεόντιεφ) καταλήγει στην πρόταση μιας αντιδραστικής παραδοσιοκρατικής εθνικο-

θρησκευτικής ουτοπίας, που συνιστά τη βαθιά απαξίωση όλης της δημιουργικής πορείας του σλαβόφιλου κινήματος μετά τον Χομιακόφ.

Τη σημαντικότερη θέση στο κίνημα του εδαφισμού-νεοσλαβισμού κατέχει αναμφίβολα ο Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι (1821-1881), ο οποίος, τόσο με το λογοτεχνικό του έργο καθεαυτό, όσο και με τη συνολικότερη (φιλολογική κυρίως, αλλά και κοινωνικοθεωρητική) δραστηριότητά του, θέτει μια σειρά από καινούργιες προβληματικές και πρωτότυπες λύσεις ζητημάτων, που είτε απασχολούσαν ήδη τη ρωσική σκέψη, είτε είναι εντελώς καινούργια φαινόμενα στη ρωσική κοινωνία. Είναι γνωστές οι ιδιομορφίες, οι περιπέτειες και οι μεταλλαγές της προσωπικής ζωής και της πνευματικής ανάπτυξης του Ντοστογιέφσκι, όπως είναι γνωστό και το μέγεθος της επίδρασής τους στη σκέψη του κορυφαίου αυτού ρεαλιστή καλλιτέχνη. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά, την κοινωνική του καταγωγή από ξεπεσμένους ευγενείς, την αρρώστια του, την τραυματική παιδική ζωή και σχέση με τον πατέρα του, τη συμμετοχή του στον σοσιαλιστικό όμιλο του Πετρασέφσκι, τη σύλληψη και η καταδίκη του σε θάνατο, τη μετατροπή της ποινής του τελευταία στιγμή, την εξορία και τη δραματική θρησκευτική-πνευματική του μεταστροφή.

Σημαντική για την μετέπειτα πορεία του στάθηκε η γνωριμία του με τον Μπελίνσκι (μετά την έκδοση του πρώτου του διηγήματος «Οι φτωχοί», το 1845) και τους κύκλους των δυτικιστών, που ενίσχυσε τη σχέση του με τα νεότερα ευρωπαϊκά λογοτεχνικά και θεωρητικά ρεύματα, κυρίως όμως τη γερμανική φιλοσοφία και λογοτεχνία, όπως το έργο του Σίλλερ και του Σέλλινγκ, αλλά και την αγγλική λογοτεχνία και το γαλλικό ρομαντισμό, κατεξοχήν στο πρόσωπο του Β. Ουγκώ. Το σημαντικότερο, όμως, στοιχείο στη διαμόρφωση της κοσμοθεώρησης του Ντοστογιέφσκι ήταν το κοινωνικό πεδίο στο οποίο επικέντρωσε τις αναζητήσεις του. Ο Ντοστογιέφσκι συγκέντρωσε το ενδιαφέρον του στην ιδεολογία και την ψυχοσύνθεση των νέων απόκληρων της Ρωσίας, των περιθωριοποιημένων εκείνων στοιχείων, που ήταν αποτέλεσμα της κρίσης της δουλοπαροικίας και του αρχικού σταδίου εισαγωγής και ανάπτυξης των καπιταλιστικών σχέσεων στη χώρα. Όπως σωστά επισημαίνει ο Α. Α. Γκαλακτιόνοφ, το πρωταρχικό ανθρώπινο υλικό των έργων του Ντοστογιέφσκι ήταν οι «φτωχοί άνθρωποι, οι κατώτεροι υπάλληλοι, οι χρεοκοπημένοι ευγενείς, οι χαμηλής κοινωνικής καταγωγής διανοούμενοι («ραζνοτσίντσι»), δηλαδή οι άνθρωποι εκείνων των κοινωνικών στρωμάτων που είτε καταστράφηκαν από τον καπιταλισμό, είτε βρέθηκαν σε νέες, ασυνήθιστες γι αυτούς συνθήκες ύπαρξης. Ο ίδιος ο Ντοστογιέφσκι ενέτασσε όλες αυτές τις ομάδες του πληθυσμού στην έννοια «ταπεινοί και καταφρονεμένοι». Εξέφρασε τη διαμαρτυρία τους ενάντια στον κοινωνικό δεσποτισμό, τη σύγχυση και την αδυναμία τους μπροστά στα ακατανόητα γι αυτούς στοιχεία της ζωής, όπως ακόμη και τον κυνισμό και την απληστία τους στην προσπάθειά τους για υλική

ευημερία και ηδονές»⁸⁶. Ο Ντοστογιέφσκι, δηλαδή, αφιέρωσε την προσοχή και το ενδιαφέρον του στους νέους φτωχούς της νέας ρωσικής πόλης, ενώ ο Τολστόϊ, ο άλλος μεγάλος ρεαλιστής ρώσος συγγραφέας του 19^{ου} αιώνα, ασχολήθηκε κυρίως με τον κόσμο της υπαίθρου, με την αγροτιά.

Όταν γύρισε από την εξορία, μαζί με τον αδελφό του Μ. Μ. Ντοστογιέφσκι, τον Ν. Ν. Στράχοφ και τον Α. Α. Γκριγκόριεφ εξέδωσαν το περιοδικό «Βρέμια» (1861-1863, οπότε απαγορεύτηκε η έκδοσή του από τις αρχές, για καλλιέργεια «φιλελεύθερων απόψεων») και κατόπιν το περιοδικό «Επόχα». Πολύ κοντά στην ομάδα αυτή ήταν και ο Ν. Για. Ντανιλέφσκι, ενώ ενδεικτικό για την κινητικότητα και τις μεταστροφές των ρώσων διανοουμένων αυτής της περιόδου είναι το γεγονός ότι τρεις εκ των κυριότερων ύστερων σλαβόφιλων, ο Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι, ο Γκριγκόριεφ και ο Ντανιλέφσκι, είχαν περάσει παλιότερα από τον σοσιαλιστικό όμιλο του Πετρασέφσκι, όπου είχαν εντυπωήσει στη σοσιαλιστική ουτοπική θεωρία του Σ. Φουριέ, αλλά –κάτι ιδιαίτερα σημαντικό για την πνευματική τους εξέλιξη– και στην οργανική θεωρία του Σέλλινγκ, της οποίας ήταν οπαδός και ο ίδιος ο Πετρασέφσκι.

Από το πρώτο προγραμματικό του άρθρο για την έκδοση του περιοδικού «Βρέμια»⁸⁷, μέχρι και την τελική πνευματική του διαθήκη, δηλ. την «Ομιλία για τον Πούσκιν»⁸⁸, ο Ντοστογιέφσκι ακολουθεί τις εξής σταθερές θέσεις: α) καλεί καταρχάς τους ρώσους διανοούμενους να εμπνευστούν από το λαό, από το «εθνικό έδαφος» («πότσβα», με την έννοια του θεμελίου, του υποβάθρου, εξ ου και η ονομασία «πότσβενιτσεσβο» και «πότσβενικι»), να εγκαταλείψουν την υπεροψία τους και να ενωθούν μαζί του⁸⁹, β) κατά δεύτερο λόγο, εκτιμά θετικά την αγροτική μεταρρύθμιση, εξαιρώντας το γεγονός ότι διεξήχθη τελικά με ειρηνικό τρόπο, γ) καλεί τόσο τους σλαβόφιλους, όσο και τους δυτικιστές να ενώσουν τις δυνάμεις τους, για να ανεβάσουν το επίπεδο μόρφωσης και καλλιέργειας του λαού, ώστε να δημιουργηθεί μια νέα πνευματική ενότητα όλων των δυνάμεων της Ρωσίας και να ανοίξει ο δρόμος για την πλήρη ανάπτυξη της τελευταίας, καθώς αυτό που διαιρεί τη Ρωσία είναι η αγραμματοσύνη και απαιδευσία του λαού, δ) τονίζει την ιστορική αποστολή του ρωσικού έθνους στον κόσμο, αποστολή που απορρέει από το ότι μόνο αυτό μπορεί να επιλύσει και να συμφιλιώσει τις σύγχρονες αντιθέσεις του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Η μοναδικότητα και η ιδιαιτερότητα της Ρωσίας, που αποτυπώνεται στον πολιτισμό και σε όλη την ιστορία της, συνίσταται στην «ρωσική

⁸⁶ Α. Α. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σσ. 162-163.

⁸⁷ Βλ. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 165-166.

⁸⁸ Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι, «Πούσκιν», στο: *Έθνος και οικουμενικότητα. Όψεις ενός διαλόγου* (Εισαγ., μετ. Γ. Λυκιαρδόπουλος), Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 1995, σσ. 13-33.

⁸⁹ «Ταπεινώσου περήφανε άνθρωπε και πριν απ' όλα κατάστρεψε την περηφάνεια σου... πριν απ' όλα δούλεψε στο επίπεδο του λαού», Βλ. Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι, *Άπαντα σε 30 τόμους*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λενινγκράντ 1978, τ. 18, σ. 36.

ψυχή», στην ικανότητα να ενοποιεί, να συνενώνει τα πάντα, να υπερβαίνει όλες τις αντιθέσεις, να τα χωράει και να τα συγχωνεύει όλα μέσα της. Κατά τον Ντοστογιέφσκι, οι ρώσοι «μπορούν να πουν τον τελευταίο λόγο για να υπάρξει η μεγάλη κοινή αρμονία, η τελική αδελφική συμφωνία όλων των φυλών σύμφωνα με το νόμο του ευαγγελίου του Χριστού»⁹⁰.

Στις παραπάνω θέσεις του Ντοστογιέφσκι διαφαίνεται μια ορισμένη σύγκλιση της σλαβοφιλίας με το δυτικισμό σε αρκετά σημεία. Εγκαταλείπεται η απόλυτη «σλαβόφιλη» εξιδανίκευση της αιώνιας απλότητας και αφέλειας του ρώσου μουζίκου, που βασιζόταν στην απομόνωσή του στο πλαίσιο της κοινότητας και στην έλλειψη οποιασδήποτε σύγχρονης παιδείας. Η κοινωνική πραγματικότητα στη Ρωσία έχει γίνει πολύ πιο σύνθετη από πριν, οπότε έχει γίνει πολύ πιο σύνθετη και η προσέγγιση στο πρόβλημα του ατομικού ανθρώπου και της προσωπικότητας. Εκτιμάται θετικά η διεξαχθείσα μεταρρύθμιση από φιλελεύθερες θέσεις και τονίζεται η ανάγκη για κοινή πορεία των σλαβόφιλων και των δυτικιστών.

Από την άλλη πλευρά, ο Ντοστογιέφσκι σε όλα του τα έργα είναι απολύτως αρνητικός σε αυτό που ονομάζει «αστισμό» και «μεσάνστιβο». Απορρίπτει έντονα τον πολιτισμό της Δυτικής Ευρώπης και στηλιτεύει την νεότερη ευρωπαϊκή αντίληψη, αλλά και πραγματικότητα της αστικής «ελευθερίας»: «Τι σημαίνει ελευθερία; Ποια είναι η ελευθερία; Η όμοια για όλους ελευθερία να κάνουν ό,τι θέλουν μέσα στα όρια του νόμου. Πότε μπορείς να κάνεις ό,τι θέλεις; Όταν έχεις ένα εκατομμύριο. Δίνει όμως η ελευθερία από ένα εκατομμύριο στον καθένα; Όχι. Τι σημαίνει ο άνθρωπος χωρίς το εκατομμύριο; Ο άνθρωπος χωρίς εκατομμύριο όχι μόνο δεν κάνει ο ίδιος ό,τι θέλει, αλλά αντίθετα όλοι οι άλλοι τον κάνουν ό,τι θέλουν»⁹¹.

Η κριτική στον αστισμό («μπουρζουάζνοστ'») είναι μόνιμη στο Ντοστογιέφσκι. Η κριτική όμως αυτή δεν γίνεται από θέσεις μιας φιλοσοφίας της ιστορίας· αντιθέτως, αποκτά πολύ πιο σαφή ανθρωπολογικό χαρακτήρα απ' ότι στους πρώτους σλαβόφιλους. Από αυτούς ο Ντοστογιέφσκι διατηρεί την αντίληψη της πρωτοκαθεδρίας της θέλησης επί της λογικής. Απορρίπτει την κυριαρχία της διάνοιας και του αφηρημένου λόγου στη συνείδηση και τη συμπεριφορά του ανθρώπου, όπως κι εκείνοι. Όντας όμως φορέας μιας νέας συνείδησης και μιας νέας πραγματικότητας των ανθρώπινων σχέσεων στη Ρωσία, δίνει πολύ λιγότερη σημασία από εκείνους στη συνοδικότητα και στην κοινότητα ως την ιδανική κατάσταση της ανθρωπότητας. Το πρόβλημα εντοπίζεται πλέον στη μεμονωμένη προσωπικότητα και εδώ, σε αντίθεση με τους παλιούς σλαβόφιλους, ο Ντοστογιέφσκι παραμερίζει την ανθρωπολογική αντίληψη του Τσααντάγεφ και του Χομιακόφ και αναπτύσσει περισσότερο την αντίληψη του Οντογιέφσκι, που έδινε βάρος στην προσωπικότητα, στο άτομο και τη σημασία του.

⁹⁰ Ντοστογιέφσκι, ό. π., τ. 26, σ. 148.

⁹¹ Ντοστογιέφσκι, ό. π., τ. 5, σ. 78.

Κατά το Ντοστογιέφσκι, ο άνθρωπος είναι διχασμένος, συνιστά μια διττή ύπαρξη και φύση. Είναι προϊόν της φύσης, διαθέτει λογική. Εντούτοις δεν ανήκει πλέον στη φύση, οι επιθυμίες και η θέλησή του δεν υποτάσσονται στους καθορισμούς της, ενώ οι πράξεις του δείχνουν ότι δεν επιθυμεί, ούτε και είναι δυνατό, να κυριαρχείται από τη λογική. Όπως λέει ο «άνθρωπος από το Υπόγειο», «βλέπετε, η λογική, κύριοι, είναι εξαιρετο πράγμα, σύμφωνοι, μα η λογική είναι απλώς λογική, κι ευχαριστεί μονάχα το μυαλό του ανθρώπου, ενώ η θέληση είναι όλη η εκδήλωση της ζωής με τη λογική της μαζί και μ' όλες τις σπασοκεφαλιές της. Και μολονότι συχνά [η θέληση, σημ. Α. Χ.] δεν είναι περιφρημη σ' αυτή της την εκδήλωση, όπως κι αν έχει, είναι η ζωή και όχι η εξαγωγή της τετραγωνικής ρίζας»⁹². Ο παραλογισμός και η τραγωδία της ανθρώπινης ύπαρξης συνίσταται, λοιπόν, στο ότι ο άνθρωπος έχει βγει πια έξω από τη φύση, ενώ δεν υπάρχει τρόπος να επιστρέψει πίσω σ' αυτή, σ' ένα κόσμο, σ' ένα τρόπο ύπαρξης του οποίου δεν ξέρει τους κανόνες και δε φαίνεται ότι θα τους μάθει ποτέ. Η αντινομία αυτή κυριαρχεί σε όλα τα έργα του Ντοστογιέφσκι. Παντού οι χαρακτήρες του χωρίζονται σε αυτούς που κυριαρχούνται από την «αφηρημένη» λογική, σε αυτούς που κυριαρχούνται από τη ζωώδη «σαρκική» θέληση και την τάση προς κάθε είδους ηδονές και απολαύσεις και σε αυτούς που, γνωρίζοντας το αδιέξοδο αυτών των στάσεων, διαλέγουν τη στάση ζωής της ταπείνωσης στο θεό, δηλαδή τη στάση της γαλήνιας αποδοχής της άγνοιας και της ταπείνωσης απέναντι στο άγνωστο.

Ακόμη και οι «θετικοί» ήρωες (ο Γέροντας Ζωσιμάς, ο Πατήρ Παΐσιος, ο Μακάριος Ντολγκορούκοφ) των έργων του Ντοστογιέφσκι δεν γνωρίζουν τίποτε περισσότερο για τον κόσμο απ' ό,τι οι «μηδενιστές» και «νοησιαρχικοί» ή οι «σαρκικοί» τύποι του. Απλώς, το μεγάλο μυστικό, το άγνωστο και άδηλο της ανθρώπινης ύπαρξης τους μεν τους γαληνεύει, ενώ τους δε τους ερεθίζει, τους εξεγείρει και τους οδηγεί στην καταστροφή. Έτσι προκύπτει μια άλυτη αντίφαση: το να μην εξεγείρεται κανείς ενάντια στην υφιστάμενη δόμηση της κοινωνικής ζωής και στην αδικία που την χαρακτηρίζει είναι αδύνατο (ακόμη και ανήθικο, σε μια σειρά περιπτώσεις), ενώ ταυτόχρονα είναι αδύνατο και το να ζει κανείς όντας διαρκώς εξεγερμένος ενάντια στην κοινωνία. Το χαρακτηριστικό αυτό στοιχείο της σκέψης του Ντοστογιέφσκι έχει το αντίστοιχό του στο πρόβλημα που ανέδειξε πρώτος ο Καντ της «Κριτικής του καθαρού λόγου». Ξέρουμε ότι υπάρχουν κάποιοι κανόνες στην ανθρώπινη ύπαρξη, κάποιοι νόμοι, αλλά δεν ξέρουμε ποιοι είναι αυτοί (το «πράγμα καθ' εαυτόν») και ως εκ τούτου πορευόμαστε, έτσι κι αλλιώς, ακυβέρνητοι. Εκεί που σταματάει η λογική, αρχίζει η ανθρώπινη ελευθερία, που, όμως, είναι μια τραγική ελευθερία, η οποία δεν έχει καμιά σχέση με τη συνήθη παράσταση της

⁹² Φ. Ντοστογιέφσκι, *Το υπόγειο* (Μετ. Γ. Σημηριώτης), Εκδόσεις Γράμματα, Αθήνα 1990, σ. 33.

ελευθερίας και κυρίως δεν έχει καμιά σχέση με την αντίληψη της ελευθερίας που προτείνει ο δυτικός και ο ρωσικός «αστισμός».

Παρ' όλη την τεράστια διαφορά πνευματικών προσανατολισμών και τύπου δραστηριότητας μεταξύ των δύο αυτών στοχαστών, του Καντ και του Ντοστογιέφσκι, το κύριο πρόβλημά τους ήταν ακριβώς η διαπίστωση της έλλειψης δυνατότητας να οριστούν με απόλυτη σαφήνεια και ορθολογικό τρόπο οι νόμοι και κανόνες που διέπουν την ανθρώπινη ζωή. Ο Ντοστογιέφσκι συσχέτιζε αυτό το δεδομένο της άγνοιας των κανόνων με το ζήτημα του ανταγωνισμού μεταξύ ατόμου και κοινωνίας που το θεωρούσε ως βασικά ανεπίλυτο. Στην πραγματικότητα ο Ντοστογιέφσκι βιωματικά ανιχνεύει και διερευνά το κοινωνικό και την εκδήλωση της αντιφατικότητάς του μέσα στο άτομο και την ηθική του υπόσταση, δηλαδή διερευνά τη βασική διαμεσολάβηση και συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, που κάνει τον άνθρωπο αυτό που είναι, με όλο τον πλούτο των προσδιορισμών του, εσωτερικό και εξωτερικό. Σε αυτή την ψηλαφητή προσέγγιση της κοινωνικο-ηθικής διαλεκτικής του ανθρώπου έγκειται η τεράστια συμβολή του Ντοστογιέφσκι στον παγκόσμιο πολιτισμό. Σε αυτό το στοιχείο οφείλεται και το γεγονός ότι ο Ντοστογιέφσκι ξεπέρασε τον αρχικό ορίζοντα της προβληματικής των σλαβόφιλων και, παρά τον θρησκευτικό ρομαντικό του προσανατολισμό, έφτασε τελικά στο πανανθρώπινο μέσα από το ρωσικό (δηλαδή, έφτασε στη «Δύση» διαμέσου της «Ανατολής», ή μάλλον ξεπέρασε κατά πολύ και τη «Δύση» της εποχής του). Έθεσε καινούργιες προβληματικές στη ρωσική –και όχι μόνο– συνείδηση και αυτογνωσία, έχοντας ως αρχή, όπως και συνολικά οι ύστεροι σλαβόφιλοι, το ότι η κοινωνία είναι «αφηρημένη» (δηλαδή «αδιαφόριστη», με μη αρκετά αναπτυγμένο σύνολο εσωτερικών καθορισμών), ενώ ο ατομικός άνθρωπος είναι «συγκεκριμένος». Η αντίληψη των εδαφιστών περί συγκεκριμένου, όμως, δεν πηγάζει από τον Χέγκελ, αλλά από τον Σέλλινγκ και την οργανική θεωρία του, της οποίας την δημιουργική αφομοίωση και εξέλιξη στη Ρωσία θα δούμε σε επόμενο σημείο, στην εξέταση των απόψεων του δεύτερου σημαντικού ύστερου σλαβόφιλου, Ντανιέφσκι.

Η απόλυτη άρνηση του σοσιαλισμού από τον Ντοστογιέφσκι βασίζεται στο ότι τον θεωρούσε σαν μια παραλλαγή του αστισμού της Δυτικής Ευρώπης, και μάλιστα σαν την ακραία, απόλυτα νοησιαρχική και «μηδενιστική» εκδοχή του. Γι αυτό, κατηγορούσε και τους συγχρόνους του σοσιαλιστές ναρόντικους και τον Τσερνισέφσκι. Εντόπιζε με το δικό του τρόπο τις υπαρκτές έντονες αντιφάσεις και τις μεγάλες αδυναμίες της σοσιαλιστικής θεωρίας των ναρόντικων, αλλά το αίτιο της τόσο έντονης αντιπαράθεσής του σε αυτήν ήταν βαθύτερο και διαφορετικής προέλευσης, αφορούσε τη γενική στάση του απέναντι στη νοησιαρχία και στον

ορθολογισμό. Για το μυθιστόρημά του «Οι δαίμονες»⁹³, όπου ο Ντοστογιέφσκι παρουσιάζει το αρνητικό πρότυπο του σοσιαλιστή «μηδενιστή» στο πρόσωπο του Πιότρ Βερχοβένσκι, δεν ανέτρεξε σε κανένα άλλο στοιχείο έξω από τις αστυνομικές αναφορές για την «υπόθεση Νετσιάγεφ». Ο βασικός λόγος της εναντίωσής του στο σοσιαλισμό ήταν η πεποίθησή του ότι ο άνθρωπος στο βάθος είναι ανορθολογικός. Όταν αυτό δε λαμβάνεται υπόψη και επιδιώκεται να τοποθετηθεί η ανθρώπινη ζωή κάτω από κάποιους κανόνες, που δεν μπορεί παρά να είναι αυθαίρετοι, κυήματα ενός τόσο ατελούς και λειψού οργάνου όπως η «αφηρημένη» και «τυπική» λογική, το αποτέλεσμα είναι κάτι παραπάνω από καταστροφικό. Πρόκειται για την εξέλιξη της αντίληψης του Οντογιέφσκι (βλ. κεφάλαιο 1.2): Αν ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι κακός, δεν θα μπορεί να γίνει και ποτέ, μα ποτέ, καλός. Κάθε προσπάθεια να επιβάλουμε με βίαιο τρόπο το καλό, καταλήγει σε αποτυχία και καταστροφή, λόγω ακριβώς της παραγνώρισης της άγνωστης και οντολογικά a priori διχασμένης φύσης του ανθρώπου.

Με το Ντοστογιέφσκι το ρεύμα των σλαβόφιλων έφτασε στο απόγειό του από την άποψη του βάθους της προβληματικής, της δημοτικότητας μέσα στη ρωσική διανόηση, αλλά και της επίδρασης στη σύγχρονη και στην κατοπινή πνευματική ζωή της Ρωσίας και όλου του κόσμου. Μετά το Ντοστογιέφσκι, ούτε το ρεαλιστικό μυθιστόρημα ήταν πια το ίδιο, ούτε η ρωσική κοινωνική φιλοσοφία και σκέψη. Οι φιλοσοφικές αντιλήψεις του Ντοστογιέφσκι συνιστούν ένα σημαντικό κεφάλαιο σε κάθε εκδοχή της ιστορίας της ρωσικής κοινωνικής σκέψης, ενώ αποτελούν συστατικό στοιχείο κάθε -μη μαρξιστικής- ρωσικής φιλοσοφικής και κοινωνιολογικής σχολής και αντίληψης. Ο Ντοστογιέφσκι πήρε από τη Δύση το άτομο (τη σύγχρονη δυτική έννοια του ατόμου), το εξέτασε στις συνθήκες της Ανατολής (Ρωσία) και εγκατέστησε τελικά το άτομο της ραγδαία μεταβαλλόμενης Ανατολής στο κέντρο του κόσμου της Δύσης και της δυτικής κουλτούρας. Η Ρωσία πλέον άρχισε να προηγείται σταθερά της Δύσης σε ό,τι αφορά τη διερεύνηση των πιο αναπτυγμένων αντιφάσεων του σύγχρονου κόσμου. Κατά μια έννοια, η σκέψη και επιθυμία του Γσααντάγεφ υλοποιήθηκε («είναι ευτυχής συγκυρία ότι ερχόμαστε μετά τη Δύση»). Ο Νίτσε είναι ακόμη σύγχρονος του Ντοστογιέφσκι, αλλά ο Φρόϊντ τον ακολουθεί, παρόμοια όπως και ο Σπένγκλερ με τον Τόϊνμπι ακολουθούν τον έτερο σημαντικό εκπρόσωπο των ύστερων σλαβόφιλων «εδαφιστών», τον Ντανιλέφσκι. Ο Ν. Για. Ντανιλέφσκι (1822-1885) συνέβαλε πολύ σημαντικά στην επιστημονική τεκμηρίωση του πλέγματος ιδεών των ρώσων εδαφιστών. Το βασικό του έργο ήταν το «Ρωσία και Ευρώπη. Μια άποψη για τις πολιτιστικές και πολιτικές σχέσεις του σλαβικού κόσμου προς τον γερμανο-ρωμανικό». Το έργο αυτό εκδόθηκε σε βιβλίο το 1871, ενώ από το 1869 εκδιδόταν σε συνέχειες στο περιοδικό «Ζαριά». Εκτός από

⁹³ «Μπέσι» (ρωσ.). Στα ελληνικά αποδίδεται συνήθως ως «Οι δαιμονισμένοι».

κοινωνιολόγος και κρατικός διοικητικός και επιστημονικός αξιωματούχος, με πολύ σημαντικό έργο, ιδιαίτερα στον τομέα της οργάνωσης της αλιείας και της μελέτης περί των αλιευτικών αποθεμάτων της Ρωσίας, ήταν και αξιόλογος φυσικός επιστήμονας, μια ιδιότητα καθοριστική για το έργο που παρήγαγε. Ας καταγραφεί, επίσης, ότι το άλλο σημαντικό του έργο είναι το «Ο δαρβινισμός. Κριτική έρευνα»· το 1885 εκδόθηκε ο 1^ο τόμος του έργου και το 1896 ο 2^{ος} και συνιστούσε μια προσπάθεια ανασκευής της εξελικτικής θεωρίας του Δαρβίνου από την άποψη της οργανικής θεωρίας.

Ένας από τους μόνιμους στόχους, τόσο της πρώτης όσο και της δεύτερης περιόδου του κινήματος των σλαβόφιλων, ήταν η κατάρριψη της δυτικοευρωπαϊκής ορθολογιστικής αντίληψης για την ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας. Παρά τις όποιες επιφυλάξεις, ενστάσεις και αρνήσεις των ρομαντικών, η αντίληψη περί της ενιαίας ευθύγραμμης προόδου της ανθρωπότητας κυριαρχούσε στην Ευρώπη στο μεγαλύτερο διάστημα του 19^{ου} αιώνα. Η ιστορική εξέλιξη των αναπτυγμένων δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών θεωρείτο ως το υπόδειγμα για την εξέλιξη των υπόλοιπων χωρών και λαών του κόσμου. Αυτή η αντίληψη βρήκε την έκφρασή της και στη θεώρηση του Χέγκελ περί της ύπαρξης ιστορικών και μη ιστορικών λαών, ενώ στο πλαίσιο αυτό αποτέλεσε τη βάση της ιδεολογίας του «ευρωκεντρισμού», «ευρωπαϊσμού», ή «πανευρωπαϊσμού».

Οι σλαβόφιλοι αμφισβήτησαν έντονα αυτή την αντίληψη. Στο γεγονός της απόκλισης της Ρωσίας από το δυτικοευρωπαϊκό παράδειγμα ανάπτυξης δεν έβλεπαν απλώς μια καθυστέρηση ή έναν κίνδυνο, αλλά ακριβώς την ποιοτική ιδιαιτερότητα, την υπεροχή, την ανωτερότητα του ρωσικού πολιτισμού και ιστορικού γίνεσθαι σε σχέση με τον ευρωπαϊκό. Οι νόμοι της ιστορικής ανάπτυξης της Δύσης δεν αναγνωρίζονταν ως αναγκαίοι και για τη Ρωσία. Ωστόσο, η τεκμηρίωση αυτών των απόψεων στους πρώτους σλαβόφιλους δεν είχε ξεπεράσει το επίπεδο των αφηρημένων θεωρησιακών συλλογισμών και της συλλογής και επίδειξης εμπειρικού λαογραφικού υλικού από τη ρωσική ζωή. Δεν υπήρχε μια αυστηρά δομημένη και συνεπής επιστημονική θεωρία, που να εξηγεί την ιστορική εξέλιξη και τους νόμους της στη ρωσική πραγματικότητα, σύμφωνα με τις αντιλήψεις των σλαβόφιλων. Στο κεφάλαιο 1.2 αναφέρθηκε ήδη η προσπάθεια του Χομιακόφ για μια «σλαβόφιλη» φιλοσοφία της ιστορίας, στην οποία η ιστορία κατανοούνταν ως μια διαδικασία πάλης μεταξύ δύο στοιχείων-αρχών, του «ιρανικού» και του «κουσιτικού», τα οποία αντιπροσώπευαν την πνευματική και δημιουργική ελευθερία του ανθρώπου και την υλική αναγκαιότητα, αντίστοιχα. Οι Ρώσοι νοούνταν ως εκπρόσωποι του «ιρανικού» στοιχείου, ενώ ο δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός αναγόταν στο «κουσιτικό». Ωστόσο, πέρα από τις προφανείς αδυναμίες τεκμηρίωσης που είχε αυτή η θεωρία, είχε και κάποια σημεία που τη συνδέαν με την αντίληψη της ενιαίας ευθύγραμμης εξέλιξης του διαφωτισμού ως

θεωρίας της προόδου και εν τέλει την υπήγαγαν σε αυτή. Τα δύο αντίθετα στοιχεία και η πάλη τους λειτουργούν στο πλαίσιο *μίας ενιαίας ανθρωπότητας*, που συνιστά τελικά το υποκείμενο της ιστορικής εξέλιξης. Οπότε η όποια διαφορά της Ρωσίας από τη Δύση αποτελεί μόνο μια στιγμή στην ενιαία κίνηση της ανθρωπότητας. Συμπερασματικά, η ατελής αντίληψη του Χομιακόφ δεν μπορούσε να στηρίξει ικανοποιητικά τη θέση για την ποιοτικά διαφορετική ιστορική ταυτότητα της Ρωσίας και την υπεροχή της επί της Δυτικής Ευρώπης.

Σε αντίθεση με τον πιο οικουμενικό και «πανανθρώπινο» χαρακτήρα των απόψεων των σλαβόφιλων της δεκαετίας του 1840, που προερχόταν από τον παραδοσιακό θρησκευτικό οικουμενισμό της Ορθοδοξίας, ο Ντανιλέφσκι θέτει ορισμένες νέες προτεραιότητες για αυτό το κίνημα στο σύνολό του. Απορρίπτει απολύτως την ιδέα της ενιαίας ανθρωπότητας και του ενιαίου της ιστορίας της. «Η ανθρωπότητα δε συνιστά κάτι το καθορισμένο που προχωρεί συνειδητά προς έναν ορισμένο σκοπό, αλλά αποτελεί μόνο μια αφαίρεση από την αντίληψη περί των δικαιωμάτων του μεμονωμένου ανθρώπου, που αποδίδεται σε όλους τους όμοιούς του»⁹⁴. Δεν υπάρχει λοιπόν ενιαία ανθρωπότητα, αλλά αυτή συνιστά μια αφαίρεση. Στην πραγματικότητα υπάρχουν μόνο ξεχωριστοί και συγκεκριμένοι λαοί, φυλές, έθνη. Μόνο αυτά αναπτύσσονται και όχι η ανθρωπότητα ως αφηρημένη ολότητα.

Ο Ντανιλέφσκι ήταν οπαδός της οργανικής θεωρίας. Εκτιμούσε ότι το καθοριστικό στοιχείο μέσα στον κόσμο-οργανισμό δεν είναι το όλον του (που είναι αφηρημένο, φτωχό σε καθορισμούς), αλλά οι ατομικοί-ιδιαιτέροι νόμοι των μεμονωμένων τύπων-οργανισμών. Έτσι, αντιπαραθέτει στη γενική θεωρία της εξέλιξης του Δαρβίνου μια θεώρηση σύμφωνη με τη «μορφολογική αρχή», με βάση την οποία τα είδη ή οι τύποι του οργανικού κόσμου δε μεταβάλλονται στο πλαίσιο βαθμιαίων αλλαγών μέσα σε μια ενιαία διαδικασία τελειοποίησης, αλλά στο πλαίσιο των δικών τους ιδιαίτερων εγγενών νόμων, που υλοποιούν κάποιες ιδεατές ζωτικές τους αρχές που περιέχονται εξαρχής μέσα τους. Έτσι, για να μελετήσουμε την παγκόσμια ιστορία, πρέπει να εκκινούμε από τα συγκεκριμένα αντικείμενα (λαούς, φυλές, πολιτισμούς), να τα αντιπαραβάλλουμε και να τα συγκρίνουμε και όχι να αναφερόμαστε εν γένει σε κάποια αναπτυσσόμενη ανθρωπότητα που στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ως τέτοια.

Η οργανική θεωρία έχει μακρά ιστορία στη Ρωσία. Ο πρώτος που την έφερε στη χώρα ήταν ο Βελλάνσκι, ο οποίος είχε σπουδάσει στη Γερμανία και ήταν οπαδός του Σέλλινγκ και των μαθητών του, Κ. Γ. Κάρους και Λ. Όκεν. Η θεωρία του Σέλλινγκ περί της φύσης βασιζόταν στην αρχαία παράσταση του κόσμου ως ενός ενιαίου ζωντανού οργανισμού. Ο Σέλλινγκ ανέπτυξε περαιτέρω φιλοσοφικά την αντίληψη αυτή, χωρίζοντας το Είναι του κόσμου σε «οργανικό» και

⁹⁴Ν. Για. Ντανιλέφσκι, *Ρωσία και Ευρώπη*, Εκδόσεις «Κνίγκα», Μόσχα 1991, σ. 103.

«ανόργανο». Ως οργανικό θεωρούσε το ζωντανό, το οποίο, κατά τον Σέλλινγκ, εκφράζει την ουσία του παγκόσμιου απόλυτου πνεύματος, ενώ ως ανόργανο όριζε το νεκρό, το μη ζωντανό, που αποτελεί «σβησμένη ζωή». Ο ενιαίος οργανικός κόσμος αποτελείται από επίσης οργανικά τμήματα-«όργανα» τα οποία αποτελούν κι αυτά ιδιαίτερους, μοναδικούς οργανισμούς. Έτσι το κάθε όργανο διαθέτει ένα ολοκληρωμένο ατομικό Είναι, ανάλογο προς το Είναι του παγκόσμιου οργανισμού. Οι μαθητές του, Κάρους και Όκεν, έκαναν το διαχωρισμό μεταξύ οργανικής και ανόργανης φύσης, όπως περίπου τον γνωρίζουμε σήμερα και ως φυσιοδίφες (ο Κ. Γ. Κάρους ήταν ανατόμος, ενώ ο Λ. Όκεν, γιατρός), επεξεργάστηκαν συγκεκριμένες θεωρίες, που προσπαθούσαν να εξηγήσουν τη μετάβαση από την ανόργανη στην οργανική φύση, δηλαδή από το νεκρό στο ζωντανό, και το αντίστροφο.

Ο Βελλάνσκι ήταν κι αυτός φυσιοδίφης (βιολόγος) και χρησιμοποίησε την οργανική θεωρία για την τεκμηρίωση της δικής του μεθοδολογίας στη βιολογία, θεωρία που αποσκοπούσε στο ξεπέραςμα του εμπειρισμού, ο οποίος ήταν κυρίαρχος στις φυσικές επιστήμες. Κατά τον Βελλάνσκι, υπάρχουν τρεις βαθμίδες του όντος: ο ανόργανος κόσμος, η οργανική φύση και ο άνθρωπος (μαζί με την κοινωνία, τον «κοινωνικό οργανισμό»). Αυτή η αντίληψη του Βελλάνσκι, στην οποία η κοινωνία υπαγόταν στις αρχές της οργανικής θεωρίας, στάθηκε η βασική αφετηρία για τη χρήση του «οργανικισμού» από τους σλαβόφιλους και τους δυτικιστές διανοούμενους στη δεκαετία του 1840. Οι οπαδοί της οργανικής θεωρίας ήταν πολλοί και στα δύο ρεύματα: μεταξύ αυτών, οι σλαβόφιλοι Χομιακόφ, Κιρέγεφσκι και Αξάκοφ, οι δυτικιστές Γκρανόφσκι και Καβέλιν, καθώς και ορισμένοι από εκείνους που μετείχαν στον σοσιαλιστικό «όμιλο του Μπουτασέβιτς-Πετρασέφσκι».

Ο Πετρασέφσκι θεωρούσε ότι ο σοσιαλισμός αντιστοιχεί στις ανάγκες του ανθρώπου για μια πραγματικά ικανοποιητική οικονομική και πολιτική οργάνωση της ζωής, δίχως την οποία δεν μπορεί να υπάρξει ποτέ μια πλήρης, ολοκληρωμένη αρμονική κατάσταση στη φύση και την ιστορία. Ο Πετρασέφσκι καταδείκνυε το αναπόφευκτο της εγκαθίδρυσης της σοσιαλιστικής κοινωνίας, βασιζόμενος στην οργανική θεωρία. Αν ο Ντοστογιέφσκι και ο Γκριγκόριεφ δέχτηκαν την οργανική θεωρία από την άποψη της αισθητικής περισσότερο -λόγω της λογοτεχνικής δραστηριότητας και κλίσης τους, αλλά και λόγω της θρησκευτικής τους προδιάθεσης- ο Ντανιλέφσκι την κατανόησε από την πλευρά του φυσικού επιστήμονα και σε αυτή την εκδοχή την εφάρμοσε και στη μελέτη της κοινωνίας. Έτσι, επιχείρησε να δώσει στους ύστερους σλαβόφιλους μια ολοκληρωμένη επιστημονική θεωρία, στην οποία μπορούσε πια να βασιστεί η ιδεολογία τους.

Ο Ντανιλέφσκι επινόησε τον όρο «ιστορικός πολιτιστικός τύπος» κοινωνίας, με τον οποίο εννοείται ένας αυτόχθων και αυτοτελής πολιτισμός που, ως μοναδικός και ανεπανάληπτος

οργανισμός, γεννιέται, αναπτύσσεται, ωριμάζει και πεθαίνει, παράγοντας μια ανεπανάληπτη κουλτούρα που είναι διαφορετική από κάθε άλλη στην ιστορία. Κάθε ιστορικός πολιτιστικός τύπος έχει ορισμένη διάρκεια ζωής, συνήθως χίλια ως χίλια πεντακόσια χρόνια. Η κουλτούρα που δημιουργεί ο κάθε ιστορικός πολιτιστικός τύπος δεν μπορεί να μεταδοθεί εξολοκλήρου σε κανέναν άλλο, αφού είναι ίδιον του συγκεκριμένου ατομικού όλου-οργανισμού, ενώ, μετά το θάνατο του κάθε πολιτιστικού τύπου, οι λαοί και οι φυλές που τον συγκροτούσαν μετατρέπονται σε «εθνογραφικό υλικό» για την εμφάνιση ενός καινούργιου. Κατά τον Ντανιλέφσκι, στην ιστορία έχουν υπάρξει ή υπάρχουν ακόμη δέκα τέτοιοι ιστορικοί τύποι πολιτισμού: ο αιγυπτιακός, ο σινικός, ο ασσυριακός-βαβυλωνιακός-φοινικικός (ή αλλιώς, χαλδαϊκός ή αρχαιοσημιτικός), ο ινδικός, ο ιρανικός, ο εβραϊκός, ο ελληνικός, ο ρωμαϊκός, ο νεοσημιτικός (αραβικός) και ο γερμανο-ρωμανικός (ευρωπαϊκός). Εκτός αυτών, φαίνεται ότι έχουν υπάρξει και δυο ακόμη ιστορικοί πολιτιστικοί τύποι, ο περουβιανός και ο μεξικανικός, η ανάπτυξη των οποίων, όμως, διακόπηκε βίαια από την εισβολή των Ευρωπαίων στην αμερικανική ήπειρο, ενώ ο Ντανιλέφσκι έκανε λόγο για την πιθανότητα γένεσης ενός νέου τύπου, του νεο-αμερικανικού, για τον οποίο, ωστόσο, δεν υπήρχαν ακόμη αρκετές ενδείξεις. Οι Ρώσοι δεν ανήκουν σε κανένα από αυτούς τους τύπους. Ένας νέος πολιτιστικός ιστορικός τύπος έχει αρχίσει να εμφανίζεται, που δεν συμπίπτει με κανένα από τους παραπάνω, ο «σλαβικός ιστορικός πολιτιστικός τύπος».

Όπως δεν μπορεί, κατά το Ντανιλέφσκι, να υπάρξει ένας ενιαίος βιολογικός νόμος, έτσι δεν μπορεί να υπάρξει και ένας γενικός νόμος ανάπτυξης της ανθρωπότητας. Αντικείμενο μελέτης της ιστορίας είναι οι ξεχωριστοί αυτοτελείς πολιτισμοί, καθώς και οι σχέσεις μεταξύ τους. Βασικό κριτήριο της αποτίμησης του κάθε ξεχωριστού ιστορικού πολιτιστικού τύπου αποτελεί η συμβολή του στη δημιουργία της κουλτούρας, η οποία κατατάσσεται σε τέσσερις «τάξεις» ή επίπεδα: στο επίπεδο της θρησκείας, σε αυτό της κουλτούρας καθ' εαυτόν (επιστήμη, τέχνη, βιομηχανία-τεχνολογία), στο επίπεδο της πολιτικής και στο κοινωνικο-οικονομικό επίπεδο. Οι περισσότεροι ιστορικοί πολιτισμοί βασίζονται στην ανάπτυξη ενός επιπέδου ή τάξης δραστηριότητας, όπως οι Εβραίοι στη θρησκεία, οι Έλληνες στην καθ' εαυτόν κουλτούρα, οι Ρωμαίοι στην πολιτική. Υπάρχουν άλλοι πολιτισμοί, που βασίζονται ή «εξειδικεύονται» σε παραπάνω από ένα επίπεδα ή είδη («τάξεις») δραστηριότητας. Μόνο ο σλαβικός ιστορικο-πολιτιστικός τύπος, που βρίσκεται στη φάση της γένεσής του και στον οποίο ανήκει η Ρωσία, βασίζεται και στα τέσσερα είδη ή τάξεις δραστηριότητας και παραγωγής πολιτισμού, κάτι που τονίζει την ευρύτητα, το βάθος, αλλά και την ευκαμψία της «ρωσικής ψυχής» που υπογράμμιζαν όλοι οι σλαβόφιλοι⁹⁵.

⁹⁵ Στο έργο του Ντανιλέφσκι «Ρωσία και Ευρώπη», αναλύονται πάρα πολλά προβλήματα που αφορούν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα-κριτήρια του έθνους γενικά και που, μετά από επανεπεξεργασία, αποτέλεσαν

Το πρακτικό συμπέρασμα της άποψης του Ντανιλέφσκι ήταν πως η Ρωσία δεν έχει τίποτα κοινό με τη Δύση, ούτε πρέπει να προσπαθεί να μιμηθεί το δυτικοευρωπαϊκό υπόδειγμα ανάπτυξης, αφού κάτι τέτοιο είναι και αδύνατο και επιβλαβές, γιατί ο όποιος «εξευρωπαϊσμός» δυσκολεύει την εκδήλωση της εγγενούς ρωσικής εθνικής «ιστορικής-πολιτιστικής» ιδιαιτερότητας. Το πρώτο συμπέρασμα που προκύπτει λοιπόν από το έργο του Ντανιλέφσκι είναι η τεκμηρίωση του διαφορετικού ιστορικού δρόμου της Ρωσίας σε σχέση με τη Δύση. Οι δύο αυτοί δρόμοι ορίζονται ως αλληλοαποκλειόμενοι. Όμως, ο Ντανιλέφσκι δεν περιορίζεται σε αυτό. Υποδεικνύει τις προτεραιότητες της αυτοτελούς ανάπτυξης της Ρωσίας, στις οποίες συμπεριλαμβάνονται και οι προτεραιότητες της εξωτερικής πολιτικής της χώρας. Ο πανσλαβισμός του Ντανιλέφσκι, ουσιαστικά προτείνεται ως ένα σύστημα αρχών για την συγκρότηση μιας νέας κυρίαρχης ιδεολογίας στο εσωτερικό της χώρας, αλλά και για την εξωτερική πολιτική του κράτους, καθώς και για την προπαγάνδα του στους άλλους σλαβικούς, κατά κύριο λόγο, λαούς⁹⁶.

Το έργο του Ντανιλέφσκι αποτελεί και μια ευθεία προσπάθεια επηρεασμού και καθορισμού της πολιτικής του ρωσικού κράτους. Πρόκειται για μια πολύ σωστά προετοιμασμένη προσπάθεια, στο βαθμό που ο Ντανιλέφσκι έχει πάρει σοβαρά υπόψη του τη διεθνή κατάσταση της δεκαετίας του 1860 και τις τάσεις της. Ενδεικτικό γι' αυτό είναι το ότι για την υλοποίηση του πανσλαβιστικού του προγράμματος προϋποτίθεται η πολιτική ανεξαρτησία των σλαβικών λαών, ώστε να οδηγηθούν σε μια πανσλαβική ομοσπονδία. Ο Ντανιλέφσκι προτείνει να ενταχθούν σε αυτή την ομοσπονδία και δύο μη σλαβικοί λαοί, οι Ούγγροι και οι Έλληνες, καθώς και να γίνει μελλοντική πρωτεύουσα αυτής της ομοσπονδίας η Κωνσταντινούπολη (ως το ιστορικό κέντρο της Ορθοδοξίας). Αυτές οι προτάσεις αντιστοιχούν σε μακροπρόθεσμες γεωπολιτικές επιδιώξεις της ρωσικής απολυταρχίας. Πρόκειται για την κυριαρχία σε όλη την Ανατολική Ευρώπη και εν μέρει και στη Μέση Ανατολή, κυριαρχία που προϋποθέτει την καταστροφή της Αυστροουγγρικής και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, δηλ. των παραδοσιακών ιστορικών αντιπάλων της Ρωσικής Αυτοκρατορίας στο πεδίο των Βαλκανίων και της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, Ανατολικής Μεσογείου και Μέσης Ανατολής.

τη βάση για τον ορισμό του έθνους στο λενινισμό. (Βλ. το έργο του Ι. Β. Στάλιν «Ο μαρξισμός και το εθνικό ζήτημα»). Σε αυτή την σύντομη αναφορά δεν μπορούμε παρά να είμαστε αρκετά ελλειπτικοί για τα προβλήματα αυτά, περιοριζόμενοι στη συμβολή αυτού του θεωρητικού στις κυριότερες πλευρές που αφορούσαν το ζήτημα Ρωσία-Δύση.

⁹⁶ «...για κάθε σλάβο: τον Ρώσο, τον Τσέχο, τον Σέρβο, τον Κροάτη, τον Σλοβένο, τον Σλοβάκο, τον Βούλγαρο (θα ήθελα να συμπεριλάβω εδώ και τον Πολωνό), -μετά το Θεό και την αγία Του Εκκλησία- η ιδέα του σλαβισμού πρέπει να είναι η ύψιστη ιδέα, πάνω από την επιστήμη, από την ελευθερία, πάνω από οποιοδήποτε γήινο αγαθό, διότι τίποτε απ' όλα αυτά δεν είναι πραγματοποιήσιμο δίχως την υλοποίηση αυτής της ιδέας...». Βλ. Ντανιλέφσκι, ό. π., σ. 127.

Η «λειτουργικότητα» της θεωρίας του Ντανιλέφσκι μέσα στο πλαίσιο της υφιστάμενης ρωσικής εξωτερικής πολιτικής της δοσμένης περιόδου γίνεται ακόμη πιο εμφανής, αν ληφθούν υπόψη οι κινήσεις των σλαβικών βαλκανικών λαών για εθνική ανεξαρτησία στην ίδια περίοδο, καθώς και ο νέος ρωσο-τουρκικός πόλεμος του 1877-1878, που ξέσπασε λίγα χρόνια μετά την έκδοση του βιβλίου «Ρωσία και Ευρώπη». Από την άλλη πλευρά, ο συνδυασμός γενικών θεωρητικών θέσεων μιας ολόκληρης πρωτότυπης φιλοσοφίας της ιστορίας και κοινωνιολογίας με πολιτικά επίκαιρα προβλήματα, δηλ. ο βαθιά πρακτικός χαρακτήρας του έργου του Ντανιλέφσκι, σημαίνει ότι το κίνημα των σλαβόφιλων έχει πάψει πια σε σημαντικό βαθμό να είναι φιλολογικό και αντικαθεστωτικό. Παίζει πλέον το ρόλο μιας «λειτουργικής», για το υπάρχον σύστημα εξουσίας, αντιπολίτευσης. Ολοένα και πιο συνειδητά, το κίνημα των σλαβόφιλων απευθύνεται πλέον στην αστικοποιούμενη παλιά αριστοκρατία και στην ηγετική μερίδα της γραφειοκρατίας που χειρίζεται τα κρατικά ζητήματα.

Με τον Ντανιλέφσκι, οι ύστεροι σλαβόφιλοι φεύγουν από το αποκλειστικό φιλολογικό τους πεδίο (θεολογία και φιλοσοφία της θρησκείας, αισθητική, ιστορία, φιλολογία και τέχνη)· αναζητούν και βρίσκουν άμεση πρακτική έξοδο στην πολιτική. Άλλωστε, το έργο του Ντανιλέφσκι διαθέτει επιστημονική πρωτοτυπία και αποτέλεσε αφετηρία για την μελλοντική παραγωγή θεωρίας, όχι όμως πλέον για λογαριασμό των σλαβόφιλων. Σε τελική ανάλυση, το έργο του Ντανιλέφσκι, όσον αφορά τη σχέση της Ρωσίας με τη Δύση, αντανακλά την ιδιομορφία που είχαν εξαρχής οι σχέσεις αυτών των δύο κοινωνικών πραγματικοτήτων από τον καιρό του Πέτρου Α΄. Η Ρωσία ευθύς εξαρχής είχε με τη Δυτική Ευρώπη σχέσεις τόσο μαθητείας, όσο και ανταγωνισμού. Σε κάθε περίπτωση, η σχέση μαθητείας και ανταγωνισμού είναι γενικά μια σχέση περίπλοκη. Το θέμα που ετίθετο δεν ήταν απλώς η μετατροπή της Ρωσίας σε Δύση, αλλά η υπέρβαση της Δύσης από τη Ρωσία. Και αυτό αφορούσε τόσο το πολιτιστικό, όσο και το οικονομικό, αλλά και πολιτικό επίπεδο, όπου υπήρχε ένας βαθιά ριζωμένος και μόνιμος ανταγωνισμός, που ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο με τον Κριμαϊκό πόλεμο. Η διττή και αντιφατική αυτή σχέση μαθητείας και ανταγωνισμού της μετασχηματιζόμενης ρωσικής άρχουσας τάξης προς την αστική Δύση είναι, κατά τη γνώμη μας, το καθοριστικό στοιχείο που κάνει να προσεγγίζουν στη δοσμένη περίοδο οι συνιστώσες των σλαβόφιλων και των δυτικιστών.

Η θεωρία του Ντανιλέφσκι επηρέασε βαθιά τις ιδέες του κινήματος των εδαφιστών, αλλά προκάλεσε και αντιπαραθέσεις μεταξύ τους. Η σημαντικότερη διαφωνία εκφράστηκε από τον Ντοστογιέφσκι, που απογοητεύτηκε από την παντελή έλλειψη του «πανανθρώπινου» στοιχείου και χαρακτήρα στην θεωρία του ιστορικού πολιτιστικού τύπου. Ο Ντοστογιέφσκι προσανατολιζόταν στο να «διδάξει η Ρωσία τη Δύση», τους δυτικούς ανθρώπους, «που δεν έχουν ιδέα το πόσο τους αγαπάμε εμείς οι Ρώσοι», τη στιγμή που ο Ντανιλέφσκι έκανε λόγο για το

απόλυτο ασύμπτωτο των δύο πολιτισμών. Για τον Ντανιλέφσκι, η Δύση είχε ήδη αναπτύξει όλη τη δημιουργική της δύναμη και μετατρέποταν σταθερά σε «εθνογραφικό υλικό» για την ανάπτυξη νέων ιστορικών πολιτιστικών τύπων⁹⁷, ενώ δινόταν και βάρος στην πολιτική αντιπαράθεση μεταξύ Δύσης-Ρωσίας και σε μια νέα αντιπαλότητα-εχθρότητα, που έθετε στο περιθώριο τον «οικουμενικό» θρησκευτικό ρομαντισμό του σλαβόφιλου κινήματος συνολικά. Από θέσεις παρόμοιες με του Ντοστογιέφσκι έκανε αργότερα κριτική σε αυτές τις πλευρές της θεωρίας του Ντανιλέφσκι και ο Β. Σολοβιόφ, ο κορυφαίος ίσως ιδεαλιστής ρώσος φιλόσοφος του 19^{ου} αιώνα.

Ο Α. Α. Γκριγκόριεφ (1822-1864) και ο Ν. Ν. Στράχοφ (1828-1896) ήταν επίσης διακεκριμένοι εκπρόσωποι του κύκλου των «εδαφιστών», σημαντικοί στην επεξεργασία των βασικών αρχών του κινήματος και στη φιλολογική και δημοσιολογική του παρουσία. Ο Γκριγκόριεφ ήταν κυρίως αισθητικός και λογοτεχνικός κριτικός, επεξεργάστηκε ζητήματα που αφορούσαν την αισθητική ερμηνεία της Ορθοδοξίας, κάτι που θα αναπτύξει αργότερα περαιτέρω ο τελευταίος εκπρόσωπος των ύστερων σλαβόφιλων, Λεόντιεφ⁹⁸. Ο Ν. Ν. Στράχοφ, χαμηλής καταγωγής διανοούμενος κι αυτός, όπως και ο Γκριγκόριεφ και ο Ντοστογιέφσκι (ο Στράχοφ ήταν γιος παπά, ενώ οι άλλοι δύο γόνοι φτωχών ευγενών), ήταν ο κύριος δημοσιολόγος των εδαφιστών. Ασχολήθηκε με τη λογοτεχνική κριτική, επηρεάστηκε βαθιά από τον Ντοστογιέφσκι, αλλά και από τον Τολστόι. Υπήρξε ως το τέλος στενός φίλος του Τολστόϊ και ένας από τους τακτικότερους επισκέπτες του στο κτήμα της Γιάσναγια Πολιάνα, όπου ο τελευταίος διαμόρφωσε την εκλεκτικιστική θρησκευτικο-σοσιαλιστική ουτοπική θεωρία του. Τα κύρια ενδιαφέροντά του, ωστόσο, αφορούσαν τη σχέση φιλοσοφίας και φυσικών επιστημών. Ως εκ τούτου, μετά την έκδοση του έργου του Ντανιλέφσκι «Ρωσία και Ευρώπη», αφιερώθηκε στη μελέτη της οργανικής θεωρίας, καρπός της οποίας ήταν το έργο του «Ο κόσμος ως όλον», όπου υποστηρίζει ότι ο κόσμος συνιστά ένα «αρμονικό και οργανικό όλον» και ότι όλα στον κόσμο βρίσκονται σε μια

⁹⁷ Ενδεχομένως, υλικό για την ανάπτυξη των δύο αναδυόμενων νέων τύπων, αφενός του «σλαβικού» και αφετέρου του πιθανού «νεοαμερικανικού», τον οποίο ο Ντανιλέφσκι ανέφερε μεν, αλλά δεν ήταν σίγουρος. Αν συγκρίνουμε την εικόνα του κόσμου που δίνει ο Ντανιλέφσκι με το πλέγμα των σύγχρονών μας συντηρητικών και φιλελεύθερων αντιλήψεων περί ανάδειξης και αντιπαράθεσης των πολιτισμών, τόσο με τις αντιλήψεις περί του κινδύνου του «αμερικανισμού», όσο και με την προσπάθεια ανάδειξης ενός νέου «ευρωπαϊσμού» μέσω της Ε.Ε., αλλά και με την θεωρία του Χάντιγκτον περί σύγκρουσης των πολιτισμών, προκύπτει ένα αναπαλαιωμένο ερμηνευτικό πλαίσιο των σύγχρονων διεθνών κοινωνικών αντιφάσεων που κατά βάση είναι το ίδιο με εκείνο της πνευματικής ζωής της Ρωσίας στη δεκαετία του 1870! Και μάλιστα τη στιγμή που, όταν ξεκίνησαν να διατυπώνονται τέτοιες απόψεις και προθέσεις, δεν είχαν περάσει ούτε δέκα χρόνια από τότε που έγιναν οι γνωστές κοινωνικοοικονομικές και πολιτικές αναταράξεις και αλλαγές στον κόσμο, οι οποίες έκαναν δυνατή αυτή την αναπαλαίωση της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης. Αυτό το γεγονός από μόνο του αναδεικνύει, κατά τη γνώμη μας, τη δραστηριότητα της ρωσικής κοινωνικής σκέψης του 19^{ου} αιώνα και την βαθιά και μακροπρόθεσμη επιρροή της στην ιδεολογία της δυτικής κοινωνίας.

⁹⁸ Βλ. Ζενκόφσκι, ό. π., τόμος 1, Μέρος 2, σ. 215.

μόνιμη αλληλοσύνδεση, που συνιστά μια «ιεραρχία όντων και φαινομένων», στην οποία την κεντρική θέση κατέχει ο άνθρωπος⁹⁹.

Οι θέσεις του Στράχοφ για την ιεραρχία των όντων, καθώς και των ανώτερων και κατώτερων σφαιρών του Είναι και, σε σχέση με αυτό, για τις πηγές του υλισμού και του μηδενισμού στη σύγχρονή του ρωσική και ευρωπαϊκή πραγματικότητα, αποτέλεσαν κατά κάποιο τρόπο μια σύνοψη της συνολικής φιλοσοφικής συνεισφοράς του κύκλου των εδαφιστών στη σλαβόφιλη σκέψη και την αφετηρία για τη μελλοντική εξέλιξη της ρωσικής θρησκευτικής φιλοσοφικής σκέψης που ξεπερνά πλέον τα όρια του κινήματος των σλαβόφιλων.

Ο τελευταίος από τους σημαντικούς εκπροσώπους αυτού του ρεύματος σκέψης, που ονομάζουμε γενικά «σλαβοφιλία» και «σλαβόφιλοι», είναι ο Κ. Ν. Λεόντιεφ (1831-1891). Ο Λεόντιεφ δε σχετιζόταν άμεσα με τον κύκλο των εδαφιστών σλαβόφιλων. Ο Ζενκόφσκι αναφέρει ότι λόγω των εμπειριών της σύντομης διπλωματικής του καριέρας, στη διάρκεια της οποίας γνώρισε αρκετά καλά τους Σλάβους της Βαλκανικής, ώστε να μην μπορεί να τους εξιδανικεύσει, έγινε ένας «απογοητευμένος σλαβόφιλος»¹⁰⁰, δεν πίστευε στην ανωτερότητα, αλλά και γενικά στην ύπαρξη ενός κοινού πολιτιστικού και ιστορικού προορισμού των διάφορων σλαβικής προέλευσης εθνών. Ο Λεόντιεφ επηρεάστηκε σοβαρά από τον Γκέρτσεν, όσον αφορά την αντίληψη περί του αστισμού ως ιδιοτελούς ιδεολογίας και κοινωνικής ψυχολογίας της δυτικής μεσαίας τάξης («μεσάνστβο»). Δέχτηκε επίσης την έντονη επίδραση του έργου του Ντανιλέφσκι, από το οποίο κυρίως κράτησε την αντίληψη περί της επικείμενης αποχώρησης του πολιτισμού της Δυτικής Ευρώπης από τη ζωή της ανθρωπότητας. Ωστόσο, δεν δεχόταν ότι υπάρχει κάποιος ιδιαίτερος «σλαβικός ιστορικός πολιτιστικός τύπος». Τα υπόλοιπα σλαβικά έθνη δεν έχουν πολλά κοινά με τους Ρώσους και αυτό αφορά ιδιαίτερα τους δυτικούς Σλάβους (Πολωνοί, Τσέχοι, Σλοβάκοι, Σλοβένοι), που έχουν σε μεγάλο βαθμό αστικοποιηθεί. Οι κύριες διαφορές μεταξύ Ρωσίας και Δύσης, κατά τον Λεόντιεφ, αφορούν τις κοινωνικές δομές, τη μορφή του κράτους και την οργάνωση της εκκλησιαστικής και θρησκευτικής ζωής και ιδεολογίας. Ωστόσο, η τάση είναι να μετατραπεί και η Ρωσία σε δυτικοευρωπαϊκή χώρα, μια τάση που έγινε κυρίαρχη μετά την κατάργηση της δουλοπαροικίας και της παλιάς κοινωνικής δομής. Αν αυτή η τάση πραγματοποιηθεί μέχρι τέλους, η Ρωσία θα γίνει μέρος της παρακμάζουσας «ρωmano-

⁹⁹ Βλ. Λόσκι, ό. π., σσ. 81-82 και (γενικά για τον Στράχοφ) βλ. Ζενκόφσκι, ό. π., τόμος 1, Μέρος 2, σσ. 216-220.

¹⁰⁰ Βλ. Ζενκόφσκι, ό. π., τόμος 1, μέρος 2, σ. 248. Βλέπε εδώ και την άποψη του Μπερντιάγεφ για τον Λεόντιεφ, ότι ο Λεόντιεφ «δεν υπήρξε ποτέ σλαβόφιλος και εν πολλοίς ήταν ο αντίποδας των σλαβόφιλων» (ό. π., σ. 249). Κατά τον Λόσκι, αντίθετα, ο Λεόντιεφ, παρότι δεν ανήκε στους σλαβόφιλους «εντούτοις ήταν αυτός που εξέφρασε τις ιδέες της παρακμάζουσας σλαβοφιλίας», βλ. Λόσκι, ό. π., σ. 82.

γερμανικής» Δύσης, θα βαδίζει ανεπιστρεπτί προς το τέλος της ιστορίας της¹⁰¹. Η λύση που προτείνει ο Λεόντιεφ για την αναστροφή αυτής της κατάστασης είναι η κοινωνική και πολιτική αντίδραση. Στη θέση των ιδεών της φιλελεύθερης διανοήσης πρέπει να προωθηθούν οι αρχές-ιδεώδη της μοναρχίας, της τάξης των ευγενών και της ορθοδοξίας. Κατά τον Λεόντιεφ, οι Ρώσοι πρέπει «να μάθουν να κάνουν αντίδραση», «να βάλουν στον πάγο τη Ρωσία», για να μην ταυτιστεί με τον τρόπο ανάπτυξης της Δύσης και έχει την τύχη της τελευταίας¹⁰².

Ο Λεόντιεφ σε πολλά θυμίζει τον βολουνταρισμό των ναρόντικων της δεκαετίας του 1870, αλλά προς την αντίθετη κατεύθυνση. Όπως και αυτοί, επιδιώκει διαμέσου της ιδεολογίας να αναστρέψει μια αναπόφευκτη κοινωνική μετάβαση. Εφόσον η Ρωσία βαδίζει προς την καταστροφή, δια της υπαγωγής της στο δυτικοευρωπαϊκό παράδειγμα ανάπτυξης που πεθαίνει, ο θετικός ιστορικός ρόλος περνά από τον «προοδευτικό» διανοούμενο και παράγοντα στο «συντηρητικό», ή μάλλον στον «αντιδραστικό», που επιδιώκει να σώσει τη χώρα και το κράτος από την καταστροφή. Πρόκειται για μια αναστροφή της εξέλιξης, που από ανέλιξη μετατρέπεται σε κίνηση προς τα κάτω, προς το θάνατο. Ο κύριος αντίπαλος των συντηρητικών είναι οι φιλελεύθεροι, που προέρχονται από τη διανοήση και από ένα τμήμα των ευγενών, αλλά και ο φιλελευθερισμός εν γένει: «Ο φιλελευθερισμός ως ιδέα είναι εξαιρετικά αρνητική, πολύ ελαστική και πλατειάζουσα... Στους φιλελεύθερους όλα έχουν θέση... [αλλά] από λίγο. Το σύστημα του φιλελευθερισμού έγκειται κατ' ουσίαν στην απουσία κάθε συστήματος, συνίσταται μόνο στην άρνηση όλων των ακροτήτων, στο φόβο απέναντι σε κάθε τι συνεπές και εκφραστικό»¹⁰³. Η αντίδραση θα πρέπει να προέλθει από τους συντηρητικούς και να βασιστεί στο λαό, δηλαδή στην απόρριψη από πλευράς του λαού όλων των καταστροφικών νέων αξιών και ιδεωδών της Δύσης και στη διατήρηση των πατροπαράδοτων εθνικών και θρησκευτικών αξιών.

Ο Λεόντιεφ δεν ήταν κατά της ένωσης όλων των Σλάβων σε ένα ενιαίο απολυταρχικό κράτος (όχι, όμως, στην «Ομοσπονδία» του Ντανιλέφσκι, που υπονοεί κάποιο βαθμό αυτοδιάθεσης και φιλελευθεροποίησης), αλλά τόνιζε ότι οι φυσικοί σύμμαχοι των Ρώσων είναι οι Έλληνες, λόγω του ότι διατήρησαν τον αυθεντικό χαρακτήρα της βυζαντινής Ορθοδοξίας. Η τελευταία λέξη του Λεόντιεφ έχει να κάνει με τη θρησκεία και την Ορθοδοξία, όπως και η τελευταία του πράξη συνίστατο στη «μοναχική κουρά» και στο πέρασμα του στο μοναχισμό,

¹⁰¹ Σύμφωνα με τα λόγια του Λεόντιεφ, «θα τολμούσα ακόμη να πω ότι καμιά πολωνική εξέγερση και καμιά εξέγερση τύπου Πουγκατσιόφ δεν μπορούν να βλάψουν τη Ρωσία τόσο, όσο θα μπορούσε να τη βλάψει ένα πολύ ειρηνικό και πολύ νόμιμο δημοκρατικό σύνταγμα». Βλ. Κ. Ν. Λεόντιεφ, «Βυζαντινισμός και Σλάβοι», στο Κ. Ν. Λεόντιεφ, *Η Ανατολή, η Ρωσία και οι Σλάβοι*, Εκδόσεις «Ρεσπούμπλικα», Μόσχα 1996 [1^η έκδοση 1885], σ. 106.

¹⁰² Βλ. Γκαλακτιόννοφ, ό. π., σ. 223.

¹⁰³ Κ. Ν. Λεόντιεφ, «Πώς και γιατί μας βλάπτει ο φιλελευθερισμός», βλ. Λεόντιεφ Κ. Ν., ό. π., σσ. 124-125.

λίγο πριν πεθάνει το 1891. Το ιδεώδες του είναι το αμετάβλητο και αιώνιο της Ορθοδοξίας. Κατά την άποψή του, το κακό είναι βαθιά ριζωμένο στον κόσμο και θα είναι για πάντα. Δεν μπορεί να ξεριζωθεί με οποιονδήποτε τρόπο. Ο αγώνας ενάντια στο κακό έχει δύο όψεις: η μία, η καθαυτή προσωπική και πνευματική, συνίσταται στην αναχώρηση, στο μοναχισμό. Η άλλη συνίσταται στην συλλογική κοινωνικοπολιτική προσπάθεια για την επιστροφή στον τρόπο ζωής της βυζαντινής κοινωνίας, σε μια απόλυτα ιεραρχημένη κοινωνία, όπου θα κυριαρχεί ο αυτοκράτορας και οι ευγενείς και θα κανοναρχεί τη ζωή η ορθόδοξη εκκλησία. Ο καθένας σε αυτή την οργανική ιεραρχική κοινωνία θα έχει μια καθορισμένη θέση δια βίου. Ο λαός θα πρέπει να έχει τη μίνιμουμ γνώση και παιδεία – όχι παραπάνω απ' όση χρειάζεται για τα της ζωής και της κοινωνικής θέσης του. Ο ρόλος της προσωπικότητας που τονίζουν οι ρώσοι φιλελεύθεροι, αλλά και οι εδαφιστές σλαβόφιλοι, ακολουθώντας τον Οντογέφσκι, απορρίπτεται εντελώς από τον Λεόντιεφ, που επαναφέρει τις αντιλήψεις του Γσααντάγεφ και του Χομιακόφ περί ατόμου και προσωπικότητας, αλλά σε διαφορετική μορφή, πολύ πιο απόλυτη και άκαμπτη. Στον Λεόντιεφ το άτομο είναι δευτερεύον σε σχέση με το θεό και την εκκλησία. Την ίδια στιγμή, ο Λεόντιεφ αναφέρεται λιγότερο στη συνοδικότητα απ' ό,τι οι πρώτοι σλαβόφιλοι, ενώ σε κάποια σημεία πάει πιο πίσω και από τους πρώτους σλαβόφιλους.

Συμπερασματικά, ο Λεόντιεφ συνιστά την άλλη πλευρά της εσωτερικής αποσύνθεσης του κινήματος των σλαβόφιλων. Είδαμε ότι στον Ντοστογιέφσκι και στους άλλους εδαφιστές έχουμε μια κίνηση προς τον φιλελευθερισμό σε όλα σχεδόν τα επίπεδα, τόσο σε ό,τι αφορά το άτομο, όσο και σε ό,τι αφορά τη ρωσική κοινωνία και την εξέλιξή της. Διατηρούσαν ωστόσο ακόμη την «εκλεκτική συγγενεία» τους με τον θρησκευτικό προσδιορισμό και την ορθοδοξία. Αυτόν τον προσδιορισμό ο Λεόντιεφ τον αναπτύσσει ως την τελική του συνέπεια, με αποτέλεσμα η όλη συνέχεια του σλαβόφιλου κινήματος να διαρραγεί. Ο Λεόντιεφ επιστρέφει, μέσα από την εξέλιξη των προβληματισμών των σλαβόφιλων, σε μια ακραία έκφραση της παλιάς «επίσημης ιδεολογίας» της ρωσικής απολυταρχίας. Εκφράζει τις υπαρκτές αντιστάσεις μιας μεγάλης μερίδας της τάξης των ευγενών (πολλοί εκ των οποίων είναι «οχυρωμένοι» μέσα στο μηχανισμό του απολυταρχικού κράτους, απαρτίζοντας τα σώματα των αξιωματικών και των ανώτατων υπαλλήλων-γραφειοκρατών) απέναντι στη συντελούμενη προσπάθεια αστικοποίησης και φιλελευθεροποίησης της Ρωσίας. Ταυτοχρόνως, όπως και οι παλιοί δυτικοευρωπαίοι παραδοσιοκράτες πριν από αυτόν, ο Λεόντιεφ διαθέτει μια εξαιρετική οξυδέρκεια μέσα στον πεσσιμισμό του και διαβλέπει τις επικίνδυνες για το καθεστώς αντιφάσεις της φιλελεύθερης ιδεολογίας στη Ρωσία. Αναιρεί στην πράξη το «σλαβικό» προσανατολισμό των σλαβόφιλων, δηλαδή τον προσανατολισμό προς το «σλαβικό χαρακτήρα» και τους σλαβικούς λαούς και κάνει λόγο για το ρωσικό έθνος και τη ρωσική αποκλειστικότητα. Κάθε οικουμενισμός και

ανθρωπισμός στην πολιτική απορρίπτεται, μέχρι του σημείου να κατηγορηθεί για αμοραλισμό. Ουσιαστικά, ο Λεόντιεφ εγκαινιάζει ένα νέο εθνικισμό στη Ρωσία, τον εθνικισμό που θα αποτελέσει τη βάση της ιδεολογίας του ρωσικού απολυταρχικού κράτους στον 20^ο αιώνα.

Εν κατακλείδι, αξ σημειώσουμε ότι οι απόψεις του Λεόντιεφ συνιστούν και μια έκφραση της όντως υπαρκτής πολιτικής αντίδρασης του καθεστώτος στη δεκαετία του 1880, που σημαδεύτηκε από τη δολοφονία του τσάρου Αλέξανδρου Β΄ από τρομοκράτες ναρόντικους και από τη δικτατορία του Λορις-Μέλικοφ που ακολούθησε. Στα μέσα της δεκαετίας του 1880 το κίνημα των σλαβόφιλων είχε δώσει πια ό,τι είχε να δώσει και είχε ουσιαστικά σταματήσει να υπάρχει. Αποτέλεσε σημαντική έκφραση της νέας ρωσικής συνείδησης, ένα μεταβατικό στάδιο αυτής της συνείδησης στην πορεία της Ρωσίας από την «Ανατολή» στη «Δύση». Σταμάτησε να υπάρχει, όταν έφτασε πια από το ρωσικό στο οικουμενικό, στο πανανθρώπινο, και –μέσα από το νέο δυτικό «πανανθρώπινο»– στο σύγχρονο εθνικιστικό, στην περίπτωση του Ντανιλέφσκι και στην εκφυλισμένη αντιδραστική μορφή του εθνικιστικού στο Λεόντιεφ. Η υψηλή πνευματική ζωή στη Ρωσία είχε πια φτάσει στο επίπεδο της δυτικοευρωπαϊκής και οι κορυφαίοι ρώσοι διανοούμενοι βρίσκονταν στο κέντρο των διεθνών φιλοσοφικών, επιστημονικών, καλλιτεχνικών αναζητήσεων της εποχής. Αυτή η τρομερά γρήγορη πνευματική εξέλιξη, ωστόσο, δε συνοδευόταν από μια εξίσου γρήγορη γενική κοινωνική εξέλιξη της Ρωσίας. Οι αντιφάσεις συνέχιζαν να υπάρχουν και κοντά στις παλιές προστίθονταν και νέες.

Το κίνημα των σλαβόφιλων συντέλεσε καθοριστικά στη γένεση της νεότερης ρωσικής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, θεοσοφικής-θρησκευτικής απόχρωσης (Σολοβιόφ, Ροζάνοφ, κατόπιν αδελφοί Τρουμπετσκόι, Μπερντιάγεφ, Μπουλγκάκοφ, Καρσάβιν, Σεστόφ, Φλορένσκι κ. α.). Οι διανοούμενοι αυτοί ήταν σχεδόν όλοι τους συνεπείς φιλελεύθεροι –από πολιτικής άποψης οι σλαβόφιλοι είχαν ήδη ενταχθεί στον φιλελευθερισμό– αλλά ήταν όλοι τους επηρεασμένοι καθοριστικά από το κίνημα των σλαβόφιλων.

Μια άλλη πτυχή του κινήματος των σλαβόφιλων, που εκφράστηκε ολοκληρωμένα από τον Ντανιλέφσκι και έφτασε στην τελική του συνέπεια στον Λεόντιεφ, ανέπτυξε την άλλη πλευρά του κινήματος, που συνίσταται στον τονισμό της εθνικής ιδιαιτερότητας. Ξεκινώντας από την θρησκευτική-κοινωνική αντίληψη περί του Ρώσου αγρότη, η σκέψη των σλαβόφιλων έφτασε στην αντίληψη της *εθνικής ιδιαιτερότητας*, του *εθνισμού*, δηλαδή έφτασε μέσω ενός δικού της δρόμου στη νεότερη αστική αντίληψη του έθνους και τελικά, έφτασε και στον *εθνικισμό*, δηλαδή στην αντίληψη της εθνικής αποκλειστικότητας που χαρακτηρίζει ένα ορισμένο προχωρημένο στάδιο ανάπτυξης των αστικών σχέσεων.

II

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, αλλά και στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου, έγινε συχνά λόγος για την εμφάνιση του φιλελευθερισμού στη ρωσική πνευματική ζωή, στο πλαίσιο της αντιπολιτευόμενης διάνοησης. Αναφέρθηκε επίσης και το έτος 1846, ως συμβολική ημερομηνία της εμφάνισης του φιλελευθερισμού στη Ρωσία, κατά τη ρήξη μεταξύ Γκρανόφσκι και Γκέρτσεν, που σηματοδοτούσε τη διάσπαση του ρεύματος των δυτικιστών σε μια φιλελεύθερη και μια επαναστατική συνιστώσα. Χρειάζεται, ωστόσο, να γίνουν ορισμένες διευκρινίσεις γύρω από τον όρο «φιλελευθερισμός» που είναι αρκετά πλατύς. Είναι γνωστό ότι ως φιλελευθερισμός («liberalism»), συνήθως, εννοείται ένα ιστορικό πολιτικό ιδεολογικό κίνημα, που συνενώνει τους οπαδούς του αστικού κοινοβουλευτικού καθεστώτος και επιδιώκει μια σειρά από μεταρρυθμίσεις επικεντρωμένες γύρω από τους όρους κυριαρχίας της αστικής τάξης και της ιδεολογίας της στην οικονομική, την πολιτική και σε άλλες σφαίρες της κοινωνίας. Ο γενικός αυτός ορισμός περιλαμβάνει το γενικό ιστορικό πλαίσιο εμφάνισης και διαμόρφωσης των φιλελεύθερων ιδεών, στο πλαίσιο μιας σειράς φάσεων εξέλιξης των καπιταλιστικών σχέσεων στη Δυτική Ευρώπη και στην αντιπαράθεσή τους προς τα φεουδαρχικά απολυταρχικά κράτη. Σε αυτή την πλατιά του έννοια, ο φιλελευθερισμός περιλαμβάνει τις αστικές αντιλήψεις του 17^{ου} αιώνα (Τζ. Λοκ κ. α.), τους φυσιοκράτες, τις οικονομικές αντιλήψεις που αφορούν την κατάργηση των φεουδαρχικών εμποδίων στην επιχειρηματική δραστηριότητα («laissez faire», δηλ., ουσιαστικά, «μην εμποδίζετε το πράττειν»), καθώς και το μεγαλύτερο, ίσως, μέρος των πολιτικών (ρεπουμπλικανισμός) και ηθικών αντιλήψεων των διαφωτιστών του 18^{ου} αιώνα. Αυτή η πλατιά έννοια του φιλελευθερισμού αντιστοιχεί σε μια εποχή, όπου μέσα από την επαναστατική αστική ιδεολογία έτειναν να εκφράζονται τα γενικά αιτήματα όλων των κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων που αντιτίθονταν στο φεουδαρχικό απολυταρχικό καθεστώς. Στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, όμως, όταν είχε πια εδραιωθεί η αστική κυριαρχία, και είχε ήδη δημιουργηθεί η νεότερη «κοινωνία των πολιτών», ο φιλελευθερισμός αλλάζει αισθητά, τόσο σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό του (γίνεται η ιδεολογία μιας νέας κυρίαρχης και όχι πια αντιπολιτευόμενης κοινωνικής τάξης), όσο και σε ό,τι αφορά το ύφος του, το εύρος των κοινωνικών στρωμάτων στα οποία απευθύνεται, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο προσπαθεί να εκφράσει τα αιτήματά τους ενσωματώνοντάς τα μέσα στο πλαίσιο των όρων λειτουργίας του νέου καθεστώτος. Εμφανίζεται πλέον ο κλασικός φιλελευθερισμός, που επικεντρώνεται στην αντίληψη του «κράτους δικαίου» και στην ιεράρχηση των εξουσιών στο πλαίσιο του κράτους, καθώς και σε εκείνο των ελευθεριών και υποχρεώσεων των πολιτών. Η κλασική μορφή του φιλελευθερισμού εκφράζεται κυρίως στον ωφελιμισμό του Μπένθαμ και στις θετικιστικές θεωρίες του Τζ. Στ. Μίλλ και του Σπένσερ. Αυτή η τελευταία, αλλά «κλασική» εκδοχή του φιλελευθερισμού, που εμφανίστηκε στον 19^ο αιώνα,

λαμβάνεται ως βάση για τον καθορισμό και την παρακολούθηση της εξέλιξης της φιλελεύθερης ιδεολογίας στη Ρωσία.

Με βάση τα παραπάνω, αποκλείονται από την έννοια του ρωσικού φιλελευθερισμού φαινόμενα και ιδεολογίες, όπως του ρεπουμπλικανισμού και του επαναστατισμού της ρωσικής διανόησης του 18^{ου} αιώνα, μέχρι και τους Δεκεμβριστές, που εντάσσονται σε ένα γενικό «φιλελεύθερο» -σωστότερα, «ελευθερόφρον»- πλαίσιο, αλλά όχι στη συγκεκριμένη αστική ιδεολογία του φιλελευθερισμού. Υπάρχουν, επίσης, δύο ακόμη δεδομένα που καθορίζουν σημαντικά τη σχέση της ρωσικής διανόησης με το φιλελευθερισμό. Το πρώτο δεδομένο έχει να κάνει με την κοινωνική προέλευση των πρώτων ρώσων φιλελεύθερων, που ήταν όλοι αριστοκράτες ευγενείς, απουσίαζαν σχεδόν εξολοκλήρου ευρύτερα αστικά στρώματα στη χώρα, δηλ. η «μεσαία» ή «τρίτη τάξη» της Δυτικής Ευρώπης. Το γεγονός αυτό συχνά προσέδιδε έναν καθαρά «ιδεολογικό» και γενικό κοσμοθεωρητικό χαρακτήρα, ένα χαρακτήρα αναζήτησης στις επεξεργασίες των διανοουμένων αυτών, οι οποίοι αρχικά δεν διαχωρίζονταν από άλλους διανοούμενους, που είχαν τελείως διαφορετικές διαθέσεις και στοχεύσεις, αλλά εντάσσονταν στο γενικό χαρακτήρα «δυτικιστικό» ρεύμα. Το δεύτερο δεδομένο, που εν πολλοίς προκύπτει από το πρώτο που είναι και το πιο καθοριστικό, έγκεται στο ότι ευθύς εξαρχής ο ρωσικός φιλελευθερισμός προσανατολίζεται στις μεταρρυθμίσεις «από τα πάνω» και απευθύνεται στην απολυταρχία και την κρατική γραφειοκρατία για την επίτευξη των στόχων του. Αποκτά δηλαδή από την αρχή ένα χαρακτήρα «συνεταιρισμού» με τις συντηρητικές δυνάμεις της Ρωσίας και αυτό συντελεί καθοριστικά στο να αποκτήσει και ο ίδιος ένα λόγο και τρόπο προσέγγισης της πραγματικότητας «συντηρητικό», διαλλακτικό απέναντι στην υφιστάμενη κατάσταση της κοινωνίας και την απολυταρχία. Γι αυτό ο ρωσικός φιλελευθερισμός είναι «ήπιος, διαλλακτικός φιλελευθερισμός», οπαδός της βαθμιαίας και προσεκτικής εισαγωγής μεταρρυθμίσεων στη ρωσική ζωή. Αξίζει να σημειωθεί ότι στα έργα των πρώτων εκπροσώπων του, όπως του Καβέλιν, δεν γίνεται λόγος ούτε καν για σύνταγμα στη Ρωσία, τη στιγμή που στη Δύση το Σύνταγμα αποτελούσε τη βάση επί της οποίας στηρίζονταν οι φιλελεύθερες θεωρίες.

Ταυτόχρονα, πρόκειται για έναν συνεπή φιλελευθερισμό, απόλυτα σύμφωνο, κατά το πνεύμα του, με τον κλασικό δυτικό φιλελευθερισμό του 19^{ου} αιώνα, ο οποίος είναι επίσης υπέρ του βαθμιαίου, του προσεκτικού, του απόλυτα ελεγχόμενου των μεταρρυθμίσεων στην κοινωνική ζωή. Η ιστορική ειρωνεία στην περίπτωση του ρωσικού φιλελευθερισμού οφείλεται στην σοβαρή έλλειψη προϋποθέσεων, μιας επαρκούς ιστορικής βάσης «ομαλής» εξέλιξής του. Όπως και όλες οι άλλες ρωσικές ιδεολογίες από την εποχή του Πέτρου Α΄ και μετά, ο φιλελευθερισμός βρέθηκε να λειτουργεί στο πλαίσιο μιας πραγματικότητας όπου συμβίωναν πολλαπλά ιστορικά στρώματα κοινωνικών αντιθέσεων, όπου η κάθε προωθούμενη μεταρρύθμιση προϋπέθετε και απαιτούσε και

άλλες, όπου η κάθε ιδεολογία συχνά καλούνταν να δημιουργήσει ή να επινοήσει και μια κοινωνική βάση για την ύπαρξή της, μια βάση, ένα «έδαφος» που μόνιμα βρισκόταν στη φάση της γένεσης, της διαμόρφωσής του. Το κάθε νέο θεωρητικό ή πρακτικό πρόβλημα δε βασιζόταν στη λύση του ιστορικά προγενέστερου, αλλά καλούνταν να επιλύσει και το ιστορικά προγενέστερο που παρέμενε άλυτο. Η οργανική αστική ιδεολογία (φιλελευθερισμός) στη Ρωσία εκπροσωπούσαν από μορφωμένους ευγενείς γαιοκτήμονες και καλούνταν, σε συνεργασία με τη φεουδαρχική απολυταρχία, να λύσει το πρόβλημα της δουλοπαροικίας (της εμφάνισης ελεύθερης εργατικής δύναμης), της διαμόρφωσης αστικής τάξης («κοινωνίας των πολιτών») και της δημιουργίας των θεσμών της νεότερης κοινωνίας, στο πλαίσιο μάλιστα μιας κοινωνίας, στην οποία δεν υπήρχε ούτε το ελάχιστο προηγούμενο αστικής ανάπτυξης, αστικής πολιτικής δράσης, όπως υπήρχε λχ στη Γερμανία, όπου επίσης ακολουθήθηκε ο «εκ των άνω» δρόμος για την γενίκευση και ολοκλήρωση της οικοδόμησης της αστικής κοινωνίας. Το ασφυκτικό πλαίσιο, στο οποίο αναγκάστηκαν να λειτουργήσουν οι ρώσοι φιλελεύθεροι εξηγεί και τις μεγάλες δυσκολίες και αντινομίες τους, καθώς και την πολύ περιορισμένη ιστορική επιτυχία της προσπάθειάς τους.

Στην παρούσα ενότητα θα γίνει προσπάθεια να ανιχνευθεί σύντομα και συνοπτικά η εξέλιξη του πρώιμου ρωσικού φιλελευθερισμού, μέσα από τις απόψεις δύο κυρίως στοχαστών: του Καβέλιν και του Τσιτσέριν. Οι δύο αυτοί στοχαστές συμπυκνώνουν στο έργο τους την εξέλιξη και διαμόρφωση του φιλελευθερισμού στη Ρωσία από τη δεκαετία του 1850 μέχρι και το τέλος του 19^{ου} αιώνα. Το γεγονός ότι οι μείζονες πρώιμοι ρώσοι φιλελεύθεροι στοχαστές είναι μόνο δύο, είναι ενδεικτικό για τη σχετικά μικρή παρουσία ενός ρεύματος συνεπούς φιλελευθερισμού στο μεγαλύτερο μέρος του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα και αντανακλά τη διάταξη των κοινωνικών δυνάμεων στη Ρωσία στη δοσμένη περίοδο. Η επόμενη γενιά ρώσων φιλελεύθερων στοχαστών ήταν πολύ διαφορετική από αυτή και, από αρκετές απόψεις, αποτελεί φαινόμενο περισσότερο του 20^{ου} αιώνα και της τελικής φάσης της κρίσης της ρωσικής κοινωνίας.

Οι πρώτες, αποσπασματικές, ατελείς και πρώιμες συλλήψεις και εκφράσεις της ιδεολογίας του φιλελευθερισμού, με την έννοια που προδιαγράψαμε παραπάνω, στη Ρωσία, ανήκουν σε στοχαστές, όπως ο ιστορικός Σ. Μ. Σολοβιόφ (πατέρας του φιλόσοφου Βλ. Σολοβιόφ), ο Μπάμπστ, ο (πρώιμος) Κάτκοφ και ο Γκρανόφσκι. Δεν είναι φυσικά τυχαίο ότι ο φιλελευθερισμός εκφράστηκε ακριβώς στο πλαίσιο του ρεύματος των δυτικιστών, που έδιναν έμφαση στον κοσμικό οικουμενικό χαρακτήρα της ανάπτυξης της ανθρώπινης κοινωνίας και θεωρούσαν ότι η Ρωσία οφείλει να ακολουθήσει το δρόμο ανάπτυξης της Δυτικής Ευρώπης. Το κίνημα των σλαβόφιλων, με την πρωτοκαθεδρία που απέδιδε στο οργανικό συλλογικό ιδεώδες, στην αντίληψη της προκαπιταλιστικής λαϊκότητας και «συνοδικότητας», καθώς και στο θρησκευτικό στοιχείο, ήταν αρχικά τελείως ξένο προς το πνεύμα του ατομικισμού, της αστικής

ατομικής ελευθερίας και της επιχειρηματικότητας, της αποδοχής των αξιών της νεότερης κοινωνίας, καθώς και στη δυνατότητα ενός «κράτους δικαίου» στη βάση αυτών των αξιών. Ο πρώτος χρονολογικά ανάμεσα στους δυτικιστές πρώιμους ρώσους ήπιους φιλελεύθερους ή «ημι-φιλελεύθερους» ήταν, όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω, ο Γκρανόφσκι. Ωστόσο οι πρώτες σημαντικές επεξεργασίες του φιλελευθερισμού στη Ρωσία ανήκουν στον Καβέλιν και τον Τσιτσέριν. Με τον Γκρανόφσκι, που δεν άφησε συστηματικό έργο πάνω στον φιλελευθερισμό και υπήρξε περισσότερο ένας προάγγελος του ρεύματος αυτού, σηματοδοτείται κυρίως η ρήξη μεταξύ των δύο πόλων του δυτικιστικού ρεύματος, που θα ακολουθήσουν τελείως διαφορετικούς δρόμους για μια ολόκληρη γενιά. Στο σημείο αυτό, και πριν προχωρήσουμε στις συγκεκριμένες απόψεις των πρώτων ρώσων φιλελεύθερων, είναι χρήσιμο να συνοψιστούν κάποιες σημαντικές ιδιαιτερότητες του ρωσικού φιλελευθερισμού ιδιαίτερα στις φάσεις της διαμόρφωσής του:

α) Κατά πρώτον, όπως ήδη αναφέρθηκε και παραπάνω, ο ρωσικός φιλελευθερισμός ως ιδεολογία δε διέθετε, ιδιαίτερα στις πρώτες φάσεις του, κάποια σταθερή κοινωνική βάση αναφοράς, δεν είχε κάποιο κοινωνικό στήριγμα, δηλαδή κάποια ισχυρή «μεσαία τάξη», όπως συνέβαινε στη Δύση¹⁰⁴. Γι αυτό, όπως ήδη αναφέρθηκε, οι φορείς των φιλελεύθερων ιδεών εντοπίζονται στην τάξη των ευγενών¹⁰⁵. Έτσι, οι ρώσοι φιλελεύθεροι δε θα μπορούσαν να είναι απόλυτα συνεπείς και επίμονοι στην υλοποίηση, ιδιαίτερα του οικονομικού μέρους, του φιλελεύθερου προγράμματος (ενός κατ' ιδέαν και κατ' ουσίαν αστικού προγράμματος) των μεταρρυθμίσεων στη Ρωσία και ήταν λογικό να προχωρήσουν σε πολλούς και ποικίλους συμβιβασμούς με την απολυταρχία¹⁰⁶.

β) Ο ρωσικός φιλελευθερισμός διακατέχεται σταθερά από μια έντονη *αντιδημοκρατική* τάση και λογική. Ο φιλελευθερισμός γενικά είναι γνωστό ότι δεν είναι ταυτόσημος με τη δημοκρατία και υπάρχουν διάφορες εκδοχές του ως προς τη στάση απέναντι στη δημοκρατία και το δημοκρατισμό. Ωστόσο, ως το τελευταίο τρίτο του 19^{ου} αιώνα, υπήρχαν τα παραδείγματα των Ηνωμένων Πολιτειών της Ένωσης (δηλαδή οι Βόρειες Πολιτείες, πριν τον αμερικανικό Εμφύλιο

¹⁰⁴ Σύμφωνα με τον Λ. Λιουξ, «... το φιλελεύθερο πρόγραμμα έπρεπε να στηρίζεται σε κάποιο κοινωνικό φορέα και αυτός ήταν πολύ δύσκολο να βρεθεί. Στη Ρωσία δεν υπήρχε καθόλου ή σχεδόν καθόλου μεσαία τάξη, που ήταν το κύριο στήριγμα της ελεύθερης σκέψης στη Δύση». Βλ. Λιουξ Λ., «*Ιντελιγκέντσια και επανάσταση (Χρονικό μιας πανηγυρικής ήττας)*», στο περιοδικό «*Βοπρόσι φιλοσόφου*», Μόσχα 1991, τεύχος 11, σ. 8.

¹⁰⁵ «Η χαρακτηριστική ιδιαιτερότητα του ρωσικού φιλελευθερισμού της περιόδου των μεταρρυθμίσεων (συμπεριλαμβανομένων και των παραμονών και της προετοιμασίας τους) συνίσταται στην συντριπτική υπεροχή μεταξύ των φορέων και των οπαδών του των ευγενών γαιοκτημόνων, καθώς επίσης και των στενά συνδεδεμένων με αυτούς εκπροσώπων των ευγενών διανοουμένων». Βλ. Μ. Λέβιν (Επιμ.), *Δοκίμια επί της ιστορίας της ρωσικής κοινωνικής σκέψης (δεύτερο μισό του 19^{ου}- αρχές του 20ου αιώνα)*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λενινγκράντ 1974, σ. 50.

¹⁰⁶ Βλ. Β. Α. Κιτάγεφ, *Από την Φροντ στη συντήρηση (Από την ιστορία της ρωσικής φιλελεύθερης σκέψης των δεκαετιών του 1850 και 1860)*, Εκδόσεις «Βίσαγια Σκόλα», Μόσχα 1972, σ. 84.

Πόλεμο), αλλά και της συνομοσπονδιακής Ελβετίας, που είχαν μια πιο δημοκρατική δομή και λειτουργίες, διαφορετική προς εκείνης της Βρετανίας ή της Γαλλίας. Πάνω σε αυτό, και αναφερόμενος στις ΗΠΑ και στις απόψεις του Αλέξις Ντε Τοκβίλ («Η δημοκρατία στην Αμερική»), ο σημαντικότερος ρώσος φιλελεύθερος Μπ. Ν. Τσιτσέριν, γράφει: «Γενικά, η δημοκρατία συνιστά κατ' εξοχήν την κυριαρχία της μετριότητας, μια κατάσταση, την οποία κατέδειξε λαμπρά ο Τοκβίλ. Βεβαίως, αν ο χαρακτήρας του συγκεκριμένου λαού είναι δραστήριος και εφευρετικός, μια τέτοια κοινωνία μπορεί να έχει και καλές πλευρές. Ωστόσο, σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο θαυμασμού και μίμησης»¹⁰⁷. Οι ρώσοι φιλελεύθεροι, ως ευγενείς, αλλά και ως ρώσοι διανοούμενοι, με τη δεδομένη μεγάλη απόσταση, κοινωνικοταξική και μορφωτική, που τους χώριζε από το ρωσικό λαό, γενικά τείνουν να απορρίπτουν χωρίς πολλή συζήτηση και να απαξιώνουν κάθε εξισωτική και δημοκρατική αντίληψη περί κοινωνίας και κράτους.

γ) Στο βαθμό που αρνείται, τουλάχιστον για την περίπτωση της Ρωσίας, το δημοκρατικό δρόμο ανάπτυξης, ο ρωσικός φιλελευθερισμός (ιδιαίτερα η πρώτη γενιά των ρώσων φιλελεύθερων) θεωρεί ως επιβεβλημένη για τη Ρωσία τη μοναρχία, τη μοναρχική μορφή διακυβέρνησης, απορρίπτει δηλαδή τον ρεπουμπλικανισμό. Η πιο προωθημένη φιλελεύθερη άποψη του 19^{ου} αιώνα σε αυτό το θέμα είχε να κάνει με τη συνταγματική μοναρχία. Η διατήρηση της μοναρχίας θεωρούνταν από τους φιλελεύθερους αναγκαία και χρήσιμη για την εξέλιξη της Ρωσίας. Έτσι, αργά αλλά σταθερά, ταυτίστηκαν με τον τσαρισμό.

δ) Ο ρωσικός φιλελευθερισμός είχε έντονο το *συντηρητικό* στοιχείο, ήταν ένας *συντηρητικός φιλελευθερισμός*¹⁰⁸. Δεν πρόκειται για «αντίφαση εν τοις όροις». Στην πραγματικότητα ο φιλελευθερισμός εμπεριέχει πάντοτε το στοιχείο του συντηρητισμού. Διαθέτει μια αντίληψη περί προόδου, αλλά δεν ταυτίζεται με την θεωρία περί προόδου γενικά. Αντίθετα, τα συντηρητικά στοιχεία, που εμπεριέχει οργανικά η φιλελεύθερη θεωρία και η ιδεολογία της, εξασφαλίζουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της στην αστική κοινωνία. Αν ταυτιζόταν απόλυτα με τον «προοδευτισμό», θα έχανε το κοινωνικό της έδαφος και βάση και είτε θα είχε συγχωνευτεί μέσα στην πληθώρα των θεωρητικών ρευμάτων περί προόδου, είτε θα είχε μετατραπεί σε μια από τις ποικιλίες του κοινωνικού ριζοσπαστισμού (σοσιαλιστικού, κομμουνιστικού, αναρχικού, ρεφορμιστικού κ.κ.). Ο φιλελευθερισμός δίνει έμφαση ακριβώς στη «συντήρηση μέσα στην πρόοδο», στη ρύθμιση των κοινωνικών αλλαγών, στο βαθμιαίο και ελεγχόμενο της κοινωνικής εξέλιξης με βάση καθορισμένα κοινωνικά συμφέροντα και ιδεώδη (δηλαδή τα αστικά κοινωνικά συμφέροντα και ιδεώδη), ενδιαφέρεται δηλαδή για τη «λειτουργική διαχείριση» των στοιχείων τόσο της

¹⁰⁷ Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Ιδιοκτησία και κράτος*, Εκδόσεις «Μαρτίνοφ», Μόσχα 1883, Μέρος 2, σ. 354.

¹⁰⁸ Βλ. Πριλένσκι, *ό. π.*, σσ. 35-36.

συντήρησης, όσο και της προόδου, μέσα σε ένα ορισμένο πλαίσιο, αυτό της καπιταλιστικής κοινωνίας. Κατά μια άποψη, η βαθύτερη ουσία του φιλελευθερισμού συνίσταται ακριβώς σε μια «συντηρητική θεωρία περί της προόδου» και «...ο πραγματικός φιλελευθερισμός... είναι ένας φιλελευθερισμός συντηρητικός»¹⁰⁹. Ο ρωσικός φιλελευθερισμός είχε πολύ έντονη τη συναίσθηση της σημασίας του στοιχείου της συντήρησης, λόγω και των ιδιομορφιών του που αναφέρθηκαν παραπάνω, αλλά και λόγω του ότι η φιλελεύθερη ιδεολογία και θεωρία στη Ρωσία διαμορφώθηκε σε μια διαδικασία συνεχούς και έντονης σύγκρουσης και αντιπαράθεσης, τόσο με τις ριζοσπαστικές και σοσιαλιστικές επαναστατικές θεωρίες και ιδεολογίες που προϋπήρχαν και από τις οποίες διαχωρίστηκε, όσο και με αυτές που εμφανίστηκαν αργότερα.

ε) Τέλος, μια ακόμη ουσιαστική ιδιαιτερότητα του ρωσικού φιλελευθερισμού ήταν το γεγονός ότι στην εποχή της γένεσής του η Ρωσία ήταν ακόμη μια χώρα, όπου η θεμελιακή κοινωνική σχέση ήταν η δουλοπαροικία, η νομική εξάρτηση και όπου, επομένως, δεν υπήρχαν, ούτε καν ονομαστικά, οι αστικές ελευθερίες, τη στιγμή που η ρωσική φιλελεύθερη σκέψη έκανε ήδη λόγο για πολιτικές ελευθερίες. Το γεγονός αυτό είχε τη σημασία του, γιατί απ' αυτό εξαρτήθηκε η κατεύθυνση των επεξεργασιών των ρώσων φιλελεύθερων, τα πρακτικά και θεωρητικά τους προγράμματα για την αλλαγή της ρωσικής κοινωνίας, τα συγκεκριμένα προβλήματα με τα οποία ασχολήθηκαν. Σε κάθε εθνική εκδοχή του φιλελευθερισμού δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στα ζητήματα του κράτους, του δικαίου και των θεσμών. Στη Ρωσία, ωστόσο, αυτός ο τομέας ήταν πολύ πιο κρίσιμος, ακριβώς γιατί όλα συνέβησαν σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα: και η απελευθέρωση των δουλοπάροικων και η εμφάνιση αστικών στρωμάτων και η διαμόρφωση νέων κοινωνικών θεσμών, μεταβατικών και σταθερών, και οι νέες κρατικο-διαχειριστικές, ιδεολογικές, πολιτικές, μορφωτικές ανάγκες, δυνατότητες και κίνδυνοι που εμφανίστηκαν. Οι φιλελεύθεροι κλήθηκαν να ανταποκριθούν σε πάρα πολλές καινούργιες προκλήσεις και αρμοδιότητες, για τις οποίες δεν υπήρχε πρότερη εμπειρία ούτε ανάλογη προετοιμασία από την πλευρά του απολυταρχικού κράτους. Η δραστηριότητά τους προσαρμόστηκε σε αυτό το καινούργιο τεράστιο πεδίο και έτεινε να αφομοιωθεί μέσα στη γενική κρατική δραστηριότητα, ενώ το πρόγραμμά τους δεν είχε ακόμη υλοποιηθεί στα βασικά του σημεία, καθώς δεν είχαν ακόμη καταφέρει να αποκτήσουν έναν υψηλό βαθμό ανεξαρτησίας από το κράτος και αυτοτελούς κοινωνικής στήριξης σε μια νέα μεσαία αστική τάξη που βρισκόταν στη διαδικασία της γένεσής της. Όλα αυτά έπαιξαν τον ρόλο τους αργότερα, στον 20^ο αιώνα, αλλά η θέση των φιλελεύθερων μέσα στη ρωσική κοινωνία και ιδεολογία είχε ήδη καθοριστεί από τον 19^ο.

¹⁰⁹ Β. Β. Λεοντόβιτς, *Ιστορία του φιλελευθερισμού στη Ρωσία (1762-1914)*, Εκδόσεις «YMCA PRESS», Παρίσι 1980, σ. 22. Δες και Πριλένσκι Β. Ι., ό. π., σ. 36.

Ο Κ. Ντ. Καβέλιν (1818-1885) ήταν «ένας από τους σημαντικότερους και πιο αξιόλογους εκπροσώπους της ρωσικής διανόησης και ιδιαίτερα του ρωσικού φιλελευθερισμού»¹¹⁰, σύμφωνα με τα λόγια του Ζενκόφσκι, που τον κατατάσσει στους «ημι-θετικιστές» [«πολουποζιτιβίστι» και «πολουποζιτιβίζμ»] στην ιστορία της ρωσικής φιλοσοφικής σκέψης. Ασχολήθηκε, εκτός από τη φιλοσοφία, με το δίκαιο, τη ρωσική ιστορία και τη δημοσιογραφία. Μαζί με τους Τσιτσέριν και Σ. Μ. Σολοβιόφ, υπήρξε ο ιδρυτής της «κρατικής» σχολής της ρωσικής ιστοριογραφίας. Συμμετείχε από πολύ νέος στους κύκλους των δυτικιστών και το 1855 έγραψε, από φιλελεύθερες θέσεις, το «Υπόμνημα για την απελευθέρωση των αγροτών στη Ρωσία», ένα κείμενο αντιπροσωπευτικό για τις απόψεις των φιλελεύθερων της δεκαετίας του 1850 περί της επικείμενης αγροτικής μεταρρύθμισης. Οι φιλοσοφικές του απόψεις, που περιέχονται κυρίως στο έργο του «Τα καθήκοντα της ψυχολογίας» (1872) τείνουν προς κάποιου είδους «ψυχολογικό θετικισμό», που προαναγγέλλει τον κατοπινό «εμπειριοκριτικισμό» του Έρνστ Μαχ. Το άλλο σημαντικό φιλοσοφικό του έργο «Τα καθήκοντα της ηθικής» (1884) ουσιαστικά αναπτύσσει περαιτέρω τις θέσεις του πρώτου. Φιλοσοφικά, η επιδίωξή του ήταν να αποκρούσει και τις δύο «ακρότητες», τον ιδεαλισμό και τον υλισμό, και να αποδείξει την ισότιμη ύπαρξη τόσο του υλικού κόσμου, όσο και του κόσμου των ιδεών, ενώ έδωσε μεγάλη σημασία και στη θεμελίωση της προσωπικότητας και του ηθικού παράγοντα στην ανάπτυξη της κοινωνίας.

Στη δεκαετία του 1870, γύρω από τα «Καθήκοντα της ψυχολογίας» ξέσπασε μια έντονη πολεμική, στην οποία πρωταγωνίστησαν, εκτός του ίδιου του Καβέλιν, ο σλαβόφιλος φιλόσοφος Γιου. Φ. Σαμάριν και ο υλιστής φυσιολόγος Ι. Μ. Σέτσενοφ, οι οποίοι άσκησαν έντονη κριτική στις θέσεις του Καβέλιν, από θέσεις θρησκευτικο-φιλοσοφικές και υλιστικές αντιστοίχως. Αντίστοιχες θέσεις διατηρεί ο Καβέλιν και σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφία της ιστορίας του. Δίπλα σε καθαρά ιδεαλιστικές ή αγνωστικιστικές τοποθετήσεις του, βρίσκει κανείς και θέσεις όπως η ακόλουθη: «Ξεγελάμε τους εαυτούς μας όταν νομίζουμε ότι οι ιδέες κινούν και δημιουργούν την ιστορία. Την ιστορία τη δημιουργούν οι άνθρωποι, των οποίων ο μόχθος και η εργασία, μέσα από τα αποτελέσματά τους, γίνονται οι συνθήκες της ιστορικής ζωής. Οι ιδέες απλώς και μόνον εκφράζουν αυτές τις συνθήκες: γι αυτό και μόνο τότε είναι ισχυρές, όταν οι συνθήκες λειτουργούν ως το υπόβαθρό τους. Σ' αυτό οφείλεται και το γεγονός ότι οι ίδιες ιδέες, σήμερα είναι οι μεγάλες κινητήριες δυνάμεις της ιστορίας και αύριο – άδειες φράσεις»¹¹¹.

Ο Καβέλιν είναι πεπεισμένος για την προοδευτική πορεία όλης της ανθρωπότητας, απορρίπτοντας την αντίληψη των σλαβόφιλων περί ρωσικής αποκλειστικότητας και απόλυτης

¹¹⁰ Β. Β. Ζενκόφσκι, *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Εγχο», Λενινγκράντ 1991 [Παρίσι 1948], τόμος 1, Μέρος 2, σ. 152.

¹¹¹ Κ. Ντ. Καβέλιν, *Συλλογή έργων (σε 4 τόμους)*, Εκδόσεις «Μ. Μ. Στασιουλέβιτς», Αγία Πετρούπολη 1898, τόμος 3, σ. 644.

ιδιαιτερότητας σε σχέση με τη Δύση. Θεωρεί ότι η πρόοδος μπορεί να υλοποιείται μόνο βαθμιαία, διαμέσου μεταρρυθμίσεων και μεμονωμένων αλλαγών στην κοινωνική ζωή, ενώ απορρίπτει έντονα τους επαναστατικούς τρόπους αλλαγής της κοινωνίας. Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Καβέλιν, «οι επαναστάσεις πάντοτε καθυστερούν την πρόοδο. Προκαλώντας την αντίδραση, μπορούν να καταστρέψουν ακόμη και τον ίδιο τον οργανισμό, ή να τον κάνουν άρρωστο και αδύναμο για πολύ καιρό»¹¹². Σε αυτή τη θέση του Καβέλιν φαίνεται τόσο ο φιλελεύθερος πολιτικός του προσανατολισμός, όσο και η σχέση του με την οργανική θεωρία. Η σχέση του με την οργανική θεωρία τον φέρνει εγγύτερα στους σλαβόφιλους συγκριτικά με τους περισσότερους στοχαστές «δυτικιστικής» κατεύθυνσης. Όντας ωστόσο καθαρά δυτικιστής, εντοπίζει και δίνει έμφαση στις πολλές και μεγάλες ιστορικές διαφορές της Ρωσίας από τη Δύση: «Το στοιχείο της ακολουθίας του άρχοντα [«ντρούζινα», σημ. Α. Χ.] στην Ευρώπη οδήγησε στο σχηματισμό των φεουδαρχικών κρατών, ενώ σε μας δημιούργησε ένα κατακερματισμένο κράτος. Στην Ευρώπη υπάρχουν τάξεις [«σοσλόβιγια», δηλ. «νομοκατεστημένες τάξεις», «ordres» και όχι «classes», σημ. Α. Χ.], ενώ σε μας όχι. Στην Ευρώπη υπάρχει αριστοκρατία, σε μας όχι. Στην Ευρώπη υπάρχει μια ιδιαίτερη οργάνωση των πόλεων και μια μεσαία τάξη, ενώ σε μας η οργάνωση των πόλεων είναι ομοιόμορφη και μεσαία τάξη δεν υπάρχει. Σε αντίθεση με την Ευρώπη, εμείς εδώ δεν έχουμε μια τάξη ιπποτών. Στην Ευρώπη υπάρχει μια εκκλησία, που έχει κοσμική δύναμη και βρίσκεται σε αντιπαράθεση με το κράτος, σε μας όμως υπάρχει μια εκκλησία, που δεν έχει κοσμική δύναμη και εξαρτάται υλικά από το κράτος... Στην Ευρώπη, αρχικά, δεν υπάρχει κοινοτικός τρόπος ζωής και δημιουργείται κατόπιν – σε μας αντίθετος αρχικά υπήρχε κοινοτική ζωή, στη συνέχεια όμως καταστρέφεται. Στην Ευρώπη οι γυναίκες σιγά σιγά ξεφεύγουν από την εξουσία των ανδρών, ενώ σε μας αρχικά ήταν ισότιμες με τους άνδρες και κατόπιν μετατρέπονται σε ανατολίτισες κοκ»¹¹³.

Ωστόσο, από τον Πέτρο Α' και μετά, η Ρωσία άρχισε να πλησιάζει προς τη Δυτική Ευρώπη. Η σημαντικότερη και καθοριστική διαφορά μεταξύ Ρωσίας και Δύσης, κατά τον Καβέλιν, συνίσταται στην απουσία της αρχής της προσωπικότητας στις ρωσο-σλαβικές φυλές, σε αντίθεση προς τις γερμανικές. Από εδώ προκύπτουν και οι άλλες ιστορικές διαφορές μεταξύ των δύο ομάδων φυλών, καθώς και τα επίκαιρα καθήκοντα που τίθενται σήμερα μπροστά τους. Για τους δυτικούς λαούς προείχε το να αναπτύξουν την ιστορική προσωπικότητα σε ανθρώπινη προσωπικότητα, ενώ για τους Ρώσους προέχει το να δημιουργήσουν την αρχή της

¹¹² Καβέλιν, ό. π., τόμος 1, σ. 100.

¹¹³ Καβέλιν, ό. π., σσ. 6-7.

προσωπικότητας γενικά.¹¹⁴ Όπως το θέτει ο Καβέλιν, εφόσον «...είμαστε ένας ευρωπαϊκός λαός και ικανοί για περαιτέρω ανάπτυξη, θα έπρεπε να εκδηλωθεί και στη χώρα μας η τάση της ατομικότητας να απελευθερωθεί από το ζυγό που την καταπιέζει – η ατομικότητα αποτελεί τη βάση κάθε ελευθερίας και κάθε ανάπτυξης. Δίχως αυτήν είναι αδιανόητος ένας ανθρώπινος τρόπος ζωής»¹¹⁵. Μέσα σε αυτή τη φράση του Καβέλιν διαφαίνεται όλη η δυναμική της διαμορφούμενης φιλελεύθερης θεωρίας στη Ρωσία. Χρειάζεται η ελεύθερη ατομικότητα, η απαλλαγή απ' το ζυγό της δουλοπαροικίας, αλλά και της απρόσωπης κοινότητας και του γένους, χρειάζεται το άτομο, η ελεύθερη εργατική δύναμη και επιχειρηματική δραστηριότητα, η ελεύθερη πολιτική και κοινωνική έκφραση.

Ο Καβέλιν, όμως, ορίζει μια ακόμη διαφορά μεταξύ Δύσης και Ρωσίας, η οποία τεκμηριώνει μια από τις ιδιαιτερότητες του ρωσικού φιλελευθερισμού που σημειώσαμε στην αρχή αυτής της ενότητας. Κατά την άποψή του, ενώ στην Ευρώπη η κοινωνική ανάπτυξη γινόταν «από τα κάτω», στη Ρωσία, αντίθετα, γινόταν «από τα πάνω». Στο έργο του «Το αγροτικό ζήτημα» (1881), ο Καβέλιν υποστηρίζει ότι «στη χώρα μας οι συντηρητικοί είναι οι λαϊκές μάζες, ενώ η [ιστορική] κίνηση [δηλ. η πρωτοβουλία, σημ. Α. Χ.] από αμνημονεύτων χρόνων επικεντρωνόταν στα ανώτερα στρώματα της ρωσικής κοινωνίας»¹¹⁶. Είναι προφανές ότι το παραπάνω δε συνιστά απλώς μια θεωρητική θέση, αλλά θεμελιώνει κι ένα ολόκληρο πολιτικό πρόγραμμα. Η συνέχεια είναι εύλογη. Όλη η ρωσική ιστορία έχει βασικά κρατικιστικό, πολιτικό χαρακτήρα ή, όπως λέει ο Καβέλιν, «όλη η ρωσική ιστορία, τόσο η αρχαία όσο και η νέα, είναι κατ' εξοχήν κρατική, πολιτική ιστορία, με μια ιδιαίτερη, σύμφυτη μόνο σ' εμάς, σημασία αυτής της λέξης. Η οργάνωση της ζωής με βάση την περιοχή ή την επαρχία δεν πρόλαβε να σχηματιστεί όταν άρχισε να δημιουργείται και να αναπτύσσεται το κράτος»¹¹⁷.

Το 1866, όταν έχει ήδη υλοποιηθεί η μεταρρύθμιση της κατάργησης της δουλοπαροικίας στη Ρωσία, στις «Σκέψεις και επισημάνσεις για τη ρωσική ιστορία», ο Καβέλιν γράφει: «Η βαθμιαία εξάλειψη της δουλοπαροικίας και η απόδοση των δικαιωμάτων του πολίτη στο ρωσικό λαό διεξήχθησαν, όπως και κάθε κίνηση της ζωής μας, από πάνω προς τα κάτω, ξεκινώντας από τα ανώτερα στρώματα της κοινωνίας και καταλήγοντας στα κατώτερα και προχώρησε δίχως να διακοπεί, μέχρι τις μέρες μας. Στην αρχή απέκτησαν τα δικαιώματα του πολίτη οι ευγενείς, ο κλήρος και οι έμποροι, στη συνέχεια τα ποικιλόμορφα μεσαία στρώματα της κοινωνίας, κατόπιν οι κρατικοί αγρότες και τέλος οι αγρότες των γαιοκτημόνων»¹¹⁸. Και γράφοντας αργότερα για τα

¹¹⁴ Βλ. Πριλένσκι, ό. π., σ. 192.

¹¹⁵ Καβέλιν, ό. π., τόμος 1, σ. 574.

¹¹⁶ Καβέλιν, ό. π., τόμος 2, σ. 422.

¹¹⁷ Καβέλιν, ό. π., τόμος 1, σ. 277.

¹¹⁸ Καβέλιν, ό. π., τόμος 1, σ. 672.

μακροπρόθεσμα αποτελέσματα της κατάργησης της δουλοπαροικίας, αναφέρει ότι με αυτήν η Ρωσία απέκτησε κάποιες περαιτέρω δυνατότητες ανάπτυξης και κοινωνικής ηρεμίας σε σχέση με τη Δύση: «Αφού διαμορφώσαμε το υπόβαθρο, τη δυνατότητα της ηθικής ανάπτυξης στο πλαίσιο ύπαρξης της ελεύθερης προσωπικότητας, ξεκινάμε μια εσωτερική ζωή, μια εσωτερική ανάπτυξη, μην έχοντας απέναντί μας τις παραδόσεις μιας ισχυρής αριστοκρατίας και μιας ανεξάρτητης εκκλησίας με κοσμική εξουσία, διαθέτοντας έναν τεράστιο γεωργικό πληθυσμό του οποίου η κοινωνική θέση και οι συνήθειες μάς διασφαλίζουν για πολύ καιρό, αν όχι για πάντα, από τις πιο τρομερές απ' όλες τις αναταράξεις – από τις αναταράξεις των λαϊκών μαζών ενάντια στις ανώτερες, μορφωμένες, κατέχουσες τάξεις»¹¹⁹. Σε αυτό το απόσπασμα διαφαίνεται η ικανοποίηση των πρώιμων ρώσων φιλελεύθερων από την ειρηνική διεξαγωγή και το συγκεκριμένο πρόγραμμα υλοποίησης της αγροτικής μεταρρύθμισης.

Για τον Καβέλιν, τον κύριο και καθοριστικό ρόλο σε μια κοινωνία τον παίζουν τα ανώτερα στρώματα που είναι και τα πιο καλλιεργημένα. Σύμφωνα με τα λόγια του, «η διάκριση των τάξεων, η διαφορετική συμμετοχή τους στην κρατική και την κοινωνική ζωή είναι ένα φαινόμενο κοινό σε όλο το ανθρώπινο γένος, από την αρχή του κόσμου μέχρι και την εποχή μας»¹²⁰, και επίσης «δεν υπήρξε ούτε μπορεί να υπάρξει ευνομούμενη χώρα δίχως μια ανώτερη, ηγέτιδα τάξη»¹²¹. Στην περίπτωση της Ρωσίας, το ρόλο αυτής της ανώτερης και ηγέτιδας τάξης καλούνται να τον παίξουν οι ευγενείς. Στο πλαίσιο αυτό, ο Καβέλιν, στα χρόνια μετά τη διεξαγωγή της μεταρρύθμισης καλεί τους ευγενείς γαιοκτήμονες να συντελέσουν στην ανάπτυξη της χώρας, στον εκσυγχρονισμό της οικονομίας και της πολιτικής, καθώς και στη βελτίωση της μόρφωσης και του ηθικού επιπέδου του ρωσικού λαού. Τονίζει ότι αυτός ο ρόλος ανήκει κυρίως στους ευγενείς γαιοκτήμονες της επαρχίας: «Είναι βαθιά μου πεποίθηση ότι το κλειδί για μια καλύτερη τάξη πραγμάτων στη Ρωσία βρίσκεται στα χέρια των ευγενών της επαρχίας»¹²². Είκοσι χρόνια μετά από τη μεταρρύθμιση, ωστόσο, ο Καβέλιν θα αναγνωρίσει (στο «Αγροτικό ζήτημα» του 1881) ότι οι ευγενείς δε στάθηκαν στο ύψος τους, αλλά εξακολούθησαν να ζουν σύμφωνα με τους παλιούς τρόπους και να εκμεταλλεύονται άγρια τους παλιούς δουλοπάροικους τους.

Στη ζωή και το έργο του Καβέλιν ήδη φαίνεται η δυναμική και τα όρια της πρώιμης ρωσικής φιλελεύθερης σκέψης και πρακτικής. Ο Καβέλιν ήταν αντιπολιτευόμενος διανοούμενος ευγενής και υπέστη διώξεις για τις απόψεις του στην δεκαετία του 1840. Αργότερα, στη δεκαετία του 1850, έγινε προσωπικός δάσκαλος του αυτοκρατορικού διαδόχου... Στα έργα του προσπαθεί διαρκώς να «νουθετήσει» τους ευγενείς, τους απολυταρχικούς γραφειοκράτες, το ρωσικό λαό.

¹¹⁹ Καβέλιν, ό. π., τόμος 1, σ. 583.

¹²⁰ Καβέλιν, ό. π., τόμος 2, σ. 111.

¹²¹ Καβέλιν, ό. π., τόμος 2, σ. 156.

¹²² Καβέλιν, ό. π., τόμος 2, σ. 160.

Καλεί τα ανώτερα στρώματα να δουν μακριά, να θυσιάσουν το βραχυπρόθεσμο ιδιοτελές κέρδος για το μακροπρόθεσμο όφελος της χώρας. Δίνει ιδιαίτερο βάρος στην ηθική ανάπτυξη του λαού και στη διαμόρφωση της δυτικού τύπου ατομικότητας και προσωπικότητας στη Ρωσία. Θεωρεί ότι η Ρωσία συνιστά τον αντίποδα της Ευρώπης ως προς το ότι σε αυτήν η πηγή της κίνησης προς τα εμπρός είναι τα ανώτερα και κατέχοντα στρώματα της κοινωνίας.

Ο Καβέλιν εκφράζει και μια ακόμη πρωτότυπη –για δυτικιστή στοχαστή– άποψη: εκτιμά θετικά τη σημασία της κοινοτικής κατοχής της γης. Μαζί με την ανάπτυξη της επιχειρηματικότητας, της βιομηχανίας και των σιδηροδρόμων, ο Καβέλιν θεωρεί σημαντική για το μέλλον της Ρωσίας και την παράδοση της κοινότητας. Όπως γράφει, «αυτή [δηλαδή η κοινοτική κατοχή της γης, Α. Χ.] δεν αποτελεί βέβαια πεδίο για εντατική και διευρυμένη βιομηχανική δραστηριότητα, αλλά είναι μια βάση, πάνω στην οποία μπορεί να αναπτυχθεί και να προετοιμαστεί για τη βιομηχανική δραστηριότητα η πολυάριθμη λαϊκή μάζα και ταυτοχρόνως είναι ένα καταφύγιο για εκείνους που δε θα αντέξουν μέσα στην αδιάκοπη πάλη των οικονομικών και βιομηχανικών συμφερόντων»¹²³. Η διατήρηση της κοινοτικής κατοχής ή ιδιοκτησίας της γης εμπεριέχει και μια ακόμη δυνατότητα, κατά τον Καβέλιν. Μπορεί να λειτουργήσει ως εγγύηση και προστατευτικό μέτρο ενάντια στην εμφάνιση του «εργατικού ζητήματος» και όλων των οικονομικών και ηθικών του επιπτώσεων, που ταλάνιζαν το ίδιο διάστημα τη Δυτική Ευρώπη.

Ο Καβέλιν επινόησε και ένα νέο όρο: τον όρο «παλλαϊκότητα» («βσεναρόντστβο»), ο οποίος υποδηλώνει την ιδιαίτερη εκείνη «αρχή που φέρουμε εμείς, οι Ρώσοι. Σε αυτή την αρχή έγκειται και η κοσμοϊστορική μας σημασία. Αυτή η αρχή και η ανάπτυξή της είναι υπόθεση του μέλλοντος... νομίζω όμως ότι στο τέλος θα τα καταφέρουμε»¹²⁴. Η έννοια της «παλλαϊκότητας» στον Καβέλιν υποδηλώνει την ανάγκη και δυνατότητα να προχωρήσει η Ρωσία στην πρόοδο «όλη μαζί», με όλες της τις τάξεις, τις κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις. Στο πλαίσιο αυτό εκτιμά ότι πρώτον, ο μοναδικός ορθός δρόμος προς τα εμπρός είναι ο δρόμος των αναγκαιών, διοικητικών κατά βάση και «εκ των άνω» μεταρρυθμίσεων και προσαρμογών, καθώς και η απόρριψη των επαναστατικών ρηγμάτων.

Κατά δεύτερο λόγο, η «παλλαϊκότητα» είναι μια καθαρά «ρωσική» αρχή και ιδιαιτερότητα και παραπέμπει στον «μεγάλο ιστορικό προορισμό της Ρωσίας» να συμφιλιώσει τις κοινωνικές και διεθνείς αντιθέσεις, να παράγει ένα καινούργιο πολιτισμό και μια καινούργια ηθική. Εδώ έχουμε κάποια σημεία σύνδεσης με τους παλιούς σλαβόφιλους. Το έργο του Καβέλιν είναι το έργο ενός καθαρού «δυτικιστή». Ωστόσο, μπορούμε να μιλάμε για δυτικισμό, μέσα στα

¹²³ Καβέλιν, ό. π., τόμος 2, σ. 281.

¹²⁴ Καβέλιν, ό. π., τόμος 2 σ. 1114.

όρια των δεκαετιών του 1830, του 1840 και ίσως και του 1860. Στις επόμενες δεκαετίες αυτός ο όρος δεν υποδηλώνει πια τίποτε επίκαιρο και σύγχρονο, παρά μόνο μια παρελθούσα φάση της πνευματικής ανάπτυξης της Ρωσίας. Στον Καβέλιν διαφαίνεται η επίδραση του σλαβόφιλου κινήματος στους δυτικιστικούς κύκλους, δηλαδή στη συνολική ρωσική σκέψη, που έχει εγκαταλείψει εδώ και καιρό την καθαρή «σλαβόφιλη» τροχιά. Στο «Γράμμα στον Ντοστογιέφσκι (Σλαβόφιλοι και Δυτικιστές)»¹²⁵, ο Καβέλιν, μετά από μια προσεκτική, αλλά πολύ συνεπή κριτική στην περίφημη ομιλία του Ντοστογιέφσκι για τον Πούσκιν, καταλήγει στην απάντησή του: «Σας ακούω να μου απαντάτε: «Ωστε κι εσείς, λοιπόν, ονειρεύεστε να γίνουμε Ευρωπαίοι;». Ονειρεύομαι, θα απαντούσα, μόνο τούτο: να σταματήσουμε να μιλάμε για την ηθική, την πνευματική, τη χριστιανική αλήθεια και να αρχίσουμε να ενεργούμε, να φερόμαστε, να ζούμε σύμφωνα μ' αυτή την αλήθεια! Αυτό δε θα μας κάνει Ευρωπαίους, αλλά θα πάψουμε να είμαστε Ανατολίτες και θα γίνουμε όντως ό,τι εκ φύσεως είμαστε – Ρώσοι»¹²⁶. Στο συγκεκριμένο κείμενο το ύφος του Καβέλιν είναι τελείως διαφορετικό από το αντίστοιχο του Ντοστογιέφσκι. Ωστόσο, η ιδέα περί της ιδιαίτερης αποστολής της Ρωσίας στον κόσμο εξακολουθούσε να παραμένει ελκυστική στην πνευματικά δυτικοποιημένη πια ρωσική διάνοηση.

Μπορεί να ειπωθεί ότι ο Καβέλιν υπήρξε ο πρώτος συνεπής ρώσος φιλελεύθερος. Ωστόσο, δεν ανέπτυξε μια ειδική θεματική γύρω από το δίκαιο, δηλαδή γύρω από τη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία του δικαίου, στην οποία εξειδικεύτηκαν οι επόμενοι ρώσοι φιλελεύθεροι. Συντέλεσε όμως σημαντικά στη διαμόρφωση του ύφους, της στάσης και του πνεύματος του ήπιου ρωσικού φιλελευθερισμού, στη διαμόρφωση ενός τύπου φιλελευθερισμού που επιχειρούσε μέσα από τις δομές του απολυταρχικού κράτους και εξέφραζε περισσότερο την παλιά αστικοποιούμενη γαικτημονική αριστοκρατία και λιγότερο τα νέα αστικά στρώματα, που αναδύονταν βαθμιαία από την κατάργηση της δουλοπαροικίας και την αποσύνθεση της ενιαίας αγροτικής κοινότητας. Το πνεύμα αυτού του ήπιου φιλελευθερισμού -ήπιου όσον αφορά τη σχέση του με την απολυταρχία και τα υπολείμματα των παλιών σλαβόφιλων, αλλά καθόλου ήπιου σχετικά με τους ναρόντικους και τις σοσιαλιστικές θεωρίες- θα αποκτήσει την ώριμή του μορφή στο έργο του πιο κλασικού ρώσου φιλελεύθερου του 19^{ου} αιώνα, του Τσιτσέριν.

Ο Μπ. Ν. Τσιτσέριν (1828-1904) ήταν ο σημαντικότερος ρώσος φιλελεύθερος του 19^{ου} αιώνα. Το έργο που παρήγαγε ήταν πλούσιο και πολύπλευρο, ασχολήθηκε με τη γενική φιλοσοφία, τη φιλοσοφία της ιστορίας, την φιλοσοφία της επιστήμης, την ευρωπαϊκή και ρωσική ιστορία, το δίκαιο, την πολιτική επιστήμη και κοινωνιολογία, ενώ υπηρέτησε και στο ρωσικό

¹²⁵ Βλ. Ντοστογιέφσκι, Καβέλιν, *Έθνος και οικογενετικότητα. Όψεις ενός διαλόγου* (Εισαγ., μετ. Γ. Λυκιαρδόπουλος), Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 1995, σσ. 35-70.

¹²⁶ Ο. π., σ. 70.

κράτος από μια σειρά θέσεις. Μειείχε για χρόνια στην τοπική αυτοδιοίκηση [«ζέμστρο»] του κυβερνείου της γενέτειράς του, υπήρξε επικεφαλής της διοίκησης της πόλης της Μόσχας, ήταν επίσης, όπως και ο Καβέλιν, δάσκαλος του αυτοκρατορικού διαδόχου κτλ. Διαμορφώθηκε πνευματικά συμμετέχοντας ενεργά στο ρεύμα των δυτικιστών, ιδιαίτερα στη δεκαετία του 1850, και επηρεάστηκε από τον Καβέλιν, αλλά σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από τον Γκρανόφσκι, ο οποίος τον έφερε σε επαφή με το έργο του Χέγκελ. Ο Τσιτσέριν είναι ένας από τους σημαντικότερους γνώστες του εγελιανού έργου στη Ρωσία και ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους και οπαδούς της εγελιανής φιλοσοφίας. Παρ' όλη τη στενή του σχέση με την απολυταρχική εξουσία, αντιμετώπισε συχνά πολλά προβλήματα με το κράτος, προβλήματα που τον απομάκρυναν βαθμιαία απ' όλες τις θέσεις που κατά καιρούς κατείχε. Το γεγονός αυτό δείχνει το δύσκολο «διμέτωπο» αγώνα, μέσα στον οποίο ήταν αναγκασμένοι να λειτουργούν οι ρώσοι φιλελεύθεροι· από τη μια μεριά, η αντιδραστική κρατική γραφειοκρατία και, από την άλλη, οι αδιάλλακτες επαναστατικές ομάδες και κινήματα της ρωσικής κοινωνίας.

Η σημαντικότερη ιδιαιτερότητα της κοσμοθεώρησης του Τσιτσέριν συνίσταται στο γεγονός ότι μπόρεσε να αποτελέσει τον κυριότερο κλασικό του ρωσικού φιλελευθερισμού όντας γεγκελιανός. Η ιδιαιτερότητά του αυτή συνιστά ιδιαιτερότητα του πρώιμου ρωσικού φιλελευθερισμού γενικά, τη στιγμή που ο κλασικός δυτικός φιλελευθερισμός βασίζεται σε φιλοσοφικές πηγές που έχουν να κάνουν με τον καντιανισμό και νεοκαντιανισμό, καθώς και, κυρίως, με το θετικισμό. Ειδικότερα, ο θετικισμός του Κοντ, που γνώριζε τις πρώτες μεγάλες επιτυχίες του στη Ρωσία κατά την εποχή που διαμορφωνόταν ο Τσιτσέριν, είχε ωστόσο και κάποιες πλευρές, οι οποίες ήταν ακόμη ξένες στο περιβάλλον των αριστοκρατών διανοουμένων της χώρας. Ο αρχικός θετικισμός χαρακτηρίζεται λχ. από έναν έντονο αντικληρικαλισμό και αντιθρησκευτική-αντιεκκλησιαστική στάση, προτείνοντας τη δική του, καθαρά αστική εκδοχή μιας νέας «κοινωνικής» και «ορθολογικής» κατασκευής μιας νέου τύπου θρησκείας με ευσεβιστικά χαρακτηριστικά, κάτι που στους ρώσους ευγενείς φαινόταν υπέρ του δέοντος καινοτόμο και ριζοσπαστικό. Επιπλέον, ο θετικισμός καλούσε σε μια οριστική ρήξη με όλη την παλιότερη «μεταφυσική», δηλαδή την εν γένει φιλοσοφική παράδοση της Ευρώπης.

Μια τέτοια στάση ήταν αντίθετη με όλο το πλαίσιο διαμόρφωσης της συνείδησης των ρώσων διανοουμένων των δεκαετιών του 1840 και 1850 και λόγω του ότι μόλις είχε ολοκληρωθεί η ευρωπαϊκή φιλοσοφική «μαθητεία» τους, αλλά και λόγω του ότι η συνολική κοινωνική πραγματικότητα της Ρωσίας, με τις ακόμη μεσαιωνικές δομές και τη μεσαιωνική ή πρωτονεωτερική εν πολλοίς κοινωνική της συνείδηση, καθώς και τη στενή, έστω και άσπονδη συχνά, σχέση της με τη θεολογία και τη θρησκευτική φιλοσοφία, ήταν συνυφασμένη με την παραδοσιακή φιλοσοφική αναζήτηση των «μεταφυσικών» υπερεμπειρικών «ουσιών». Ο

θετικισμός προϋποθέτει την αστική κοινωνία, την αναπτυγμένη αγορά και την υποστασιοποίηση της κυκλοφορίας του κεφαλαίου, καθώς και τον αντίστοιχο αστικό υπολογιστικό «κοινό νου», μαζί με μια μακρά παράδοση ορθολογικού επιστημονικού εμπειρισμού. Δεν είναι τυχαίο, από αυτή την άποψη, ότι η θετικιστική φιλελεύθερη αντίληψη της κοινωνικής ζωής, όπως φαίνεται στα έργα λχ. του Μιλλ, έρχεται μετά από την πρότερη εμφάνιση του ωφελιμισμού του Μπένθαμ και την ολοκλήρωση των αντιλήψεων της κλασικής πολιτικής οικονομίας.

Η πιο εμπειριστατωμένη κριτική του θετικισμού στη Ρωσία έγινε από τον Τσιτσέριν και από τον Β. Σ. Σολοβιόφ. Ο Τσιτσέριν έβλεπε την κατηγορία της ουσίας στην χεγκελιανή απόλυτη ιδέα, ενώ ο Σολοβιόφ ανήγαγε την ουσία στη θεία πρόνοια (θεία Σοφία). Σύμφωνα με τον Τσιτσέριν, το μέσο για την απόκτηση κάθε γνώσης είναι οι θεωρητικές αρχές της ανθρώπινης λογικής, που δίνουν τη δυνατότητα να ανακαλύψουμε την ύπαρξη του παγκόσμιου λόγου. Στη βάση του κόσμου βρίσκεται το πνεύμα και η ανθρώπινη ιστορία υλοποιεί τις αρχές και τους στόχους του πνεύματος. Συνεπώς, οι νόμοι που διέπουν την κίνηση του απόλυτου πνεύματος είναι ακριβώς η μεταφυσική, οι μεταφυσικές ουσίες¹²⁷. Εκτός από αυτό, ο Τσιτσέριν θέτει ως θεμέλιο της κοινωνικής ζωής την προσωπικότητα, την οποία κατανοεί ως «μεταφυσική ύπαρξη», στο βαθμό που μέσω αυτής εκδηλώνονται οι απόλυτες αρχές του Είναι.

Έτσι, ο Τσιτσέριν, από τις θέσεις ενός «δεξιού» εγγελιανισμού εισέρχεται, μέσω της κριτικής του θετικισμού, κατευθείαν στην κοινωνική σκέψη, στην ερμηνεία της κοινωνίας και της κοινωνικής ζωής¹²⁸. Ο μεγάλος ρόλος που αποδίδει στην προσωπικότητα ως κέντρο της κοινωνικής ζωής, μια θέση που, σε μεγάλο βαθμό, του κληροδοτήθηκε από τον Γκρανόφσκι, τον φέρνει κοντά στη φιλελεύθερη αντίληψη, από ένα δρόμο, βέβαια, εξαιρετικά ασυνήθιστο και πρωτότυπο, αλλά και οικείο, με βάση τα κριτήρια του «παράδοξου» της εξέλιξης της ρωσικής

¹²⁷ Σε ένα αρκετά κατοπινό, ώριμο, έργο του, ο Τσιτσέριν γράφει: «Από τον καιρό του Λοκ οι εμπειριστές αντιδρούν στην έννοια της υπόστασης, βλέποντας σε αυτήν απλώς και μόνο έναν κενό λογικό καθορισμό, ένα σημείο που παραπέμπει σε κάτι τι το άγνωστο. Όμως, σε αυτή την περίπτωση, θα έπρεπε, αν θέλουν να είναι συνεπείς, να απορρίψουν και την έννοια της υλικής ουσίας, κάτι που όμως δεν τολμούν να κάνουν, εξαιτίας της προφανούς ανοησίας μιας τέτοιας άρνησης ... η υλική ουσία είναι ακριβώς εκείνη η οντότητα που παραμένει ταυτόσημη με τον εαυτό της σε διάφορες μορφές». Βλ. Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Οι βάσεις της λογικής και της μεταφυσικής*, Εκδόσεις «Τυπ. Κούσνιερεφ & Σια», Μόσχα 1894, σ. 69, 56. Επίσης, αντιπαρατιθέμενος στον Καντ, γράφει στο ίδιο έργο ότι «η αδυναμία της θεωρίας του συνίσταται στο ότι, ορμώμενος από τον σκεπτικισμό του, θεωρούσε τις νοητικές θεωρητικές μορφές ως καθαρά υποκειμενικές, τη στιγμή που αυτές συμφωνούν με τους αντικειμενικούς νόμους, συνεπώς και με την αληθή ουσία του πράγματος, κάτι που αποδεικνύεται από την αξιόπιστη εμπειρία». Βλ. στο ίδιο, σ. 169. Αυτή η, από τη σκοπιά του αντικειμενικού ιδεαλισμού, κριτική, φυσικά, απευθύνεται και στους θετικιστές.

¹²⁸ Σύμφωνα με τον Τσιτσέριν, «η αρχή [στοιχείο] της συνείδησης, που καθοδηγεί την εξέλιξη της ζωής, ονομάζεται ιστορική ιδέα. Η ιστορία διευθύνεται από ιδέες και ερμηνεύεται μόνο μέσω αυτών». Βλ. Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Επιστήμη και θρησκεία*, Εκδόσεις «Τυπ. Μαρτίνοφ & Σια», Μόσχα 1879, σ. 128.

πνευματικής ζωής¹²⁹. Έτσι, φτάνει ως τον ατομικισμό, που είναι αναγκαίο συστατικό στοιχείο της φιλελεύθερης θεωρίας.

Προερχόμενος από το ρεύμα των δυτικιστών, ο Τσιτσέριν τονίζει επίσης το πανανθρώπινο στοιχείο στην κοινωνική εξέλιξη και πρόοδο, απορρίπτοντας την αρχή των σλαβόφιλων περί ενός τελειώς ιδιαίτερου –ποιοτικά διαφορετικά από τη Δύση– δρόμου ανάπτυξης της Ρωσίας και περί ξεχωριστών μεσσιανικών χαρακτηριστικών του ρωσικού λαού¹³⁰. Διαπιστώνει, ωστόσο, και αυτός τις ιδιαιτερότητες της ρωσικής ιστορίας σε σχέση με την ιστορία της Δυτικής Ευρώπης. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της πρώτης είναι, κατά την άποψή του, ο καθοριστικός ρόλος του κράτους στη ρωσική ζωή. Από πολύ νωρίς, διαπιστώνει ότι στη Ρωσία σχεδόν κάθε τι θετικό και αξιόλογο δημιουργήθηκε από το κράτος, αντίθετα με τη Δυτική Ευρώπη όπου οι ίδιες διαδικασίες αναπτύχθηκαν από τα κάτω, αυθόρμητα. Όπως γράφει στη διατριβή του το 1856, «αυτά που στη Δύση σχηματίστηκαν από μόνα τους ως συνέπεια της επικράτησης ενός ορισμένου ενωτικού πνεύματος [στις κατά τόπους κοινότητες], σε μας δημιουργήθηκαν από την κυβέρνηση στη βάση της ικανοποίησης των αναγκών του κράτους»¹³¹. Το συμπέρασμα που εξάγει ο Τσιτσέριν από τη μελέτη όλης της ρωσικής ιστορίας και την συγκριτική της αντιπαραβολή με την αντίστοιχη δυτική, είναι ότι στη Ρωσία οι αλλαγές και οι μεγάλοι κοινωνικοί μετασχηματισμοί γίνονται και πρέπει να γίνονται «από τα πάνω». Από αυτό το συμπέρασμα ξεκινά και η βασική ιδέα για τη δημιουργία της «κρατικής» (ή «πολιτιστικής») σχολής της ρωσικής ιστοριογραφίας και του δικαίου (Σ. Μ. Σολοβιόφ, Καβέλιν, Τσιτσέριν και οι επίγονοί τους), που παρέμεινε κυρίαρχη στη Ρωσία μέχρι και το 1917.

Στο πλαίσιο της ενασχόλησής του με τη χεγκελιανή φιλοσοφία, ο Τσιτσέριν πρότεινε μια βασική αλλαγή στο σχήμα της γνωστής χεγκελιανής διαλεκτικής τριάδας «θέση-αντίθεση-σύνθεση». Θεωρεί ότι το δεύτερο μέλος (η «αντίθεση») διασπάται σε δύο επιμέρους μέλη κι έτσι

¹²⁹ «Στον τομέα της πολιτικής, όπως επίσης και στην επιστήμη και την τέχνη, η προσωπικότητα αποτελεί τον εμπνευστή και τον εκτελεστή κάθε μεγάλου έργου. Σε αυτό οφείλεται και η μεγάλη της σημασία στην ιστορία. Η άρνηση του ιστορικού της ρόλου φανερώνει απλώς και μόνο μια πενιχρή κατανόηση των φαινομένων. Όμως τα αίτια της εμφάνισης των μεγάλων ανθρώπων σε αυτή ή την άλλη εποχή είναι έξω από τον ορίζοντα του ανθρώπου. Αυτό αποτελεί ενέργεια του Πνεύματος, που είναι κρυμμένο πίσω από το μεταβαλλόμενο παιχνίδι των γεγονότων και κατευθύνει την πορεία της ιστορίας προς τον υψηλό σκοπό». Βλ. Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Πρόγραμμα κρατικής επιστήμης*, Εκδόσεις «Τυπ. Κούσνιερεφ & σια», Μόσχα 1898, Μέρος 3, σ. 104.

¹³⁰ «Για τον αληθινό άνθρωπο, όπως και για τον αληθινό χριστιανό, «δεν υπάρχει Έλληνας και Ιουδαίος» [κατά το βιβλικό «ουκ εστίν Έλλην ή Ιουδαίος» του Απ. Παύλου, σημ. Α. Χ.], δεν υπάρχει Ανατολή, ούτε Δύση. Ανήκοντας σε έναν ορισμένο λαό, ζει τη ζωή της ανθρωπότητας». Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Ο μυστικισμός στην επιστήμη*, Εκδόσεις «Τυπ. Μαρτίνοφ & σια», Μόσχα 1880, σ. 189.

¹³¹ Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Περιφερειακά ιδρύματα [θεσμοί] της Ρωσίας στον 17^ο αιώνα*, Εκδόσεις «Τυπ. Α. Σκίπκα», Μόσχα 1856, σ. 36.

σχηματίζεται μια «τετράδα» στη θέση της «τριάδας», που έχει την ακόλουθη μορφή «ενότητα-συνάρτηση («σοτσετάνιγε»)-σχέση-πολλαπλότητα» και όπου σχηματίζονται δύο ζεύγη αντιθέτων (ενότητα-πολλαπλότητα, στα άκρα της τετράδας και, συνάρτηση-σχέση, στο μέσο της, να τέμνουν το πρώτο ζεύγος αντιθέτων).

Για λόγους οικονομίας χώρου, δεν θα σταθούμε στη λεπτομερή εξέταση της εισαγωγής αυτού του καινούργιου στοιχείου στη γεγκελιανή λογική. Ωστόσο, πρέπει να επισημανθεί ότι αυτό το νέο σχήμα αποκτά στο πεδίο της κοινωνικής φιλοσοφίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας μια πολύ ενδιαφέρουσα εφαρμογή. Όταν ο Τσιτσέριν μελετά τις κατηγορίες των κοινωνικών ενώσεων-ομαδοποιήσεων μεταξύ των ανθρώπων, ορίζει τέσσερις τύπους τέτοιων ενώσεων: την οικογένεια (φυσική ένωση), την κοινωνία των πολιτών (δικαιική-νομική ένωση), την εκκλησία (ένωση με βάση την ηθικότητα και τα ήθη) και το κράτος (ένωση που εκφράζει το απόλυτο). Σε αυτήν την τετράδα των βασικών στοιχείων της κοινωνικής ζωής, το κράτος αποτελεί την ύψιστη ανθρώπινη κοινωνική ένωση, όπου πραγματοποιείται ο συνδυασμός των δύο αντίθετων στοιχείων της ανθρώπινης συμβίωσης, του στοιχείου της προσωπικότητας και του στοιχείου της καθολικότητας. Σε κάθε κοινωνική ένωση-ομαδοποίηση αντιστοιχούν επίσης τέσσερα στοιχεία δικαίου: η εξουσία, ο νόμος, η ελευθερία και ο γενικός σκοπός. Είναι σαφές ότι αυτή η τρίτη τετράδα αντιστοιχεί στη δεύτερη, η οποία με τη σειρά της ανάγεται στην πρώτη.

Έτσι, σιγά σιγά, προσεγγίζουμε την ιδιαίτερη ουσία και τη φιλοσοφική τεκμηρίωση της φιλελεύθερης θεωρίας του Τσιτσέριν, που είναι πολύ πιο βαθιά και εμπειριστατωμένη από αυτή του Καβέλιν και βασίζεται στο ρόλο του κράτους ως της καθολικότητας στη Ρωσία. Στη Ρωσία καλείται το κράτος, το καθολικό, να δημιουργήσει την προσωπικότητα, μια προσωπικότητα ωστόσο που θα φέρει εξ αντικειμένου πάνω της τη σφραγίδα του «καθολικού» κράτους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο κύκλος κλείνει. Στη Ρωσία επαναλαμβάνεται, αλλά με έναν ιδιαίτερο τρόπο, η ίδια κίνηση της σκέψης που είχε λάβει χώρα αρχικά ή και συντελούνταν ακόμη, στη δοσμένη εποχή στη Γερμανία κατά την σταδιακή περίοδο της ενοποίησής της διαμέσου του πρωσικού απολυταρχισμού. Η αντιστοιχία των ιστορικών καθηκόντων και προκλήσεων προκαλεί αντίστοιχες θεωρητικές επεξεργασίες και συμπεράσματα. Η διαφορά έγκειται ωστόσο στο ότι στη Ρωσία το κράτος είναι ακόμη πιο «καθολικό» ως αρχή, ενώ η κοινωνία των πολιτών ολοκληρωτικά, σχεδόν, ανύπαρκτη σε σχέση με τις υπό ενοποίηση γερμανικές περιοχές. Έτσι, ο κατ' ιδέαν πρωτοπόρος ρωσικός φιλελευθερισμός (με την έννοια ότι εκφράζει το αίτημα της ανάπτυξης μιας αστικής «νεωτερικής» κοινωνίας) βρίσκεται ιστορικά αναγκασμένος να βρεθεί στη θέση που είχε βρεθεί ο Χέγκελ μισό αιώνα πριν, δηλαδή να γίνει «κρατικιστικός», να κάνει δηλαδή και επεξεργασίες που κατ' ιδέαν προηγούνται του φιλελευθερισμού και θα έπρεπε να είχαν ήδη γίνει από πριν.

Είναι κατανοητό ότι ένας «κρατικιστικός φιλελευθερισμός», όπου μάλιστα στη θέση του μοντέρνου αστικού κράτους, βρίσκεται μια φεουδαρχική απολυταρχία, συνιστά όντως ένα ιστορικό παράδοξο για την δυτικοευρωπαϊκή οπτική. Πρόκειται, ωστόσο, για ένα αναγκαίο παράδοξο, που ξεκίνησε από τις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄ και συνεχιζόταν για πάνω από 150 χρόνια στη Ρωσία, όταν ο Τσιτσέριν διατύπωνε αυτές τις θεωρητικές θέσεις. Οι πρώτοι ρώσοι φιλελεύθεροι, λοιπόν, έπρεπε να μπορούν να είναι και θεωρητικοί του απολυταρχικού κράτους, εφόσον μόνο έτσι μπορούσε να προωθηθεί η ιστορική μετάβαση προς τον καπιταλισμό (δηλαδή, το φυσικό έδαφος του φιλελευθερισμού) στη Ρωσία, με βάση τις ιδιαίτερες συνθήκες και τη διάταξη των κοινωνικών δυνάμεων στη χώρα.

Από τους ρώσους φιλελεύθερους έρχεται ξανά στην επικαιρότητα η γνωστή ρήση του Χέγκελ: «η σκλαβιά είναι το λίκνο της ελευθερίας». Το κρίσιμο σημείο εδώ είναι ο ορθολογισμός. Από τη σκοπιά μιας συνεπούς ορθολογιστικής συνείδησης οι πρώτοι ρώσοι φιλελεύθεροι και ιδιαίτερος ο Τσιτσέριν, ήταν όντως η πνευματική πρωτοπορία της εποχής τους πριν την εναλλακτική λύση που αναδείχτηκε με το μαρξισμό. Σκέφτηκαν και είπαν αυτά που έθετε αντικειμενικά απέναντί τους η συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση της χώρας τους.

Ο βαθύς ορθολογισμός του Τσιτσέριν διαπιστώνεται στην πολεμική που άσκησε στον Βλ Σολοβιόφ (δεκαετία του 1890), τον κορυφαίο ρώσο θρησκευτικό φιλόσοφο, ο οποίος, κατά τα άλλα, ήταν μαχητικός φιλελεύθερος σε ό,τι αφορά τις πολιτικές του θέσεις και με τον οποίο συμεριζόταν πολλές απόψεις όσον αφορά την κοινή κριτική τους στάση απέναντι στο θετικισμό. Ο ίδιος βαθύς και συνεπής ορθολογισμός διαπιστώνεται στη στάση του Τσιτσέριν απέναντι στη ρωσική αγροτική κοινότητα, ένα ζήτημα για το οποίο διαφώνησε ριζικά και με τον Καβέλιν και αρνήθηκε την οποιαδήποτε παραχώρηση περί ρωσικής ιδιαιτερότητας και αποκλειστικότητας. Ενώ ο Καβέλιν θεωρεί θετικό αυτό το στοιχείο της ρωσικής ζωής, όπως είδαμε και παραπάνω, ο Τσιτσέριν γράφει: «Υπήρξε μια εποχή, κατά την οποία η κοινοτική ιδιοκτησία θεωρούνταν ιδιομορφία αυτών ή εκείνων των λαών. Οι νεότερες έρευνες κατέδειξαν την καθολική της διάδοση στις χαμηλότερες βαθμίδες της κοινωνικής ζωής. Θεμελιωνόταν στις σχέσεις αίματος που ήταν η βάση για τη ζωή της πρωτόγονης ανθρωπότητας»¹³². Και το τελικό του συμπέρασμα πάνω σε αυτό ήταν το εξής: «Ισχυρή αγροτική τάξη, ικανή να λειτουργήσει ως πηγή πλούτου για τον εαυτό της και για τη χώρα, μπορεί να είναι μόνο μια τάξη ατομικών ιδιοκτητών ή καπιταλιστών-ενοικιαστών, και σε καμιά περίπτωση μια τάξη κοινοτικών κατόχων»¹³³.

¹³² Μπ. Ν. Τσιτσέριν, *Ιδιοκτησία και κράτος*, Εκδόσεις «Τυπ. Μαρτίνοφ & σια», Μόσχα 1882, Μέρος 1, σ. 440.

¹³³ *Αναμνήσεις του Μπ. Ν. Τσιτσέριν. Αυτοδιοίκηση (ζέμιστρο) και Δούμα της Μόσχας*, Έκδοση του Πανεπιστημίου της Μόσχας-εκδ. οίκος «Ιμενι Σομπάσνικοβιγ», Μόσχα 1991, τ. 1, σ. 61.

Οι ιδέες του Τσιτσέριν είναι απολύτως ορθολογιστικές, ασύμβατες προς οποιαδήποτε ρομαντική αντίληψη περί της ρωσικής ιστορίας. Σε απολύτως ορθολογικά κριτήρια, εξάλλου, βασίζονται και οι πρακτικές κοινωνικοπολιτικές δραστηριότητες και εκφρασμένες θέσεις του Τσιτσέριν σε σχέση με το ρόλο της μοναρχίας και των ευγενών στην ιστορική μετάβαση. Ο Τσιτσέριν απευθύνεται στους αστικοποιούμενους ευγενείς, διότι για την ώρα δεν υπάρχει άλλη ηγετική τάξη στη Ρωσία για να χειριστεί τα προβλήματα της μετάβασης στον καπιταλισμό, οπότε μέχρι να δημιουργηθεί μια νέα αριστοκρατία του χρήματος, αναγνωρίζεται στους ευγενείς η ηγεμονική κοινωνική θέση. Το ίδιο ισχύει και για τη ρωσική μοναρχία, για την οποία ο Τσιτσέριν υποστηρίζει ότι είναι αναγκαία στη Ρωσία. Ο Τσιτσέριν είναι υπέρ της θεσμοθέτησης συντάγματος, με απώτερο στόχο αφενός την ανάπτυξη της λαϊκής αντιπροσώπευσης (και άρα της λαϊκής νομιμοποίησης του καθεστώτος) και τον περιορισμό της ασυδοσίας της γραφειοκρατίας του απολυταρχικού κράτους και αφετέρου τον εξορθολογισμό της άσκησης της εξουσίας συνολικά, την αύξηση του ειδικού βάρους του δικαίου στη διοίκηση και τη μαζική ιδεολογία. Οι πολιτικές θέσεις του Τσιτσέριν αποτέλεσαν τη βάση του προγράμματος του κόμματος των Συνταγματικών Δημοκρατών (στη βιβλιογραφία αναφέρονται συνήθως ως «Καντέτοι», από τα αρχικά των δύο λέξεων στα ρωσικά, «Κα-Ντε»). Ο Τσιτσέριν ήταν γνήσιος ορθολογιστής φιλελεύθερος, πολέμιος κάθε σοσιαλιστικής και ριζοσπαστικής θεωρίας. Ως γνήσιος φιλελεύθερος μάλιστα, τόνιζε συχνά ότι λχ ο αναρχισμός εν μέρει είναι θεωρητικά συμβατός με το φιλελευθερισμό, ενώ ο σοσιαλισμός συνιστά το αντίθετό του, κάτι που θυμίζει και νεότερες θεωρητικές επεξεργασίες και «εκλεκτικές συγγένειες».

Ο Τσιτσέριν υπήρξε μια «μοναχική φιγούρα» στη ρωσική πνευματική ζωή, όπως σωστά επισημαίνει ο Ζενκόφσκι¹³⁴ και έγινε πολύ λίγο κατανοητός από τους συγχρόνους του, καθώς και από πολλούς μεταγενέστερους του, όπως ο Ν. Α. Μπερντιάγεφ, που γράφει γι αυτόν τα εξής: «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο μοναδικός φιλόσοφος του [ρωσικού – Α. Χ.] φιλελευθερισμού είναι ο Μπ. Τσιτσέριν, αν και ήταν μάλλον φιλελεύθερος συντηρητικός ή συντηρητικός φιλελεύθερος, παρά καθαρός φιλελεύθερος. Ήταν δυνατό μυαλό, αλλά μυαλό που είχε κλίση προς την ταξινόμηση -όπως είπε γι αυτόν κάποτε ο Βλ. Σολοβιόφ-, ένας δεξιός χεγκελιανός, ένας ξηρός ορθολογιστής και είχε μικρή επιρροή. Μισούσε το σοσιαλισμό που αποτελούσε μια ρωσική μορφή αναζήτησης της αλήθειας. Ο Τσιτσέριν ήταν ένας σπάνιος για τη Ρωσία κρατιστής, πολύ διαφορετικός και από τους σλαβόφιλους και από τους αριστερούς δυτικιστές. Γι αυτόν το κράτος αποτελεί μεγαλύτερη αξία από την ανθρώπινη προσωπικότητα. Θα μπορούσαμε να τον ονομάσουμε δεξιό δυτικιστή. Αποδέχεται την Αυτοκρατορία, αλλά θέλει να γίνει αυτή πιο

¹³⁴ Βλ. Β. Β. Ζενκόφσκι, ό. π., τόμος 2, Μέρος 1, σσ. 152-166.

πολιτισμένη και να αφομοιώσει τα φιλελεύθερα στοιχεία δικαίου. Στο πρόσωπο του Τσιτσέριν μπορεί κανείς να μελετήσει ένα πνεύμα αντίθετο προς τη ρωσική ιδέα, όπως αυτή εκφράστηκε στα κυρίαρχα ρεύματα της ρωσικής σκέψης του 19^{ου} αιώνα»¹³⁵.

Όσον αφορά ορισμένα χαρακτηριστικά του Τσιτσέριν ως στοχαστή, ο Μπερντιάγεφ είναι αρκετά ακριβής. Το γενικό πνεύμα και ύφος του, όμως, δείχνει ότι δεν τον έχει κατανοήσει σχεδόν καθόλου και ότι παραμένει πολύ πιο πίσω από εκείνον, κρίνοντάς τον από τη θέση ενός ιδεολογικού «θρησκευόντος ρομαντισμού».

Η επόμενη σημαντική γενιά ρώσων φιλελεύθερων στοχαστών έρχεται αρκετά αργότερα και ουσιαστικά αρχίζει να παράγει θεωρητικό έργο στη δεκαετία του 1890 και στον 20^ο αιώνα. Το κύριο βάρος του έργου των στοχαστών της ώριμης και τελευταίας περιόδου του ρωσικού φιλελευθερισμού πέφτει, όπως είναι φυσικό, στην πολιτική θεωρία, στη θεωρία του κράτους και του δικαίου και, ως ένα βαθμό, στην κοινωνική φιλοσοφία. Οι κυριότεροι από αυτούς τους στοχαστές είναι ο Σ. Α. Μουρόμτσεφ (1850-1910), ο Μ. Μ. Κοβαλέφσκι (1850-1916) και ο Ν. Μ. Κορκούνοφ (1853-1904). Βεβαίως, το αντικείμενο της κύριας δραστηριότητας του φιλελεύθερου ρεύματος έχει τεθεί από τον Τσιτσέριν, και λιγότερο από τον Καβέλιν, μια γενιά πριν οι θεωρητικοί αυτοί αρχίσουν να παράγουν. Το κύριο χαρακτηριστικό των φιλελεύθερων στοχαστών της τελευταίας περιόδου είναι ότι οι επεξεργασίες τους βασίζονται θεωρητικά στον κοινωνιολογικό θετικισμό και όχι στον εγελιανισμό ή γενικά στο πλέγμα των «ολιστικών» θεωριών, που ήταν κυρίαρχες στην προηγούμενη γενιά. Ο θετικισμός και ο νεοκαντιανισμός έχουν πια επικρατήσει στους πιο τυπικούς φιλελεύθερους κύκλους της Ρωσίας. Αυτό, από μια πρώτη άποψη, θα έλεγε κανείς ότι δείχνει την ωρίμανση του ρωσικού φιλελευθερισμού και την εναρμόνισή του με τη δυτικοευρωπαϊκή φιλελεύθερη κίνηση, καθώς και τη διεύρυνση της κοινωνικής βάσης του φιλελευθερισμού στη Ρωσία.

Οι παλιοί παραδοσιακοί ιδεολογικοί αντίπαλοι του φιλελευθερισμού, «εκ δεξιών» και «εξ αριστερών», έχουν εξασθενήσει, το απολυταρχικό κράτος φαίνεται στις αρχές του αιώνα πιο δεκτικό σε κάποιες τακτικού χαρακτήρα αλλαγές, σύμφωνα με το ήπιο φιλελεύθερο πρόγραμμα, ο φιλελευθερισμός βρίσκεται πια στο κέντρο της ιδεολογικής σκηνης, αν και όχι στο κέντρο της εξουσίας, όπου εξακολουθεί να κυριαρχεί η αριστοκρατική παράταξη του τσάρου και των σκληρών ευγενών γραφειοκρατών. Εν προκειμένω «φιλελευθεροποιούνται» οι επίγονοι των παλιών σλαβόφιλων και εδαφιστών, καθώς και οι ύστεροι ναρόντικοι πρώην επαναστάτες δημοκράτες-αγροτιστές. Υπάρχει, εξάλλου, ήδη στη χώρα μια αναπτυσσόμενη αστική τάξη, μια

¹³⁵ Ν. Α. Μπερντιάγεφ, «Η ρωσική ιδέα. Βασικά προβλήματα της ρωσικής σκέψης του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20ου αιώνα», στο *Για τη Ρωσία και τη ρωσική φιλοσοφική κουλτούρα. Οι φιλόσοφοι της ρωσικής μεταοκτωβριανής διασποράς*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1990, σ. 171.

τάξη μεγαλοαγροτών και μια τάξη μικροαστών της πόλης. Ωστόσο, έχουν κάνει πλέον την εμφάνισή τους μια συγκεντρωμένη εργατική τάξη και ένα αντίστοιχο εργατικό κίνημα, ενώ έχει επίσης εμφανιστεί και ισχυροποιηθεί ένα αντίπαλο θεωρητικό και πολιτικο-ιδεολογικό ρεύμα, που βασίζεται στον ορθολογισμό, ο ρωσικός μαρξισμός.

Όσο αδύνατος κι αν ήταν ο φιλελευθερισμός στις δεκαετίες του 1850 έως και 1890, ήταν η μόνη ολοκληρωμένη ορθολογιστική θεώρηση στη χώρα, σε αντιπαράθεση με θεωρητικά και ιδεολογικά ρεύματα που, αν και πιο μαζικά από αυτόν, διατηρούσαν και αρκετές ρομαντικές καταβολές, που ανάγονταν στη δεκαετία του 1840. Χωρίς αμφιβολία, ο φιλελευθερισμός είχε ουσιαστικά επικρατήσει πια όλων των ρομαντικών ή μη εκσυγχρονισμένων προνεωτερικών αντιπάλων του, στο πλαίσιο της αντιπολιτευόμενης διανόησης, συντηρητικών και επαναστατικών. Εξακολουθούσε, ωστόσο, να λειτουργεί στο πλαίσιο ενός αναχρονιστικού απολυταρχικού κράτους, εξακολουθούσε να είναι ήπιος, διαλλακτικός και νομοταγής απέναντι σε αυτό το κράτος, ενώ είχε να αντιμετωπίσει ένα νέο ορθολογισμό, που ήταν μεν επαναστατικός, αλλά ολότελα διαφορετικός από τον προκαπιταλιστικού τύπου επαναστατισμό.

Το πρόβλημα «Ανατολή-Δύση» ή, πιο συγκεκριμένα, «Ρωσία-Δύση», ετίθετο και πάλι, αλλά με εντελώς διαφορετικούς όρους και το συνολικό αποτέλεσμα της αντιφατικής ιστορικής εξέλιξης της Ρωσίας των δύο προηγούμενων αιώνων έφερνε τη χώρα μπροστά σε μια τελική γενική κρίση, που συνέδεε οργανικά τα πιο παραδοσιακά «ρωσικά» προβλήματα και αντιθέσεις με τα πιο αναπτυγμένα προβλήματα και αντιθέσεις του σύγχρονου κόσμου. Η μεσσιανικής απόχρωσης ιδέα του Τσααντάγεφ («θα κληθούμε να λύσουμε τα κοινωνικά προβλήματα του σύγχρονου κόσμου») εύρισκε πλέον την πιο δραματική της έκφραση στην ολοκλήρωση και το ξεπέραςμα όλης της πρότερης ρωσικής ιστορίας. Ωστόσο, μια βασική προϋπόθεση για την ολοκλήρωση, την «τελείωση» της παλιάς ρωσικής ιστορίας ήταν η εξέλιξη της δεύτερης συνιστώσας-αποτελέσματος του ρωσικού δυτικιστικού ρεύματος, της επαναστατικής δημοκρατίας.

III

Το πολιτικό και ιδεολογικό κίνημα των ναρόντικων, ή της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας, συνιστά ένα φαινόμενο που, περισσότερο από κάθε άλλο, αντανακλά την εξαιρετική ιδιαιτερότητα και πρωτοτυπία της συνολικής ρωσικής κοινωνικής, πολιτικής και πνευματικής εξέλιξης, ενώ η επίδρασή του στην πολιτική και πνευματική ζωή της Ρωσίας και του κόσμου συνολικά είναι τεράστια. Αν οι μεγάλες ιστορικές μεταβολές ξεκινούν από την *απόκλιση* (ή την *εξαίρεση*), που την ακολουθούν η *σύγκριση*, και η *διάχυση* των νέων κοινωνικών σχέσεων σε ένα ορισμένο πεδίο κοινωνικής δραστηριότητας, τότε οπωσδήποτε ο ρωσικός ναροντικισμός

συνιστά ένα τυπικό δείγμα αυτού που μπορεί να ονομαστεί απόκλιση στην ιδεολογία και στην πολιτική. Το κίνημα αυτό, επιπλέον, αποτελεί την επιτομή, το τελευταίο, αλλά και το πιο σημαντικό, επεισόδιο στην εξέλιξη του ζητήματος περί Ανατολής-Δύσης ή Ρωσίας-Δύσης στη ρωσική κοινωνία, τον τελευταίο σημαντικό κρίκο της μετάβασης της Ρωσίας στη σύγχρονη (νεωτερική) καπιταλιστική πολιτική και ιδεολογική πραγματικότητα. Αποτελεί επίσης την τελευταία έκφραση του φαινομένου που ονομάστηκε (ρωσική) «ιντελλιγκέντσια» και κλείνει ένα μεγάλο ιστορικό κύκλο, που ξεκινά από τις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄ και ολοκληρώνεται στα τελευταία χρόνια του 19^{ου} αιώνα.

Το κίνημα της επαναστατικής δημοκρατίας γεννήθηκε στους κύκλους των δυτικιστών στα μέσα της δεκαετίας του 1840 και βρήκε τις πρώτες του εκφράσεις στα έργα του Μπελίνσκι, του Γκέρτσεν και του Ογκαριόφ. Ουσιαστικά διαμορφώθηκε στις παραμονές και μετά την ολοκλήρωση της αγροτικής μεταρρύθμισης του 1861 από τον Γκέρτσεν και τον Τσερνισέφσκι, τους θεμελιωτές του «ρωσικού αγροτικού σοσιαλισμού». Δίπλα σε αυτούς τους δύο στοχαστές, δραστηριοποιούνταν μια πλειάδα διανοουμένων, όπως ο Ν. Α. Ντομπρολιούμποφ, ο Ντ. Ι. Πίσαρεφ, ο Μ. Α. Μιχάιλοφ, ο Μ. Α. Αντονόβιτς, ο λογοτέχνης και σατιρικός συγγραφέας Μ. Ε. Σάλτικοφ-Σεντρίν, ο Ν. Β. Ουσπένσκι, ο Α. Α. Σλεπτσόφ κ. ά. Οι διανοούμενοι αυτοί αποκαλούνταν από τους αντιπάλους τους «μηδενιστές» και ο χαρακτηρισμός αυτός συνέχισε να αποδίδεται και στις επόμενες γενιές των ρώσων ναρόντικων επαναστατών¹³⁶. Στη μεγάλη τους πλειονότητα, οι διανοούμενοι αυτοί ήσαν «ραζνοτσίντσι», ανήκαν στη νέα κοινωνική γενιά της ρωσικής διάνοησης.

Τα κρίσιμα χρόνια της διαμόρφωσης των αντιλήψεων της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας εκτείνονται από τα τέλη της δεκαετίας του 1850 και καθόλη τη δεκαετία του 1860. Σε αυτή την περίοδο παράχθηκε και το σημαντικότερο από θεωρητικής άποψης έργο των επαναστατών δημοκρατών διανοουμένων. Ωστόσο, το κίνημα αυτό συνεχίζεται και στην επόμενη δεκαετία, στην οποία μεγιστοποιείται η πρακτική πολιτική του δυναμική και επίδραση στη ρωσική κοινωνία, οπότε και συνδέεται με τα ονόματα του Μπακούνιν, του Λαβρόφ και του Τκατσιόφ. Ταυτοχρόνως, όμως, μειώνεται η ποιότητα της θεωρητικής του παραγωγής.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1880, ως συνέπεια κυρίως των αντικειμενικών αλλαγών στη δομή της ρωσικής κοινωνίας, αλλά και, κατά δεύτερο λόγο, εξαιτίας ορισμένων σημαντικών

¹³⁶ Ο όρος «μηδενισμός» («νιγκιλίζμ») αποδόθηκε σε αυτό το κίνημα λόγω της άρνησης όλων των παραδοσιακών θεμελίων της υφιστάμενης κοινωνικής ζωής στο έργο του Τσερνισέφσκι και του Ντομπρολιούμποφ, καθώς και εξαιτίας της αντίληψης περί της ανάγκης «καταστροφής της (προηγούμενης και παρούσας κατεστημένης) τέχνης» του Πίσαρεφ. Σύμφωνα με τον Ν. Ο. Λόσκι (βλ. ό. π., σ. 70), τον όρο «μηδενισμός» επινόησε ο Ι. Σ. Τουργκένιεφ, που ακολουθούσε το φιλελεύθερο ρεύμα της δυτικιστικής διάνοησης.

συγκυριών στην πολιτική ζωή της χώρας, το κίνημα των ναρόντικων δοκιμάζει βαθιές αλλαγές και χάνει βαθμιαία τον πρότερο επαναστατικό χαρακτήρα του, γονιμοποιώντας ωστόσο, μέσα στους κόλπους του, την επόμενη και τελευταία ιστορική βαθμίδα του ρωσικού επαναστατισμού, ενός επαναστατισμού που θα συνδεθεί με το ρωσικό μαρξισμό και το ρωσικό εργατικό κίνημα. Τόσο ο μαρξισμός όσο και το εργατικό κίνημα στη Ρωσία είχαν ως ιδρυτικά στελέχη τους πρώην ή και ενεργεία ναρόντικους.

Ο Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι (1828-1889) υπήρξε, μαζί με τον Γκέρτσεν, ο θεμελιωτής της θεωρίας του ρωσικού αγροτικού σοσιαλισμού και ο κυριότερος και βαθύτερος εκφραστής της ουσίας και της λογικής του κινήματος της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας. Ήταν γιος παπά από το Σαράτοφ του Βόλγα, ενώ οι παλιότεροι πρόγονοί του ήσαν δουλοπάροικοι. Πρόκειται, δηλαδή, για τον ορισμό του διανοούμενου-«ραζνοτσίνετς», του «νέου ανθρώπου» που, όπως ο Ραχμέτοφ (ο ήρωας του κυριότερου μυθιστορήματος του Τσερνισέφσκι «Τι να κάνουμε;», που γράφτηκε το 1862-1863), εισέδυσε βαθιά στον κόσμο της ρωσικής διάνοησης. Ο Τσερνισέφσκι ασχολήθηκε με την αισθητική και τη θεωρία της τέχνης, τη λογοτεχνία, τη φιλοσοφία, την ιστορία, την πολιτική οικονομία και φυσικά με την καθεαυτού πολιτική. Από το 1856 ήταν συντάκτης του περιοδικού «Σοβρεμένικ», με το οποίο συνδέθηκε το σημαντικότερο μέρος της θεωρητικής του δραστηριότητας και το οποίο ήταν το κατ' εξοχήν έντυπο όργανο διάδοσης των ιδεών της επαναστατικής δημοκρατίας στο εσωτερικό της Ρωσίας. Από το 1862 ως και το τέλος ουσιαστικά της ζωής του, το 1889, ήταν στη φυλακή και στην εξορία.

Η εξέλιξη των ιδεών του Τσερνισέφσκι είναι στενά συνδεδεμένη με την βαθιά κρισιακή και επαναστατική κατάσταση που δοκίμασε η ρωσική κοινωνία στις δεκαετίες του 1850 και 1860, κατά την περίοδο της προετοιμασίας και της νομοθέτησης της μεταρρύθμισης κατάργησης της δουλοπαροικίας. Από το 1855 ως τα μέσα του 1858 ο Τσερνισέφσκι εμφορείται κυρίως από την ιδεολογία του διαφωτισμού, αν και με αρκετές διαφορές από τον κλασικό ευρωπαϊκό διαφωτισμό¹³⁷. Και γενικότερα όμως, από μια πρώτη άποψη, οι ιδέες του Τσερνισέφσκι, όπως και όλων σχεδόν των ναρόντικων, θυμίζουν σε πολλά τις ιδέες του ευρωπαϊκού διαφωτισμού. Υπάρχει το ίδιο αίσθημα απέχθειας προς τη δουλοπαροικία και όλες τις επιπτώσεις της στην οικονομική και κοινωνική ζωή, η ίδια αισιόδοξη προαίσθηση για τη σύντομα επερχόμενη ανανέωση όλου του ανθρώπινου Είναι, σύμφωνα με τα κελεύσματα του Λόγου, της ελευθερίας της προσωπικότητας, της εμφάνισης νέων μορφών ζωής και δημιουργίας. Τέλος, όπως και οι διαφωτιστές του 18^{ου} αιώνα, (τόσο οι Γάλλοι διαφωτιστές, όσο και ο Ρώσος Ραντίστσεφ), ο

¹³⁷ Ι. Κ. Πάντιν, «Ανθρώπος και πραγματικότητα στη φιλοσοφική θεώρηση του Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι». Εισαγωγή στο: Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Έργα σε 2 τόμους* (από τη σειρά «Φιλοσοφική κληρονομιά», τόμος 100,101), Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1986, τόμος 1, σ. 15.

Τσερνισέφσκι τοποθετείται υπέρ των συμφερόντων της ευρύτερης κοινωνίας, δηλαδή, στη Ρωσία, κυρίως της αγροτιάς και μέχρι το 1858, θεωρεί ότι η μεθοδευόμενη κατάργηση της δουλοπαροικίας θα φέρει και τη γενική ευημερία για τη Ρωσία.

Κάπου εδώ όμως τελειώνουν τα κοινά σημεία με τους Ευρωπαίους στοχαστές του Διαφωτισμού. Το θέμα είναι ότι, όπως αναφέρθηκε αρκετές φορές ήδη παραπάνω, στη Ρωσία ο Διαφωτισμός και η δυτικοποίηση-εξευρωπαϊσμός εκφραζόταν από δύο τάσεις: τη φιλελεύθερη και τη δημοκρατική, η οποία στη Ρωσία ήταν αγροτική-δημοκρατική. Η οπτική και η ανάπτυξη και των δύο αυτών τάσεων περιοριζόταν από το γεγονός της ελλιπούς ανάπτυξης των καπιταλιστικών σχέσεων στη χώρα. Παρ' όλα αυτά, συνιστούσαν ευθύς εξαρχής δύο διαφορετικούς τύπους θεωρητικής και πολιτικοϊδεολογικής αντιμετώπισης της αστικής ανάπτυξης. Σε αντίθεση με τη Δύση, ο κύριος φορέας ανάπτυξης μιας διαφωτιστικής ιδεολογίας στη Ρωσία δεν ήταν η αστική φιλελεύθερη τάση, αλλά η αγροτική δημοκρατική. Λόγω της ιδιαίτερης διάταξης και της ιστορίας των κοινωνικών τάξεων και της σχέσης τους με το απολυταρχικό κράτος στη Ρωσία, εκείνοι που ενδιαφέρονταν περισσότερο για την κατάργηση των μεσαιωνικών παραδόσεων στη χώρα δεν ήταν τόσο οι ήδη αστικοποιούμενοι πρώην φεουδάρχες γαιοκτήμονες και τα μεταπρατικά στρώματα της φεουδαλικής κοινωνίας που μετεξελίσσονταν αργά σε αστικά (ή ακόμη και οι νεοεμφανιζόμενοι πλουσιο-χωρικοί «κουλάκοι»), αλλά οι μεγάλες μάζες των εξαρτημένων αγροτών που συνιστούσαν τη συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού.

Το στοιχείο της «δημοκρατίας», λοιπόν, εξισωτικό από τη φύση του, ήταν πολύ πιο έντονο στη Ρωσία, καθώς και, λόγω της απουσίας εκτεταμένων ενδιάμεσων μικροαστικών και μεσοαστικών στρωμάτων, πολύ πιο αποκομμένο από το «φιλελεύθερο» στοιχείο. Αυτός ο καθαρά ρωσικός «διαφωτισμός» ή «διαφώτιση» («προσβεσένστβο»), όπως επικράτησε να ονομάζεται (και έτσι πέρασε αργότερα και σαν στοιχείο της νεότερης σοσιαλιστικής ιδεολογίας και πρακτικής), ήταν ένας «πληβειακός», εξαιρετικά εξισωτικός διαφωτισμός και επιπλέον είχε άμεση και αναπόφευκτη έξοδο σε ένα «δημοκρατικό επαναστατισμό». Σημαντικό ρόλο, όμως, διαδραμάτιζε, επίσης, και η παράδοση της αντιπολιτευτικής ριζοσπαστικής ιδεολογίας των ευγενών στη ρωσική κοινωνία (Ραντίστσεφ, Δεκεμβριστές), καθώς και η λαϊκή παράδοση των αγροτικών εξεγέρσεων (Μπολοτνικόφ, Ράζιν, Πουγκατσιόφ κ. α.)¹³⁸.

¹³⁸ Έχει σημασία επίσης να έχουμε πάντα στο μυαλό μας ότι όλα αυτά τα γεγονότα είναι πολύ κοντά χρονικά, πολύ πρόσφατα στη συνείδηση των ανθρώπων της δοσμένης εποχής. Το 1773-1775 γίνεται η εξέγερση του Πουγκατσιόφ. Το 1783 εφαρμόζεται γενικευμένα η δουλοπαροικία στην Ουκρανία, καθώς και στις τελευταίες περιοχές ελεύθερων αγροτών στη Ρωσική Αυτοκρατορία γενικά. Το 1790 γράφεται το «Ταξίδι από την Πετρούπολη στη Μόσχα» του Ραντίστσεφ. Το 1825 ξεσπά η εξέγερση των Δεκεμβριστών. Ακόμη και η γενικευμένη εφαρμογή της δουλοπαροικίας είναι λοιπόν σχετικά πρόσφατη! Μια ολόκληρη αγροτική παράδοση μεγάλων εξεγέρσεων και μια λόγια επαναστατική (ρεπουμπλικανική) πολιτική και

Ο «διαφωτιστής» Τσερνισέφσκι ζει σε μια εποχή, που στην Ευρώπη είναι ορατή η νέα καπιταλιστική κοινωνικο-ταξική δομή, όπως είναι ορατά και τα όρια του παλιού ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Έτσι, θέτει το θέμα της ανάπτυξης και των συνεπειών του καπιταλισμού στη Ρωσία και συμπληρώνει την ανάλυσή του για τη δουλοπαροικία στη ρωσική κοινωνία με την ανάλυση των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας, που έχει ήδη αναπτυχθεί στη Δυτική Ευρώπη. Ειδικότερα, ο Τσερνισέφσκι θέτει το εξής διπλό πρόβλημα: πώς είναι δυνατό να απελευθερωθούν από τη δουλοπαροικία οι αγρότες της Ρωσίας, δίχως να περιπέσουν στην κατάσταση των μισθωτών εργατών της Δυτικής Ευρώπης; Η τοποθέτηση και μόνο αυτού του προβλήματος αυτόματα φέρνει το «διαφωτισμό» του πιο μπροστά από τον παλιό ευρωπαϊκό διαφωτισμό. Η κατανόηση της ιδιομορφίας της νέας κατάστασης και η προσπάθεια απάντησης σε αυτό το πρόβλημα είναι ο ναροντικιστικός ή ρωσικός σοσιαλισμός του Τσερνισέφσκι, του Γκέρτσεν και των επόμενων επαναστατών δημοκρατών. Κατανοώντας την ιστορική σημασία της πολιτικής πάλης των δυτικοευρωπαίων εργατών, ο Τσερνισέφσκι ήταν αυτός που μπόρεσε να εκφράσει ως την ακραία της λογική συνέπεια την αντίληψη του ρωσικού σοσιαλισμού, καλύτερα και από την επόμενη γενιά των ναρόντικων που, όσον αφορά το θεωρητικό έργο, βρίσκονται πίσω από αυτόν. Ο Τσερνισέφσκι έθεσε για πρώτη φορά στην παγκόσμια κοινωνική σκέψη το πρόβλημα της ιστορικής εναλλακτικής λύσης προς την αστική κοινωνία σε μια χώρα «δευτερογενούς» ανάπτυξης του καπιταλισμού, κάτι που θα τεθεί πρακτικά ως ζήτημα κατ' επανάληψη σε πολλές χώρες του κόσμου και στον 20^ο αιώνα.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Τσερνισέφσκι κατανοεί και τον αναγκαία αντιδημοκρατικό χαρακτήρα του ρωσικού φιλελευθερισμού ως ενός ρεύματος στο εσωτερικό της ρωσικής κυρίαρχης τάξης, παράλληλα με το «επίσημο» αντιδραστικό πολιτικό και ιδεολογικό ρεύμα. Όπως γράφει ο ίδιος, «δίχως αυτούς τους ανθρώπους, που τόσο σταθερά και καλοπροαίρετα αυτοαποκαλούνται φιλελεύθεροι και δημοκράτες, οι αντιδραστικοί θα ήταν αδύναμοι»¹³⁹. Η τραγική αντίφαση που διαπερνά ολόκληρη την πολιτική σκέψη του Τσερνισέφσκι έγκειται στο ότι αφενός θεωρεί την επανάσταση επίκαιρη και αναγκαία για τους αγρότες της Ρωσίας, ενώ αφετέρου κατανοεί ότι αυτή είναι πρακτικά ανέφικτη στις δοσμένες συνθήκες, λόγω της έλλειψης ενός μαζικού και βαθιά μορφωμένου επαναστατικού υποκειμένου, που θα μπορούσε να

ιδεολογική παράδοση έχουν δημιουργηθεί σε διάστημα μικρότερο των τριών γενιών. Η απόπειρα συνένωσης αυτών των δύο παραδόσεων σε μια νέα δημοκρατική και επαναστατική (με εξισωτικές, σοσιαλιστικές αναφορές) διαφωτιστική ιδεολογία ήταν απλά θέμα χρόνου, με βασική αναγκαία προϋπόθεση την εμφάνιση της νέου τύπου διανοήσης των «ραζνοτσίντσι» και την αντικειμενικά αναπόφευκτη δυσκολία της μετάβασης της ρωσικής κοινωνίας στον καπιταλισμό. Στην ταχύτητα της αλληλουχίας των παραπάνω ιστορικών φαινομένων έγκειται και η ουσία του κινήματος της επαναστατικής δημοκρατίας στη Ρωσία.

¹³⁹ Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Άπαντα (σε 15 τόμους)*, Έκδοση Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1939-1950, τόμος 7, σ. 697.

ωθήσει τους αστοιχείωτους πολιτικά και μορφωτικά αγρότες στην πολιτική ενεργητικότητα και δράση. Γι αυτό και προσανατολίζεται σε μια διαδικασία διαφώτισης και διαπαιδαγώγησης, συστηματικής προετοιμασίας μιας γενιάς επαναστατών που θα μπορούν να εκπληρώσουν αυτό το έργο. Δε γνωρίζει επίσης πώς θα πρέπει να είναι συγκεκριμένα αυτό το επαναστατικό υποκείμενο, ποια θα πρέπει να είναι η μορφή του, η οργανωτική, η πολιτική κτλ.

Η αντιφατικότητα χαρακτηρίζει μεγάλο μέρος του συνολικού φιλοσοφικού και επιστημονικού έργου του Τσερνισέφσκι, μια αντιφατικότητα όμως δημιουργική και γόνιμη για τις επόμενες γενιές των ρώσων στοχαστών. Ο Τσερνισέφσκι επηρεάστηκε κυρίως από τα έργα των Χέγκελ¹⁴⁰, Φόιερμπαχ, Προυντόν, Λουί Μπλαν, Α. Σμιθ και Ντ. Ρικάρντο. Ως φιλόσοφος, ήταν οπαδός του ανθρωπολογικού υλισμού του Φόιερμπαχ, που βλέπει την ουσία του ανθρώπου στον ατομικό άνθρωπο, στη μεμονωμένη προσωπικότητα και τις ανάγκες ζωής και αναπαραγωγής της. Συνειδητοποιώντας τις ανεπάρκειες της δοσμένης θεώρησης και την τάση της προς το βιολογισμό, προσπάθησε να την ενισχύσει κοινωνιολογικά και να περιορίσει την μονομερή της προσήλωση στους καθορισμούς αποκλειστικά του φυσικού κόσμου. Δεν κατόρθωσε, ωστόσο, παρά πολύ αποσπασματικά και σποραδικά, να συνενώσει αυτές τις δύο πτυχές στο πρόβλημα του ανθρώπου¹⁴¹, δηλαδή το φυσικό και το κοινωνικό (και κατ' αντιστοιχίαν, το υλιστικό και το διαλεκτικό φιλοσοφικό στοιχείο).

Στο άρθρο του «Ο γενικός χαρακτήρας των στοιχείων που δημιουργούν την πρόοδο»¹⁴² κάνει λόγο για δύο τάξεις δυνάμεων που ωθούν στη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής. Η μία έγκειται στην τάση του ανθρώπου να ικανοποιεί τις ανάγκες του οργανισμού του και να αποκτά γνώσεις λόγω της έμφυτης φιλομάθειάς του. Η δεύτερη τάξη δυνάμεων, που συντελούν στην πρόοδο, έγκειται στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων που βασίζονται στο θετικό ενδιαφέρον του

¹⁴⁰ Στο έργο του «Η ανθρωπολογική αρχή στη φιλοσοφία» (1860), ο Τσερνισέφσκι αντιπαραθέτει τους Σέλλινγκ και Χέγκελ, όσον αφορά τα πολιτικά ελατήρια πίσω από τη φιλοσοφία τους. Γράφει συγκεκριμένα ότι «ο Σέλλινγκ αντιπροσώπευε εκείνη τη μερίδα που είχε τρομοκρατηθεί από την επανάσταση και αναζητούσε τη γαλήνη στους μεσαιωνικούς θεσμούς, επιθυμώντας την ανασύσταση του φεουδαρχικού κράτους που είχε καταλυθεί από το Ναπολέοντα Α΄...Ο Χέγκελ ήταν ένας ήπιος φιλελεύθερος, εξαιρετικά συντηρητικός στα συμπεράσματά του, αλλά που αποδεχόταν ωστόσο τις επαναστατικές αρχές στο πλαίσιο της πάλης ενάντια στην πιο ακραία αντίδραση, ελπίζοντας ότι το επαναστατικό πνεύμα που θα χρησίμευε σαν εργαλείο για την κατάλυση της υπερβολικά παλιάς παράδοσης, δεν θα αφηνόταν να αναπτυχθεί περαιτέρω...» (βλ. Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Άπαντα*, τόμος 7, σ. 223).

¹⁴¹ Το ότι συνειδητοποιούσε αυτή την αντίφαση στο πρόβλημα του ανθρώπου και επεδίωκε να την υπερβεί, φαίνεται και μόνο από το γεγονός ότι θεωρούσε πως ο πιο σημαντικός φιλόσοφος, μετά φυσικά από τον Φόιερμπαχ, ήταν ο Σπινόζα (βλ. λχ. Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Άπαντα*, τόμος 15, σ. 23), δηλ. ο κατ' εξοχήν «μονιστής» φιλόσοφος (στο ζήτημα της ενότητας πνευματικού-σωματικού στον άνθρωπο), ο οποίος, κατά τον Τσερνισέφσκι είχε πρώτος εκφράσει, έστω και σε πρωτόλεια μορφή, την «ανθρωπολογική αρχή» στη φιλοσοφία.

¹⁴² Βλ. Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Έργα (σε 2 τόμους)*, Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1987 (Σειρά: Φιλοσοφική κληρονομιά, τόμος 101), τόμος 2, σσ. 599-623.

ενός προς τον άλλο ως ατόμου του ίδιου είδους. Αυτές οι σχέσεις βέβαια υπάρχουν και στα ανώτερα ζώα. Η διαφορά έγκειται στο ότι ο άνθρωπος είναι ον προικισμένο με λογική. Η εμφάνιση της λογικής στον άνθρωπο συνιστά και την πραγματική αφετηρία της ανθρώπινης ιστορίας. «Έτσι, καταλήγει ο Τσερνισέφσκι, τελικά η βασική δύναμη που εξυψώνει την ανθρώπινη ζωή είναι η πνευματική ανάπτυξη των ανθρώπων»¹⁴³.

Ως σημαντικότερο κινητήριο στοιχείο της ανθρώπινης προόδου, λοιπόν, ο Τσερνισέφσκι ορίζει τη γνώση ή, αλλιώς, την επιστήμη. Όπως βλέπουμε, το στοιχείο που συνδέει τον Τσερνισέφσκι με την παράδοση του Διαφωτισμού είναι πολύ έντονο. Ωστόσο, ο Τσερνισέφσκι δεν ήταν μόνο φιλόσοφος, αλλά και οικονομολόγος και ιστορικός και πολιτικός στοχαστής. Σε αυτά τα πεδία δραστηριότητας αντιμετώπισε θεωρητικά προβλήματα, που δεν μπορούσαν να λυθούν με την ανθρωπολογική και διαφωτιστική προσέγγιση. Την ίδια στιγμή, ο φιλοσοφικός του ανθρωπολογισμός λειτουργεί συμπληρωματικά μαζί με έναν «κοινωνιολογικό και πολιτικό ρεαλισμό». Στο έργο του, «Λέσσιγκ», για παράδειγμα, προσπαθεί να λύσει μεθοδολογικά ορισμένα από αυτά τα προβλήματα. Αν και συνεχίζει να αναγνωρίζει ότι η κύρια δύναμη και αιτία της προόδου είναι η γνώση, εντούτοις συμπληρώνει ότι η βασική αυτή αιτία υλοποιείται διαμέσου ποικίλων άλλων κινητήριων δυνάμεων που ιστορικά την διαμεσολαμβάνουν. Έτσι, στην εποχή της Αναγέννησης λχ. το βασικό στοιχείο της ζωής συνίστατο στην «πάλη μεταξύ των πολιτικών κομμάτων και στις οικονομικές σχέσεις». Στην Αγγλία η ιστορική εξέλιξη καθορίστηκε διαμέσου «των θρησκευτικών, πολιτικών και οικονομικών σχέσεων, των κοινοβουλευτικών συζητήσεων και των πολεμικών στις εφημερίδες. Στη Γερμανία του δεύτερου μισού του 18^{ου} αιώνα και των αρχών του 19^{ου}, διαμέσου του λογοτεχνικού κινήματος»¹⁴⁴. Έτσι, ο Τσερνισέφσκι, προσπαθώντας να συγχωνεύσει και να ενοποιήσει τις διάφορες αιτίες της κοινωνικής εξέλιξης σε μία, οδηγείται εν τέλει στην πολυπαραγοντική κοινωνιολογική θεώρηση, την οποία είχε εγκαινιάσει νωρίτερα ο Γκρανόφσκι, ενώ τον Τσερνισέφσκι ακολούθησε ο Κοβαλέφσκι.

Οι ανθρωπολογικές φιλοσοφικές αντιλήψεις του Τσερνισέφσκι έρχονταν σε αντίθεση με τα περισσότερα από τα συμπεράσματα των πολιτικο-οικονομικών του εργασιών, μια αντίθεση που είναι καταφανής στο σύνολο του έργου του. Ως φιλόσοφος ερμηνεύει την κοινωνία ανθρωπολογικά, ενώ ως οικονομολόγος έχει σαφή αντίληψη της δομής της κοινωνίας, στη βάση της οικονομικής ανάλυσης, γνωρίζει πολύ καλά ότι λχ. η ρωσική αγροτική κοινότητα δεν αρκεί από μόνη της για το σοσιαλιστικό μετασχηματισμό της χώρας, όπως υποστήριζε ο Γκέρτσεν, αλλά χρειάζεται η ισχυρή κρατική ενίσχυση και οικονομική παρέμβαση, καθώς και η ανάπτυξη

¹⁴³ Τσερνισέφσκι, ό. π., σ. 601.

¹⁴⁴ Τσερνισέφσκι Ν. Γκ., Άπαντα, ό. π., σσ. 6-7.

της μορφωτικής και βιομηχανικής δραστηριότητας (με ένα συνδυασμό σοσιαλιστικού κράτους-κοινοτικής αρχής)¹⁴⁵. όπως επίσης, και πάλι σε αντίθεση με τον Γκέρτσεν, που θεωρούσε ως θεμέλιο της ιστορίας την προσωπικότητα, έθεσε πρακτικά το ζήτημα του ρόλου του λαού στην ιστορία. Όπως έγραφε, «η μάζα εργάζεται και [έτσι] σιγά σιγά τελειοποιούνται οι παραγωγικές τέχνες»¹⁴⁶. Η θέση αυτή σημαίνει ότι ο λαός ορίζεται ως κύρια παραγωγική δύναμη της κοινωνίας και με αυτό τεκμηριώνεται ο ρόλος του λαού ως δημιουργού της ιστορίας.

Στο θεωρητικό έργο του Τσερνισέφσκι υπάρχουν λοιπόν δύο διαφορετικές, και μάλιστα αντίθετες μέθοδοι και σε τέτοιο βαθμό αναπτυγμένες που το μόνο που μένει είναι η διαλεκτική «άρση» του ενός εκ των δύο αντιθέτων. Η μια μέθοδος προέρχεται από τον ανθρωπολογικό υλισμό του Φόϊερμπαχ και στην πορεία αναμειγνύεται με απόψεις που τείνουν ή οδηγούν στο θετικισμό, τον κοινωνικό δαρβινισμό και άλλες βιολογιστικές ή νατουραλιστικές θεωρήσεις, ακόμη και με την περαιτέρω εξέλιξη της οργανικής θεωρίας, (Λαβρόφ, Μιχαηλόφσκι, Κροπότκιν, Ντανιλέφσκι, Κοβαλέβσκι, Μέτσνικοφ), καταλήγοντας στη δυτική κοινωνιολογία του 20^{ου} αιώνα. Η άλλη μέθοδός του, που αναπτύχθηκε κυρίως με βάση τα πολιτικά, ιστορικά και οικονομικά του έργα, αντλεί από τον οικονομικό υλισμό και το νατουραλισμό, τείνοντας προς την υλιστική αντίληψη της ιστορίας (Ντομπρολιούμποφ, Πίσαρεφ, Τκατσιόφ, Μπακούνιν, Ζίμπερ, Πλεχάνοφ)¹⁴⁷.

Στο θεωρητικό έργο του Τσερνισέφσκι βλέπουμε να εκδηλώνεται ήδη ο μεταβατικός χαρακτήρας όλου του κινήματος της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας, που ήταν προϊόν ενός ολόκληρου κόσμου σε μετάβαση. Η δυτική βιβλιογραφία, και κυρίως η βιβλιογραφία της

¹⁴⁵ Ο Τσερνισέφσκι κατανοούσε ότι η μετάβαση σε μια νέα κοινοτική ζωή στη Ρωσία προϋποθέτει ότι πρέπει να διανυθεί η απόσταση που τη χωρίζει από τις ανεπτυγμένες δυτικές χώρες και ότι αυτή η απόσταση είναι πολύ μεγάλη. Ο ρωσικός λαός, δηλαδή η αγροτιά, πρέπει να «διαφωτιστεί» και να εκπολιτιστεί, με τη δυτικοευρωπαϊκή έννοια αυτών των λέξεων. Στο βαθμό που, σε ότι αφορά τη διαφώτιση, οι ευρωπαϊκοί λαοί βρίσκονταν πολύ πιο μπροστά από το ρωσικό, προκύπτει ότι, όπως γράφει ο Τσερνισέφσκι, «για καιρό ακόμη όλη μας η φροντίδα θα πρέπει να συνίσταται στο να προφτάσουμε τους άλλους» (βλ. Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Απαντα*, ό. π., τόμος 7, σ. 617). Η παραπάνω θέση του Τσερνισέφσκι δεν συνιστά μόνο άρνηση της πλήρους αυτοτέλειας της ρωσικής ιστορικής εξέλιξης, αλλά και αναγνώριση του σχετικά προοδευτικού χαρακτήρα της πραγματικής κίνησης της χώρας προς τον καπιταλιστικό δρόμο ανάπτυξης, άρα και αναγνώριση της σχετικής προοδευτικότητας του φιλελεύθερου προτάγματος, παρά τις ιδιαιτερότητες του ρωσικού φιλελευθερισμού. Εδώ γεννιέται αυτό που αργότερα ονομάστηκε από τον Πλεχάνοφ «αίσθηση της ιστορικής απόστασης». Αυτές οι λεπτές διακρίσεις των αναλύσεων του Τσερνισέφσκι και η οξεία ιστορική του συναίσθηση απουσιάζουν από την επόμενη γενιά των επαναστατών δημοκρατών, για τους οποίους ο τελικός σκοπός της ιστορικής κίνησης ορίστηκε αποκλειστικά ως άμεσο καθήκον πολιτικής ή κοινωνικής (στην περίπτωση του Μπακούνιν) πάλης, ενώ η αγροτική κοινότητα («ομπστσίνα») προβαλλόταν ως αδιαμφισβήτητη εγγύηση ενάντια σε όλα τα κοινωνικά δεινά. Έλειπε ακριβώς ο βαθύς κοινωνιολογικός, πολιτικός και ιστορικός ρεαλισμός του Τσερνισέφσκι, που συνιστά το ορθολογικό στοιχείο στην όλη θεωρητική του δραστηριότητα.

¹⁴⁶ Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι, *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*, Εκδόσεις «Γκοσουντάρστβονογε σοτσιαλνοοικονομίσσεσκογε ιζντάτελστβο», Μόσχα 1959, τόμος 3, σ. 272.

¹⁴⁷ Βλ. Γκαλακτιόνοφ, ό. π., σ. 204.

μεταοκτωβριανής ρωσικής διασποράς, συχνά υποβαθμίζει και περιορίζει τη σημασία και την ιστορική διάσταση του έργου των θεωρητικών επαναστατών δημοκρατών και ιδιαιτέρως του Τσερνισέφσκι ως του πιο επιφανούς εκπροσώπου τους, δια του ακραίου «εκρωσισμού» τους, δηλαδή δια της αναγωγής τους σε κάποιο απίθανο εξωτικό ρωσικό πνευματικό περιβάλλον, όπου κυριαρχεί η παθιασμένη ρομαντικο-θρησκευτική κατανόηση του κόσμου και του ανθρώπου.

Γράφει, για παράδειγμα, ο Ν. Α. Μπερντιάγεφ: «[Στη Ρωσία] υπήρχε ναροντικισμός αριστερός και δεξιός, σλαβόφιλος και δυτικιστικός, θρησκευτικός και αθεϊστικός. Οι σλαβόφιλοι και ο Γκέρτσεν, ο Ντοστογιέφσκι και ο Μπακούνιν, ο Λ. Τολστόϊ και οι επαναστάτες της δεκαετίας του '70 ήταν όλοι τους ναρόντικοι, αν και με διαφορετικό τρόπο. Ο ναροντικισμός είναι πρώτα απ' όλα η πίστη στο ρωσικό λαό... τον εργαζόμενο απλό λαό... Οι ρώσοι ναρόντικοι όλων των αποχρώσεων πίστευαν ότι στο λαό βρίσκεται το μυστικό της αληθινής ζωής, κρυμμένο από τις κυρίαρχες μορφωμένες τάξεις. Στη βάση του ναροντικισμού βρισκόταν το αίσθημα του αποχωρισμού της ιντελιγκέντσιας από το λαό... Το αίσθημα ενοχής της ιντελιγκέντσιας απέναντι στο λαό»¹⁴⁸.

Το ότι υπήρξε ένα ιδιαίτερο ρωσικό πνευματικό περιβάλλον είναι γεγονός. Γεγονός είναι ακόμη και το ότι οι ρώσοι αντιπολιτευόμενοι διανοούμενοι όλων των αποχρώσεων αναγνώριζαν ότι είχαν χρέος και βαθιά ευθύνη απέναντι στο λαό. Ωστόσο, ο ναροντικισμός δεν ήταν ενιαίος. Ο Ντοστογιέφσκι δεν ήταν το ίδιο με τον Μπακούνιν, ούτε οι σλαβόφιλοι ή οι ήπιοι φιλελεύθεροι με τους επαναστάτες του 1870, ούτε ακόμη οι δυτικιστές ήταν όλοι ναρόντικοι. Με αυτή την έννοια, που προσδίδει στον όρο ο Μπερντιάγεφ, «ναρόντικοι» ήταν και οι ίδιοι οι οπαδοί της απολυταρχίας, ενώ ο πιο μεγάλος «ναρόντικος» ήταν ο τσάρος! Επίσης, ακόμη και η κοινωνική ψυχολογία έχει κάποιες αιτίες και καταβολές, που δεν μπορούν να ανάγονται σε αυτή την ίδια. Το κυριότερο όμως στοιχείο είναι ότι πέρα από οποιουσδήποτε ψυχολογισμούς, οι θεωρητικές αντιλήψεις των ναρόντικων, και κυρίως του Τσερνισέφσκι, ήταν καταρχάς σε σημαντικό βαθμό *ορθολογικές*, αποσκοπούσαν σε μια ορθολογική κατανόηση της ρωσικής κοινωνικής πραγματικότητας και αντλούσαν τις ιδέες τους κυρίως από τις πρότερες και σύγχρονες τους επεξεργασίες των ευρωπαϊκών ορθολογικών φιλοσοφικών και επιστημονικών θεωριών και ρευμάτων.

Η ρωσική επαναστατική δημοκρατία και ο ναροντικιστικός ρωσικός σοσιαλισμός δεν ήταν κάποιου είδους ρομαντική θεώρηση, ή τουλάχιστον είχαν τόση σχέση με το ρομαντισμό όση και ο γαλλικός διαφωτισμός, ο φιλελευθερισμός ή ο κατοπινός ρωσικός και ευρωπαϊκός μαρξισμός. Ο ναροντικισμός ήταν πρώτα απ' όλα μια συγκεκριμένη ιστορική απάντηση σε

¹⁴⁸ Ν. Α. Μπερντιάγεφ, *Οι καταβολές και το νόημα του ρωσικού κομμουνισμού*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1990 [Παρίσι 1937], σ. 48.

συγκεκριμένα ιστορικά ερωτήματα. Γι αυτό, και εκτός από την πρακτική του κοινωνικοπολιτική διάσταση, παρήγαγε και σημαντικό θεωρητικό έργο που, ως προς το εύρος και το βάθος της προβληματικής και ως προς την πρωτοτυπία του, υπερβαίνει σε αρκετά σημεία το αντίστοιχο έργο των κλασικών διαφωτιστών, εν μέρει βέβαια επειδή «η Ρωσία ακολουθούσε τη Δύση» (Τσααντάγεφ) έχοντας ήδη στη διάθεσή της την πρότερη πλούσια ευρωπαϊκή πνευματική κληρονομιά, κυρίως, όμως, επειδή στη Ρωσία του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα τίθονταν προβλήματα πιο σύνθετα και πιο προωθημένα σε σχέση με αυτά που τέθηκαν στη Δύση στον 17^ο και 18^ο αιώνα.

Ο Τσερνισέφσκι παρήγαγε το σημαντικότερο θεωρητικό έργο ανάμεσα στους ναρόντικους στοχαστές. Ο δυϊσμός και η αντιφατικότητα της σκέψης του ήταν εκδήλωση του δυϊσμού και της αντιφατικότητας, που με αναγκαίο τρόπο χαρακτήριζαν το κίνημα αυτό στο σύνολό του. Μετά τον Τσερνισέφσκι και τη γενιά της δεκαετίας του 1860 («σεστιντεσιάνικι»), η ποιότητα του θεωρητικού έργου των ναρόντικων έπεσε αισθητά. Στα έργα των δεκαετιών 1870-1890 τα κυριότερα ζητήματα που αναδείχθηκαν ήσαν πρακτικά-πολιτικά. Τα θεωρητικά ζητήματα είχαν ήδη τεθεί από τον Γκέρτσεν, τον Τσερνισέφσκι και τους υπόλοιπους της γενιάς τους. Παρότι συνεχίζουν να υπάρχουν εξαιρετικά ενδιαφέρουσες θεωρήσεις και απόψεις, η σημαντικότερη συνεισφορά των ιδεολόγων ναρόντικων της επόμενης γενιάς, (ο όρος «γενιά», εδώ δεν αναφέρεται στην ηλικία), στον ορθολογισμό αφορά στην πολιτική, ιδιαιτέρως μάλιστα στην προσπάθεια για τη δημιουργία του επαναστατικού υποκειμένου και του μαζικού κινήματος, που θα άλλαζε τη μοίρα του λαού της Ρωσίας και θα υπερέβαιναν το ιστορικό δίλημμα μεταξύ «Ανατολής» (δηλαδή της παλιάς δουλοπαροικιακής Ρωσίας, που βρισκόταν στη φάση ιστορικής μετάβασης στον καπιταλισμό) και «Δύσης» (δηλαδή του καπιταλισμού, του αστισμού και του «μεσάνστρο»), όπως πλέον προέκυπε το ζήτημα από τη ρωσική επαναστατική δημοκρατία.

Η εναλλακτική ιστορική και πολιτική πρόταση των ναρόντικων συνιστούσε πλέον μια «υπόθεση εργασίας», καθώς και ένα τεράστιο κοινωνικοπολιτικό πείραμα, που έμελλε να αποδειχθεί αν θα ήταν όντως «παραγωγικό» ή όχι. Όσο περνούσαν τα χρόνια, η ορθολογικότητα εγκατέλειπε το, έτσι ή αλλιώς, καταδικασμένο γενικό ιστορικό εγχείρημα των ναρόντικων και συγκεντρωνόταν σε ορισμένες πλευρές της δραστηριότητάς τους και συγκεκριμένα στο ζήτημα του σχηματισμού του επαναστατικού υποκειμένου και των πρακτικών μεθόδων της επαναστατικής μετατροπής, όπως και στη σχέση πρωτοπορίας-λαϊκής μάζας, επαναστατών-λαού. Ο Π. Α. Λαβρόφ (1823-1900) είναι ένας εκ των κορυφαίων εκπροσώπων της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας (μαζί με τον Μπακούνιν και τον Γκατσιόφ), της περιόδου της καθεαυτο ανάπτυξης του ναροντικιστικού κινήματος και συνέβαλε σημαντικά στη διαμόρφωση της ιδεολογίας του και της πρακτικής του. Είχε αριστοκρατική καταγωγή και αρχικά ήταν

καθηγητής μαθηματικών. Προσέγγισε σχετικά αργά την επαναστατική δημοκρατία και το 1862 έγινε μέλος της (πρώτης) «Ζεμλιά ι Βόλια». Το σημαντικότερο, ίσως, μέρος του έργου του περιέχεται στις «Ιστορικές επιστολές», που γράφτηκαν στη διάρκεια που ήταν εξόριστος στα 1866-1868, και δημοσιεύτηκαν σε μορφή άρθρων στο περιοδικό «Νιεντέλια» με ψευδώνυμο, ενώ το 1870 εκδόθηκαν σε μορφή βιβλίου.

Οι «Ιστορικές επιστολές» αποτέλεσαν ένα ορόσημο στην ανάπτυξη του επαναστατικού κινήματος των διανοουμένων στη δεκαετία του 1870, και ειδικότερα στη θεωρητική και ηθική θεμελίωση του ρόλου της «ιντελλιγκέντσια» για την απελευθέρωση του ρωσικού λαού. Εμφανίστηκαν σε μια κρίσιμη στιγμή για το κίνημα των ναρόντικων, όταν είχαν εκδηλωθεί οι πρώτες σοβαρές δυσκολίες και αδιέξοδα της πρακτικής της επαναστατικής δημοκρατίας. Τα χρόνια της επαναστατικής κατάστασης, που συνόδεψαν τη διενέργεια της αγροτικής μεταρρύθμισης, είχαν περάσει και οι ελπίδες του Τσερνισέφσκι για μια εκτεταμένη λαϊκή εξέγερση δεν είχαν δικαιωθεί. Η «ρεαλιστική» θεωρία του Πίσαρεφ, που βασιζόταν σε μια μηχανιστική φυσικοεπιστημονική αντίληψη περί της κοινωνίας και των αποτελεσμάτων του διαφωτισμού του λαού, επίσης, δεν είχε άμεσα αποτελέσματα. Τα έκτακτα πολιτικά μέτρα καταστολής του καθεστώτος, ιδιαίτερα μετά τα γεγονότα που συνδέονται με το Νετσιάγεφ και την οργάνωσή του «Ναρόντναγια Ρασπράβα», δημιουργούσαν ένα ασφυκτικό κλίμα και η ριζοσπαστική ρωσική διανόηση βρισκόταν σε σύγχυση. Σε αυτή την κρίσιμη στιγμή ο Λαβρόφ έκανε λόγο ακριβώς για το ρόλο και τον προορισμό των ανθρώπων της πνευματικής εργασίας στην ιστορική πρόοδο και για το χρέος τους απέναντι στο λαό.

Στη δεκαετία του 1870 ο Λαβρόφ ήταν πια ένας εξέχων ηγέτης του ναρόντικιστικού κινήματος και στο πλαίσιο αυτό συγκρούστηκε με τις άλλες επιμέρους ιδεολογικές και πολιτικές συνιστώσες του. Σε αντίθεση με τον Μπακούνιν, που απέρριπτε κάθε είδους διαφωτιστική και μορφωτική δραστηριότητα, καθώς και με τον Τκατσιόφ, που έκανε λόγο κυρίως για την άμεση κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας, ο Λαβρόφ υποστήριζε ότι της επανάστασης προηγείται μια αναγκαία πλατιά προπαγανδιστική δουλειά της διανόησης μέσα στο λαό, με στόχο ακριβώς την προετοιμασία του λαού, ώστε να συνειδητοποιήσει τους σκοπούς της επανάστασης και να είναι διατεθειμένος να προβεί σε συγκεκριμένες οργανωμένες πολιτικές πράξεις. Αν και στη δεκαετία του 1850 και στις αρχές του 1860 ο Λαβρόφ είχε γράψει μια σειρά από φιλοσοφικά και επιστημονικά έργα, από τα μέσα των χρόνων του 1860 και μετά ασχολείται σχεδόν αποκλειστικά με την πολιτική και την κοινωνιολογία και ανάλογο χαρακτήρα έχουν και τα κείμενά του. Η κυριότερη θεωρητική συνεισφορά του στην ιδεολογία του κινήματος των ναρόντικων έγκειται στην αντίληψη της υποκειμενικής κοινωνιολογίας. Στα περισσότερα, εξάλλου, θεωρητικά έργα του ο Λαβρόφ δε διαχωρίζει την φιλοσοφία από την κοινωνιολογία, εφόσον θεωρεί ότι στο

επίκεντρο της κατανόησης τόσο του φυσικού κόσμου, όσο και της κοινωνίας, βρίσκεται η ανθρώπινη προσωπικότητα, ως υποκείμενο της γνωστικής διαδικασίας, αλλά και ως βασικό όργανο της κοινωνικής προόδου.

Η αντίληψή του περί προσωπικότητας, που αποτελεί το βαθύτερο πυρήνα της σκέψης του, ως αρχική ιδέα, προέρχεται περισσότερο από τον Γκέρτσεν. Ωστόσο, οι συνολικές φιλοσοφικές και κοινωνιολογικές του απόψεις διαμορφώθηκαν υπό την επίδραση πολλών ρευμάτων ιδεών, έτσι ώστε γενικά το έργο του Λαβρόφ φαίνεται να εμφορείται, τουλάχιστον ως έναν ορισμένο βαθμό, από εκλεκτικισμό¹⁴⁹. Οι κυριότερες επιρροές έρχονται από το φιλοσοφικό ανθρωπολογισμό, την αισθησιαρχία, τις θεωρήσεις των νεαρών χεγκελιανών, το νεοκαντιανισμό και το θετικισμό. Η αφετηρία για τη διαμόρφωση της υποκειμενικής κοινωνιολογίας είναι οπωσδήποτε ο ανθρωπολογισμός, τον οποίο ωστόσο ο Λαβρόφ τον κατανοεί αρκετά διευρυμένα, δηλαδή ως ένα σύστημα που περιλαμβάνει όλα εκείνα τα μέρη των επιστημών που αφορούν τον άνθρωπο ως την πραγματική ενότητα όλου του όντος. Γι αυτό και ο άνθρωπος κατανοείται ως το «σημείο εκκίνησης απ' όπου ξεκινούν όλες οι φιλοσοφικές κατασκευές»¹⁵⁰.

Κατά τον Λαβρόφ, ο (ατομικός) άνθρωπος συνιστά έναν ολοκληρωμένο οργανισμό, που έχει δύο λειτουργίες, μία γνωστική και μία πρακτική. Επίσης, ο άνθρωπος διαθέτει την κριτική ικανότητα να εκτιμά το βαθμό πραγματικότητας των φαινομένων του αντικειμενικού κόσμου, κάνοντας συσχετισμούς με βάση τις κατηγορίες της ύλης, της κίνησης, του χώρου και του χρόνου, όπως και μπορεί επίσης να καθορίζει την αξία των ίδιων των σκοπών και των μέσων των πρακτικών του ενεργειών.

Από την παραπάνω συμπύκνωση των βασικών θέσεων του Λαβρόφ για τον άνθρωπο, προκύπτει ότι, αν και δέχεται την αντικειμενική ύπαρξη του κόσμου, ανεξάρτητα από τον άνθρωπο, παρ' όλα αυτά, στην ουσία βλέπει την αντικειμενικότητα του κόσμου μέσα από τη λογική της λειτουργίας της ανθρώπινης συνείδησης, θυμίζοντας κάπως την κλασική διατύπωση του Ντεκάρτ για την ύπαρξη και τη σκέψη. Παρακάτω, ο άνθρωπος, ως μονάδα, κατά τον Λαβρόφ, αξιολογεί τις γνώσεις που αποκτά διαμέσου της παραπάνω ικανότητας, με βάση το κριτήριο της ωφελιμότητας ή της βλάβης, του ευχάριστου ή του δυσάρεστου, του ηθικού ή του ανήθικου. Επομένως, της αντικειμενικής έρευνας πάντοτε προηγείται η υποκειμενική προσέγγιση και προδιάθεση, εφόσον η γνώση υπάρχει μόνον ως γνώση του ατομικού ανθρώπου. Τέλος, στη βάση όλων των παραπάνω, ο άνθρωπος ως σκεπτόμενη ύπαρξη επεξεργάζεται και ένα ιδεώδες, ένα ιδανικό για τη ζωή του, στο οποίο ιδανικό υποτάσσει όλες τις θεωρητικές και πρακτικές του

¹⁴⁹ Αντίθετη άποψη έχει ο Β. Β. Ζενκόφσκι, βλ. ό. π., τόμος 1, Μέρος 2, σσ. 158-160.

¹⁵⁰ Π. Α. Λαβρόφ, *Εκλεκτά έργα πάνω σε κοινωνικο-πολιτικά θέματα σε 8 τόμους*, Εκδόσεις «Ιζντάτελστβο Φσεσογιούζνοβο όμπσεστβα πολιτκατορζαν ι σσιλνο-ποσελέντσεφ», Μόσχα 1934, τόμος 1, σ. 91.

ενέργειες, καθώς το ιδανικό αυτό του φαίνεται ως το μόνο απόλυτα δίκαιο και καλό. Γι αυτό και η αποτίμηση των γεγονότων από την οπτική γωνία αυτού του ιδανικού δεν μπορεί παρά να είναι αναγκαία υποκειμενική. Αυτή είναι η ουσία της αντίληψης της υποκειμενικής κοινωνιολογίας του Λαβρόφ. Όπως γράφει, «η προσωπικότητα, που επενεργεί στην κοινωνία στη βάση της επιστημονικής γνώσης της αναγκαίας και ηθικής πεποίθησης για την δικαιοσύνη, συνιστά την πηγή της ιστορίας. Η σύγκρουση των προσωπικών δραστηριοτήτων που θεμελιώνονται σε αυτές ή εκείνες τις, διαφορετικές για κάθε μία προσωπικότητα, πεποιθήσεις, παράγουν το αντικειμενικό προτσές της ιστορίας»¹⁵¹.

Η κοινωνική πηγή της υποκειμενικής κοινωνιολογίας του Λαβρόφ αφορά τη συγκεκριμένη κατάσταση του ναροντικιστικού κινήματος από τα μέσα της δεκαετίας του 1860 και μετά, ιδιαίτερα δε στα τέλη της δεκαετίας του 1870, οπότε η επαναστατική δημοκρατία άρχισε να βρίσκεται σε αδιέξοδο. Η ιντελιγκέντσια των «ραζνοσίντσου» είχε θέσει μια σειρά από πολύ δύσκολους στόχους, που αφορούσαν συνολικά τον γενικό μετασχηματισμό της ρωσικής κοινωνίας στη βάση της θεωρίας του ρωσικού αγροτικού σοσιαλισμού. Οι φιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις, τόσο σε ό,τι αφορά τη δουλοπαροικία, όσο και σε ό,τι αφορά τη δικαιοσύνη κτλ., την είχαν απογοητεύσει. Ακόμη περισσότερο, όμως, την είχαν απογοητεύσει οι ίδιοι οι αγρότες με την παθητική στάση τους κατά τη διάρκεια της επαναστατικής κατάστασης. Έχοντας πειστεί για την παθητικότητα των λαϊκών μαζών, αλλά μην θέλοντας να συμβιβαστεί με την πραγματικότητα, το πιο ριζοσπαστικό τμήμα της διάνοησης προσπάθησε να επιταχύνει τις κοινωνικές εξελίξεις με τις δικές του δυνάμεις και μόνο. Άρχισαν να συγκροτούνται διάφορες ομάδες επαναστατών, που αγωνίζονται με διάφορα μέσα, μεταξύ των οποίων και με την ατομική τρομοκρατία, ενάντια στο καθεστώς. Σε αυτό το περιβάλλον δημιουργείται ο περίφημος «βολουταρισμός» των ναρόντικων, η αντίληψη της ανεξαρτησίας της μεμονωμένης σκεπτόμενης προσωπικότητας από την αντικειμενική πορεία των πραγμάτων και της ικανότητάς της να δημιουργεί την ιστορία, ή να την ανατρέψει, προς την κατεύθυνση της υλοποίησης των ιδανικών που έχει επεξεργαστεί στη συνείδησή της. Αυτές οι ιδιαιτερότητες του ναροντικιστικού κινήματος της Ρωσίας στην εποχή μετά τη μεταρρύθμιση, βρήκαν την αντανάκλασή τους στις αντιλήψεις των ναρόντικων θεωρητικών περί του ανταγωνισμού μεταξύ της προσωπικότητας και της κοινωνίας -που δεν κινείται αρκετά γρήγορα προς την επιθυμητή κατεύθυνση και, ως εκ τούτου, θα πρέπει να «σπρωχτεί», να κινητοποιηθεί από την προσωπικότητα- καθώς και μεταξύ των ιδανικών και της πραγματικότητας. Ο Λαβρόφ, και στη συνέχεια ο Μιχαηλόφσκι, εξέφρασαν, διαμέσου της υποκειμενικής κοινωνιολογίας, την αντίληψη

¹⁵¹ Π. Α. Λαβρόφ, *Φιλοσοφία και κοινωνιολογία, // Εκλεκτά έργα σε 2 τόμους*, Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1965, τόμος 1, σ. 631.

αυτού του ανταγωνισμού μεταξύ προσωπικότητας και κοινωνίας και της υπέρβασής του με άξονα την επικράτηση της σκεπτόμενης προσωπικότητας επί της κοινωνίας. Φυσικά, η υποκειμενική κοινωνιολογία είχε την κατοπινή της ιδιαίτερη εξέλιξη, ανεξάρτητα από την συγκυρία στην οποία εμφανίστηκε. Ωστόσο, αποτέλεσε το προϊόν, και ταυτόχρονα και τη θεωρητική γενίκευση, εκείνης της ιδιαίτερης κατάστασης του επαναστατικού ναροντικιστικού κινήματος των δεκαετιών του 1860-1870.

Ο Λαβρόφ απευθυνόταν σε μια κριτικά σκεπτόμενη μειοψηφία της ρωσικής κοινωνίας, στο ριζοσπαστικό τμήμα της ρωσικής διανοήσης των «ραζνοτσίντσι». Συνειδητοποιούσε τη δυσκολία της πολιτικής πάλης, ιδιαίτερα σε μια κοινωνία όπου απουσίαζαν παντελώς οι πολιτικές ελευθερίες και οι όποιες νόμιμες δυνατότητες πολιτικής δράσης. Γι αυτό και προσπάθησε, κυρίως στις «Ιστορικές επιστολές» του να επεξεργαστεί ένα ορισμένο πρόγραμμα, που θα μπορούσε να μετατρέψει τον αγώνα των ξεχωριστών «σκεπτόμενων προσωπικοτήτων» σε μια πραγματική κοινωνική δύναμη, που θα μπορούσε να επιτύχει τους σκοπούς του κινήματος. Για να μην ξοδεύεται άδικα η δύναμη αυτή, θα έπρεπε να οργανωθεί. Οι «σκεπτόμενες προσωπικότητες», (το παλιότερο «διανοούμενο προλεταριάτο» του Πίσαρεφ), πρέπει να συνενωθούν σε μια οργάνωση ή κόμμα, το οποίο καταρχήν θα έχει να λύσει ένα καθαρά τεχνικό ζήτημα, δηλαδή το πώς με την ελάχιστη ανάλωση δυνάμεων θα επιτύχει το μέγιστο αποτέλεσμα. Το κόμμα συνιστά μια «συλλογική δύναμη», εντός της οποίας οι υποκειμενικές θελήσεις υποτάσσονται στο γενικό σκοπό μέσω μιας αυστηρής πειθαρχίας.

Στη βάση της δράσης του κόμματος βρίσκεται η πιο «αυστηρή σκέψη», η οποία λαμβάνει υπόψη της τα τελευταία επιτεύγματα της επιστημονικής γνώσης και χρησιμοποιεί υπολογισμένα το κάθε μέσο με κριτήριο την ολοένα στενότερη προσέγγιση στον τελικό σκοπό. Φυσικά, στο πλαίσιο αυτής της οργάνωσης ή κόμματος, θα πρέπει να υπάρξει ανταλλαγή γνώμων και διαφοροποίηση στη σκέψη των μελών, αλλιώς το όλο εγχείρημα θα αποστεωθεί. Η αντίληψη του Λαβρόφ για την επαναστατική οργάνωση ή κόμμα, αποτελεί ίσως το πιο βαθύ μέρος του έργου του και θα γνωρίσει περαιτέρω ανάπτυξη στον Μπακούνιν και κυρίως στον Τκατσιόφ.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι, ενώ η ιδέα της κριτικά σκεπτόμενης προσωπικότητας προέρχεται από τους νεαρούς χεγκελιανούς, μέσω της πρακτικής του κινήματος της ρωσικής ριζοσπαστικής διανοήσης, εξελίσσεται από τον Λαβρόφ σε μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση, που στη συνέχεια θα γίνει καθοριστικής σημασίας για την πολιτική και κοινωνική ιστορία ολόκληρου του κόσμου. Σε αντίθεση με τον αναρχισμό και τον Μπακούνιν, ο Λαβρόφ, στην εργασία του «Το κρατικό στοιχείο στη μελλοντική κοινωνία» (1876), έκανε λόγο για την αναγκαιότητα μιας επαναστατικής δικτατορίας την επόμενη μέρα της κατάλυσης της υφιστάμενης εξουσίας, ενώ ως πρότυπο αυτής της δικτατορίας θεωρούσε την μορφή εξουσίας της Κομμούνας του Παρισιού.

Παρότι δεν έγινε ποτέ μαρξιστής ή δυτικού τύπου σοσιαλιστής, αλλά παρέμεινε μέχρι τέλους οπαδός του ρωσικού αγροτικού σοσιαλισμού, ο Λαβρόφ, λόγω και της παραμονής του στην Δυτική Ευρώπη και της συμμετοχής του στην 1^η Διεθνή των Εργατών, συντέλεσε στη διάδοση στη Ρωσία πολλών από τις νεότερες αντιλήψεις του δυτικοευρωπαϊκού σοσιαλισμού και κομμουνισμού, μεταξύ των οποίων και της μαρξιστικής θεωρίας. Ακόμη περισσότερο, όμως, συντέλεσε στη μελλοντική ανάπτυξη της ρωσικής μαρξιστικής θεωρίας και πρακτικής μέσω της σκέψης και δράσης του στο πλαίσιο του ναροντικισμού. Ο Μ. Α. Μπακούνιν (1814-1876) είναι ο πιο γνωστός ναρόντικος επαναστάτης εκτός Ρωσίας. Στη Δύση συνηθίζεται μάλιστα να θεωρείται περισσότερο ως ένας διεθνής θεωρητικός και πρακτικός ηγέτης του αναρχισμού, παρά ως Ρώσος ναρόντικος. Η πραγματικότητα είναι ακριβώς η αντίστροφη. Ο Μπακούνιν είναι ο πιο «Ρώσος», δηλαδή ο πιο βαθιά εθνικός, απ' όλους τους Ρώσους ναρόντικους και, ίσως ακριβώς γι αυτό, είναι και ο επιφανέστερος διεθνής θεωρητικός του αναρχισμού. Και η ίδια η αναρχική του αντίληψη έχει τελείως διαφορετικές αφηρητές από τη δυτικοευρωπαϊκή, που εκφράστηκε κυρίως στο έργο του Μ. Στίρνερ, «Ο μοναδικός και η ιδιοκτησία του». Ο αναρχισμός του Μπακούνιν είναι αναρχισμός αντιατομικιστικός, αντλείται από τον αναστοχασμό και τη θεωρητική γενίκευση των συνθηκών ζωής και των ανθρώπινων σχέσεων στο πλαίσιο της ρωσικής προκαπιταλιστικής αγροτικής κοινότητας, σε αντίθεση προς τον ευρωπαϊκό αναρχισμό, που είναι κατά βάση ατομικιστικός και μικροαστικός.

Ο Μπακούνιν ήταν γόνος πλούσιας οικογένειας ευγενών. Η πνευματική πορεία και δραστηριότητά του ξεκινά το 1833 και καλύπτει όλες αυτές τις δεκαετίες και εποχές που αναφέρθηκαν μέχρι τώρα στο κύριο μέρος της παρούσας εργασίας. Η κύρια και άμεση συνεισφορά του, όμως, στη ρωσική κοινωνική σκέψη αποκρυσταλλώνεται στην περίοδο του ναροντικιστικού κινήματος, γι αυτό και αναφέρεται σε αυτό το σημείο της εργασίας. Στη δεκαετία του 1830, λοιπόν, ο Μπακούνιν γνωρίζεται με τον Στανκέβιτς, τον Μπελίνσκι, τον Γκέρτσεν και τον Γκρανόφσκι και ασχολείται με τη μελέτη της φιλοσοφίας και ιδιαίτερας της γεγκελιανής φιλοσοφίας. Προς το τέλος της δεκαετίας, ο Μπακούνιν είναι ένας τυπικός ορθόδοξος εγελιανός, μάλλον σχολαστικός στη σκέψη του και μάλλον συντηρητικός, σε σύγκριση με άλλους δυτικιστές διανοούμενους, στις πολιτικές του απόψεις. Εκτός αυτού, παραμένει και θρήσκος, αν και προσδίδει μια επιστημονικοφανή, εγελιανή απόχρωση, μορφή στην αντίληψή του περί θρησκείας. Το 1840 φεύγει στο Βερολίνο για περαιτέρω σπουδές στη φιλοσοφία, προκειμένου, μετά την επιστροφή του στη Ρωσία, να καταλάβει κάποια θέση καθηγητή φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο. Στο Βερολίνο γνωρίζεται με τους νεαρούς εγελιανούς, με τον Ρούγκε, τον Βάϊτλιγκ και το Μαρξ και, μέσα στην ατμόσφαιρα της προεπαναστατικής Γερμανίας, ο ιδεολογικός προσανατολισμός του, όπως και όλη του η ζωή, αλλάζει ριζικά.

Ασχολείται δραστήρια με την πολιτική και ήδη το 1842, στο άρθρο του «Η αντίδραση στη Γερμανία», ο Μπακούνιν διατυπώνει για πρώτη φορά την περίφημη θέση του ότι «το πάθος για καταστροφή είναι μαζί και πάθος για δημιουργία». Το ρωσικό καθεστώς του στερεί ερήμην τον τίτλο του ευγενή, όλα τα περιουσιακά του δικαιώματα και τον καταδικάζει σε καταναγκαστική εργασία. Έτσι, ο Μπακούνιν μένει αναγκαστικά στο εξωτερικό, όπου παίρνει μέρος σε όλα τα σημαντικά επαναστατικά γεγονότα. Το 1851 συλλαμβάνεται και παραδίδεται στη Ρωσία, όπου καταλήγει τελικά εξόριστος στη Σιβηρία. Το 1861 δραπετεύει και, μέσω Ιαπωνίας και ΗΠΑ, καταλήγει στο Λονδίνο και στον Γκέρτσεν. Έτσι, αρχίζει η δεύτερη περίοδος της δράσης του Μπακούνιν, που θα κρατήσει ως το θάνατό του. Το συγγραφικό έργο του Μπακούνιν είναι σχετικά μεγάλο, αλλά το μεγαλύτερο μέρος του αποτελείται από καθαρά πολιτικά εκλαϊκευτικά έργα και άρθρα, οδηγίες, σχέδια και επαναστατικά προγράμματα. Τα κύρια θεωρητικά έργα του γράφτηκαν στα τελευταία χρόνια της ζωής του, όταν προσπάθησε να δώσει σε συστηματική μορφή τις απόψεις του. Έτσι εμφανίστηκαν τα κυριότερα έργα του «Η κνουντο-γερμανική αυτοκρατορία και η κοινωνική επανάσταση» και «Κρατισμός και αναρχία» (1873), που είχε μεγάλη διάδοση στη Ρωσία.

Ο αναρχισμός του Μπακούνιν είχε βαθιά επίδραση στη Ρωσία. Έγινε δεκτός κυρίως ως μια ιδεολογία της εξέγερσης, της ανταρσίας, ως μέσο πάλης των αγροτών ενάντια στους γαιοκτήμονες και την απολυταρχία και, σε αυτή του τη μορφή, αποτέλεσε ένα από τα κύρια ρεύματα του επαναστατικού ναροντικισμού. Η αντίληψη του Μπακούνιν για το λαό και το κράτος προέρχεται από την αντίστοιχη θεωρία του σλαβόφιλου Κ. Σ. Αξάκοφ περί «Κράτους και Γης», όπως παραδεχόταν και ο ίδιος ο Μπακούνιν¹⁵². Από τη θεωρία του Αξάκοφ προέρχεται και η άρνηση της πολιτικής από τον Μπακούνιν (βλ. Κεφάλαιο 1.2). Σε αντίθεση με τον Λαβρόφ, που υποστήριζε ότι πριν την επανάσταση χρειάζεται να προηγηθεί μια μακρά διαδικασία προπαγάνδας μέσα στο λαό, ο Μπακούνιν είχε την άποψη ότι «το λαό πρέπει όχι να τον διδάξεις, αλλά να τον εξεγείρεις».

Ο Μπακούνιν υποστήριζε ότι ο ρωσικός λαός είναι ώριμος για την επανάσταση. Υπό την επίδραση μιας «μακραίωνης πείρας», ο ρωσικός λαός διαμόρφωσε ένα ορισμένο ιδεώδες που χαρακτηρίζεται από τρία κύρια στοιχεία: 1) «το πρώτο και κύριο στοιχείο συνίσταται στην παλλαϊκή πεποίθηση ότι η γη, ολόκληρη η γη, ανήκει στο λαό που την καλλιεργεί...» 2) «το δεύτερο και εξίσου σημαντικό στοιχείο είναι ότι το δικαίωμα για τη χρήση της γης ανήκει όχι στο μεμονωμένο πρόσωπο, αλλά σε ολόκληρη την κοινότητα [στην «ομπτσίνια» και στο «μυρ»], που την κατανέμει προσωρινά μεταξύ των προσώπων». 3) «... το τρίτο χαρακτηριστικό στοιχείο, που

¹⁵² Βλ. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 280.

είναι το ίδιο σημαντικό, όπως και τα δύο προηγούμενα, συνίσταται στην σχεδόν απόλυτη αυτονομία, στην κοινοτική αυτοδιοίκηση και, ως συνέπεια αυτού, στην αποφασιστικά εχθρική σχέση της κοινότητας προς το κράτος»¹⁵³.

Σε ό,τι αφορά την εκτίμηση της ρωσικής αγροτικής κοινότητας, ο Μπακούνιν πλησιάζει περισσότερο προς την άποψη του Τσερνισέφσκι, παρά προς αυτή του Γκέρτσεν. Ο τελευταίος θεωρούσε πως η κοινότητα συνιστά μια έτοιμη βάση για το σοσιαλισμό. Αντιθέτως, ο Μπακούνιν θεωρεί ότι στα παραπάνω «θετικά» στοιχεία της κοινότητας αντιστοιχούν και τρία «αρνητικά» που αναιρούν τον αληθινό χαρακτήρα της κοινότητας. Αυτά τα τρία αρνητικά χαρακτηριστικά είναι «1) ο πατριαρχισμός, 2) η απορρόφηση του προσώπου από το περιβάλλον της κοινότητας [«μυρ»], 3) η πίστη στον τσάρο»¹⁵⁴. Ο πατριαρχικός δεσποτισμός και η καταπίεση της προσωπικής πρωτοβουλίας είναι καθοριστικά στοιχεία. Στην κοινότητα δεν υπάρχει ελευθερία και, συνεπώς, δεν υπάρχει και προοπτική. Σύμφωνα με τον Μπακούνιν, τα αρνητικά αυτά χαρακτηριστικά της ζωής της κοινότητας οφείλονται στην επίδραση του κράτους, το οποίο, όπως γράφει ο ίδιος, «τσάκισε οριστικά και διέφθειρε τη ρωσική κοινότητα»¹⁵⁵.

Έτσι ο Μπακούνιν, κάθε άλλο παρά εξιδανικεύει τη σύγχρονή του ρωσική αγροτική κοινότητα. Ωστόσο, δεν απορρίπτει την υφιστάμενη κοινοτική οργάνωση. Καταλήγει μάλιστα στις εντελώς αντίθετες θέσεις από του Τσερνισέφσκι. Ο τελευταίος εξαρτούσε το σοσιαλιστικό μετασχηματισμό στη Ρωσία από τη δημιουργία ενός δημοκρατικού κράτους και σε αυτό το δημοκρατικό κράτος έβλεπε το βασικό όρο για την ανάπτυξη της κοινοτικής αρχής της ανθρώπινης συμβίωσης. Ο Μπακούνιν, αντιθέτως, εξαρτούσε την τύχη της κοινότητας από την ολοκληρωτική καταστροφή του κράτους και από τον αποκλεισμό του στοιχείου της εξουσίας (άρα και της πολιτικής γενικά) από τη ζωή του λαού. Το επαναστατικό του πρόγραμμα έθετε ως καθήκον την οργάνωση μιας καθολικής συντονισμένης αγροτικής εξέγερσης σε όλη τη Ρωσία.

Ο αναρχισμός του Μπακούνιν και το πρόγραμμά του βασίζονταν σε μια ιδιόμορφη κοινωνικοφιλοσοφική θεώρηση, που είχε δεχτεί επιρροές από πολλές πηγές. Στη διάρκεια της πνευματικής του εξέλιξης ο Μπακούνιν επηρεάστηκε βαθιά από τον Χέγκελ, τον Γκέρτσεν, τον Φόιερμπαχ, τον Προυντόν, τον Δαρβίνο, τον Κοντ και το Μαρξ. Είναι γνώστης της γεγκελιανής φιλοσοφίας, καθώς και του έργου του Μαρξ και σε πολλά σημεία οι απόψεις του προσεγγίζουν εξαιρετικά τη μαρξιστική αντίληψη της ιστορίας. Ωστόσο, αμφισβητούσε την καθολική εφαρμογή της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας και κατηγορούσε το Μαρξ για φαταλισμό, για

¹⁵³ Β. Σ. Νερσεσιάνετς (επιμ.), *Ιστορία των πολιτικών και δικαιοκόν θεωριών*, ό. π., σ. 432.

¹⁵⁴ Νερσεσιάνετς, ό. π.

¹⁵⁵ Μ. Α. Μπακούνιν, *Άπαντα (σε 2 τόμους)*, Εκδόσεις «Νόμπελ πρες», Αγία Πετρούπολη 1907, τόμος 2, σ. 254.

υποταγή στην αντικειμενική πορεία της ιστορικής διαδικασίας και για υποτίμηση της σημασίας της προσωπικότητας στην ιστορία. Συχνά βασίζεται σε έννοιες όπως το «λαϊκό ένστικτο» ή σε εθνικές και φυλετικές ιδιαιτερότητες, αν και αυτή η πλευρά της σκέψης του έχει να κάνει και με το φορτίο της πρακτικής (και άρα, συχνά συγκυριακής) επαναστατικής του δραστηριότητας. Έτσι, για παράδειγμα, εξιδανικεύει το πνεύμα των σλαβικών λαών, ενώ διακατέχεται και από κάποιου είδους «αντιγερμανισμό». Κατ' αυτόν, η «φύση του Γερμανού» τείνει περισσότερο προς την υπακοή παρά προς την δυσαρέσκεια, προς την υποτακτική στάση απέναντι στο κράτος παρά προς την ανταρσία, τη στιγμή που οι Σλάβοι «κατά τη φύση και την ουσία τους» είναι μια φυλή μη πολιτική και μη κρατικιστική, κάτι που επαναλαμβάνει και εδώ τις απόψεις του Αξάκοφ.

Μια άλλη κατηγορία επιδράσεων στη σκέψη του, που έχει να κάνει με τον ανθρωπολογισμό, εκδηλώνεται στο έργο του Μπακούνιν, όταν ο τελευταίος καταδεικνύει τρεις παράγοντες που, κατά τη γνώμη του, είναι καθοριστικοί και κάθε είδους ανθρώπινης ανάπτυξης στην ιστορία. Αυτοί οι παράγοντες είναι α) η ανθρώπινη ζωικότητα, β) η σκέψη, γ) η εξέγερση¹⁵⁶. Από τις ζωικές ανάγκες του ανθρώπου προέρχεται η κοινωνική και η ιδιωτική οικονομία, από τη σκέψη η επιστήμη και από την εξέγερση η ελευθερία. Εξ αυτού προκύπτει μια αντίληψη περί της πρωταρχικότητας του ατομικού ανθρώπου σε σχέση με τον κοινωνικό του προσδιορισμό ως φιλοσοφικής ή επιστημονικής κατηγορίας.

Ο αναρχισμός του Μπακούνιν συχνά αναφέρεται στην φιλοσοφική, αλλά και στην πολιτική βιβλιογραφία και τρέχουσα αντίληψη, σε αντιπαράθεση προς το μαρξισμό. Στην πραγματικότητα, και παρά την έντονη πολιτική και ιδεολογική σύγκρουση μεταξύ Μαρξ και Μπακούνιν στο πλαίσιο της 1^{ης} Διεθνούς, πρόκειται για στοχαστές που αντιστοιχούν σε διαφορετικές φάσεις ιστορικής ανάπτυξης και σε διαφορετικές επιστημονικές και φιλοσοφικές προβληματικές. Ο Μπακούνιν είναι ένας εκπρόσωπος του ρωσικού επαναστατικού δημοκρατισμού και του ουτοπικού σοσιαλισμού και ως φιλόσοφος βρίσκεται δίπλα στον Γκέρτσεν και τον Τσερνισέφσκι, ενώ διατηρεί και τις περισσότερες επιρροές από τους ρομαντικούς σλαβόφιλους από κάθε άλλο δυτικιστικής κατεύθυνσης διανοούμενο. Αξίζει να επαναληφθεί, ακόμη μία φορά, ότι ο Μπακούνιν είναι ένας βαθιά ρώσος στοχαστής, ένας κλασικός της ρωσικής κοινωνικής σκέψης και φιλοσοφίας και όχι δυτικοευρωπαίος. Η διεθνής επαναστατική του δραστηριότητα και η εξαιρετική θεωρητική του ικανότητα αντλούν τη δυναμική τους από τις ιδιαιτερότητες της ρωσικής ζωής και του φαινομένου της ρωσικής διάνοησης. Ωστόσο, δεν είναι τυχαίο ότι, και στην περίπτωση του Μπακούνιν, όπως και σε αυτή του Ντοστογιέφσκι, του Ντανιλέφσκι, του Τολστόϊ, ή ακόμη και του Γκόγκολ, αλλά και άλλων

¹⁵⁶ Βλ. Γκαλακτιόνωφ, ό. π., σ. 289.

ακόμη ρώσων διανοουμένων του 19^{ου} αιώνα, μια προσωπικότητα από τη Ρωσία γίνεται διεθνής, παγκόσμια προσωπικότητα. Παρά το γεγονός ότι συνολικά η Ρωσία βρίσκεται ακόμη πολύ πιο πίσω από τη Δυτική Ευρώπη, όσον αφορά την κοινωνική ανάπτυξη, το πιο προωθημένο τμήμα της ρωσικής σκέψης βρίσκεται στο κέντρο και συχνά στην πρωτοπορία των νεότερων διεθνών αναζητήσεων και της διερεύνησης, καθώς και της προσπάθειας επίλυσης των αντιφάσεων του σύγχρονου κόσμου. Ο Π. Ν. Τκατσιόφ (1844-1885) ήταν ο έτερος σημαντικός θεωρητικός ηγέτης του «ενεργού» επαναστατικού ναροντικιστικού κινήματος, μαζί με τον Λαβρόφ και τον Μπακούνιν. Καταγόταν από φτωχούς ευγενείς. Ήταν ο βασικός ιδεολογικός εκπρόσωπος της πιο ακραίας τάσης του κινήματος, της «μπλανκιστικής» του πτέρυγας. Από το 1873 ζει στο εξωτερικό, όπου αρχικά συνεργάζεται με τον Λαβρόφ, την εφημερίδα «Βπεριόντ», ενώ στη συνέχεια, το 1875, εκδίδει το περιοδικό «Ναμπάτ», όπου μαζί με μια ομάδα ομοϊδεατών του, διατυπώνει τις απόψεις του για το επαναστατικό κίνημα στη Ρωσία, καθώς και το ιδιαίτερο πολιτικό του πρόγραμμα. Οι θεωρητικές του αντιλήψεις διαμορφώθηκαν υπό την καθοριστική επίδραση του Τσερνισέφσκι και του Πίσαρεφ, ενώ επηρεάστηκε σ' έναν ορισμένο βαθμό και από το μαρξισμό και τις δυτικές σοσιαλιστικές θεωρίες, όπως και όλοι οι ρώσοι ναρόντικοι. Η θέση του Τκατσιόφ μέσα στο κίνημα της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας καθορίζεται από τη διαφοροποίηση και αντιπαράθεσή του προς τις άλλες δύο παράλληλες τάσεις της, που βασίζονταν στις αντιλήψεις του Μπακούνιν και του Λαβρόφ, αντιστοίχως.

Σε σχέση με το σοσιαλιστικό κίνημα της Δυτικής Ευρώπης, ο Τκατσιόφ, αν και συμφωνεί με τις αρχές και το περιεχόμενο των ιδεών και του αγώνα του, θεωρεί ότι αυτές δεν έχουν άμεση εφαρμογή στη Ρωσία, λόγω της μεγάλης διαφοράς των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών και της κοινωνικής δομής της από την αντίστοιχη ευρωπαϊκή. Όπως αναφέρει στη γνωστή επιστολή του προς τον Φ. Ένγκελς, «στη χώρα μας απαιτείται ένα τελείως ιδιαίτερο επαναστατικό πρόγραμμα, που πρέπει να διαφέρει από το γερμανικό στον ίδιο βαθμό που οι κοινωνικοπολιτικές συνθήκες της Γερμανίας διαφέρουν από αυτές της Ρωσίας»¹⁵⁷.

Οι κύριες διαφορές μεταξύ Ρωσίας και Ευρώπης εστιάζονται κυρίως στην απουσία στη Ρωσία, κατά τη γνώμη του Τκατσιόφ, τόσο του προλεταριάτου της πόλης, όσο και της αστικής τάξης. Έτσι, μεταξύ του ρωσικού λαού και του δεσποτισμού του κράτους δεν υπάρχει η «εξουσία του κεφαλαίου». Από αυτή τη θέση, απέρρευε το συμπέρασμα ότι ο ρώσος εργαζόμενος έχει απέναντί του μόνο την πολιτική εξουσία. Κατά τη γνώμη του Τκατσιόφ, ούτε οι ευγενείς γαιοκτήμονες, ούτε οι αστοί έχουν σημαντική δύναμη στη Ρωσία, είτε οικονομική, είτε πολιτική,

¹⁵⁷ Π. Ν. Τκατσιόφ, *Εκλεκτά έργα*, Εκδόσεις «Ιστορικο-ρεβολουτσιόναγια μπιμπλιотеκά», Μόσχα 1982, τόμος 3, σ. 89.

όπως καμία δύναμη και επιρροή έχει και ο κλήρος. Το ρωσικό κράτος στερείται στηριγμάτων στην οικονομική ζωή της χώρας και καταπιέζει όλες τις κοινωνικές τάξεις, για αυτό και οι τελευταίες το μισούν. Αν στη Δύση το κράτος στηρίζεται στο κεφάλαιο και προστατεύει τα οικονομικά συμφέροντα του τελευταίου, αντίθετα «η δική μας [δηλ. η ρωσική, Α. Χ.] κοινωνική μορφή οφείλει την ύπαρξή της στο κράτος, το οποίο, θα έλεγε κανείς, ότι κρέμεται στον αέρα, σε ένα κράτος το οποίο δεν έχει τίποτα κοινό με το υφιστάμενο κοινωνικό σύστημα και του οποίου οι ρίζες βρίσκονται στο παρελθόν και όχι στο παρόν»¹⁵⁸.

Από αυτή την θεμελιακή εκτίμηση της ρωσικής κατάστασης προκύπτουν αμέσως κάποια πρώτα δεδομένα, που καθορίζουν την κατεύθυνση της τακτικής και του γενικού πολιτικού προγράμματος του Τκατσιόφ. Αν το ρωσικό κράτος δεν έχει κοινωνικά στηρίγματα και «κρέμεται στον αέρα», είναι προφανές ότι είναι εφικτή και πρέπει να επιδιώκεται η άμεση ανατροπή του. Κατά δεύτερο λόγο, η απουσία εργατικής τάξης στη ρωσική πόλη σημαίνει ότι οι ρώσοι εργαζόμενοι είναι σχεδόν αποκλειστικά αγρότες, χωρίς πολιτική εμπειρία και χωρίς τις ελάχιστες νόμιμες δυνατότητες παρέμβασης στην πολιτική ζωή, ένα δεδομένο που μεγιστοποιεί τη σημασία της δράσης μιας συνειδητής επαναστατικής μειοψηφίας, αλλά και τις δυνατότητες και περιθώρια παρέμβασής της, εφόσον όλες οι κοινωνικές τάξεις καταπιέζονται από το κράτος και το απεχθάνονται.

Ο Τκατσιόφ διαφωνούσε με την τακτική τόσο του Λαβρόφ, όσο και του Μπακούνιν. Με το Λαβρόφ και τους οπαδούς του διαφωνούσε σε ό,τι αφορά την αντίληψή τους για την ανάγκη μιας μακράς διαδικασίας διαφώτισης και σοσιαλιστικής προπαγάνδας στο λαό, που θα πρέπει να προηγηθεί της επανάστασης. Τη στάση αυτή την προσλάμβανε ως ουτοπική προσμονή μιας διαδικασίας ειρηνικής προόδου. Στο κείμενό του «Τα καθήκοντα της επαναστατικής προπαγάνδας στη Ρωσία (Επιστολή στη σύνταξη του περιοδικού «Βπερίόντ!»)» αναφέρεται στον κίνδυνο η ανάπτυξη του καπιταλισμού στη Ρωσία να εξαφανίσει τις υφιστάμενες προοπτικές της επανάστασης. Οι επαναστάτες δεν μπορούν να περιμένουν να δημιουργηθούν κάποιες ευνοϊκές συνθήκες για τη δράση τους με την προπαγάνδα. Τέτοιου είδους επιχειρήματα είναι υπόθεση μιας διανοήσης, που βρίσκεται μακριά από το λαό και αγνοεί την πραγματική κατάσταση και διαθέσεις του. Η πραγματική επαναστατική δύναμη είναι ο ίδιος ο λαός, που είναι πάντα έτοιμος και διαθέσιμος για την επανάσταση. Αν οι επαναστάτες υιοθετήσουν στάση αναμονής, θα υπονομεύεται και περιορίζεται διαρκώς η πιθανότητα επιτυχίας τους. Η Ρωσία έχει ήδη καταληφθεί (η πολεμική γίνεται στη δεκαετία του 1870) από τη «φωτιά της οικονομικής προόδου», η οποία αγγίζει πια «τα βαθιά θεμέλια της λαϊκής ζωής». Κάτω από την επίδρασή της «έχουν αρχίσει ήδη να καταστρέφονται οι παλιές μορφές της κοινωνικής μας ζωής, εξαλείφεται

¹⁵⁸ Π. Ν. Τκατσιόφ, ό. π., σσ. 91-92.

το ίδιο το «στοιχείο της κοινότητας», δηλαδή το στοιχείο που πρέπει να αποτελέσει τον ακρογωνιαίο λίθο του μελλοντικού κοινωνικού συστήματος το οποίο ονειρευόμαστε»¹⁵⁹. Ο Τγκατσιόφ προειδοποιεί ότι, πάνω στα ερείπια της παλιάς κοινότητας και του παλιού λαϊκού τρόπου ζωής, θα εμφανιστούν οι μορφές του αστικού τρόπου ζωής, ο ατομικισμός, ο εγωισμός, η οικονομική αναρχία. Οι νέες αστικές σχέσεις θα αλλάξουν και την ουσία του κράτους, όπως έγινε προηγουμένως στη Δυτική Ευρώπη, και τότε δε θα υπάρχουν οι σημερινές ευνοϊκές συνθήκες για την επανάσταση και την απελευθέρωση του λαού. Οι επαναστάτες πρέπει, λοιπόν, να βιαστούν να κάνουν την επανάσταση τώρα. Στη Ρωσία, δεν είναι δουλειά των επαναστατών να προετοιμάσουν ιδεολογικά την επανάσταση. Η δουλειά τους είναι να την πραγματοποιήσουν.

Με τον Μπακούνιν ο Τγκατσιόφ διαφωνεί σε δύο κυρίως σημεία. Κατά πρώτο λόγο, δεν πιστεύει στην πρωτοβουλία και την αυτενέργεια των αγροτικών μαζών και δεν προσδοκά την αυθόρμητη εξέγερσή τους ενάντια στην απολυταρχία. Και δεύτερον, διαφωνεί ριζικά με το Μπακούνιν σε ό,τι αφορά το ρόλο του κράτους στην επανάσταση.

Στο πρώτο ζήτημα, ο Τγκατσιόφ υποστηρίζει ότι ο αποφασιστικός ρόλος στην επανάσταση ανήκει στη συνειδητή επαναστατική μειοψηφία, στους νοητικά και ηθικά αναπτυγμένους ανθρώπους, που είναι συνενωμένοι σε μια συγκεντρωτική πολιτική οργάνωση, η οποία χαρακτηρίζεται από ισχυρή πειθαρχία και ενότητα σκέψης και στοχεύει στην κατάληψη της εξουσίας. Η εξουσία μπορεί να κατακτηθεί μόνο με συνωμοσία και πραξικόπημα. Βεβαίως, η δράση του επαναστατικού κόμματος για την κατάκτηση της εξουσίας έχει διττό χαρακτήρα, «από τη μία πλευρά πρέπει [το κόμμα] να προετοιμάζει την κατάληψη της εξουσίας από τα πάνω και από την άλλη, να προετοιμάζει μια εξέγερση του λαού από τα κάτω»¹⁶⁰. Μόνον ο συνδυασμός και των δύο αυτών πλευρών της τακτικής «μπορεί να οδηγήσει σε κάποια θετικά και διαρκή αποτελέσματα»¹⁶¹. Ο λαός καλείται λοιπόν να ακολουθήσει την επανάσταση, δεν είναι δυνατόν όμως να την πραγματοποιήσει καταρχήν αποκλειστικά ο ίδιος και να ηγηθεί σε αυτήν, όσο επαναστατικές διαθέσεις κι αν έχει. Είναι θέμα γνώσης, πειθαρχίας, ηθικής και πνευματικής ανάπτυξης, πράγματα στα οποία ο λαός υστερεί δραματικά και μόνον η διανοήση ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις αυτές.

Στο ζήτημα σχετικά με το ρόλο του κράτους στην επανάσταση, αν ο Μπακούνιν απαιτεί την άμεση κατάργησή του «την επόμενη μέρα» μετά την πραγματοποίησή της, ο Τγκατσιόφ, αντιθέτως, υποστηρίζει ότι το κόμμα της επαναστατικής μειοψηφίας οφείλει να δημιουργήσει, επίσης από την «επόμενη μέρα», μια κρατική επαναστατική δικτατορία. Κατά τον Τγκατσιόφ,

¹⁵⁹ Τγκατσιόφ Π. Ν. ό. π., σ. 219.

¹⁶⁰ Τγκατσιόφ Π. Ν., ό. π., σ. 229.

¹⁶¹ Ο. π.

αυτό είναι απαραίτητο, για να συντριβεί η αντίσταση των πρώην κυρίαρχων τάξεων, αλλά και για να οργανωθεί σε νέες βάσεις η κοινωνική ζωή. Σύμφωνα με τα λόγια του, «η δραστηριότητα του επαναστατικού κράτους πρέπει να είναι διττή: καταστροφική και εποικοδομητική... Η ουσία της πρώτης είναι η πάλη και συνεπώς η βία. Η δεύτερη λειτουργία αφορά κυρίως στη δύναμη της ηθικής, στην πειθώ, στη λαϊκή θέληση και λογική, στη σταθερότητα και την καλή αποδοχή των εφαρμοζόμενων αλλαγών... Και οι δύο αυτές λειτουργίες του επαναστατικού κράτους πρέπει να είναι αυστηρά διαχωρισμένες: η συνταγματική του δραστηριότητα, ενώ θα πρέπει να διακρίνεται από αμείλικτη σταθερότητα στην πάλη με τα συντηρητικά και αντιδραστικά στοιχεία της κοινωνίας, ταυτοχρόνως θα πρέπει να διακρίνεται από ελαστικότητα και από ικανότητα προσαρμογής σε ό,τι αφορά το δοσμένο επίπεδο των λαϊκών αναγκών και της λαϊκής ανάπτυξης. Για να μην απομακρυνθεί από αυτό το επίπεδο και να μην πέσει σε ουτοπίες, για να προσδώσει ζωτική δύναμη στις μεταρρυθμίσεις της, το κράτος θα πρέπει να περιβληθεί από όργανα λαϊκής αντιπροσώπευσης, από μια *Λαϊκή Δούμα* και να νομιμοποιήσει με τη θέλησή τους τη μεταρρυθμιστική του δραστηριότητα. Ταυτοχρόνως το κράτος θα πρέπει διαρκώς να επιδιώκει τη διεύρυνση της λαϊκής ανάπτυξης και την άνοδο του επιπέδου των ηθικών της ιδεωδών»¹⁶². Μόνον αφού εκπληρώσει στο έπακρο αυτές τις λειτουργίες, είναι δυνατό να καταργηθεί το κράτος. Η αναρχία, με την έννοια της έλλειψης κράτους και κρατισμού, θα έρθει μόνο μετά από την κατάργηση κάθε μορφής ανισότητας (στην οικονομία, στην κοινωνία, στην οικογένεια κοκ.) και την εγκαθίδρυση της ισότητας όλων των ανθρώπων. Σε αντίθεση με το Μπακούνιν, που θεωρεί πως το κράτος ευθύνεται για την ανισότητα στην κοινωνία, ο Τκατσιόφ υποστηρίζει ότι ο κοινωνικός ανταγωνισμός προηγήθηκε και στάθηκε η αιτία του σχηματισμού του κράτους.

Το κυριότερο και το πρωτότυπο μέρος της σκέψης του Τκατσιόφ αφορά αποκλειστικά τη θεωρία για το κόμμα, την επανάσταση και το επαναστατικό κράτος. Μέσα στα ιστορικά πλαίσια και όρια του κινήματος των ναρόντικων, το θεωρητικό πολιτικό έργο του είναι πραγματικά πρωτοποριακό, βαθιά ρεαλιστικό και ορθολογικό. Η αντιπαραβολή της κοινωνικής ζωής της Ρωσίας και της αναπτυγμένης Δύσης έθεσε μπρος στους ναρόντικους δύο πιθανές επιλογές: ή να περιμένουν να φτάσει η Ρωσία στο επίπεδο των αναπτυγμένων χωρών (ή ακόμη και να συντελέσουν ενεργά σε αυτό, κάτι που θα τους μετέτρεπε σε φιλελεύθερους, δηλ. στην «οργανική» ιδεολογία και πολιτική πρακτική που αντιστοιχεί στην περίοδο μετάβασης στον καπιταλισμό), ή να προσπαθήσουν να ωθήσουν την ρωσική ιστορία πολύ πιο μπροστά, πραγματοποιώντας μια πολιτική ανατροπή στις παρούσες συνθήκες. Όλοι οι ναρόντικοι επέλεξαν τη δεύτερη λύση. Αυτή τη δεύτερη δυνατότητα προσπάθησε να τεκμηριώσει και ο Τκατσιόφ, τόσο πολιτικά, όσο και θεωρητικά. Στο πλαίσιο της δέσμευσης σε αυτή τη δεύτερη

¹⁶² Ο. π., σσ. 225-226.

επιλογή-δυνατότητα, παρήγαγε θεωρητικό έργο απολύτως ορθολογικό. Κυρίως, όμως, εγκαινίασε μια νέα στάση στη ρωσική πολιτική σκέψη, που συνίσταται στο μοναδικό συνδυασμό θέλησης και γνώσης, τέχνης και θεωρίας σε ό,τι αφορά τα βασικά στοιχεία της συγκρότησης και δράσης της επαναστατικής οργάνωσης. Στο έργο του Τκατσιόφ διαφαίνεται ένα προείκασμα μερικών από τις πιο σημαντικές πτυχές της κατοπινής θεωρίας του Λένιν για το επαναστατικό κόμμα, τις αρχές του και το συγκεκριμένο ρόλο του στην επαναστατική διαδικασία στη Ρωσία. Αν ο Λαβρόφ είναι κυρίως επαναστάτης διαφωτιστής και ο Μπακούνιν επαναστάτης «αντάρτης», στασιαστής, ο Τκατσιόφ θυμίζει περισσότερο από κάθε άλλο τον επαγγελματία επαναστάτη-πολιτικό, που ως ολοκληρωμένος τύπος θα εμφανιστεί περίπου δύο δεκαετίες αργότερα.

Αυτοί οι τρεις στοχαστές ενσαρκώνουν το κατ' εξοχήν επαναστατικό στάδιο του κινήματος του ναροντικισμού στη Ρωσία. Η τελευταία σελίδα της εξέλιξης αυτού του κινήματος και η αρχή της μετάλλαξής του συνδέεται με το όνομα του Μιχαηλόφσκι. Ο Ν. Κ. Μιχαηλόφσκι (1842-1904) είναι ο τελευταίος εξέχων θεωρητικός του ναροντικισμού στη Ρωσία και ένας από τους σημαντικότερους ρώσους διανοητές γενικά. Ήταν κι αυτός «ραζνοτσίνετς» (καταγόταν από φτωχούς ευγενείς). Ασχολήθηκε με τη δημοσιογραφία, την κριτική και τη θεωρία της λογοτεχνίας και κυρίως με την κοινωνιολογία. Σε αντίθεση με τους «ενεργούς» ναρόντικους, ο Μιχαηλόφσκι εκπροσωπούσε το ναροντικιστικό κίνημα μέσα από το νόμιμο τύπο («νόμιμος ναροντικισμός»), διατηρώντας ωστόσο πάντα την επαφή του με τους παράνομους κύκλους, τους οποίους μάλιστα συχνά εκπροσωπούσε στις κατά καιρούς επαφές και διαβουλεύσεις τους με τους κυρίαρχους κύκλους. Είχε σοβαρές διαφωνίες, κυρίως με τους οπαδούς του Μπακούνιν, οι οποίοι στη δεκαετία του 1870 υπερτερούσαν στις οργανώσεις της «Ναρόντναγια Βόλια». Ο Μιχαηλόφσκι δεν πίστευε στην τακτική της αυθόρμητης λαϊκής εξέγερσης, που πρόσβευε ο Μπακούνιν, ενώ πιθανότατα τον απογοήτευε η απολίτικη αντίληψη και πρακτική των ναρόντικων αυτής της πτέρυγας¹⁶³.

Οι θεωρητικές αντιλήψεις του ήταν σε αρκετά ζητήματα συγγενικές με αυτές του άλλου θεωρητικού του ναροντικισμού, του Λαβρόφ, με τον οποίο μοιράζεται και το έργο της θεμελίωσης της υποκειμενικής κοινωνιολογίας. Ο Μιχαηλόφσκι είναι κι αυτός επηρεασμένος από το φιλοσοφικό ανθρωπολογισμό, όπως και ο Γκέρτσεν και ο Τσερνισέφσκι, καθώς και από την οργανική θεωρία (στη ρωσική της εκδοχή και όχι σε αυτή του Σπένσερ), αλλά η κυριότερη επιρροή στο έργο του, όπως και στο έργο του Λαβρόφ, προέρχεται από τη θετικιστική φιλοσοφία και κοινωνιολογία του Κοντ. Η αρχική μεθοδολογική πηγή της υποκειμενικής κοινωνιολογίας

¹⁶³ Βλ. Γκαλακτιόνοφ, ό. π., σ. 304.

του Μιχαηλόφσκι προέρχεται από την αντίληψη περί της αντικειμενικής και υποκειμενικής μεθόδου του Κοντ. Όπως είναι γνωστό, κατά την αντίληψη του Κοντ, η κάθε ξεχωριστή επιστήμη χρησιμοποιεί τη δική της ιδιαίτερη μέθοδο, που αντιστοιχεί στο ιδιαίτερο αντικείμενο και περιεχόμενό της (λχ η χημεία χρησιμοποιεί την αναλυτική μέθοδο, η αστρονομία τη μέθοδο της παρατήρησης, η κοινωνιολογία την ιστορική μέθοδο κοκ.). Όλες αυτές οι μέθοδοι είναι αντικειμενικές και αντιστοιχούν στο αντικείμενο και το περιεχόμενο των φυσικών επιστημών, με εξαίρεση όμως την κοινωνιολογία, η οποία μαζί με τα αντικειμενικά γεγονότα πρέπει να λαμβάνει υπόψη της και την ανθρώπινη στοχοθεσία στην κοινωνία, δηλαδή το συνειδητό χαρακτήρα της δραστηριότητας των ανθρώπων, καθώς και την ηθική αξιολόγηση των γεγονότων της ανθρώπινης ιστορίας.

Ο Μιχαηλόφσκι εξέθεσε για πρώτη φορά πλήρως την αντίληψή του για την υποκειμενική κοινωνιολογική μέθοδο στην εργασία του «Τι είναι η πρόοδος» το 1869 (στο περιοδικό «Οτέσεστβενιγε ζάπισκι», στη συντακτική επιτροπή του οποίου συμμετείχε μέχρι και το 1884). Ο Μιχαηλόφσκι δεν αρνιόταν την αντικειμενικότητα της ύπαρξης της ύλης και των νομοτελειών της. Ωστόσο, η αλήθεια της ύπαρξης ενός αντικειμενικού κόσμου ανεξάρτητα από τον άνθρωπο δεν έχει, κατά το Μιχαηλόφσκι, ιδιαίτερα μεγάλη σημασία. Όπως γράφει, «η ύλη, είτε η εγγεληνή αυτοαναπτυσσόμενη ιδέα ή πνεύμα, είτε το ασυνείδητο του Χάρτμαν» ανήκουν στην κατηγορία των άγονων, μεταφυσικών ερωτημάτων, διότι η θετική φιλοσοφία θεμελίωσε την πεποίθηση για την «αποκλειστικά εμπειρική προέλευση όλων των γνώσεών μας, τη σχετικότητά τους, την αδυναμία τους να διεισδύσουν στις ουσίες των πραγμάτων»¹⁶⁴.

Στερείται νοήματος λοιπόν το να εξετάζουμε σε ποιο βαθμό συμφωνούν τα «πράγματα καθεαυτά», τα «νοούμενα», στην αντανάκλασή τους, δια των αισθήσεων, στη συνείδησή μας, δηλ. στα φαινόμενα. Ο σκοπός ως εκ τούτου της θετικής φιλοσοφίας και επιστήμης συνίσταται στην ανακάλυψη των συνθηκών και των μέσων της ανθρώπινης γνώσης και στη διαπίστωση των ορίων της γνωστικής μας ικανότητας. Η γνωστική διαδικασία συντελείται μέσα στον μεμονωμένο ατομικό άνθρωπο και καθορίζεται, πρώτον, από τα όρια της φύσης και, δεύτερον, από τα όρια που τίθενται από «την ιστορική πορεία των πραγμάτων». Σε ό,τι αφορά τα φυσικά όρια της γνώσης, πρέπει να τα δεχόμαστε όπως πραγματικά είναι, αφού τόσο η φυσική σύσταση του ανθρώπου γενικά, όσο και τα εργαλεία της γνώσης είναι τέτοιας υφής, ώστε ό,τι αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος, αποτελεί υποκειμενική αντίληψη. Αυτό σημαίνει ότι ο κόσμος, όπως τον αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος «δεν είναι οπωσδήποτε απόλυτα σύμφωνος με τη φύση

¹⁶⁴ Ν. Κ. Μιχαηλόφσκι, *Άπαντα*, Εκδοτικοί οίκοι «τυπ. Β. Μπ. Βολφ» και «τυπ. Ν. Ν. Κλομποκοφ», Αγία Πετρούπολη 1906-1914, τόμος 1, σ. 8.

των πραγμάτων και υποχρεωτικός για όλα τα όντα»¹⁶⁵. Και ως συνέπεια αυτής της λογικής, ο Μιχαηλόφσκι καταλήγει ότι η αλήθεια «είναι αλήθεια για τον άνθρωπο, και έξω από τα όρια της ανθρώπινης φύσης δεν υπάρχει αλήθεια για τον άνθρωπο»¹⁶⁶.

Οι περιορισμοί αυτοί προκύπτουν από τη φύση του ανθρώπου γενικά. Όμως, υπάρχουν και κοινωνικά όρια ή περιορισμοί στη γνωστική διαδικασία. Ο άνθρωπος γεννιέται δίχως έτοιμες αλήθειες, όλη η γνωστική του διαδικασία διαμεσολαβείται από την «κοινωνική ένωση», δηλαδή από την ένταξη της προσωπικότητας μέσα σ' έναν κοινωνικό οργανισμό. Ακόμη περισσότερο, η κοινωνική αυτή ένωση δεν είναι ενιαία. Η κοινωνική θέση που κατέχει ο κάθε ατομικός άνθρωπος του υποβάλλει τις αποφάσεις, που αντιστοιχούν στα προσωπικά και ομαδικά του συμφέροντα. Επομένως, η κάθε οπτική γωνία, η κάθε άποψη μπορεί να είναι μόνον υποκειμενική και σχετική. Ο μόνος τρόπος υπέρβασης των κοινωνικών ορίων της γνωστικής ικανότητας του ανθρώπου έγκειται στην τελειοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και στην δημιουργία των συνθηκών για την αρμονική ανάπτυξη της προσωπικότητας, κάτι που προϋποθέτει την καταστροφή όλων των ταξικών, ομαδικών ή «καστικών» διαχωρισμών. Προς το παρόν, αυτή η προσωπικότητα δεν υπάρχει, επομένως, ο μόνος τρόπος να μελετάμε τα προβλήματα της γνώσης, όταν έχουν εξαντληθεί οι δυνατότητες των αντικειμενικών μεθόδων, έγκειται στην υποκειμενική κοινωνιολογική μέθοδο. Τα κοινωνικά όρια της γνωστικής ικανότητας του ανθρώπου περιορίζονται από τις ανεξέλικτες κοινωνικές σχέσεις, οπότε η δυνατότητα μιας «καθαρής γνώσης» είναι υπόθεση του μέλλοντος.

Το πρόβλημα της γνώσης, μεταφέρεται λοιπόν από την καθεαυτό γνωσιολογία στην κοινωνία και την κοινωνιολογία. Παρουσιάζεται ωστόσο μια διέξοδος. Αν είναι δυνατό για τον κοινωνιολόγο να συλλάβει τη δυνατότητα μιας, μελλοντικής έστω, «καθαρής γνώσης», νομιμοποιείται κατ' αναλογία να προβεί και στη σύλληψη της κοινωνίας ως ενός «ιδεατού μοντέλου» και να ορίσει, με τη βοήθεια αυτού του μοντέλου, τα χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης κοινωνίας που μελετά. Προαναγγέλεται, τρόπον τινά, η ιδέα, που αργότερα ανέπτυξε περαιτέρω ο Μ. Βέμπερ, αντικαθιστώντας τον όρο «ιδεατό μοντέλο» με τον όρο «ιδεατός τύπος».

Ο Μιχαηλόφσκι όρισε με τον ακόλουθο τρόπο τη θέση της υποκειμενικής μεθόδου μέσα στο πλαίσιο των τρόπων και μεθόδων της επιστημονικής έρευνας: «Υποκειμενική μέθοδος ονομάζεται εκείνος ο τρόπος ικανοποίησης της γνωστικής ανάγκης [απαίτησης], όταν ο παρατηρητής τοποθετεί νοερά τον εαυτό του στη θέση του παρατηρούμενου. Με αυτό τον τρόπο καθορίζεται και η σφαίρα ισχύος της υποκειμενικής μεθόδου, καθώς και η έκταση της

¹⁶⁵ Μιχαηλόφσκι, ό. π., τόμος 4, σ. 460.

¹⁶⁶ Μιχαηλόφσκι, ό. π., τόμος 1, σ. 105.

ερευνητικής περιοχής στην οποία μπορεί νόμιμα να χρησιμοποιηθεί»¹⁶⁷. Όταν όμως ο παρατηρητής κοινωνιολόγος θέτει νοερά τον εαυτό του στη σφαίρα του παρατηρούμενου, μεταφέρει παρ' όλα αυτά μαζί του την κοινωνική του τοποθέτηση και τους περιορισμούς, γνωστικούς, πρακτικούς και ηθικούς, που προκύπτουν από αυτή. Το αποτέλεσμα της έρευνας λοιπόν είναι σε κάθε περίπτωση υποκειμενικό. Αυτό είναι και το τελικό συμπέρασμα του Μιχαηλόφσκι για τα αποτελέσματα της κοινωνιολογικής έρευνας γενικά.

Στο βαθμό λοιπόν που δεν μπορεί να οριστεί κάποιο αντικειμενικό κριτήριο για τη γνώση και την αλήθεια, αφού έχει νομιμοποιηθεί με απόλυτο τρόπο ο υποκειμενισμός, ο Μιχαηλόφσκι το μόνο που έχει να προτείνει είναι η ανάγκη για την επιστημονική ευσυνειδησία και την πολιτική ηθικότητα των επιστημόνων. Μόνον οι έντιμοι άνθρωποι λοιπόν είναι σε θέση να ασχοληθούν με την επιστημονική έρευνα. Εκτός αυτού, είναι ακόμη σημαντικότερο το κοινωνικό ιδεώδες του κοινωνιολόγου να συμπίπτει με την προοδευτική τάση της ιστορικής εξέλιξης.

Οι προϋποθέσεις αυτές που θέτει ο Μιχαηλόφσκι στην επιστημονική δραστηριότητα εκφράζονται με τον καλύτερο τρόπο στην περίφημη τοποθέτησή του για τη διπλή σημασία της ρωσικής λέξης «πράβντα», που σημαίνει ταυτόχρονα αλήθεια και δικαιοσύνη: «Κάθε φορά που μου έρχεται στο μυαλό η λέξη «πράβντα», δεν μπορώ να μην εκστασιαστώ με την εκπληκτική εσωτερική της ομορφιά. Καταπώς φαίνεται, αυτή η λέξη δεν υπάρχει ούτε σε μία ευρωπαϊκή γλώσσα. Φαίνεται ότι μόνο στα ρωσικά η αλήθεια και η δικαιοσύνη ονοματίζονται με μία και την αυτή λέξη και με κάποιο τρόπο συνενώνονται μέσα σε μια μεγάλη ολότητα. Η αλήθεια [πράβντα, A. X.], σε αυτό το απέραντο νόημα της, αποτελούσε πάντα το σκοπό των αναζητήσεών μου. Η πράβντα-αλήθεια αποχωρισμένη από την πράβντα-δικαιοσύνη, η αλήθεια του θεωρητικού ουρανού, αποκομμένη από την αλήθεια της πρακτικής γης, όχι μόνο δεν με ικανοποιούσε, αλλά και με κατέθλιβε. Και το αντίστροφο, η ευγενική πρακτική της ζωής, τα πιο υψηλά ηθικά και κοινωνικά ιδανικά μου φαίνονταν πάντα προσβλητικά αδύναμα, αν έστρεφαν την πλάτη τους στην αλήθεια, στην επιστήμη. Δεν μπόρεσα ποτέ να πιστέψω και δεν πιστεύω και τώρα ότι είναι αδύνατο να βρεθεί μια τέτοια οπτική γωνία, υπό την οποία πράβντα-αλήθεια και η πράβντα-δικαιοσύνη θα αποτελούσαν η μια το δεξί χέρι της άλλης, ολοκληρώνοντας η μια την άλλη. Σε κάθε περίπτωση, η επεξεργασία μιας τέτοιας οπτικής αποτελεί το ύψιστο των καθηκόντων που μπορεί να σκεφτεί ο ανθρώπινος νους και δεν υπάρχουν δυνάμεις που να είναι κρίμα να ξοδευτούν γι αυτή. Το καθήκον όλης μου της ζωής έγκειται στο να κοιτάζω άφοβα στα μάτια την

¹⁶⁷ Μιχαηλόφσκι Ν. Κ., ό. π., τόμος 3, σ. 402.

πραγματικότητα και την αντανάκλασή της στην αντικειμενική αλήθεια και ταυτοχρόνως να διαφυλάσσω και την υποκειμενική δικαιοσύνη. Δεν είναι εύκολο αυτό το καθήκον»¹⁶⁸.

Μια άλλη σημαντική πτυχή της θεωρητικής αντίληψης του Μιχαηλόφσκι αφορά η θέση του σχετικά με την απλή και σύνθετη συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων. Σύμφωνα με την άποψή του, όσο μεγαλύτερος είναι ο καταμερισμός της εργασίας, τόσο λιγότερο αρμονική και ολοκληρωμένη είναι η ανθρώπινη προσωπικότητα, στο βαθμό που οι αυξανόμενες διαφοροποιήσεις μεταξύ ανθρώπων και στην πορεία κοινωνικών ομάδων εξασθενίζουν την κοινωνική αλληλεγγύη. Αυτές τις βασικές θέσεις τις συμπλήρωνε με στοιχεία της οργανικής θεωρίας κατά τη ρωσική αντίληψη και σε αντίθεση με τον οργανικισμό του Σπένσερ. Σε ό,τι αφορά λοιπόν τη σχέση μεταξύ κοινωνίας και προσωπικότητας, στην περίπτωση της απλής συνεργασίας, η κοινωνική ένωση των ανθρώπων χαρακτηρίζεται από το ότι όλοι εκτελούν όμοιες κατά το χαρακτήρα τους λειτουργίες, ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη επαγγελματική τους δραστηριότητα. Η απλή συνεργασία δηλαδή έχει ως βασικό της χαρακτηριστικό την κοινωνική ομοιογένεια και σαν άμεση συνέπεια την αναπτυγμένη προσωπικότητα και την κοινωνική αλληλεγγύη. Αντιθέτως η σύνθετη συνεργασία προϋποθέτει την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας εντός της κάθε μιας ξεχωριστής δραστηριότητας και, επομένως, τη διαφοροποίηση των ανθρώπων αναλόγως με τη θέση και το ρόλο τους στην κοινωνική ζωή. Διαχωρίζει τους ανθρώπους σε διαφορετικές κοινωνικές θέσεις και ομαδοποιήσεις. Η σύνθετη συνεργασία έχει, λοιπόν, το χαρακτηριστικό της κοινωνικής ανομοιογένειας και, επομένως, της ανταγωνιστικής ταξικής δομής, της πολιτικής και της ιεραρχίας κοκ.

Ο Μιχαηλόφσκι τοποθετείται στους αντίποδες του οργανικισμού του Σπένσερ, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος οφείλει, μέσω του καταμερισμού εργασίας, να αποτελεί ένα μεμονωμένο μέλος ή όργανο του ενιαίου κοινωνικού οργανισμού. Κατά τον Μιχαηλόφσκι, είναι υποτιμητικό για τον άνθρωπο και καταστροφικό για την κοινωνία, να υπάρχουν άνθρωποι που εκπληρώνουν τη οργανική λειτουργία που αντιστοιχεί λχ. στο «δάχτυλο του ποδιού». Κατ' αυτόν, η ανθρώπινη ατομικότητα συνίσταται στο «σύνολο όλων των χαρακτηριστικών που είναι σύμφυτα στον ανθρώπινο οργανισμό γενικά»¹⁶⁹. Παρ' όλα αυτά, η εξέλιξη της σύγχρονης του πραγματικότητας έδειχνε ότι είναι δυνατόν η κοινωνία να λειτουργεί ανταγωνιστικά ως προς την προσωπικότητα. Όσον απομονώνονται οι διάφορες λειτουργίες μέσω του καταμερισμού της εργασίας, η κοινωνία αναπτύσσεται, ενώ η προσωπικότητα εκφυλίζεται. Όριζε δύο μορφές προόδου, δύο τύπους ανάπτυξης της κοινωνίας, που συνδέονται με τις δύο μορφές της

¹⁶⁸ Μιχαηλόφσκι Ν. Κ., ό. π., τόμος 10, σσ. 117-118.

¹⁶⁹ Μιχαηλόφσκι, ό. π., τόμος 1, σ. 89.

συνεργασίας. Ο τύπος που βασίζεται στη σύνθετη συνεργασία παράγει υψηλή ανάπτυξη, αλλά χαμηλό βαθμό κοινωνικής οργάνωσης. Ο βαθμός κοινωνικής οργάνωσης καθορίζεται από την ανάπτυξη της αρμονικής και ολόπλευρης προσωπικότητας. Κλασικό παράδειγμα αυτού του τύπου προόδου αποτελεί ο αστικός κόσμος. Αντίθετα, ο πρωτόγονος κομμουνισμός ή ο κομμουνισμός του μέλλοντος, κατά το Μιχαηλόφσκι, χαρακτηρίζεται από χαμηλό βαθμό ανάπτυξης, αλλά από υψηλό τύπο οργάνωσης. Γι αυτό και δήλωνε ότι το κοινωνικό ιδεώδες δεν βρίσκεται μόνο μπροστά μας, αλλά, κυρίως, πίσω μας¹⁷⁰. Είναι προφανές ότι για τον Μιχαηλόφσκι η πρόοδος της ανθρωπότητας συνδέεται με την αρμονική ανάπτυξη της προσωπικότητας.

Αυτοί οι δύο δρόμοι που τίθενται μπροστά στην ανθρωπότητα, (απλή ή σύνθετη συνεργασία, υπεροχή του στοιχείου της προσωπικότητας ή του απρόσωπου ιεραρχικού κοινωνικού «οργανισμού»), αντιστοιχεί κατά κάποιο τρόπο στο δίλημμα της επιλογής του δρόμου ανάπτυξης της Ρωσίας, στο δίλημμα «Ανατολή» (κοινότητα, απλή συνεργασία, κομμουνισμός) ή «Δύση» (αυξανόμενος καταμερισμός της εργασίας, ταξική κοινωνία, σύνθετη συνεργασία, καπιταλισμός). Έτσι, το βασικό κριτήριο και του Μιχαηλόφσκι είναι εν τέλει ανθρωπολογικό, βασίζεται στο ρόλο της προσωπικότητας και στο αδιαίρετο και αρμονικό του χαρακτήρα της¹⁷¹.

Ο Μιχαηλόφσκι είναι ένας από τους πιο ολοκληρωμένους και συνεπείς θεωρητικούς της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας. Ταυτοχρόνως, το συνολικό του έργο εκφράζει τη φιλελεύθερη τάση μέσα στο ναροντικισμό. Η πολιτική του αντίληψη έτεινε προς ένα φιλελεύθερο μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα, που προσέγγιζε, σε κάποιο βαθμό, τους πιο προοδευτικούς ρώσους φιλελεύθερους. Λόγω της στενής σύνδεσης των φιλελεύθερων με το μοναρχικό καθεστώς στη Ρωσία, το δημοκρατικό μέρος των φιλελεύθερων αντιλήψεων εκφράστηκε μέσα από την επαναστατική δημοκρατική ιδεολογία. Ακόμη και στην περίοδο της κορύφωσης της ανατρεπτικής δράσης των ενεργών ναρόντικων, στα μέσα τη δεκαετίας του 1870, και παρότι διατηρούσε στενές σχέσεις με το παράνομο τμήμα του κινήματος, ο Μιχαηλόφσκι υπολόγιζε σε μια «επανάσταση εκ των άνω» και σε μια νέα καθοριστική διευρυμένη κρατική παρέμβαση στην κοινωνία, έχοντας υπόψη ότι ήταν ακριβώς η κρατική εξουσία που, με την υποστήριξη των φιλελεύθερων ευγενών, πήρε την πρωτοβουλία για τη διενέργεια της μεγάλης μεταρρύθμισης το 1861 και των μικρότερων που ακολούθησαν.

¹⁷⁰ Γκαλακτιόνοφ, ό. π., σ. 315.

¹⁷¹ Γι αυτό και ο Ζενκόφσκι κάνει λόγο για τον «περσοναλισμό» του Μιχαηλόφσκι. Βλ. Β. Β. Ζενκόφσκι, ό. π., τόμος 1, Μέρος 2, σσ. 170-182.

Υποστήριζε την τακτική της τρομοκρατίας, κατανοώντας την ωστόσο όχι ως μέσο αφύπνισης του λαού και επαναστατικής ανατροπής, αλλά ως μέσο πίεσης προς το καθεστώς, ώστε να προβεί σε συγκεκριμένες αλλαγές και μεταρρυθμίσεις προς όφελος του λαού. Η φιλελεύθερη τάση είναι υπαρκτή και σε συγκεκριμένες τοποθετήσεις του Μιχαηλόφσκι για τη λύση επιμέρους προβλημάτων της ρωσικής κοινωνίας. Για να μπορέσει ο υψηλός ρωσικός κοινωνικός τύπος οργάνωσης (υψηλός, λόγω της απλής συνεργασίας, που ήταν το χαρακτηριστικό της αγροτικής κοινότητας) να επιτύχει και υψηλό βαθμό οικονομικής ανάπτυξης, ο Μιχαηλόφσκι υποστήριζε τη διατήρηση και ενίσχυση-επιδότηση των κοινοτήτων, την αναγέννηση και ενίσχυση των παλιών χειροτεχνικών μεθόδων και δεξιοτήτων, τη σύσταση παραγωγικών συνεταιρισμών, καθώς και μορφών λαϊκής πίστης, τραπεζών, συνδέσμων αλληλοβοήθειας με οικονομικούς σκοπούς κοκ.

Ο Μιχαηλόφσκι ήταν συνεπής ναρόντικος, προσηλωμένος στο ρόλο της κοινότητας και στο στόχο της παράκαμψης του καπιταλιστικού δρόμου ανάπτυξης της Ρωσίας, σε μια εποχή, όμως, που γινόταν όλο και περισσότερο φανερό ότι η Ρωσία μετατρέπεται πια ραγδαία σε καπιταλιστική χώρα. Ο Μιχαηλόφσκι διατηρεί τη μεγαλύτερη αντιπαλότητα προς το μαρξισμό από κάθε άλλο μείζονα στοχαστή των ναρόντικων. Η ίδια, ωστόσο, η ρωσική αγροτική κοινότητα, στα τελευταία χρόνια της ζωής του Μιχαηλόφσκι, είχε φτάσει σε οριακό βαθμό αποσύνθεσης. Από τη δεκαετία του 1880 και 1890 είχαν ήδη εμφανιστεί φιλελεύθερες ρεφορμιστικές τάσεις στην πτέρυγα των «νόμιμων ναρόντικων», κυρίως γύρω από τους Για. Β. Αμπράμοφ και Σ. Ν. Κριβένκο, οι οποίοι έκαναν λόγο για μια θεωρία περί των «μικρών πραγμάτων» και για μια πιο ευέλικτη και συνδιαλλακτική στάση του κινήματος απέναντι στην απολυταρχία. Η τάση αυτή απέκτησε την τελική της μορφή στις αντιλήψεις του Τσερνόφ και του Σισκό, στα πρώτα χρόνια του 20ου αιώνα. Στην ουσία, οι ναρόντικοι μετατρέπονταν σε φιλελεύθερους, δια της οδού της εκπροσώπησης των συμφερόντων των νεοεμφανιζόμενων μικροαστικών στρωμάτων του χωριού, που προέρχονταν από τη διάσπαση της παλιάς ενιαίας κοινότητας. Γύρω από τις ιδέες και το πρόσωπο του Μιχαηλόφσκι δημιουργήθηκε μια από τις πολιτικές ομάδες, που συγκρότησαν το κόμμα των Σοσιαλιστών-επαναστατών («Εσέροι» [«Σοσιαλιστι-ρεβολουτσιονιέρι»], από τα αρχικά γράμματα των δύο λέξεων –Ес Ер).

Έτσι, ολοκληρώθηκε και η ιστορία του κοινωνικοπολιτικού κινήματος και της θεωρητικής σκέψης του ναροντικισμού. Όπως και το παλιό δυτικιστικό ρεύμα, ο ναροντικισμός ουσιαστικά διασπάστηκε κι αυτός με τη σειρά του σε δύο νέες κατευθύνσεις-ρεύματα. Η μια υπαγόταν όλο και περισσότερο στο φιλελευθερισμό, διατηρώντας όμως το δημοκρατισμό της, ο οποίος μετεξελισσόταν σε μικροαστικό δημοκρατισμό, που έτεινε προς τις ευρωπαϊκές μικροαστικές ρεφορμιστικές δημοκρατικές αντιλήψεις, διαθέτοντας όμως και ένα

ισχυρό ιστορικό φορτίο και παράδοση ριζοσπαστισμού, που ανανεωνόταν συνεχώς λόγω των εκρηκτικών αντιθέσεων της ρωσικής κοινωνίας. Η άλλη κατεύθυνση ή ρεύμα του ναροντικισμού διατήρησε τον επαναστατικό της προσανατολισμό και μεγάλο μέρος της θεωρητικής κληρονομιάς της επαναστατικής δημοκρατίας. Το εναπομείναν επαναστατικό κομμάτι της «ιντελλιγκέντσια» στράφηκε πια από τους αγρότες στην εργατική τάξη και από το ρωσικό αγροτικό σοσιαλισμό στο μαρξισμό (ή επιστημονικό σοσιαλισμό) και τη σοσιαλδημοκρατία. Το 1875 ιδρύθηκε στην Οδησό η «Ένωση Εργατών της Νότιας Ρωσίας», με επικεφαλής το ναρόντικο διανοούμενο Ε. Ο. Ζασλάφσκι, που αναπαρήγαγε τις πρακτικές των ναρόντικων στο εργατικό κίνημα. Το 1878 δημιουργήθηκε η «Βόρεια Ένωση Ρώσων Εργατών» που ήδη σηματοδοτούσε μια αισθητή απομάκρυνση από τη λογική των ναρόντικων. Τέλος, σε ό,τι αφορά τη θεωρία και την ιδεολογία, στα 1883 μια ομάδα ναρόντικων που προέρχονταν από την οργάνωση «Τσιόρνι περεντέλ»¹⁷², οι Γκ. Β. Πλεχάνοφ (που ήταν ο ηγέτης αυτής της ναροντικιστικής οργάνωσης), Π. Μπ. Αξελρόντ, Λ. Γκ. Ντέιτς, Β. Ι. Ζασούλιτς, Β. Ι. Ιγκνάτοφ, ιδρύουν την πρώτη ρωσική μαρξιστική οργάνωση, την «Απελευθέρωση της εργασίας».

Με την εμφάνιση του μαρξιστικού σοσιαλισμού στη Ρωσία, με την εμφάνιση του εργατικού κινήματος και της αλληλεπίδρασης και αλληλοτροφοδότησής τους, ολοκληρώνεται η τελική θεωρητική και πολιτική διαμόρφωση της προσοβιετικής Ρωσίας. Μέχρι και την επανάσταση του 1917, στη Ρωσία λειτουργούν τέσσερα μεγάλα πολιτικά και θεωρητικά ρεύματα που εκφράζονται με αντίστοιχους πολιτικούς σχηματισμούς (κόμματα): α) Οι «Οκτωβριστές» (το μοναρχικό κόμμα, ο τελευταίος «καθαρός» εκπρόσωπος της επίσημης πολιτικής και ιδεολογίας του ρωσικού απολυταρχικού κράτους), β) Οι «Καντέτοι» [Συνταγματικοί Δημοκράτες] (το πιο αντιπροσωπευτικό κόμμα της φιλελεύθερης αστικής τάξης), γ) οι Εσέροι [Σοσιαλιστές επαναστάτες] (αριστερή και δεξιά πτέρυγα) και οι Τρουνοβίκοι (οι Εσέροι και οι Τρουνοβίκοι ήταν οι δημοκρατικοί φιλελεύθεροι, που εξέφραζαν κυρίως μικροαστικά αγροτικά στρώματα), δ) οι Σοσιαλδημοκράτες (που χωρίζονταν σε μπολσεβίκους και μενσεβίκους, σε επαναστατική και ρεφορμιστική πτέρυγα). Όλοι αυτοί οι πολιτικοί σχηματισμοί και οι υποδιαιρέσεις τους είχαν ολοκληρωμένα και λεπτομερή πολιτικά προγράμματα, η κατάρτιση των οποίων συνιστούσε μια μακρόχρονη και συστηματική διαδικασία στη ρωσική θεωρητική παραγωγή.

Τα δυο κατ' ουσίαν αντίθετα ρεύματα, όπως διαμορφώθηκε η οικονομική, πολιτική και ιδεολογική κατάσταση στην τελική φάση της ρωσικής κοινωνίας, ήταν ο φιλελευθερισμός και ο επαναστατικός μαρξισμός. Με εξαίρεση τους Οκτωβριστές, που αντιπροσωπεύουν το μη βιώσιμο

¹⁷² Κατά λέξη, «τσιόρνι περεντέλ» σημαίνει μαύρος αναδασμός ή ανακατανομή. Όμως η λέξη «τσιόρνι» προέρχεται τόσο από το επίθετο μαύρος, όσο και από τη λέξη «τσερν'» που σημαίνει «φτωχός λαός», «φτωχή λαϊκή μάζα». Έτσι η ονομασία της οργάνωσης σημαίνει «Λαϊκός Αναδασμός».

του απολυταρχικού κράτους και ιδεολογίας, όλες οι άλλες πολιτικές και ιδεολογικές συνιστώσες βρίσκονταν μεταξύ αυτών των δύο κύριων ρευμάτων και πιέζονταν τόσο από τη μια, όσο και από την άλλη κατεύθυνση, ανάλογα με την εκάστοτε πολιτική συγκυρία.

Τελικά, στη Ρωσία επικράτησε ο επαναστατισμός, η επαναστατική επιλογή του δρόμου ιστορικής ανάπτυξης, η τάση εκείνη που ξεκίνησε ως ρεπουμπλικανισμός των ευγενών, εξελίχθηκε σε δημοκρατικό-εξισωτικό σοσιαλιστικό αγροτισμό και κατέληξε στον επαναστατικό σοσιαλισμό της εργατικής τάξης. Το ζήτημα της επιλογής μεταξύ Ανατολής και Δύσης *επιλύθηκε* μέσω της σοσιαλιστικής επανάστασης, που επιδίωξε μια φυγή προς τα μπρος, την υπέρβαση του καπιταλισμού, αλλά που, σε αντίθεση με τους ναρόντικους, βασιζόταν στην ήδη υφιστάμενη καπιταλιστική ανάπτυξη στη Ρωσία.

Λύθηκε το ζήτημα Ανατολής-Δύσης τελικά; Στο πλαίσιο που τιθόταν το ερώτημα στον 19^ο αιώνα, το ζήτημα αντιμετωπίστηκε στην πράξη. Ωστόσο, και στον 20^ο αιώνα το καθήκον που από τον καιρό του Πέτρου Α΄ ετίθετο στη Ρωσία, δηλαδή το να «προφτάσει και να ξεπεράσει τη Δύση», μετασχηματισμένο από τη ρωσική ιστορία δύο αιώνων, παρέμεινε εκκρεμές μέχρι τα γεγονότα της επταετίας 1985-1992. Το ζήτημα περί Ανατολής-Δύσης αναδιατυπώθηκε ως ζήτημα υπέρβασης του καπιταλισμού, μέσα από την ανάπτυξη του σοσιαλισμού σε μια ως ένα βαθμό «καθυστερημένη» κοινωνία.

Η παλιά κοινωνική και πνευματική ρωσική ζωή διακόπηκε και επαναπροσδιορίστηκε. Το ζήτημα των νέων ιδεολογικών και πολιτικών διχοτομήσεων της σοβιετικής κοινωνίας κατά τον 20^ο αιώνα, καθώς και το ζήτημα της σχέσης τους με την πρότερη ρωσική πνευματική παράδοση, συνιστά ένα κατ' εξοχήν νέο και πρωτότυπο αντικείμενο και πεδίο έρευνας. Αυτό όμως είναι μια άλλη μεγάλη ιστορία, που εκφεύγει των ορίων της προκειμένης μελέτης.

ΜΕΡΟΣ 2^ο. Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΠΕΡΙ «ΑΝΑΤΟΛΗΣ-ΔΥΣΗΣ» ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΟΥ 19^{ου} ΑΙΩΝΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.1 Ιδιαιτερότητα και καταβολές της νεοελληνικής πνευματικής ζωής

Η πραγμάτευση του προβλήματος «Ανατολή – Δύση» στην ελληνική κοινωνία επικεντρώνεται, στην παρούσα διατριβή, στον 19^ο αιώνα. Ωστόσο, όπως και στην περίπτωση της παρακολούθησης του αντίστοιχου φαινομένου στη Ρωσία, κρίνεται κι εδώ αναγκαία μια συνοπτική επισκόπηση των καταβολών και της διαδικασίας γένεσης της νεοελληνικής συνείδησης και σκέψης, που με τη σειρά της προϋποθέτει μια απόπειρα συνοπτικής περιοδολόγησης της νεοελληνικής ιστορίας συνολικά, προσαρμοσμένης, βέβαια, σε έκταση, βάθος ανάλυσης και προσανατολισμό, στις ανάγκες του αντικειμένου που εξετάζεται εδώ. Στην περίπτωση της επισκόπησης της διαδικασίας γένεσης και διαμόρφωσης της πρώιμης ρωσικής κοινωνίας είχαμε να κάνουμε με μια πορεία ευκολότερα αναγνωρίσιμη, με την έννοια ότι επρόκειτο για μια ιστορία, όπου συντελείται ταυτοχρόνως για πρώτη φορά η γένεση και η περαιτέρω ανάπτυξη μιας συγκροτημένης ταξικής κοινωνίας σ' ένα ορισμένο σύνολο πληθυσμού, που μόλις βγαίνει από το φυλογενετικό σύστημα (δηλαδή από το σχηματισμό όπου κυριαρχεί η κοινοτική μορφή συμβίωσης, με βάση τις σχέσεις συγγένειας και όπου δεν υπάρχουν ακόμη κοινωνικές τάξεις και κρατικές δομές). Επίσης, στη Ρωσία υπάρχει εξαρχής αυτοτελής κρατική οντότητα, η οποία, παρά τα όποια «ιστορικά διαλείμματα» και περιπλοκές (βλ. μογγολο-ταταρική κυριαρχία και επικυριαρχία) για δύο περίπου αιώνες, αναπτύσσεται σχετικά σταθερά και με συνέχεια. Στην περίπτωση του ελληνικού ιστορικού χώρου, ενώ η συγκροτημένη, ταξική και με οργανωμένο κράτος κοινωνία, ήταν πραγματικότητα για πολλούς ήδη αιώνες, η κατοπινή νεοελληνική οντότητα, αλλά και οι προϋποθέσεις της διαμόρφωσής της δημιουργήθηκαν στο πλαίσιο δύο μεγάλων αυτοκρατοριών, σε στενή σχέση, αλληλεπίδραση και αντιπαράθεση με πολλούς ακόμη λαούς που συμβίωναν εντός τους. Στην περίπτωση, δηλαδή, της διαμόρφωσης του νέου ελληνισμού υπάρχει σύνθετο ιστορικό παρελθόν ταξικής και κρατικά συγκροτημένης κοινωνίας, περισσότερες ιστορικές και πολιτιστικές επιστρώσεις, ενώ η υπό διαμόρφωση νεοελληνική οντότητα συνιστά, σε πρώτη φάση, ένα μη κυρίαρχο, πολιτικά και αριθμητικά, τμήμα ενός μεγάλου μωσαϊκού πληθυσμών και παραδόσεων μέσα σε πολυεθνικά κράτη-αυτοκρατορίες. Και παρότι η οντότητα «ελληνικό (νεοελληνικό) έθνος» (αρχικά – ως

«εθνότητα» ή, καλύτερα, «λαότητα», μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία) εμφανίζεται στην ίδια περίπου περίοδο με την αντίστοιχη «πρωτορωσική» και ρωσική, εντούτοις η μελέτη των προϋποθέσεων και της ίδιας της διαδικασίας διαμόρφωσής του παρουσιάζει μεγαλύτερη πολυπλοκότητα¹⁷³. Η ιστορία του βασικού εθνολογικού και πολιτιστικού-πνευματικού υλικού του σχηματισμού του νεοελληνικού έθνους διατρέχει, λοιπόν, δύο αυτοκρατορίες (Ανατολική Ρωμαϊκή-Βυζαντινή και Οθωμανική), την ενδιάμεση περίοδο που μεσολαβεί ανάμεσα στη διάλυση της πρώτης και την αργή κατάρρευση της δεύτερης, κατά την οποία υπάρχουν και δύομισι αιώνες εκτεταμένης δυτικής κατάκτησης, καθώς και την περίοδο της εθνοκοσμοπολιτικής κοινωνικής επανάστασης, αλλά, σε κάποιο βαθμό, ακόμη και αυτή μετά το σχηματισμό του νεοελληνικού κράτους. Η διαδικασία της συγκεκριμένης νεοελληνικής εθνογένεσης και των καταβολών της διαπερνά όλες αυτές τις ιστορικές φάσεις, που είναι μεστές γεγονότων και βαθιών κοινωνικών μετασχηματισμών.

Στο παρόν κεφάλαιο η μελέτη των καταβολών της νεοελληνικής κοινωνικής και φιλοσοφικής σκέψης θα χωριστεί σε δύο μέρη. Το πρώτο αφορά την ανάπτυξη των προϋποθέσεων εμφάνισης της νεοελληνικής συνείδησης στην περίοδο από τον 10^ο μέχρι τον 17^ο αιώνα και το δεύτερο την περαιτέρω εξέλιξη και διαμόρφωσή της στον 18^ο αιώνα, μέχρι και τα χρόνια περίπου της προεπαναστατικής περιόδου και της ελληνικής επανάστασης, οπότε η εθνογένεση έχει ήδη κατά μεγάλο μέρος συντελεστεί και προχωρά στο τελευταίο στάδιό της. Η επαναστατική περίοδος συνιστά το σημείο τομής, τον κεντρικό σταθμό της νεοελληνικής ιστορίας και σκέψης. Μόνο μετά από αυτό τον κεντρικό ιστορικό σταθμό μπορούσε να τεθεί ολοκληρωμένα και σε πρώτο πλάνο, αλλά και να απαντηθεί οριστικά το ζήτημα περί «Ανατολής-Δύσης» στη νεοελληνική κοινωνία.

I

Η αφετηρία της διαμόρφωσης της νεοελληνικής λαότητας, που αργότερα εξελίχθηκε στο νεοελληνικό έθνος, ανάγεται συμβατικά στις αρχές του 13^{ου} αιώνα, σε σύνδεση με την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους δυτικούς σταυροφόρους το 1204 και την πρώτη –και πιο σημαντική– κατάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (ουσιαστικά, την οριστική της κατάλυση ως τέτοιας, δηλαδή ως αυτοκρατορίας, ως πολυεθνικού κράτους). Σε αυτή την εποχή φαίνεται να αρχίζει ο ιστορικός διαχωρισμός των ελληνόφωνων της πολυεθνικής αυτοκρατορίας από τις

¹⁷³ Δεν είναι τυχαίο ότι και σήμερα ακόμη συνεχίζεται η συζήτηση για τη συνέχεια ή μη του «ελληνικού έθνους» από την Αρχαία Ελλάδα ως σήμερα, ενώ, φυσικά, η συζήτηση αυτή έχει έξοδο όχι μόνο στην επιστήμη, όσο κυρίως στην ιδεολογική και πολιτική διαπάλη μέσα στην ελληνική κοινωνία και τη μαζική συνείδηση.

άλλες διαμορφούμενες εθνοτικές ομάδες και λαούς που συμβίωναν στο πλαίσιο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, μέσω της ένταξης σε διάδοχα βυζαντινά κράτη-ηγεμονίες, που επιδιώκουν την ανασύσταση της παλιάς ενιαίας αυτοκρατορίας (η Αυτοκρατορία της Νίκαιας, που έχει θέσει σκοπό της ύπαρξής της την αποκατάσταση του Βυζαντίου, τα Δεσποτάτα του Μυστρά και της Ηπείρου, η Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας)¹⁷⁴, αλλά και στις ηγεμονίες των δυτικών φεουδαρχών και των ιταλικών εμπορικών πόλεων («Φραγκοκρατία», υπό την οποία νοείται το σύνολο των δυτικών κυριάρχων στα πρώην βυζαντινά εδάφη: Φράγκων, Καταλανών, Βενετών, Γενοβέζων κ. ά.)¹⁷⁵. Το καθοριστικό εδώ είναι ότι μαζί με το ενιαίο κράτος-αυτοκρατορία διασπάται, καταλύεται και η «οικουμενική»-μεγαλοκρατική «βυζαντινή» ιδεολογία¹⁷⁶, και εμφανίζεται κατ' αρχήν η ιστορική δυνατότητα να προβάλουν πιο «στενές», «εθνοτικές» εκδοχές από αυτή της οικουμενικής «ορθόδοξης χριστιανικής Ρωμανίας». Όλα αυτά βασίζονται στα αποτελέσματα της ολοκλήρωσης όλης της μέσης περιόδου ανάπτυξης της βυζαντινής ιστορίας, όταν η οικονομία και η κοινωνία κινείται προς τη βαθμιαία φεουδαρχοποίησή της. Η ίδια η προσπάθεια ανασύστασης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (και όχι μόνο από ελληνόφωνους), όπως εξάλλου και η πρότερη κατάλυσή της, βασίζεται στην αντιπαράθεση με τη «Δύση» και τους «Λατίνους», δηλαδή με τις δυτικοευρωπαϊκές αναπτυγμένες φεουδαρχικές κοινωνίες, συμπεριλαμβανομένων των ιταλικών εμπορικών πόλεων, και την κύρια ιδεολογία τους, τον καθολικισμό.

Οι καταβολές, λοιπόν, αρχικά της διαφοροποίησης και κατόπιν της αντίθεσης μεταξύ Ανατολής και Δύσης, είναι πολύ παλιές σε ό,τι αφορά τον ελληνικό (αλλά και γενικότερα το βαλκανικό και μικρασιατικό) χώρο και ανάγονται ακριβώς στη διαφορά μεταξύ του «δυτικού» και του «ανατολικού» Μεσαίωνα, που διαδέχτηκαν την ελληνορωμαϊκή ύστερη Αρχαιότητα. Είναι γνωστό ότι οι δυτικές ρωμαϊκές επαρχίες αναπτύχθηκαν διαφορετικά από τις ανατολικές

¹⁷⁴ Βλ. ενδεικτικά: Κ. Βακαλόπουλος, *Το νέο ελληνικό έθνος (1204-2000). Νέα ελληνική ιστορία από τη φραγκοκρατία ως τις μέρες μας*, Εκδόσεις Ηρόδοτος, Αθήνα 2001, σσ. 77-80, Ν. Σβορώνος, *Επισκόπηση νεοελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1975, σσ. 33-36. Αυτή την χρονολογία (1204-τέταρτη Σταυροφορία και πρώτη άλωση της Κωνσταντινούπολης) δέχονται οι περισσότεροι νεοέλληνες ιστορικοί ως συμβατική αφετηρία της εμφάνισης του νεοελληνικού έθνους, ξεκινώντας από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο.

¹⁷⁵ Εδώ πρέπει να ειπωθεί ότι την ίδια περίοδο και άλλες διαμορφούμενες «πρωτοεθνοτικές» ομάδες και λαοί της Βαλκανικής Χερσονήσου, όπως οι Σέρβοι, οι Βούλγαροι, οι Αλβανοί, οι Βόσνιοι τείνουν να οργανώνονται σε αυτοτελή κράτη, με κριτήριο τη γλωσσική και κοινωνική εγγύτητα των φεουδαρχών και των αγροτικών πληθυσμών των αντίστοιχων περιοχών. Το γεγονός αυτό οφείλεται στην ανάπτυξη των φεουδαρχικών σχέσεων που οδήγησε στον κατακερματισμό του ενιαίου κράτους και στο συνασπισμό ομάδων φεουδαρχών ενάντια στην κεντρική εξουσία. Πρόκειται εξάλλου για την εποχή που πρωτοεμφανίζονται και στη Δυτική Ευρώπη (Ισπανία, Γαλλία, Αγγλία) τα πρώτα φύτρα εκείνων των κοινωνικών μορφών συμβίωσης που θα οδηγήσουν στα κατοπινά αντίστοιχα έθνη.

¹⁷⁶ Τα συστατικά της ιδεολογίας αυτής πρέπει να αναζητηθούν στην ύστερη ρωμαϊκή πολιτική αντίληψη, την επίσημη χριστιανική ιδεολογία, αλλά και στην αρχαία ελληνιστική απολυταρχική αντίληψη της εξουσίας, κατά το πρότυπο των ελληνιστικών κρατών.

(δηλαδή από την επικράτεια του κατοπινού Ανατολικού Ρωμαϊκού Κράτους ή Βυζαντίου). Οι δουλοκτητικές σχέσεις παραγωγής αναπτύχθηκαν σε πολύ μεγαλύτερη έκταση και ένταση στη Δύση¹⁷⁷, όπου οι Ρωμαίοι κατακτητές βρήκαν λαούς σε κατώτερη βαθμίδα κοινωνικής ανάπτυξης συγκριτικά με την αναπτυγμένη αρχαία Ανατολή. Αντιθέτως, στην Ανατολική Μεσόγειο, ο, πιο αρχαίος από το ρωμαϊκό και πιο βαθιά ριζωμένος, τύπος οικονομίας και δουλικής εργασίας ποτέ δεν ξεπέρασε τα όρια της ελληνιστικής Αρχαιότητας, ενώ πάντοτε συνοδεύταν από την ύπαρξη μεγαλύτερου αριθμού μικρών και μεσαίων ελεύθερων παραγωγών, κάτι που αποτελούσε το θεμέλιο της αρχαίας κοινωνικής και κοινοτικής δομής, των «θεσμίων της πόλης».

Η εντατική εφαρμογή των δουλοκτητικών οικονομικών σχέσεων στο δυτικό ρωμαϊκό κράτος οδήγησε στη σχετικά πιο γρήγορη κορύφωση και εξάντληση των ορίων τους και στην πιο έντονη κρίση και παρακμή των κοινωνιών που βασιζόνταν σε αυτές¹⁷⁸. Στην οικονομική, κοινωνική και πολιτική κρίση που ακολούθησε οφείλεται η πλήρης διάλυση της αρχαίας δυτικο-ρωμαϊκής κοινωνίας και κράτους και η υποταγή της στις διαμορφούμενες πολεμικές αριστοκρατίες των εισβολέων γερμανικών φύλων. Η συνένωση των υπολειμμάτων της αρχαίας δυτικής ρωμαϊκής κοινωνίας και των στοιχείων που προήλθαν από την αποσύνθεση του κοινοτικού φυλογενετικού συστήματος των «βαρβάρων» κατακτητών οδήγησε τελικά, ύστερα από τους «σκοτεινούς αιώνες» (5^ο ως 7^ο), στη διαμόρφωση του φεουδαλικού συστήματος στη Δυτική Ευρώπη. Επρόκειτο για μια «καταστροφική μετάβαση στο φεουδαλισμό»¹⁷⁹ που, ωστόσο, οδήγησε στη διαμόρφωση της «κλασικού» τύπου φεουδαρχικής κοινωνίας¹⁸⁰ και, με βάση την εσωτερική αντιφατικότητα και δυναμική ανάπτυξη αυτού του ιστορικού κοινωνικού τύπου, στην εμφάνιση και διαμόρφωση αυτού που ονομάζεται σήμερα «Δύση» και «δυτικός πολιτισμός»¹⁸¹.

¹⁷⁷ Βλ. Π. Άντερσον, *Από την Αρχαιότητα στο Φεουδαλισμό*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1980 (α' έκδοση στην αγγλική γλώσσα: 1974), σσ. 112-113.

¹⁷⁸ Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η αποδοτικότητα του αρχαίου μεσογειακού δουλοκτητικού τρόπου παραγωγής υστερούσε σχεδόν πάντοτε της αντίστοιχης των ανατολικών κοινωνιών (εδώ κατά κύριο λόγο εννοούνται οι κοινωνίες της Αιγύπτου και της Μέσης Ανατολής). Η μόνη περίπτωση που η δουλική εργασία φαίνεται να ξεπέρασε σε αποδοτικότητα τις ανατολικές σχέσεις παραγωγής αφορά στη μεσαίου μεγέθους ρωμαϊκή «villa» (δουλοκτητική αγροτική εκμετάλλευση) του 2^{ου} και 1^{ου} αιώνα π.Χ., μια μορφή που παρήκμασε γρήγορα στην ιστορική εξέλιξη της Αρχαιότητας, λόγω των κατοπινών ρωμαϊκών κατακτήσεων και των κοινωνικών μεταβολών, που επέφεραν στην ίδια τη Ρώμη. Για το θέμα αυτό βλ. Β. Φ. Στσερμπινά, Β. Μ. Τσβετάγεφ, *Οικονομικές σχέσεις: Ιστορία και σύγχρονη εποχή*, Εκδόσεις του Πανεπιστημίου του Λενινγκράντ, Λενινγκράντ 1987, σ. 116.

¹⁷⁹ Βλ. Π. Άντερσον, *ό. π.*, σσ. 156.

¹⁸⁰ Για μια περιγραφή του φεουδαλισμού που έχει γίνει πια «κλασική» βλ. το έργο του Μαρκ Μπλοκ, *Η φεουδαλική κοινωνία. Η διαμόρφωση των σχέσεων εξάρτησης, οι τάξεις και η διακυβέρνηση των ανθρώπων*, Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1987 (πρώτη έκδοση: Παρίσι 1939).

¹⁸¹ Πράγματι, οι έννοιες «Δύση» και «Δυτικός Πολιτισμός» είναι αποτέλεσμα κυρίως του δυτικοευρωπαϊκού μεσαιωνικού φεουδαρχικού κόσμου και της κοινωνικής δυναμικής που απελευθέρωσε. Η «Δύση» υπήρχε ήδη στο Μεσαίωνα, πριν από τους «Νέους Χρόνους». Με αυτή την έννοια είναι απολύτως νόμιμη, κατά τη γνώμη του γράφοντα, η αντίληψη ότι το ιστορικό βάθος της Δύσης είναι η αρχαία Ρώμη μόνο και όχι η αρχαία Ελλάδα, δεδομένου μάλιστα ότι η αρχαία Ελλάδα επέδρασε

Στη Δυτική Ευρώπη, η κοινωνική οργάνωση και θεσμοί του αρχαίου δουλοκτητικού κόσμου καταστράφηκαν, εκτός από τη ρωμαιοκαθολική θρησκεία και εκκλησία, που μετέδωσε την αρχαία γνώση σε μια δική της εκδοχή, προσαρμοσμένη στις νέες συνθήκες που δημιουργήθηκαν συντελώντας ενεργά στη διαμόρφωση του πνευματικού εποικοδομήματος του νέου φεουδαρχικού κόσμου.

Στην Ανατολή, αντιθέτως, τα πράγματα δεν εξελίχθηκαν με τον ίδιο τρόπο. Υπήρξαν βεβαίως και εδώ μεγάλες καταστροφές, ανακατατάξεις, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές, μεταναστεύσεις λαών κλπ. Ωστόσο, η ανατολική ρωμαϊκή κοινωνία και το κράτος της κατάφεραν να επιβιώσουν της κρίσης, που διέλυσε το δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας. Το πολιτικό και πνευματικό εποικοδόμημα της ύστερης Αρχαιότητας διατηρήθηκε για αρκετά μεγάλο διάστημα, ενώ τα υπολείμματα ορισμένων αρχαίων θεσμών και κοινωνικής-πολιτικής οργάνωσης συνόδευσαν το Βυζάντιο σε μεγάλο μέρος της ιστορίας του¹⁸².

Διαμορφώθηκε εδώ μια κατάσταση, όπου το κράτος (στο πρόσωπο του αυτοκράτορα, των συγκλητικών και της διοικητικής υπαλληλίας) έτεινε να παρεμποδίζει και να καθυστερεί την περαιτέρω ιστορική ανάπτυξη προς τον φεουδαρχισμό, κάνοντας διαρκείς προσπάθειες να υποτάξει τη νέα επαρχιακή φεουδαρχική αριστοκρατία, που διαμορφωνόταν από τον 8^ο αιώνα και μετά, ως συνέπεια και των εκτεταμένων αγροτικών εξεγέρσεων και εσωτερικών πολέμων εναντίον της αρχαίου τύπου αριστοκρατίας. Πρόκειται για εξελίξεις που συνδέονται με τη λεγόμενη «Περίοδο της Εικονομαχίας». Η αντιπαράθεση αυτή υπήρξε ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της βυζαντινής ιστορίας. Στην επιτυχή παρατεταμένη ύπαρξη και αντοχή του συγκεντρωτικού κράτους απέναντι στις τάσεις του ιστορικά προοδευτικού αναδυόμενου φεουδαρχικού κατακερματισμού οφείλεται τόσο η ίδια η μακρόχρονη ύπαρξη της αυτοκρατορίας, όσο και η πλήρης εξασθένησή της στους τελευταίους αιώνες. Στην αντιπαράθεση αυτή οφείλεται, επίσης, ο βαθύς συντηρητισμός μεγάλου μέρους της βυζαντινής κοινωνίας και πολιτισμού που, ακόμη και σε συνθήκες ραγδαίας φεουδαρχοποίησης, ακολουθεί κάποιες φορές πρακτικές, αντιλήψεις και τρόπους σκέψης με βάση τα πρότυπα της ύστερης Αρχαιότητας.

πολιτιστικά στη Δυτική Ευρώπη μόνο μέσω της Ρώμης, δηλαδή «από δεύτερο χέρι». Το να «ανήκομεν εις την Δύσιν» είναι τελείως διαφορετικό πράγμα από το να «κατάγεται η Δύση από εμάς». Από ιστορικής πλευράς τουλάχιστον, το δεύτερο δεν φαίνεται να αντιστοιχεί στην πραγματικότητα.

¹⁸² Αχ τον 6^ο αιώνα, όταν στη Δυτική Ευρώπη κυριαρχεί το χάος και οι «βάρβαροι» ηγεμόνες και πολεμικές ομάδες αντικαθιστούν συνεχώς η μια την άλλη και η κοινωνική και πολιτική δομή παντού βρίσκεται σε κατάσταση διάλυσης, το Βυζάντιο ζει ακόμη σε μια συγκριτικά πιο «τακτοποιημένη» (αν και αρκετά εξασθενημένη και ήδη απειλούμενη από τις εξωτερικές εισβολές) «Αρχαιότητα», κάτι που φαίνεται τόσο στην προσπάθεια της ανάκτησης των δυτικών ρωμαϊκών εδαφών από τον Ιουστινιανό, όσο και κυρίως στην ίδια την ταυτότητα της «Στάσης του Νίκα» το 532 στην Κωνσταντινούπολη, όπου βλέπουμε μια «αρχαίου τύπου» εξέγερση πόλης, τελείως διαφορετική από τις αγροτικές ταραχές και «πολέμους των χωρικών» του μεσαιωνικού κόσμου. Για το θέμα αυτό βλ. Τ. Λουγγής, *Επισκόπηση βυζαντινής ιστορίας*, Α' Τόμος (324-1204), Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998, σσ. 112-119.

Όταν στη Δύση διαμορφώθηκε οριστικά και άρχισε να αναπτύσσεται στη δική του βάση ο φεουδαρχικός τρόπος παραγωγής και το πολιτικό και πνευματικό του εποικοδόμημα, η σύγκρουση με τους εξαιρετικά πολιτισμένους μεν, πλην όμως αντικειμενικά ιστορικά καθυστερημένους «Ρωμαίους» της Ανατολής, ήταν αναπόφευκτη. Ένα πρώτο σημείο τομής στην αλλαγή των σχέσεων μεταξύ Δύσης και Ανατολής αποτελεί το περίφημο «Σχίσμα» μεταξύ ανατολικού και δυτικού χριστιανισμού το 1054. Πέραν από τις τρέχουσες περιστάσεις και συγκυρίες της συγκεκριμένης εποχής, που προκάλεσαν την έξαρση της αντιπαράθεσης μεταξύ του Πατριαρχείου της Ρώμης και αυτού της Κωνσταντινούπολης¹⁸³, είναι σαφές ότι εδώ αντιτίθονταν πια δύο διαφορετικοί κόσμοι, δύο διαφορετικές χριστιανοσύνες και ότι η ευρωπαϊκή χριστιανική «Οικουμένη» δεν τις χωρούσε και τις δύο. Από τη μία πλευρά, ήταν η πνευματική έκφραση ενός νέου, διαμορφωμένου πλέον και ολοκληρωμένου, κοινωνικοοικονομικού σχηματισμού, που βιάδιζε προς την ακμή του, και ο οποίος είχε ήδη απελευθερώσει νέες αντιφάσεις και δυνατότητες, οικονομικές, πολιτικές, πνευματικές. Πρόκειται για τον κόσμο του δυτικοευρωπαϊκού φεουδαρχισμού, ενώ, από την άλλη, παρατηρείται η έκφραση ενός κόσμου που βρισκόταν ακόμη στην πορεία της μετάβασής του προς το φεουδαρχισμό, και για τον οποίο η τελική φάση του οικονομικού, πολιτικού και διοικητικού κατακερματισμού του ενιαίου κράτους δεν είχε φθάσει ακόμη¹⁸⁴.

Έτσι λοιπόν, μια πρώτη ιστορική τοποθέτηση του ζητήματος περί Ανατολής-Δύσης, στο χώρο που πρόκειται να εμφανιστεί ο νέος ελληνισμός, φαίνεται να τίθεται ήδη στον 11^ο αιώνα, ως μακρινό προείκασμα αυτού που θα τεθεί για πολλούς αιώνες αργότερα. Αν το 1054 η αντιπαράθεση δεν έχει ακόμη εκρηκτικό χαρακτήρα, αργότερα θα μετατραπεί σε πολεμική αναμέτρηση, που θα οδηγήσει, όπως αναφέρθηκε ήδη, στην κατάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και στην κατάκτηση του μεγαλύτερου μέρους των εδαφών της από τους δυτικούς φεουδάρχες και τις εμπορικές ιταλικές πόλεις¹⁸⁵. Στο πλαίσιο αυτό εμφανίζονται οι πρώτες

¹⁸³ Βλ. Τ. Λουγγής, *Επισκόπηση βυζαντινής ιστορίας*, Α' Τόμος (324-1204), Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998, σσ. 282-283.

¹⁸⁴ Έναν αιώνα πριν, τα ακριτικά έπη και ιδιαίτερα το σημαντικότερο εξ αυτών, που αναφέρεται στο «Διγενή Ακρίτη», δείχνουν την άνοδο των νέων φεουδαρχικών ηθών και αντιλήψεων που ενισχύονται συνεχώς μέσα στο βυζαντινό πολιτισμό. Εδώ παρατηρείται και ο πιο «λαϊκός» και λιγότερο αρχαιοπρεπής χαρακτήρας των τραγουδιών και της πολιτιστικής δημιουργίας, που αναπτύσσεται στην ίδια περίοδο, με τη χρήση πιο δημώδους γλώσσας, η μίμηση των δυτικών ιπποτικών ηθών, η αντιγραφή των δυτικών ιπποτικών μυθιστοριών που θα ακολουθήσει κλπ. Όλα αυτά είναι στοιχεία που δείχνουν τη ραγδαία διαδικασία φεουδαρχοποίησης της βυζαντινής κοινωνίας σε όλα τα επίπεδα.

¹⁸⁵ Εν τω μεταξύ ο φεουδαρχικός κατακερματισμός, όπως ειπώθηκε ήδη, είχε κυριαρχήσει ως τάση. Οι εξεγέρσεις με σκοπό την ανεξαρτητοποίηση και την απόσχιση φεουδαρχικών ομάδων (με βάση εθνοτικά χαρακτηριστικά ή μη) είναι ενδημικό φαινόμενο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Στις παραμονές του 1204 η Βυζαντινή Αυτοκρατορία ήταν ο «μεγάλος ασθενής» της Ευρώπης και της Εγγύς Ανατολής και οι διάφορες φεουδαρχικές και φυλετικές ομάδες επιδίωκαν η καθεμιά τη «δική της» αυτοκρατορία, ή τουλάχιστον την αυτοτελή της ύπαρξη.

προϋποθέσεις για τη γένεση της νεοελληνικής λαότητας και εθνότητας. Είναι σαφές ότι οι προϋποθέσεις αυτές βασίζονται στο ριζικό κοινωνικοοικονομικό μετασχηματισμό, που φέρνει η φεουδαρχοποίηση της κοινωνίας που προχωρά πλέον με ραγδαίους ρυθμούς. Το κύριο στοιχείο είναι ο αναπτυσσόμενος οικονομικός, πολιτικός, διοικητικός, νομικός κατακερματισμός του ενιαίου κράτους σε πολλές επιμέρους οντότητες. Τον κατακερματισμό αυτό ακολουθεί και ο πνευματικός κατακερματισμός και η υποχώρηση της «οικουμενικής (ρωμαϊκής) αυτοκρατορικής ιδεολογίας». Οι πρώτες «ψηλαφήσεις» ή εκδηλώσεις της ιδιαιτερότητας των ελληνοφώνων της βυζαντινής αυτοκρατορίας πρέπει να εκτιμηθούν ως αποτέλεσμα μιας εμπειρίας αθέλητου, αλλά ντε φάκτο αποχωρισμού από την ενιαία «χριστιανική ορθόδοξη Ρωμανία». Η όποια αρχική συνείδηση διαφορετικότητας, που αφορούσε, φυσικά, το κυρίαρχο και «λόγιο» τμήμα του πληθυσμού, διαμορφώθηκε αναγκαστικά σε αντιδιαστολή, α) προς τους αλλόθρησκους (τους εισβολείς νομάδες Τούρκους μουσουλμάνους, τους «βαρβάρους» που βρίσκονταν σε κατώτερη βαθμίδα κοινωνικής ανάπτυξης και πολιτισμού, αλλά γεμάτους ζωτικότητα, ευθύτητα και δυναμισμό), β) προς τους «κακούς Ρωμαίους» ομόδοξους, αλλά αλλόγλωσσους και «αλλόφυλους» πρώην συνυπηκόους τους (δηλαδή τις άλλες φυλετικές ή πρωτοεθνοτικές ομάδες της αυτοκρατορίας, που, συνασπισμένες γύρω από τις ιθύνουσες φεουδαρχικές ομάδες τους, επιδίωκαν την ανεξαρτητοποίησή τους και την κυριαρχία τους επί όλων των άλλων), γ) προς τους αλλόδοξους δυτικούς («λατίνους»), που συνιστούσαν και τη μεγαλύτερη απειλή για την ορθοδοξία και το Βυζάντιο.

Η απειλή της Δύσης οριζόταν, για ένα σημαντικό τμήμα των χριστιανών της διαλυμένης αυτοκρατορίας, ως η σημαντικότερη γιατί δεν αφορούσε μόνο τον πόλεμο και την κατάκτηση, αλλά και την οικονομική και πολιτική οργάνωση, τα έθιμα, τον τρόπο ζωής, τον πνευματικό πολιτισμό, την ιδεολογία, την ίδια την υπόσταση των «ορθόδοξων ρωμιών» ως τέτοιων. Βεβαίως, πίσω από τις ιδεολογικές και πνευματικές διαφορές βρίσκονται πάντα, σε τελευταία ανάλυση, συγκεκριμένα συμφέροντα και ενδιαφέροντα συγκεκριμένων τάξεων και κοινωνικών ομάδων. Στην προκειμένη περίπτωση, ήταν σαφές ότι ενάντια στους δυτικούς τασσόταν η μεγάλη πλειονότητα της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, μεγάλο μέρος των φεουδαρχών γαιοκτημόνων, που, πολύ λογικά, έβλεπαν τους δυτικούς φεουδάρχες ως ανταγωνιστές, αλλά και η τεράστια πλειονότητα του αγροτικού πληθυσμού, και μάλιστα όχι μόνο μεταξύ των ελληνοφώνων, αλλά σε όλη τη Βαλκανική και τη Μικρά Ασία. Το τελευταίο αυτό γίνεται, ίσως, πιο εύκολα κατανοητό αν ληφθεί υπόψιν ότι «στην αρχή της κατάκτησης οι Τούρκοι, γενικά, καταργούσαν τα δικαιώματα των Βυζαντινών και Φράγκων αρχόντων»¹⁸⁶, όπως επίσης και ότι «από

¹⁸⁶ Βλ. Ν. Σβορώνος, *Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1986, σ.41.

κοινωνικής πλευράς ο βαλκανικός κόσμος ήταν ιδιαίτερα εύθραυστος – αληθινός χάρτινος πύργος... Η τουρκική κατάκτηση στα Βαλκάνια εκμεταλλεύτηκε μια εντυπωσιακή κοινωνική επανάσταση. Μια κοινωνία βασισμένη στους γαιοδεσπότες, σκληρή για τους χωρικούς, υπέστη απότομο κλονισμό και κατέρρευσε από μόνη της. Η κατάκτηση, που σήμαινε το τέλος των μεγάλων γαιοκτημόνων, απόλυτων κύριων της γης τους, στάθηκε, από ορισμένες πλευρές, μια «απελευθέρωση των φτωχοδιαβόλων»... Η Βαλκανική χερσόνησος μοιάζει να μην αντιστάθηκε στον εισβολέα. Στη Βουλγαρία, όπου οι Τούρκοι θα σημειώσουν τόσο γρήγορες προόδους, η χώρα είχε ήδη προετοιμαστεί, πολύ πριν από την άφιξή τους, από βίαιες αγροτικές ταραχές. Ακόμη και στην Ελλάδα είχε συμβεί μια κοινωνική επανάσταση. Στη Σερβία, με την εξαφάνιση της ντόπιας αριστοκρατίας, ένα μέρος από τα σερβικά χωριά ενσωματώθηκε στα *βακουφικά* αγαθά (στα αγαθά των τζαμιών) ή μοιράστηκε στους σπαχήδες. Αυτοί οι σπαχήδες, στρατιώτες και προσωρινοί γαιοδεσπότες, ζητούσαν στην αρχή χρηματικούς φόρους, και όχι αγγαρείες. Θα χρειαστεί καιρός εωσότου η κατάσταση των χωρικών γίνει και πάλι σκληρή»¹⁸⁷. Η επιβολή και ανάπτυξη του προχωρημένου φεουδαρχισμού στο Βυζάντιο, παρότι –μακροπρόθεσμα- ιστορικά προοδευτική οικονομικά και κοινωνικά, ήταν λοιπόν ιδιαίτερα επώδυνη για το μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού, τους αγρότες. Οι δυτικοί σταυροφόροι κατακτητές την έκαναν ακόμη πιο επώδυνη και ήταν λογικό οι αγρότες να μην αντιδράσουν στην οθωμανική κατάκτηση, ή ακόμη και να την στηρίζουν ενεργά σε αρκετές περιπτώσεις, εφόσον η τελευταία ελάφρυνε σημαντικά την κοινωνική θέση τους.

Σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο και εντός των παραπάνω ορίων είναι ασφαλές να αναζητηθεί η εμφάνιση των προϋποθέσεων γένεσης της νεοελληνικής λαότητας και –στη συνέχεια- του νεοελληνικού έθνους, ως συγκεκριμένης ιστορικής μορφής κοινωνικής συμβίωσης και όχι στη βάση κάποιας μυθικής «τρισεχιλιόχρονης» «συνεχούς ιστορίας του ελληνικού έθνους» που συνιστά ιδεολογική κατασκευή-απάντηση σε ανάγκες μεταγενέστερων εποχών, κατασκευή η οποία, ωστόσο, βρίσκεται ακόμη στο κέντρο της νεοελληνικής εθνικής ιδεολογίας.

Σε πλευρές που άπτονται της διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού προς την κατεύθυνση του αναπτυσσόμενου φεουδαρχισμού στο Βυζάντιο οφείλονται και οι αλλαγές στην πνευματική ζωή και σκέψη, η στροφή στον ανθρωπισμό (ουμανισμό), ο πλατωνισμός και νεοπλατωνισμός, το ενδιαφέρον για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και οι νύξεις για την αρχαιοελληνική καταγωγή των «Ρωμιών». Αξίζει, μάλιστα, να επισημανθεί ότι οι άνθρωποι που πρεσβεύουν αυτές τις αλλαγές βρίσκονται σε επικοινωνία με τις αντίστοιχες διαδικασίες στη Δυτική Ευρώπη, όπου ο μεσαιωνικός πολιτισμός, με κέντρα του τις ελεύθερες πόλεις και τα

¹⁸⁷ F. Braudel, *Μεσόγειος*, Εκδόσεις Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1997 (δ' γαλλική έκδοση, Παρίσι 1979), τόμος β', σ. 355.

πανεπιστήμια, που αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο του, πλησιάζει στην κορύφωσή του με την Αναγέννηση. Οι φορείς αυτών των αντιλήψεων στον ευρύτερο βυζαντινό «ελληνικό» (ελληνόφωνο) χώρο είναι και φορείς μιας νέας συνείδησης, την οποία όμως δύσκολα θα μπορούσαμε ακόμη να ονομάσουμε «νεοελληνική», αφού εξακολουθεί να κινείται στο πλαίσιο του μεσαιωνικού τρόπου σκέψης, ενώ φυσικά δεν έχει τον παραμικρό «εθνικό χαρακτήρα», με την έννοια που έχει σήμερα ο όρος. Η άποψη που διατυπώνει ο Ν. Σβορώνος¹⁸⁸, ότι στην Πελοπόννησο (αναφέρεται στο Δεσποτάτο του Μορέως), «ένα καινούργιο νεοελληνικό κράτος, που η θεωρητική του έκφραση δίνεται από τον Πλήθωνα Γεμιστό, τον πρώτο νεοέλληνα στοχαστή, ιδρύεται στην Ελλάδα» θα μπορούσε να θεωρηθεί υπερβολική. Όπως, κατά τη γνώμη μας σωστά, σημειώνει ο Ν. Κ. Ψημμένος, «όσοι θα ήθελαν να χαρακτηρίσουν το έτος της άλωσης της Κωνσταντινούπολης ως το έτος που τέμνει την ελληνική φιλοσοφία σε βυζαντινή και νεοελληνική του κάκου θ' αναζητούσαν στηρίγματα σε τέτοιου είδους εξωτερικά γεγονότα της ιστορίας της φιλοσοφίας. Αλλά και η αναζήτηση ουσιαστικών στηριγμάτων γρήγορα θ' απέβαινε μάταιη: ο Πλήθων, ο πρώτος ίσως φιλόσοφος που αισθάνεται ως Νεοέλληνας, ανήκει στη βυζαντινή εποχή και η διδασκαλία του δεν διακρίνεται για τον αριστοτελισμό, που αποτελεί το κατεξοχήν γνώρισμα της νεοελληνικής σκέψης ακόμη και δεκαετίες πριν την εθνεγερσία του 1821, αλλά για τον έντονο πλατωνισμό της»¹⁸⁹. Ο Πλήθων είναι παιδί της βυζαντινής αποσύνθεσης και της Αναγέννησης, αντιστοιχεί σε μια πολύ πρόωμη βαθμίδα μετάβασης στη νεοελληνική σκέψη και συνείδηση. Η συνείδηση που πρεσβεύει ο Πλήθων αντιστοιχεί σε εκείνες τις ιστορικές δυνατότητες που ανακόπηκαν τελειωτικά με την οθωμανική κατάκτηση. Εξάλλου ο εκλεκτικισμός (βλ. λχ. τα ζωροαστρικά στοιχεία) του και η προσπάθεια προσεταιρισμού τόσο των δυτικών (μέσω του ενωτισμού) όσο και Οθωμανών αξιωματούχων για την εκπλήρωση του πολιτικού του ιδεώδους τον κατατάσσουν στους μεσαιωνικού «προεθνικού» τύπου διανοούμενους. Η συνείδηση αυτή ήταν ένα μη βιώσιμο πνευματικό υβρίδιο, που δεν είχε συνέχεια στον υστεροβυζαντινό και μεταβυζαντινό κοινωνικό χώρο που αναδιοργανωνόταν. Επρόκειτο για φύτρα ακόμη και όχι για την ίδια τη νεοελληνική συνείδηση που έμελλε να διαμορφωθεί μετά από αιώνες. Είναι άλλο να «αισθάνεται» κάποιος «Νεοέλληνας» (έχει, εξάλλου, σημασία και το «πώς αισθάνεται», δηλαδή το περιεχόμενο του συναισθήματος, που είναι κι αυτό συγκεκριμένου ιστορικού χαρακτήρα) και άλλο να δημιουργεί, να παράγει νεοελληνική συνείδηση. Και δεν πρέπει να λησμονείται ότι και η ίδια η Αναγέννηση συνιστά

¹⁸⁸ Βλ. Ν. Σβορώνος, *Ανάλεκτα νεοελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1995 [δ' έκδοση], σ. 144.

¹⁸⁹ Ν. Κ. Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, Τόμος α', Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1988, σσ. 53-54.

τελικά ένα οριακά ενταγμένο ακόμη στο Μεσαίωνα φαινόμενο, παρά τη συμμετοχή των πρωτοαστικών στρωμάτων σε αυτή και τα μακροπρόθεσμα αποτελέσματά της.

Η διαδικασία της επώδυνης, αλλά προοδευτικού ιστορικού χαρακτήρα, εισόδου των διαμορφούμενων Νεοελλήνων, καθώς και των άλλων προεθνικών οντοτήτων της Βαλκανικής, στη νεότερη ευρωπαϊκή ζωή ανακόπηκαν λόγω της οθωμανικής κατάκτησης, η οποία έγινε δυνατή ακριβώς εξαιτίας της εξάπλωσης των φεουδαρχικών σχέσεων –και άρα του κατακερματισμού και της κοινωνικής, κρατικής, πολιτικής αποσύνθεσης- στο έδαφος της παλιάς Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Η κρίση μετάβασης στον αναπτυσσόμενο δυτικού τύπου φεουδαλισμό, και μέσω αυτού στις πρωτοαστικές οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις, δεν ολοκληρώθηκε ποτέ, στην δοσμένη ιστορική φάση, λόγω της οθωμανικής κατάκτησης. Η τελευταία, ακυρώνοντας τις νέες ιστορικές δυνατότητες που είχαν δημιουργηθεί για την περαιτέρω ανάπτυξη της περιοχής, επανένωσε και αναδιοργάνωσε ουσιαστικά όλα τα εδάφη της πρώην Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, με έναν τρόπο που αντιστοιχούσε σε πρότερη βαθμίδα κοινωνικής εξέλιξης, σε ένα αρχικό στάδιο φεουδαρχισμού με στοιχεία ισχυρού κρατικού συγκεντρωτισμού (κατά κάποιους, με ανάμειξη στοιχείων «ανατολικού δεσποτισμού»), δανειζόμενη μάλιστα πολλά στοιχεία από την ίδια τη βυζαντινή διοικητική εμπειρία και μορφή κρατικής οργάνωσης, καθώς και πολλά ικανά γραφειοκρατικά στελέχη και ανώτερους αριστοκράτες και αξιωματούχους της τελευταίας. Έτσι, οι Οθωμανοί «διέσωσαν», δηλαδή διατήρησαν κατά κάποιο τρόπο μέρος της πρότερης βυζαντινής κατάστασης στην περιοχή και ανέβαλαν την «τελική λύση» του ζητήματος «Ανατολή-Δύση» για αρκετούς αιώνες.

Μέχρι το τέλος του 16^{ου} αιώνα περίπου, η Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν ακόμη σε φάση ακμής και επέκτασης, αν και οι τελευταίες κατακτήσεις της φτάνουν μέχρι και το 1715, σε βάρος της βενετικής κυριαρχίας στη Νότια Ελλάδα και τα νησιά του Αιγαίου. Σε αυτή την περίοδο ανάπτυξής της, ιδιαίτερα κατά τον 15^ο και τον 16^ο αιώνα, παρατηρείται μια οικονομική αναζωογόνηση στην περιοχή, που αντανακλάται και στην αύξηση του πληθυσμού¹⁹⁰. Ως κράτος μιας ορισμένης «μεταφυλετικής» στρατιωτικής αριστοκρατίας, που βασίζεται στην κατάκτηση μέσω του «ιερού πολέμου», σύμφωνα με τις επιταγές του ισλάμ, η Οθωμανική Αυτοκρατορία δοκιμάζει πολύ έντονες αλλαγές, όταν σταματά η παρατεταμένη επέκτασή της, οπότε και η ανάγκη των Τούρκων πολεμιστών-αριστοκρατών για γη δεν μπορεί πια να ικανοποιηθεί μέσω των κατακτήσεων.

¹⁹⁰ Βλ. Braudel F., Μεσόγειος, τόμος β', σσ. 57-66, όπου αναφέρεται στη συνολική πληθυσμιακή αύξηση στη Μεσόγειο στη δοσμένη περίοδο και παρατίθενται συγκεκριμένες πηγές και έρευνες για τα πληθυσμιακά δεδομένα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τα Βαλκάνια.

Ο Μπρωντέλ διακρίνει τουλάχιστον τρεις τύπους οθωμανικής αριστοκρατίας, που διαδέχονται η μια την άλλη, αλλά και συνυπάρχουν ταυτόχρονα για μεγάλα διαστήματα, τρεις τύπους που σηματοδοτούν διαδοχικά εμφανιζόμενους τρόπους ιδιοποίησης του παραγόμενου αγροτικού υπερπροϊόντος, από τον 14^ο ως τον 17^ο αιώνα και αντιστοιχούν σε διαδοχικές φάσεις ανάπτυξης της Οθωμανικής κοινωνίας¹⁹¹. Μέχρι και την εμφάνιση και επέκταση της μορφής του τσιφλικιού ως παραγωγικής μονάδας -που από τη μία πλευρά ήταν οικονομικά αποδοτικότερο από τις προηγούμενες μορφές και προσανατολιζόταν προς την εμπορευματική παραγωγή, ενώ από την άλλη σηματοδοτούσε μια έντονη υποβάθμιση της κοινωνικής θέσης των αγροτών- η οθωμανική κοινωνία στα Βαλκάνια και τον ελληνικό χώρο φαίνεται ότι χαρακτηρίζεται από μια περίοδο σχετικής οικονομικής σταθερότητας και ανάπτυξης, όπου βελτιωνόταν και η κοινωνική κατάσταση των αγροτών.

Σε αυτή την περίοδο ανάπτυξης και σταθερότητας σχηματίστηκαν οι θεσμοί του οθωμανικού κράτους, που αφορούσαν τη σχέση μεταξύ κατακτητών και κατακτημένων και μεταξύ των διάφορων τάξεων και ομάδων του πληθυσμού, με βάση την οργάνωση του τελευταίου σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, δηλαδή κατά θρησκευτικές ομάδες-«γένη» («μιλέτ», όπου «ρουμ μιλέτ» ήταν η τάξη ή «γένος» των «Ρωμιών», των υποταγμένων χριστιανών της Αυτοκρατορίας, με επικεφαλής τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως).

Σε αυτή την περίοδο σχετικής οικονομικής ευημερίας και πολιτικής σταθερότητας σχηματίστηκαν, επίσης, και οι διάφορες τάξεις και ομάδες των χριστιανών, μεταξύ των οποίων και των ελληνοφώνων. Οι άρχουσες ομάδες των τελευταίων ήταν α) ο ανώτατος και ανώτερος ορθόδοξος κλήρος, που είχε και το «θεσμικό μονοπώλιο» εκπροσώπησης των χριστιανών στο Σουλτάνο, β) οι εύποροι χωρικοί, και στην πορεία γαιοκτήμονες των ελληνικών επαρχιών, που ονομάστηκαν πρόκριτοι, πλούσιοι, δημογέροντες, προεστώτες ή κοτζαμπάσηδες, οι οποίοι είχαν τον έλεγχο των «κοινοτήτων» των χωριών στη βάση των φορολογικών υποχρεώσεων των αγροτών προς το κράτος και άλλα τρέχοντα ζητήματα τοπικής διοίκησης, γ) ένα στρώμα πλούσιων εμπόρων, πολλοί εκ των οποίων ήσαν γόννοι παλιών αριστοκρατικών βυζαντινών οικογενειών και που, ως μορφωμένο κοινωνικό στρώμα, αναλάμβανε συχνά σημαντικές υπαλληλικές θέσεις στη διοίκηση και τη διπλωματία του Οθωμανικού κράτους (οι περίφημοι «Φαναριώτες») και δ) οι αρματολοί, ένα ένοπλο στρώμα λαϊκής προέλευσης χριστιανών με καθήκον του την διατήρηση της τάξης στις αγροτικές περιοχές, που συνιστούσαν κατά κάποιον τρόπο και μια άτυπη, χωρίς τίτλους (και μη συγκρίσιμη με την αντίστοιχη τουρκική-οθωμανική ή τη δυτική φεουδαρχική) «στρατιωτική αριστοκρατία» των χριστιανικών πληθυσμών. Όλα αυτά

¹⁹¹ Βλ. Braudel, ό. π., σσ. 422-431.

τα στρώματα ήταν ενταγμένα σε επιμέρους βαθμίδες στον κεντρικό ή περιφερειακό οικονομικό και πολιτικό μηχανισμό της οθωμανικής κοινωνίας και κράτους.

Σε ό,τι αφορά στην ανάπτυξη της πνευματικής ζωής και ιδιαίτερα της φιλοσοφικής συνείδησης μεταξύ των ελληνοφώνων, από παλιά στο Βυζάντιο κυριαρχούσε ο αριστοτελισμός ο οποίος, αν και αμφισβητήθηκε έντονα ήδη στον 11^ο αιώνα από το Μιχαήλ Ψελλό και άλλους (από πλατωνικές θέσεις), εξακολουθούσε εντούτοις να μονοπωλεί τη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη και στη συνέχεια. Στον 14^ο αιώνα ο βυζαντινός αριστοτελισμός ήρθε σε επαφή και με την επίσης χριστιανική-αριστοτελική σύνθεση της Δύσης (ο Δημήτριος Κυδώνης μετάφρασε στα ελληνικά το έργο του Θωμά Ακινάτη το 1354) και εμπλουτίστηκε περαιτέρω. Η γενικευμένη αμφισβήτηση του αριστοτελισμού έγινε στον 15^ο αιώνα, με τη νεοπλατωνική (εκλεκτικιστική) φιλοσοφική θεώρηση του Γεμιστού Πλήθωνα, μια θεώρηση που, εκτός από φιλοσοφική, είχε και έντονη πολιτική χροιά και στόχευση προτείνοντας έναν ορισμένο τύπο οργάνωσης της κοινωνίας και του κράτους –ενός «ελληνικού» κράτους- το οποίο, συγκροτημένο, κατά κύριο λόγο, με βάση τους «Νόμους» του Πλάτωνα, θα μπορούσε, κατά τη γνώμη του Πλήθωνα, να γλιτώσει τους Έλληνες από την επερχόμενη κατάκτηση και καταστροφή. Συστατικό στοιχείο της αντίληψης του Πλήθωνα ήταν ο ενωτισμός, η ιδεολογία της ένωσης με τη Δύση στο θέμα της εκκλησίας και της χριστιανικής κοσμοθεωρίας.

Η προσπάθεια ανανέωσης του φιλοσοφικού και πολιτικού λόγου δεν είχε τελικά συνέχεια, όπως ήδη αναφέρθηκε, εξαιτίας της οθωμανικής κατάκτησης. Οι αριστοτελικοί, με επικεφαλής τον Γεώργιο Σχολάριο, που, μετά την άλωση, έγινε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως με το όνομα Γεννάδιος, κυριάρχησαν απολύτως στην πνευματική ζωή των ορθόδοξων χριστιανών. Οι λόγοι για αυτήν την απόλυτη επικράτηση ήταν πολιτικοί. Αφενός η στάση μερίδων του πληθυσμού, όπως ήδη αναφέρθηκε, υπήρξε ευνοϊκή ή διαλλακτική απέναντι στην οθωμανική κατάκτηση και τη συνεργασία με τους Οθωμανούς, αφετέρου τα προνόμια που οι Οθωμανοί έδωσαν στην εκκλησία έκαναν την τελευταία πιστή σύμμαχό τους και ένα από τα βασικά θεσμικά θεμέλια της οθωμανικής εξουσίας. Κατά ένα σύγχρονο έλληνα ιστορικό, «ο σουλτάνος [εννοείται ο σουλτάνος Μεχμέτ Β΄ ο Πορθητής, σημ. Α. Χ.] με αυτοκρατορικό διάταγμα κατοχύρωσε τα προϋπάρχοντα διοικητικά και οικονομικά προνόμια της εκκλησίας και αναβάθμισε τον προκαθήμενό της, πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης, προσθέτοντας στην πνευματική του πρωτοκαθεδρία και τα αξιώματα του πολιτικού ηγέτη και του εκπροσώπου της ορθόδοξης κοινότητας, δια της απονομής των τίτλων και των εξουσιών του «μillet-μπασί» (millet-basi) και του «ρουμ-βεκίλι» (rum-vekili) και το Οικουμενικό Πατριαρχείο έγινε η

μοναδική πνευματική, πολιτική και διοικητική αρχή όλων των οθωμανών ορθόδοξων χριστιανών»¹⁹².

Ο ανώτερος κλήρος, λοιπόν, είχε κάθε λόγο να αποκηρύξει τους πλατωνιστές «δυτικίζοντες» ενωτικούς και να ορίσει ως πνευματική του βάση τον «ανθωνικό» αριστοτελισμό (τη μεσαιωνική συντηρητική εκδοχή του αριστοτελικού έργου) της τελευταίας περιόδου του Βυζαντίου. Έτσι, «ο χριστιανικός αριστοτελισμός επιβλήθηκε στην επίσημη παιδεία της ορθόδοξης εκκλησίας και τα βυζαντινά ιδεώδη της οικουμενικής μοναρχίας και της ιεραρχικής κοινωνίας δέσποσαν στην πολιτική θεωρία»¹⁹³. Τα κοινά συμφέροντα της οθωμανικής εξουσίας και της ορθόδοξης εκκλησίας (αλλά και των αρχουσών τάξεων των ελληνοφώνων χριστιανών που αυτή εκπροσωπούσε) ενάντια στη Δύση και στον καθολικισμό ως κύρια ιδεολογία της έκαναν τη συμμαχία μεταξύ τους αναπότρεπτη και ισχυρότατη.

Οι έντονες ανακατατάξεις στην οικονομία, την πολιτική, την πνευματική ζωή, που συνόδευσαν τη διαδικασία της αποσύνθεσης του Βυζαντίου και της οθωμανικής κατάκτησης είχαν ως συνέπεια την καταστροφή και υποβάθμιση της προγενέστερης οργάνωσης της εκπαίδευσης, της πνευματικής παραγωγής γενικότερα, για ένα διάστημα ενάμιση περίπου αιώνα μετά την Άλωση, τη στιγμή που ίσα ίσα στη Δύση κορυφωνόταν η Αναγέννηση¹⁹⁴. Η φιλοσοφία και η θεωρητική σκέψη γενικότερα άρχισε να αναπτύσσεται και πάλι στις ελληνικές περιοχές στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, όταν, για διάφορους λόγους, αφενός είχε ήδη συντελεστεί η διαδικασία οικονομικής, πολιτικής, πολιτισμικής μεταβολής σε σχέση με τη ρευστή υστεροβυζαντινή κατάσταση και είχε επέλθει μια ορισμένη σταθερότητα και ανάπτυξη με συγκεκριμένα αποτελέσματα και αφετέρου ενισχύθηκαν εκ νέου οι επαφές μεταξύ των περιοχών αυτών και της Δυτικής Ευρώπης, οπότε και άρχισε σταδιακά η οικονομική διεύδυση της τελευταίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία με συνεχώς εντεινόμενους έκτοτε ρυθμούς. Η «επιστροφή» της θεωρητικής σκέψης, λοιπόν, στις περιοχές που κατοικούνταν από

¹⁹² Σ. Π. Παπαγεωργίου, *Από το γένος στο έθνος. Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862*, Εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα 2004, σ. 44.

¹⁹³ Π. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1999 (β' έκδοση), σ. 26.

¹⁹⁴ Κατά μία άποψη (Ε. Π. Παπανούτσος (επιμ.), *Νεοελληνική φιλοσοφία*, Βασική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, Τόμος Α', Εισαγωγή, σ. 12), η νεοελληνική φιλοσοφία ξεκινά δύο περίπου αιώνες μετά την Άλωση. Όπως το διατυπώνει ο ίδιος ο Ε. Παπανούτσος, «πνευματικά το Βυζάντιο συνεχίζει την ύπαρξή του και στους χρόνους που πολιτικά έχει ανέκκλητα καταλυθεί. Για τούτο, στην περίπτωση τουλάχιστον της φιλοσοφικής σκέψης, που μας απασχολεί εδώ, τους δύο πριν, όπως και τους δύο μετά την Άλωση αιώνες θα τους προσγράψουμε στο Βυζάντιο· απολήξεις είναι οι πρώτοι, και οι δεύτεροι επιβιώσεις του βυζαντινού τρόπου του σκέπτεσθαι, του βυζαντινού πνευματικού προσανατολισμού, της βυζαντινής αντίληψης και έρευνας των προβλημάτων». Στην ίδια σελίδα βέβαια ο συγγραφέας γράφει ότι «εκεί γύρω στην Άλωση οι κορυφαίοι πνευματικοί άνθρωποι του Βυζαντίου έχουν συνείδηση εντελώς ελληνική. Όμως, όπως μέσα στο Βυζάντιο γεννιέται (ως γλώσσα, ως αίσθημα, ως πνευματικός προσανατολισμός) ο Νέος Ελληνισμός, έτσι και για πολύ καιρό ακόμα, ύστερ' από την κατάρρευση της αυτοκρατορίας, μέσα στο Νέο Ελληνισμό συνεχίζει τη ζωή του το Βυζάντιο».

ελληνόφωνους, συνδέεται πλέον με τη «μετακένωση» και αφομοίωση των δυτικών ιδεών (που περιλαμβάνουν μάλιστα και μεταπλασμένες αρχαιοελληνικές ιδέες) από τους τελευταίους και αυτό είναι ένα στοιχείο πρωτόγνωρο για την ελληνική Ανατολή, που αποτελούσε πάντοτε αυτοτελές κέντρο παραγωγής φιλοσοφίας και θεωρητικής σκέψης γενικά.

Το ξεκίνημα αυτής της διαδικασίας «μετακένωσης» των δυτικών ιδεών στο διαμορφούμενο νεοελληνικό πνευματικό περιβάλλον, καθώς και της ανάπτυξης της νεοελληνικής θεωρητικής συνείδησης, συνδέεται με το όνομα του Αθηναίου φιλοσόφου Θεόφιλου Κορυδαλλέα (1570-1646), που είχε σπουδάσει στην Πάδοβα και υπήρξε μαθητής του Τσέζαρε Κρεμονίνι, καθώς και με το όνομα του πατριάρχη Κύριλλου Α΄ Λούκαρη, που προσπάθησε να ανανεώσει και να αναδιοργανώσει την ορθόδοξη εκκλησία και παιδεία σε πιο σύγχρονη βάση και ο οποίος θανατώθηκε το 1638.

Τα γεγονότα που σχετίζονται με τον Κύριλλο Λούκαρη και την αποτυχημένη εν τέλει προσπάθειά του για ανανέωση της εκκλησίας και της παιδείας μπορούν να ιδωθούν και ως αποτυχία της παραδοσιακής ηγετικής ομάδας των χριστιανών της οθωμανικής αυτοκρατορίας για μια ελεγχόμενη «εκ των άνω» μετακένωση των νεωτερικών δυτικών ιδεών στη χριστιανική Ανατολή. Η αποτυχία αυτή και η οριστική και απόλυτη επικράτηση της παραδοσιακής μερίδας του πατριαρχείου στέρησε, ίσως, μακροπρόθεσμα όλη αυτή την ηγετική τάξη από τη δυνατότητα εκσυγχρονισμού της και ελέγχου από πλευράς της του πολιτικού και πνευματικού ορίζοντα και του μέλλοντος των ορθόδοξων πληθυσμών της Βαλκανικής. Ταυτοχρόνως, η ίδια η εκδήλωση αυτής της προσπάθειας δείχνει ότι η ηγετική τάξη των χριστιανών της οθωμανικής αυτοκρατορίας διατηρούσε σε αυτή την περίοδο μια ορισμένη δυναμική, συνειδητοποιούσε (ένα μέρος της τουλάχιστον) τις ανάγκες της κοινωνίας και της ίδιας της περαιτέρω ανάπτυξής της ως ηγετικής τάξης-ομάδας. Το συγκεκριμένο στρώμα θα μπορούσε, ίσως, αν κατάφερνε να ανανεωθεί εγκαίρως και να συνδεθεί με τις δυτικές ιδέες και πρακτικές, να παρατείνει και στο μέλλον το ρόλο του στο νεοελληνικό και εν γένει στο μεταβυζαντινό-οθωμανικό χριστιανικό κοινωνικό χώρο των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας. Τελικά αυτό δεν το κατόρθωσε, οπότε ξεπεράστηκε από άλλα κοινωνικά στρώματα (καταρχάς από τους Φαναριώτες και αργότερα από τους αστούς). Στο πλαίσιο αυτής της δυναμικής της άρχουσας κοινωνικής τάξης-ομάδας αυτής της περιόδου θα πρέπει ίσως να ιδωθούν οι αντιφάσεις της εκκλησιαστικής πολιτικής και παιδείας στον 17^ο αιώνα, κάτι που σχετίζεται τόσο με τη μοίρα του συνολικού ανανεωτικού εγχειρήματος του Κύριλλου Λούκαρη και της ομάδας του, όσο και με τη μοίρα της ίδιας της φιλοσοφίας του Θεόφιλου Κορυδαλλέα που, από πρωτότυπη, ανανεωτική και νεωτερίζουσα (για τα δεδομένα του χριστιανικού οθωμανικού χώρου και πνευματικού περιβάλλοντος), κατάληξε αργότερα να χρησιμεύσει ως το κύριο όχημα της φιλοσοφικής και πολιτικής συντήρησης και

αντίδρασης ενάντια στο νεοελληνικό διαφωτισμό. Από την άλλη πλευρά, η όλη κατάληξη του εγχειρήματος φαίνεται απόλυτα λογική αν ληφθεί υπόψη η διάταξη και ο συσχετισμός των κοινωνικών τάξεων στην οθωμανική αυτοκρατορία. Μια διαδικασία Μεταρρύθμισης, αντίστοιχη της Δυτικής Ευρώπης, έστω και σε πολύ πιο ήπια μορφή, θα προϋπέθετε τη στήριξή της από στρώματα, που δεν είχαν αναπτυχθεί σε σημαντικό βαθμό ακόμα στην οθωμανική αυτοκρατορία¹⁹⁵.

Ο νέο-αριστοτελισμός που έφερε ο Θεόφιλος Κορυδαλλεύς στην εκπαίδευση του ελληνο-οθωμανικού χώρου συνιστούσε αφενός την έναρξη της διαδικασίας «μετακένωσης» των δυτικών ιδεών στην Ελλάδα, αφετέρου όμως, λόγω ακριβώς της προσήλωσής του στο μεσαιωνικό «Φιλόσοφο» και της έλλειψης σοβαρού ενδιαφέροντος για τη νεότερη πνευματική παραγωγή στη Δυτική Ευρώπη, όπου βρισκόταν σε πλήρη εξέλιξη η επιστημονική επανάσταση με την ανάπτυξη των φυσικών επιστημών, ενίσχυε μακροπρόθεσμα το κλίμα αυθεντίας που χαρακτήριζε τη μεταβυζαντινή νεοελληνική σκέψη. Έτσι, παρά την κάποια νέα άνθιση της φιλοσοφικής σκέψης, μέσω κυρίως της συγγραφής υπομνημάτων σε έργα του Αριστοτέλη, με κύριους εκπροσώπους τους αριστοτελικούς Κορυδαλλέα, Νικόλαο Κούρσουλα και Γεράσιμο Βλάχο, καθώς και άλλους ήσσονες υπομνηματιστές¹⁹⁶ και, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος ο εισηγητής της νέας φιλοσοφίας είχε τα χαρακτηριστικά του ελεύθερου και σχετικά πρωτότυπου στοχαστή είχε και ο ίδιος εξάλλου επικριθεί και στηλιτευτεί για τις ιδέες του κατά τη διάρκεια της ζωής του από τους συντηρητικούς του πατριαρχικού κλήρου, ενώ ήταν και οπαδός της «διπλής αλήθειας»¹⁹⁷, σε αντίθεση με άλλους στοχαστές του ίδιου ρεύματος μετά από αυτόν- και ήταν κριτικός απέναντι στη μεσαιωνική σχολαστική, εντούτοις, μακροπρόθεσμα, το σώμα της κορυδαλλικής φιλοσοφίας κατέληξε να γίνει στην πορεία απολύτως συντηρητικό, να αποστεωθεί μέσα στο εκκλησιαστικό πνευματικό περιβάλλον και να λειτουργήσει ως η κύρια γραμμή άμυνας του πατριαρχικού κατεστημένου ενάντια στη νεώτερη δυτική φιλοσοφική, επιστημονική και κοινωνική σκέψη που άρχισε να «μετακενώνεται» στο νεοελληνικό χώρο έναν αιώνα αργότερα, στις αρχές του 18^{ου} αιώνα.

Λόγω του ιδιαίτερου κοινωνικού, πολιτικού και ιδεολογικού περιβάλλοντος των χριστιανών λογίων στην Οθωμανική αυτοκρατορία, ο δυτικής προέλευσης νεοαριστοτελισμός

¹⁹⁵ Όσον αφορά τη σύγχρονη εκκλησιαστική και ορθόδοξη θεολογική αντίληψη για κάποια από τα παραπάνω θέματα, αλλά και γενικότερα για την πορεία της ορθόδοξης εκκλησίας στη συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, βλ. την ενδιαφέρουσα εργασία: G. Podskasky, *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821. Η ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, Μτφρ. Γ. Δ. Μεταλληνός, Έκδοση Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2005 [Μόναχο 1988], σσ. 167-240.

¹⁹⁶ Βλ. Ν. Κ. Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1988, τόμος Α', σ. 175.

¹⁹⁷ Ν. Κ. Ψημμένος, *Ο. π.*, τόμος Α', σ. 179.

λειτούργησε τελικά ως συνέχιση και ανανέωση της μεσαιωνικής βυζαντινής αυθεντίας και όχι ως νεωτερισμός. Οι επίγονοι του Κορυδαλλέα δεν ανανέωσαν καθόλου το έργο του δασκάλου τους και στην πορεία αντιτάχθηκαν σε κάθε εκδήλωση της νεότερης δυτικής φιλοσοφικής, επιστημονικής, κοινωνικής σκέψης ανάμεσα στους ορθόδοξους της Οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Ο 17^{ος} αιώνας φαίνεται να είναι η χρυσή εποχή της εκκλησίας και του ορθόδοξου κλήρου, η εποχή που αυξάνει τη δύναμή της και προβαίνει σε συγκεκριμένες απόπειρες εκσυγχρονισμού. Είναι η εποχή ανάπτυξης της ορθόδοξης χριστιανικής πολιτικής σκέψης και της επανατεκμηρίωσης της θέσης της εκκλησίας για το κράτος και την απόλυτη μοναρχία, στη βάση ελληνιστικών, ρωμαϊκών και βυζαντινών πολιτικών ιδεωδών, προσαρμοσμένων στις υπάρχουσες συνθήκες της οθωμανικής κυριαρχίας. Είναι επίσης η εποχή της εμφάνισης και ανάπτυξης ενός «θηρησκευτικού ουμανισμού», που θα εξαρθεί στην επόμενη περίοδο και θα λειτουργήσει, εμμέσως, ως ένα από τα κανάλια εισαγωγής των διαφωτιστικών ιδεών στη νεοελληνική σκέψη.

Ωστόσο, στο τελευταίο τρίτο του ίδιου αυτού 17^{ου} αιώνα, μια νέα ηγετική κοινωνική ομάδα ελληνόφωνων χριστιανών αναδύεται μέσα στην Οθωμανική αυτοκρατορία. Πρόκειται για τους περίφημους Φαναριώτες, που αναφέρθηκαν παραπάνω, το στρώμα εκείνο εμπόρων και λειτουργών του οθωμανικού κράτους που, στην πορεία, μοιράζεται μαζί με τον ανώτατο τμήμα του κλήρου την ηγετική θέση του υποτελούς «ρουμ μιλέτ». Η ιδιομορφία των Φαναριωτών συνίσταται στο ότι πρόκειται για κοσμικούς πλέον φορείς που παίζουν σημαντικό διαμεσολαβητικό ρόλο και μέσα στο ίδιο το οθωμανικό κράτος ως ανώτεροι κρατικοί υπάλληλοι, διπλωμάτες και κυβερνήτες ημιαυτόνομων υποτελών χωρών-επαρχιών (Μολδαβία και Βλαχία). Οι Φαναριώτες είναι προσανατολισμένοι ανοιχτά προς τη Δύση σε ό,τι αφορά τους πνευματικούς ορίζοντές τους και αντλούν μεγάλο μέρος της ειδικής τεχνογνωσίας, που τους κάνει χρήσιμους στο οθωμανικό κράτος, από την προσέγγιση και μελέτη της ευρωπαϊκής θεωρίας και πρακτικής της λειτουργίας των σύγχρονών τους απολυταρχικών κρατών. Μέρος, μάλιστα, αυτής της πρακτικής προσπάθισης κάποιιοι εξ αυτών να εφαρμόσουν στους χώρους δικαιοδοσίας τους, δηλαδή στις παραδουνάβιες ηγεμονίες. Αυτή η ιδιόμορφη ενδιάμεση θέση τους μεταξύ του παλιού και του νέου, δηλαδή μεταξύ του ανατολικού τύπου απολυταρχικού κράτους και κοινωνίας και των δυτικότροπων μεθόδων σκέψης και διοίκησης, έχει ως αποτέλεσμα να χαρακτηρίζονται ταυτόχρονα φορείς εισαγωγής προ-διαφωτιστικών και αργότερα διαφωτιστικών δυτικών ιδεών, οθωμανοί κρατικοί υπάλληλοι και ακόμη έκφραση ενός «Βυζαντίου μετά το Βυζάντιο» στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Βλ. το εξαιρετικό ομώνυμο έργο που πραγματεύεται η δράση τους στο χώρο της σημερινής Ρουμανίας. Ν. Ιόργκα, *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1985 (Βουκουρέστι 1971).

Η προσεκτική, δυτικότροπη πνευματική ροπή των Φαναριωτών αρχίζει να διακρίνεται στο έργο «Φροντίσματα» του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου, μια συλλογή στοχασμών για την πολιτική και την κοινωνία, καθώς και στα «Φιλοθέου πάρεργα» του γιου του Νικολάου, που γράφτηκε το 1718, αλλά εκδόθηκε μόλις το 1800. Η ενδιάμεση θέση αυτού του ηγετικού στρώματος αντανakλάται και στα επαμφοτερίζοντα πνευματικά του ενδιαφέροντα, που συνδυάζουν ταυτοχρόνως τη Δύση και την Ανατολή, το παραδοσιακό και το νεωτερικό, το προ-διαφωτιστικό και το συντηρητικό στοιχείο. Παίρνουν τη θέση των νεοτέρων στην περίφημη διαμάχη αρχαίων-μοντέρνων στην ευρωπαϊκή σκέψη του 17^{ου} αιώνα, αλλά ταυτόχρονα γράφουν πραγματείες με βιβλικά θέματα (όπως λχ. ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος για την ιστορία του λαού των Εβραίων, με βάση τη Βίβλο). Συγγενεύουν πνευματικά με τον ορθολογισμό του Μακιαβέλι και άλλων στοχαστών της Αναγέννησης, όσον αφορά τα πρακτικά και κοινωνικο-πολιτικά θέματα (κάτι που αντιστοιχεί και στα επαγγελματικά τους ενδιαφέροντα ως λειτουργών ενός –έστω και ιδιόμορφου και μη ευρωπαϊκού- απολυταρχικού κράτους) και ταυτοχρόνως παίρνουν συχνά θέση νεοαριστοτελική στη φιλοσοφία. Εκθέτουν νεωτερικές επιστημονικές απόψεις σε έργα τους, αλλά τα περισσότερα εξ αυτών είναι αφιερωμένα σε φιλολογικά θέματα κατά το παραδοσιακό πρότυπο. Είναι κοσμοπολίτες, αλλά ταυτόχρονα παραδοσιοκράτες χριστιανοί της ανατολικής εκκλησίας και λόγιοι, που χρησιμοποιούν την αρχαία γλώσσα για να εκφράζονται.

Η φαναριώτικη αριστοκρατία, παρά το ότι τα πνευματικά της ενδιαφέροντα είναι στραμμένα στη Δύση και ιδιαίτερος στην ακμάζουσα απολυταρχική Γαλλία, παραμένει εντούτοις ένα μεσαιωνικό κοινωνικό στρώμα, απολύτως ενταγμένο στην οθωμανική κοινωνική και πολιτική ζωή, συνδεδεμένο στενά με το οθωμανικό κράτος. Αυτή η ενσωμάτωση συνιστούσε και το όριο της άρχουσας αυτής κοινωνικής ομάδας. Ωστόσο, μαζί με το ρεύμα του θρησκευτικού ουμανισμού σε κύκλους του ανώτατου ορθόδοξου κλήρου, που εξάλλου ήταν στενά συνδεδεμένος με τους ίδιους τους Φαναριώτες, από ένα σημείο και πέρα, οι Φαναριώτες προετοίμασαν το πνευματικό έδαφος, άνοιξαν το δρόμο για το ρεύμα του νεοελληνικού διαφωτισμού, που αποτέλεσε τη μεγάλη τομή, το κρίσιμο άλμα στην ανάπτυξη της νεοελληνικής κοινωνικής και φιλοσοφικής συνείδησης. Τα «οργανικά» μεσαιωνικά, καθώς και τα «ενδιάμεσα» ή «ιστορικά μεταβατικά» στρώματα της οθωμανικής κοινωνίας μπορούσαν μόνο να προετοιμάσουν το έδαφος και να συμμετάσχουν οριακά στα πρώτα πρώιμα βήματα του διαφωτισμού. Το κύριο βάρος του πνευματικού κινήματος του διαφωτισμού μπορούσε να το σηκώσει μόνο μια νέα διαμορφούμενη κοινωνική τάξη, τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα της οποίας την οδηγούσαν σε ρήξη και επαναστατική θέση συνείδησης σε σχέση με το παρελθόν. Αυτή η νέα επαναστατική τάξη, που θα έθετε και το ζήτημα του ελληνικού «έθνους» και

«εθνικής συνείδησης» με τη σύγχρονη έννοια, καθώς θα γινόταν ο κύριος φορέας της, ήταν η νεοελληνική αστική τάξη, που ξεπρόβαλλε αργά μέσα στην παρακμάζουσα μεσαιωνική οθωμανική κοινωνία.

II

Ο 18^{ος} αιώνας σηματοδοτεί μια σημαντική καμπή στην ιστορία της νεοελληνικής οντότητας. Το 1715, με την οριστική κατάληψη της Πελοποννήσου από τους Οθωμανούς, ενοποιείται το τμήμα εκείνο της Βαλκανικής χερσονήσου που κατοικείται κατά μεγάλη πλειονότητα, από ελληνόφωνους και τερματίζεται το καθεστώς των συνεχών πολέμων που το ταλάνιζαν την προηγούμενη περίοδο. Ταυτοχρόνως, η οθωμανική κοινωνία, παρότι ακόμα ισχυρή και ενιαία πολιτικά, αρχίζει να υφίσταται έντονα τον ανταγωνισμό και την οικονομική διείσδυση των δυτικών χωρών, στις οποίες έχουν ήδη αναπτυχθεί σημαντικά οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής. Υπό την επίδραση της δυτικής οικονομικής διείσδυσης, αλλά και στη βάση της προηγηθείσας φάσης ανάπτυξης στην ίδια περιοχή, αναπτύσσονται ραγδαία το εμπόριο, η ναυτιλία, η βιοτεχνία στις πρώιμες καπιταλιστικές εκδοχές. Τμήματα του ελληνόφωνου (νεοελληνικού) στοιχείου είναι εκείνα, που κατ' εξοχήν εξειδικεύονται σε αυτές τις νέες μορφές οικονομικής δραστηριότητας, λόγω των τόπων στους οποίους το στοιχείο αυτό κατοικεί, αλλά και λόγω της ιδιαίτερης θέσης που κατέχει στην οθωμανική αυτοκρατορία, καθώς και εξαιτίας του πνευματικού προσανατολισμού του. Τι σημαίνει αυτό το τελευταίο;

Η «ιδιαίτερη θέση μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία» συνίσταται στο ότι μπορεί μεν οι ελληνόφωνοι να είναι ένα υποταγμένο τμήμα του πληθυσμού, ενσωματωμένο θεσμικά στο χριστιανικό «ρουμ μιλέτ», αλλά ταυτοχρόνως η θέση αυτή είναι προνομιακή για ορισμένα από τα τμήματά του σε σχέση με τις υπόλοιπες υποτελείς λαότητες της αυτοκρατορίας. Το «προνομιακό» της θέσης έχει συγκεκριμένο ιστορικό χαρακτήρα. Έχει να κάνει καταρχήν με τη γλώσσα και τη φιλολογική και θεολογική παράδοση, που χρησιμοποιεί ο κύριος θεσμός του «ρουμ μιλέτ» στα Βαλκάνια, δηλαδή το πατριαρχείο και η εκκλησία. Η γλώσσα αυτή είναι η ελληνική. Η μόρφωση, λοιπόν, η φιλολογική γλώσσα, η γραπτή γλώσσα που είναι διαδεδομένη ως γλώσσα της διανόησης και των «θεωρητικών» αναζητήσεων στα χριστιανικά Βαλκάνια είναι η ελληνική, λόγω της πανταχού παρούσας εκκλησίας, αλλά και λόγω της πρότερης ιστορίας της περιοχής, στην οποία το εξελληνισμένο φιλολογικά Βυζάντιο κατείχε τη θέση του πολιτιστικού κέντρου. Αυτό σημαίνει ότι οι ελληνόφωνοι, που ήταν διασπαρμένοι σε πολλά εδάφη των Βαλκανίων, αλλά και της Μικράς Ασίας και που, ταυτοχρόνως, για ιστορικούς λόγους (επίσης εξαιτίας της θεσμικής λειτουργίας της εκκλησίας) είχαν ευκολότερη πρόσβαση στην εκπαίδευση και το δίκτυο γύρω από την εκκλησία και τις θεσμικές λειτουργίες του κράτους, είχαν ένα σαφές

«πολιτιστικό πλεονέκτημα» σε σύγκριση με άλλους λαούς, ένα πλεονέκτημα που γινόταν ακόμη πιο σημαντικό λόγω του αποκλεισμού τους από τις στρατιωτικές και διοικητικές υποχρεώσεις των μουσουλμανικών πληθυσμών, κάτι που τους ωθούσε στην ενασχόληση με το εμπόριο και τις νέες μορφές οικονομικής δραστηριότητας, όταν εμφανίστηκε αυτή η ιστορική δυνατότητα.

Την ίδια περίοδο, από τις αρχές του 18^{ου} αιώνα, η ανάπτυξη των δυτικών, βόρειων και ανατολικών ευρωπαϊκών οικονομιών οδήγησε στη μετατόπιση του κύριου άξονα του οθωμανικού εμπορίου από τα νότια και νοτιοανατολικά τμήματα της αυτοκρατορίας στα βόρεια και βορειοδυτικά τμήματα, εκεί δηλαδή όπου κατοικούσε η μεγάλη πλειονότητα των ελληνοφώνων¹⁹⁹. Η πολιτιστική και πολιτική υπεροχή των ελληνοφώνων συγκριτικά με τους άλλους χριστιανικούς λαούς της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, η διασπορά τους σε όλα τα Βαλκάνια, σε συνδυασμό και με κάποια ιδιαίτερα γεγονότα, όπως η παροχή ιδιαίτερων προνομίων στην περιοχή της Πελοποννήσου μετά την ανακατάκτηση του 1715, καθώς και τα προνόμια που είχαν τα νησιά λόγω της ιδιαίτερης σημασίας τους για το οθωμανικό ναυτικό, οδήγησε στο να εμφανιστούν, κατά πρώτον, στον «κόσμο» των ελληνοφώνων αστικές σχέσεις και αστικά στρώματα. Ο καταλύτης για την όλη εξέλιξη ήταν βεβαίως η δυτική καπιταλιστική οικονομική διεύδυση που οδήγησε στην οργάνωση της παραγωγής για την αγορά και στον αυξανόμενο εγχρηματισμό της οικονομίας και άρα στην προοδευτική, αν και αργή, υποχώρηση της παραδοσιακής ημιφεουδαρχικής και φυσικής οικονομίας που κυριαρχούσε στην Οθωμανική αυτοκρατορία.

Τα πρωτο-αστικά αυτά κοινωνικά στρώματα που αναδύονταν στην πορεία του 18^{ου} αιώνα ήταν ιστορικά η πρώτη κοινωνική δύναμη, που εμφανίστηκε στην περιοχή και η οποία υπερέβαινε τα καθιερωμένα όρια της κοινωνικής ζωής, καθώς έσπαγε τη συνέχεια, τον ιστορικό κύκλο στον οποίο βασιζόνταν τόσο η παλιά βυζαντινή όσο και η οθωμανική αυτοκρατορία. Η αρχαιότερη αστική τάξη των Βαλκανίων είναι η νεοελληνική και, ξεκινώντας από πολλά κέντρα, εξαπλώθηκε, από την πρώτη κιόλας εκείνη περίοδο, σε όλα τα Βαλκάνια. Πρόκειται, ίσως, για έκφραση ιστορικής ειρωνείας ή για την περίφημη «πανουργία του λόγου» του Χέγκελ. Οι ελληνοφώνοι, που στάθηκαν το «οικουμενικό πνεύμα», το στήριγμα του βυζαντινού Μεσαίωνα και ανανέωσαν αυτό το χαρακτήρα τους σαν βασικοί τροφοδότες του ηγετικού πυρήνα του ενσωματωμένου στην οθωμανική κοινωνία «ρουμ μιλέτ», γίνονταν εξ αντικειμένου η αφετηρία του αποσχιστικού, διασπαστικού, «χωριστικού πνεύματος», ενός πνεύματος κατάλυσης του οθωμανικού κόσμου, έστω κι αν ούτε οι ίδιοι το συνειδητοποιούσαν ακόμα ολοκληρωμένα. Οι ανατολίτες «ανθροποκί» μετατρέπονταν τώρα σε όργανα μιας αντίστροφης «άλωσης»: της

¹⁹⁹ Ν. Σβορώνος, *Επισκόπηση νεοελληνικής ιστορίας*, ό. π., σ. 51.

άλωσης της Ανατολής από τη Δύση, και μάλιστα παραμένοντας ακραιφνείς ορθόδοξοι, πιστοί οπαδοί της αρχαίας-ανατολικής εκκλησίας. Με την εξάπλωση και ανάπτυξη των αστικών σχέσεων και των αστικών κοινωνικών στρωμάτων στα Βαλκάνια δημιουργείται η ιστορική δυνατότητα να ξεκινήσει η διαδικασία του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και της διαμόρφωσης της καθαυτό νεοελληνικής συνείδησης.

Ο Διαφωτισμός ως διεθνές φαινόμενο και πνευματική κίνηση συνοδεύει την τελευταία φάση της εδραίωσης των νεότερων αστικών σχέσεων στην Ευρώπη σε αντιπαράθεση με το φεουδαρχικό «μεσαιωνικό» κόσμο. Συνιστά την πνευματική και ιδεολογική πλευρά της πάλης της επαναστατικής αστικής τάξης ενάντια στους φεουδάρχες και το πνευματικό τους εποικοδόμημα. Συστατικά του στοιχεία ως πνευματικού κινήματος είναι α) η έμπνευσή του από τις φυσικές επιστήμες και τον επιστημονικό λόγο (στη βάση της επιστημονικής επανάστασης του 17^{ου} αιώνα) και, συνεπώς, η απόρριψη της μεσαιωνικής θρησκευτικής αυθεντίας σε κάθε πλευρά της ζωής, β) ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός και η θεωρία του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου. Κλειδί για την αναμόρφωση του κόσμου και τη δημιουργία μιας δίκαιης και ευτυχισμένης κοινωνίας, κατά τις διαφωτιστικές αντιλήψεις, είναι η κατάργηση των φεουδαρχικών δομών και προνομίων και η θεμελίωση της αγωγής, της εκπαίδευσης των ανθρώπων με βάση τη λογική και τα πορίσματα που απορρέουν από τη φυσική επιστήμη, αλλά και από την ατομική «ελεύθερη» επιχειρηματική και εν γένει οικονομική δραστηριότητα.

Ο 18^{ος} αιώνας για την αναπτυσσόμενη Δυτική Ευρώπη ήταν η περίοδος της ώριμης φάσης του Διαφωτισμού, η οποία, όπως έχει υποστηριχθεί, «εκτείνεται μεταξύ της πρώτης έκδοσης των *Περσικών Επιστολών* του Montesquieu το 1721, και της μεταθανάτιας έκδοσης του *Σχεδιάσματος ενός ιστορικού πίνακα των προόδων του ανθρωπίνου πνεύματος* του Condorcet το 1795»²⁰⁰. Ουσιαστικά, στην κλασική δυτικοευρωπαϊκή (γαλλική κυρίως) μορφή του, ο Διαφωτισμός ολοκληρώνεται ως πνευματικό κίνημα μετά από τη νίκη της Γαλλικής Επανάστασης, δηλαδή με την ανατροπή των φεουδαρχικών-απολυταρχικών και την επικράτηση των αστικών σχέσεων, και ακολουθείται από το περισσότερο μετριοπαθές παρά ακραίο κίνημα των «Ιδεολόγων».

Ωστόσο, σε άλλες χώρες, που βρίσκονταν σε πιο καθυστερημένη φάση κοινωνικής ανάπτυξης, κινήματα ομόλογα ή ανάλογα με τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό και εμπνεόμενα από αυτόν διατηρήθηκαν για μεγαλύτερο διάστημα. Σε κάποιες χώρες μάλιστα, εμφανίστηκαν μετά το πέρας του αρχικού Διαφωτισμού στην Ευρώπη. Στον ελλαδικό χώρο ο Διαφωτισμός (στο σύνολό του ως φαινόμενο και όχι μόνο στην «ώριμη φάση του») διαρκεί από τις πρώτες δεκαετίες του 18^{ου} αιώνα (αλλά κυρίως μετά το 1750) μέχρι και το τέλος της

²⁰⁰ Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1996, σ. 15.

εθνικοαπελευθερωτικής επανάστασης το 1830, οπότε τα βασικά του αιτήματα και επιδιώξεις τείνουν προς υλοποίηση. Οι κοινωνικές (κοινωνιολογικές) του προϋποθέσεις, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι η εμφάνιση αστικών στρωμάτων και αστικής τάξης μέσα στην Οθωμανική αυτοκρατορία υπό την επίδραση και της οικονομικής δυναμικής των αναπτυγμένων δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών.

Οι πνευματικές προϋποθέσεις του διαφωτιστικού κινήματος συνίστανται στην διάδοση των ευρωπαϊκών φυσικοεπιστημονικών, κοινωνικοπολιτικών και αισθητικών αντιλήψεων στα ελληνόφωνα μορφωμένα στρώματα, που περιορίζονταν, αρχικά, στους εκκλησιαστικούς διανοούμενους και στους Φαναριώτες²⁰¹. Εκεί παρουσιάζονται οι προδρομικές μορφές του Διαφωτισμού, αναπτύσσονται για πρώτη φορά στοχασμοί σχετικά με την αξία και τη σημασία της νεότερης σκέψης, αναφέρεται –σε ηπιότερες, συγκριτικά με τη Δύση μορφές- η διαμάχη μεταξύ αρχαίων και νεοτέρων, προσεγγίζονται κρίσιμα θέματα παιδείας, δικαίου, αισθητικής, ηθικής, επιστήμης και διακυβέρνησης (ιδιαίτερα από Φαναριώτες διανοούμενους), αμφισβητείται –προσεκτικά- η κυριαρχία του αριστοτελισμού και νεοαριστοτελισμού και της παραδοσιακής θρησκευτικής και θρησκευτικοφιλοσοφικής σκέψης στους μορφωμένους εκκλησιαστικούς κύκλους. Ενδεικτική είναι, από την άποψη αυτή, η περίπτωση του Μεθόδιου Ανθρακίτη και της καταδίκης των –επηρεασμένων από τον Μαλμπράνς- απόψεών του από την Εκκλησία το 1721. Η κίνηση του καθαυτό Νεοελληνικού Διαφωτισμού διατρέχει γενικά τρεις φάσεις ή περιόδους εξέλιξης²⁰².

²⁰¹ Λόγω έλλειψης χώρου για τις ανάγκες αυτής της σύντομης, συνοπτικής επισκόπησης, δεν μπορεί να γίνει εκτεταμένη ξεχωριστή αναφορά στη σημασία της νεοελληνικής σκέψης και φιλολογίας στις βενετοκρατούμενες ελληνικές (και όχι μόνο) περιοχές, η οποία, από παλιότερες ακόμη περιόδους (βλ. λχ τα κρητικά νεοελληνικά λογοτεχνικά και θεατρικά έργα μέχρι την περίοδο της οθωμανικής κατάκτησης, καθώς και την επτανησιακή νεοελληνική φιλολογική παραγωγή τόσο σε έργα, όσο και σε διανοούμενους) είναι εξαιρετικά σημαντική. Η κοινή φιλολογική και θρησκευτική παράδοση των βενετοκρατούμενων και των οθωμανοκρατούμενων Ελλήνων, ο «θρησκευτικός ουμανισμός» της ορθόδοξης εκκλησίας, καθώς και η κοινή γλώσσα και οι συνεχείς επαφές φαίνεται πως διατήρησαν την ενότητα αυτών των δύο τμημάτων των υπό διαμόρφωση Νεοελλήνων, ενώ οι πολιτιστικές, πολιτικές, οικονομικές διαφορές μεταξύ τους προσέδωσαν και μια περαιτέρω ώθηση και δυναμική στη νεοελληνική συνείδηση. Όπως το έθεσε ο Δημήτρης Χατζής, «μέσα από ένα τέτοιο περίγραμμα έχουμε υποχρεωτική τη συνεξέταση του φραγκοκρατούμενου-βενετοκρατούμενου και του τουρκοκρατούμενου αργότερα Ελληνισμού, με μια διπλή προβληματική, αφού, δίπλα στην αγροτική κοινότητα της τουρκοκρατίας, έχουμε πάντα αστικά κέντρα, αστικές σχέσεις και αστική σκέψη στα βενετοκρατούμενα νησιά και παράλια. Από αυτή τη συνεξέταση έχουμε κιάλας το πρώτο ουσιώδες πόρισμα της ιστορίας του νεοελληνικού έθνους. Και αυτό θα το έλεγα έτσι: το μεγάλο ιστορικό κατόρθωμα του Νεοελληνισμού είναι η ενότητα των τουρκοκρατούμενων και βενετοκρατούμενων τμημάτων του [...] Μέσα από αυτήν την ενότητα βγαίνει η εθνική του αποκρυστάλλωση» (βλ. Δ. Χατζής, *Το πρόσωπο του νέου ελληνισμού. Διαλέξεις και δοκίμια*, Εκδόσεις Το Ροδακίό, Αθήνα 2005, σσ. 229-230).

²⁰² Για τις ανάγκες της παρούσας συνοπτικής επισκόπησης θεωρούμε ότι είναι επαρκής, κατ' αρχήν, η περιοδολόγηση που κάνει ο Κ. Θ. Δημαράς (βλ. Κ. Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ζ' έκδοση, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1977, σσ. 10-12), ο οποίος εκτιμά ότι αυτές οι τρεις περίοδοι πρέπει να αντιστοιχηθούν «με τρεις περιόδους της γαλλικής παιδείας και εκφράζουν, συμβατικά πάντα αλλά καλά, και την σχέση ανάμεσα στα δύο κινήματα και τη χρονική απόκλιση που τα χωρίζει» (Ο. π., σ. 10).

Η πρώτη περίοδος συνδέεται με στοχαστές όπως ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ²⁰³, ο Θωμάς Μανδακάσης, ο Βικέντιος Δαμοδός και ο Ευγένιος Βούλγαρης κ. ά. Πρόκειται για μια πρώτη, «θολή και προδρομική», κατά τον Κ. Θ. Δημαρά, περίοδο του νεοελληνικού διαφωτισμού. Οι περισσότεροι σημαντικοί εκπρόσωποί του συνδέονται ακόμη πολύ στενά με την φαναριώτικη σκέψη και την εκκλησιαστική παιδεία και παράδοση. Πολλοί είναι και κληρικοί οι ίδιοι, όπως ο επιφανέστερος, ίσως, στοχαστής της περιόδου αυτής, ο Ευγένιος Βούλγαρης. Χρησιμοποιούν κυρίως την αρχαία ή αρχαιοπρεπή λόγια γλώσσα, εμπνέονται από το Βολταίρο και άλλους ελευθερόφρονες Γάλλους συγγραφείς, διαδίδουν, προσεκτικά και με σύνεση, τη νεότερη δυτική προβληματική (όχι στις πιο προχωρημένες εκφράσεις της) στις φυσικές επιστήμες, τα μαθηματικά, τη λογική και τη φιλοσοφία, καλλιεργούν μια νέα, μη παραδοσιακή ή λιγότερο παραδοσιακή αισθητική και ηθική στάση απέναντι στη φύση, τη σχέση σώματος-ψυχής κλπ.

Οι κοινωνικοπολιτικές τους απόψεις αντιστοιχούν στον ήπιο «Διαφωτισμό δια της πεφωτισμένης δεσποτείας», δηλαδή σε εκείνη την περίοδο (και ρεύμα) του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, που ο τελευταίος δεν είναι ακόμη πολιτικά επαναστατικός, αλλά απευθύνεται στους ηγέτες των απολυταρχικών κρατών, παρακινώντας τους για μια «εκ των άνω» κοινωνική μεταρρύθμιση, για μια φωτισμένη εισαγωγή των αιτημάτων του ορθού λόγου στην κοινωνία²⁰⁴. Είναι κοσμοπολίτες, στο πλαίσιο του «θρησκευτικού ουμανισμού» πάντα, διανοούμενοι, πλήρως υποταγμένοι στην πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία, καθόλου επαναστάτες και πολύ λίγο «εθνικοί». Ο «ελληνισμός» τους είναι φιλολογικός, λόγιος, συχνά αναγεννησιακού τύπου, συγγενής προς τον «ελληνισμό» των προηγούμενων αιώνων. Ωστόσο, ο ρόλος τους στην προώθηση της νέας προβληματικής του Διαφωτισμού είναι σημαντικός. Αμφισβητούν στα έργα

²⁰³ Ο Μοισιόδαξ είναι μια περίπτωση στοχαστή, που δείχνει την αφομοιωτική λειτουργία της υπό διαμόρφωση νεοελληνικής σκέψης, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Το «Μοισιόδαξ» (δηλαδή, εκ «Μοισίας» και «Δακίας» καταγόμενος) αποδίδει ακριβώς το πώς ένας μη ελληνόφωνος εκ καταγωγής Βαλκάνιος (Βούλγαρος) γίνεται ένας εκ των σημαντικότερων εκπροσώπων της πρώτης γενιάς του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, γιατί ακριβώς «νεοελληνικό» ήταν το νέο πνεύμα των Βαλκανίων της εποχής εκείνης και όποιος μετείχε σε αυτό γινόταν και ο ίδιος «Νεοέλληνας», δηλαδή παραγωγός νεοελληνικής σκέψης.

²⁰⁴ Το ρεύμα αυτό στον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό δε συνίστατο σε μια απλή αφέλεια ή αυταπάτη, αλλά αντανάκλασε την ιδιαίτερη θέση του δυτικού απολυταρχικού κράτους ως συμβιβαστικής, αλλά και εσωτερικά αντιφατικής μορφής πολιτικού συστήματος μεταξύ της φθίνουσας κοινωνικής τάξης των φεουδαρχών σε μια ολοένα και περισσότερο εγχρηματισμένη οικονομία και της ολοένα ανερχόμενης οικονομικά, αλλά χωρίς πολιτικά δικαιώματα, αστικής τάξης. Επρόκειτο για μια κατάσταση όπου οι φεουδάρχες εξακολουθούσαν, μέσω του κράτους τους, να έχουν την εξουσία, αλλά με τίμημα να ενισχύουν συνεχώς τις προϋποθέσεις της πτώσης τους δια της επιβολής ενιαίας νομοθεσίας σε όλη την επικράτεια και με τη δημιουργία των γενικών όρων για την επικράτηση της αστικής τάξης. Τα απολυταρχικά κράτη στις πρωτοπόρες χώρες της Δυτικής Ευρώπης (Αγγλία, Γαλλία) τελικά ανατράπηκαν με τις αστικές επαναστάσεις του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, αλλά στην Ανατολική Ευρώπη είχαν ακόμη να παίξουν σημαντικό ιστορικό ρόλο. Οι ιδιαιτερότητες και η παράταση αυτού του πραγματικά «ιστορικού συμβιβασμού» σε μια σειρά χώρες καθόρισε εν πολλοίς την μελλοντική πολιτική-διακρατική εικόνα του συνόλου της Ευρώπης.

τους και απορρίπτουν την αποστεωμένη πια φιλοσοφία, ιδιαίτερα όσον αφορά τον κλάδο της λογικής, του κορυδαλλισμού.

Η αρχαιογνωσία και η γλωσσική και αισθητική αρχαιοπρέπειά τους έχει ως συνέπεια την αφύπνιση μιας στάσης απέναντι στην αρχαία ελληνική γραμματεία πολύ διαφορετικής από την παραδοσιακή, που αρχίζει πια να δίνει σύγχρονη, προοδευτικής αστικής χροιάς, «εθνική» υπόσταση στο προγονικό ελληνικό στοιχείο. Στην πορεία, αυτό το ρεύμα των διανοουμένων περνά στη συντηρητική πλευρά του Διαφωτισμού. Ενδεικτική για τη γενική πορεία των στοχαστών αυτής της περιόδου είναι η στάση του Ευγένιου Βούλγαρη. Καταλήγει στην αυλή της αυτοκράτειρας Αικατερίνης της Ρωσίας, ως τυπικός εκπρόσωπος αυτής της περιόδου του Διαφωτισμού σε Ευρώπη και Ελλάδα, απορρίπτει εν τέλει τον Βολταίρο, που τόσο συμπαθούσε και προωθούσε στα νιάτα του, γίνεται ολοένα και περισσότερο θεοσεβής και παραδοσιοκράτης, αντιδρά έντονα στα νέα και πιο ριζοσπαστικά ρεύματα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού που αναπτύσσονται και τα οποία ακολουθούν τις οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές που επιταχύνονται στην πορεία του 18^{ου} αιώνα στην οθωμανική κοινωνία.

Η δεύτερη φάση ή περίοδος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού αντανακλά τη μεγάλη ανάπτυξη και διεύρυνση των νεοελληνικών αστικών στρωμάτων από το 1750 και μετά, με σημείο καμπής τη Συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή, το 1774, όπου οι έλληνες αστοί αποκτούν μια σειρά από σημαντικά προνόμια, εγγυημένα από τη Ρωσική Αυτοκρατορία, και τα οποία αξιοποιούν για να ενισχύσουν και να προωθήσουν περαιτέρω τις οικονομικές τους δραστηριότητες, που υπονομεύουν όλο και πιο πολύ τις δομές και τα θεμέλια της οθωμανικής κοινωνίας. Εκτός από τα οικονομικά θεμέλια υπονομεύονται και τα πολιτικά και τα πνευματικά-ιδεολογικά θεμέλια και αξίες της παραδοσιακής κοινωνίας. Πρόκειται για την εποχή που ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός πλησιάζει το σημείο της ακμής του, με εκπροσώπους όπως ο Αθανάσιος Ψαλίδας, ο Βενιαμίν Λέσβιος, ο Δημήτριος Φωτιάδης ή Καταρτζής και οι μαθητές του, μεταξύ των οποίων είναι και ο Ρήγας Βελεστινλής, οι «Δημητρείς», δηλαδή ο Δανιήλ Φιλιππίδης και ο Γρηγόριος Κωνσταντάς, που δημοσιεύουν την, άμεσα εμπνευσμένη από τη *Γαλλική Εγκυκλοπαίδεια*, «Νεωτερική Γεωγραφία» τους και πολλούς άλλους ακόμη.

Σε σχέση με τους στοχαστές της προηγούμενης περιόδου, η γενιά αυτή χαρακτηρίζεται από πολύ πιο κοσμικό πνεύμα και κριτική στάση, από ριζοσπαστική μέχρι και επαναστατική θέση συνείδησης. Εκπροσωπώντας, αν και Φαναριώτης, ουσιαστικά τα ενδιαφέροντα και συμφέροντα της νεοελληνικής αστικής τάξης ως διεκδικήτριας πια της ηγετικής θέσης στους ελληνόφωνους και χριστιανικούς πληθυσμούς των Βαλκανίων, ο Καταρτζής θέτει το εξαιρετικά σοβαρό για την εξέλιξη της νεοελληνικής συνείδησης θέμα της γλώσσας και της διγλωσσίας, υποστηρίζοντας την επιβολή της δημόδους «ρωμέικης» γλώσσας που μιλάει ο ελληνικός λαός,

αλλά και τα μορφωμένα στρώματα στην καθημερινή τους ζωή, έξω από τις λόγιες ενασχολήσεις τους. Η τοποθέτηση αυτού του ζητήματος ήταν επαναστατική για τα πνευματικά πράγματα του νέου ελληνισμού γιατί θέτει το ζήτημα της σχέσης της πνευματικής και πολιτικής ηγεσίας και του λαού με έναν τρόπο αδιανόητο για την παραδοσιακή ελληνόφωνη άρχουσα τάξη. Οι Δημητριάδες, με την «Γεωγραφία» τους, θέτουν το ζήτημα μιας κοσμικής ελληνικής «Εγκυκλοπαίδειας», που σπάει τα όρια της παραδοσιακής σκέψης. Ο Ψαλίδας τολμά, έστω και πλαγίως και υπαινικτικά, να θέσει (χωρίς, φυσικά, να το προχωρά το ως τέλος) ακόμη και το ζήτημα του υλισμού στη νεοελληνική σκέψη.²⁰⁵ Τέλος, ο Ρήγας Βελεστινλής, στη συνέχεια της πορείας του, προωθεί πρακτικά πια το ζήτημα μιας αστικής κοινωνικής επανάστασης, κατά το γαλλικό πρότυπο, σε όλη την έκταση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το περιεχόμενο που δίνει ο Ρήγας στο «ελληνικό στοιχείο» και την «ελληνική δημοκρατία» δείχνει τις βλέψεις και το εύρος των αντιλήψεων και της επιρροής των πιο επαναστατικών αστικών στοιχείων της εποχής («Σ' ανατολή και δύση και νότον και βοριά,/ για την πατρίδα όλοι να 'χωμεν μια καρδιά./Στην πίστιν του καθέναν ελεύθερος να ζή,/ στην δόξαν του πολέμου να τρέζωμεν μαζί./Βουλγάροι κι Αρβανίτες, Αρμένιοι και Ρωμιοί/ Αράπηδες και άσπροι, με μια κοινή ορμή,/για την ελευθερίαν να ζώσωμεν σπαθί...»)²⁰⁶.

Η ελληνική αστική τάξη, ιδιαίτερα η μικρή και μεσαία, έχει παμβαλκανική παρουσία και υπόσταση και καλεί σε μια ριζική κοινωνική αλλαγή σε ολόκληρη την Οθωμανική αυτοκρατορία. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η νεοελληνική συνείδηση, πριν γίνει «εθνική» με τη σύγχρονη έννοια, απέβλεπε σε ένα «έθνος», που θα περιελάμβανε το σύνολο των λαών της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, δηλαδή σε ένα καταρχήν «πολιτικό έθνος», όπου το θεμελιακό στοιχείο της εθνικής ένταξης είναι η ιδιότητα του πολίτη με τη φιλελεύθερη έννοια, ανεξαρτήτως της ιδιαίτερης εθνολογικής καταγωγής, αλλά και ανεξαρτήτως των γλωσσικών και πολιτισμικών στοιχείων. Όντας η πρώτη αστική τάξη των Βαλκανίων, η ελληνική αστική τάξη, μέσω των πιο ριζοσπαστών φιλελεύθερων πνευματικών εκπροσώπων της, διεκδικεί την αναμόρφωση του συνόλου της κοινωνικής ζωής όλων των λαών που κατοικούν στην οθωμανική επικράτεια. Φυσικά η στάση αυτή εκδηλώνεται υπό την άμεση και έντονη επίδραση της Γαλλικής Επανάστασης, που σαν «ιστορική ατμομηχανή» άλλαξε ριζικά την κοινωνική ιστορία και τον πολιτικό και πνευματικό ορίζοντα της Ευρώπης, αλλά και όλου του κόσμου, ανοίγοντας μια βαθιά τάφρο ανάμεσα στο «πριν» και το «μετά» το 1789. Αν, λοιπόν, ο Ρήγας Βελεστινλής, είναι «εθνομάρτυρας», τότε είναι «εθνομάρτυρας» πολύ διαφορετικού τύπου απ' ό,τι προβάλλεται

²⁰⁵ Βλ. Π. Κονδύλης, *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1988, σσ. 83-87.

²⁰⁶ Από τον γνωστό «Θούριο» του Ρήγα Βελεστινλή («Θούριος ήτοι Ορμητικός πατριωτικός ύμνος πρώτος εις τον ήχον: Μία προσταγή μεγάλη»).

σήμερα με βάση την τρέχουσα κυρίαρχη έννοια του έθνους στη νεοελληνική εθνική ιδεολογία, ή, μάλλον, είναι «μάρτυρας» ενός έθνους πολύ διαφορετικού από αυτό που τελικά διαμορφώθηκε.

Η τρίτη και τελευταία περίοδος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού συνδέεται με την προεπαναστατική περίοδο. Υφίσταται τις συνέπειες της εξέλιξης της Γαλλικής Επανάστασης (Τρομοκρατία – Διευθυντήριο – Υπατεία – Αυτοκρατορία - Ναπολεόντειοι Πόλεμοι) Η περίοδος αυτή δέχεται την επίδραση αυτών των εξελίξεων στη δράση και τη συνείδηση των κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων των ευρωπαϊκών λαών γενικά, των λαών της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ιδιαιτέρως, και ακόμη πιο ειδικά των νεοελληνικών τάξεων και κοινωνικών ομάδων. Ο νεοελληνικός διαφωτισμός σε αυτή την περίοδο, που είναι επαναστατική-μετεπαναστατική για την Γαλλία και την Ευρώπη και προεπαναστατική-επαναστατική για την Ελλάδα, εμπνέεται κυρίως από την κίνηση των «Ιδεολόγων», που διαδέχτηκε τρόπον τινά το Γαλλικό Διαφωτισμό και, όσον αφορά την κοινωνικο-πολιτική του διάσταση, εκπροσωπείται από έργα όπως «Ο Ανώνυμος του 1789», ο «Ρωσοαγγλογάλλος» (ίσως γύρω στο 1805, κατά τον Κ. Θ. Δημαρά), η «Ελληνική Νομαρχία» (1806) και οι «Κρίτωνος στοχασμοί» (1819).

Στην περίοδο αυτή, ο κυριότερος εκπρόσωπος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και μια από τις πιο εξέχουσες προσωπικότητες της νεοελληνικής σκέψης, υπήρξε ο Αδαμάντιος Κοραΐς, με το πολυδιάστατο και πολυσήμαντο έργο του, έργο που αφορά την αρχαία γραμματεία, το γλωσσικό πρόβλημα, την πολιτική, την ηθική, το ζήτημα του έθνους κλπ. Έχουν πλέον ολοκληρωθεί οι επεξεργασίες όλου του ρεύματος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και έχουν διαφανεί τα όριά του, που αντανακλούν τις ανάγκες και τις δυνατότητες της διαμορφωμένης πλέον νεοελληνικής αστικής τάξης στη δοσμένη περίοδο. Οι στοχαστές αυτής της περιόδου φαίνεται συχνά να είναι πιο διστακτικοί και πιο στοχαστικοί σε σχέση με την προηγούμενη διαφωτιστική φάση, πιο συντηρητικοί, από κάποιες απόψεις, κάτι που σε μεγάλο βαθμό οφείλεται στην επίδραση του τεράστιου αντεπαναστατικού και αντιδιαφωτιστικού κινήματος, που κατακλύζει ήδη την Ευρώπη μετά τη Γαλλική Επανάσταση, και το οποίο επικράτησε και πολιτικά μετά την ήττα της ναπολεόντειας Γαλλίας.

Στην πορεία του 18^{ου} αιώνα και στις αρχές του 19^{ου} όλες οι διαδικασίες, που είχαν ξεκινήσει με το ξεκίνημα του Διαφωτισμού έχουν προχωρήσει κατά πολύ. Σχολεία εμπνευσμένα από το διαφωτιστικό κίνημα έχουν ανοίξει σε όλα τα αστικά κέντρα της Βαλκανικής, υποσκελίζοντας σε αριθμό και ποιότητα τα ιδρύματα της παραδοσιακής εκκλησιαστικής εκπαίδευσης. Η εκδοτική δραστηριότητα έχει αναπτυχθεί σημαντικά και έχει αυξηθεί η δημοσίευση και διακίνηση βιβλίων και φυλλαδίων με μη θρησκευτικό περιεχόμενο, αν και τα θρησκευτικού περιεχομένου έντυπα εξακολουθούν να αποτελούν τη μεγάλη πλειονότητα των εκδόσεων. Έχουν εμφανιστεί πολλοί διανοούμενοι, που είναι ανεξάρτητοι από το εκκλησιαστικό

περιβάλλον, προερχόμενοι από αστικά εμπορικά στρώματα, ενώ και πολλοί αριστοκρατικής καταγωγής στοχαστές και συγγραφείς έχουν επηρεαστεί από τη διαφωτιστική κίνηση και τη φιλελεύθερη ιδεολογία. Εξακολουθούν να τίθενται τα ζητήματα της γλώσσας και του περιεχομένου της εκπαίδευσης σε νέα βάση. Όλες, ωστόσο, οι πνευματικές και διανοητικές διαδικασίες των αρχών του 19^{ου} αιώνα και ιδιαίτερα μετά το 1810, υπερκαθορίζονται από τις γενικότερες οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές που θα οδηγήσουν στην έκρηξη της ελληνικής επανάστασης του 1821.

Από το τελευταίο τέταρτο του 18^{ου} αιώνα, η διαδικασία παρακμής και αποσύνθεσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας έχει επιταχυνθεί. Η δυτική οικονομική διείσδυση και οικονομική αποικιοποίηση της οθωμανικής κοινωνίας έχει ενταθεί και έχει οξύνει τις εσωτερικές αντιφάσεις της τελευταίας. Εκδηλώνονται προσπάθειες ανεξαρτητοποίησης ξεχωριστών οθωμανικών επαρχιών από ισχυρούς τοπάρχες (Συρία, Ήπειρος-Αλβανία). Η εξασθένηση του κεντρικού οθωμανικού μηχανισμού και η ένταση της αυθαιρεσίας των τοπικών αρχών και γαιοκτημόνων – αγάδων και κοτζαμπάσηδων- έχει φέρει σε απόγνωση τους αγρότες-ραγιάδες. Η οικονομική ανάπτυξη και διείσδυση της Δυτικής Ευρώπης -αποτέλεσμα της πρώτης βιομηχανικής επανάστασης- οδηγεί σε μαρασμό και αφανισμό την αδύναμη βαλκανική και νεοελληνική βιοτεχνία, πλήττοντας καίρια τα αστικά στρώματα που ειδικεύονταν σε αυτό τον τομέα.

Στις ελληνικές επαρχίες της Νότιας Βαλκανικής ωριμάζει μια επαναστατική κατάσταση πολύ πιο σοβαρή από τις προηγούμενες που έλαβαν χώρα στα τέλη του 18^{ου} αιώνα. Ένα επαναστατικό κίνημα, οργανωμένο (με τη μορφή της «Φιλικής Εταιρείας»), σύμφωνα με τις συνωμοτικές πρακτικές των καρμπονάρων, και αντλώντας από το πρότυπο των τεκτονικών στοών που έχουν από αρκετά νωρίτερα αναπτυχθεί στους χώρους των νεοελλήνων αστών και διανοουμένων, ετοιμάζεται, αξιοποιώντας τους περισπασμούς της οθωμανικής εξουσίας λόγω των αποσχιστικών εξεγέρσεων, να κηρύξει ένοπλη εξέγερση με σκοπό την ανεξαρτησία του «ελληνικού έθνους», μια «ανεξαρτησία» και ένα «έθνος» για τα οποία η κάθε κοινωνική τάξη και ομάδα που συμμετείχε είχε τις δικές της παραστάσεις και αντιλήψεις, ανάλογα με τη θέση και τα συμφέροντά της.

Η ηγεσία του κινήματος πέρασε σταδιακά σε συγκριτικά πιο συντηρητικά κοινωνικά στρώματα και η επανάσταση τελικά ξέσπασε, για να περιοριστεί στο τέλος στη Νότια Ελλάδα, όπου και η μεγαλύτερη πλειονότητα ελληνοφώνων στην ηπειρωτική Ελλάδα, καθώς και στα νησιά του Αιγαίου. Συμμετείχε σε αυτή το σύνολο των κοινωνικών τάξεων και ομάδων των ελληνοφώνων της περιοχής, ενώ, φυσικά, καταδικάστηκε από την ανώτατη αρχή του οθωμανικού «ρουμ μιλέτ», δηλαδή από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Η εξέλιξη της επανάστασης καθορίστηκε από τον ταξικό συσχετισμό των δυνάμεων της συμμαχίας που την

πραγματοποίησε. Τα μεσαιωνικά ηγετικά κοινωνικά στρώματα και ομάδες (κοτζαμπάσηδες, κλήρος, αρματολοί) και τα αστικά (κυρίως μικρή και μεσαία αστική τάξη και πλούσιοι εφοπλιστές των νησιών) αναμετρήθηκαν μεταξύ τους, σε ανορθόδοξες συχνά ομαδοποιήσεις, λόγω της υφιστάμενης κοινωνικής δομής και συγκυρίας, με αποτέλεσμα δύο εμφύλιους πολέμους που παραλίγο να στοιχίσουν την ίδια την έκβαση της επανάστασης. Η συντριπτικά μεγαλύτερη αριθμητικά κοινωνική δύναμη, δηλαδή η αγροτιά, οι μεσαιωνικοί ραγιάδες, δεν μπορούσε να έχει αυτοτελή εκπροσώπηση και να διεκδικήσει ηγετική θέση στην επαναστατική διαδικασία, παρά το ότι αποτελούσε αντικειμενικά τον κύριο τροφοδότη και τη βάση στήριξης της επανάστασης. Όταν, τελικά, με την καθοριστική συμβολή και την επέμβαση των ευρωπαϊκών μεγάλων δυνάμεων, επήλθε η Ανεξαρτησία, το νεοσύστατο ελληνικό κράτος περιελάμβανε ένα μικρό σχετικά τμήμα των εδαφών και των ελληνόφωνων πληθυσμών, που διεκδικούσε, ενώ τα πιο σημαντικά οικονομικά και πολιτιστικά κέντρα της αστικής τάξης και του Νεοελληνικού Διαφωτισμού παρέμειναν οθωμανικά.

Η κοινωνική δομή της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και η ανομοιογένεια ανάπτυξης αστικών στρωμάτων στις διάφορες περιοχές της έκανε αδύνατη την επέκταση και την επιτυχία της επανάστασης σε εδάφη που δεν κατοικούνταν στην μεγάλη πλειοψηφία τους από ελληνόφωνους πληθυσμούς. Τα οράματα, λοιπόν, περί της δημιουργίας ενός «ελληνικού έθνους» σε παμβαλκανική βάση και της αναμόρφωσης, σε αυτό το πλαίσιο, της υφιστάμενης παρωχημένης κοινωνικής συγκρότησης που συνιστούσε η οθωμανική κοινωνία, έμειναν ανεκπλήρωτα. Ωστόσο, το δεδομένο ότι τα περισσότερα και πιο δυναμικά ελληνικά αστικά στρώματα εξακολουθούσαν να ζουν εκτός του νεοσύστατου εθνικού κράτους έθετε εκ νέου και σε άλλη βάση πλέον το ζήτημα της έννοιας του «ελληνικού έθνους», του ιστορικού του ρόλου και της σημασίας του στο σύγχρονο κόσμο.

Με αυτά τα ζητήματα είχαν να ασχοληθούν τα μορφωμένα νεοελληνικά κοινωνικά στρώματα την επαύριον της εθνικής ανεξαρτησίας, μέσα σε μια χώρα τελείως κατεστραμμένη και εξαθλιωμένη από το μακρόχρονο πόλεμο, καταχρεωμένη και οικονομικοπολιτικά εξαρτημένη από τις ευρωπαϊκές μεγάλες δυνάμεις, με σημαντικά υπολείμματα μεσαιωνικής οικονομίας και κοινωνικής δομής, αποκομμένη από τα πιο σημαντικά βαλκανικά και μικρασιατικά (και άλλα παροικιακά στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη) κέντρα οικονομικής δραστηριότητας, στα οποία ευημερούσε ακόμη μια νεοελληνικής ιδεολογίας και εθνικής ένταξης ανθηρή και αναπτυσσόμενη αστική τάξη.

Η ελληνική επανάσταση και η δημιουργία του ελληνικού εθνικού κράτους σίγουρα είναι ο κεντρικός σταθμός στην εξέλιξη της νεοελληνικής ιδεολογίας και της νεοελληνικής εθνογένεσης, αλλά όχι και η τελική κατάληξή της. Εκεί εκδηλώθηκε και δοκιμάστηκε όλη η πρότερη

κοινωνικοοικονομική, πολιτική και πνευματική ανάπτυξη του νεοελληνικού στοιχείου, του νεοελληνικού διαφωτισμού συμπεριλαμβανομένου. Από τούδε και εφεξής έμελλε πια να τεθεί σε πιο προωθημένη, αλλά και πιο οριοθετημένη ίσως βάση το ζήτημα της θέσης, του ρόλου, της ιστορικής σημασίας και προοπτικής του ελληνισμού στην ευρωπαϊκή ιστορία, το ζήτημα Ανατολής-Δύσης σε σχέση με την Ελλάδα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.2. Η προβληματική περί «Ανατολής – Δύσης» στην Ελλάδα. Η αντιπαράθεση και η σύνθεση των φιλελεύθερων και ρομαντικών ιδεών στη νεοελληνική κοινωνία.

Η διαμόρφωση της νεοελληνικής κοινωνίας αποτέλεσε μια μακρόχρονη ιστορική διαδικασία, αφού ξεκινά από τα χρόνια της οθωμανικής αυτοκρατορίας και ολοκληρώνεται ουσιαστικά στο πρώτο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα (ιδιαίτερος στα χρόνια 1909-1922, δηλαδή, ουσιαστικά, πριν και μετά τον 1^ο Παγκόσμιο Πόλεμο, που σηματοδότησε το τέλος των πολυεθνικών αυτοκρατορικών κρατών στην Ευρώπη), ακολουθώντας διαρκώς τις προοδευτικές φάσεις και σταθμούς επίλυσης του «Ανατολικού ζητήματος». Υλικό υπόβαθρο της διαδικασίας αυτής αποτελεί η βαθμιαία εμφάνιση, ανάπτυξη και εδραίωση των νέων καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και αντιστοίχως η υποχώρηση των προκαπιταλιστικών μορφών οικονομικής, πολιτικής, πνευματικής ζωής στους πληθυσμούς που συγκρότησαν το ελληνικό έθνος. Επομένως, η όλη διαδικασία διαμόρφωσης της νεοελληνικής κοινωνίας συνιστά την αναγκαία κοινωνικοπολιτική πλευρά μιας επαναστατικής ιστορικής μετάβασης στον καπιταλιστικό σχηματισμό.

Η εθνική επανάσταση και ο απελευθερωτικός πόλεμος 1821-1829, που οδήγησε στο σχηματισμό του νεοελληνικού κράτους, αποτελεί οπωσδήποτε μια τομή, έναν κεντρικό κρίκο, μια αναγκαία και αποφασιστική στιγμή, στην όλη αυτή διαδικασία. Αυτή η τομή, μάλιστα, δεν υπήρξε μια απλή μονοσήμαντη πράξη, αλλά μια πολύ σύνθετη διαδικασία, αφού σε αυτήν έλαβε μέρος το σύνολο των ελληνόφωνων κοινωνικών τάξεων και ομάδων, «παραδοσιακού» και νέου αστικού τύπου, με αντίθετες και αντιφατικές κοινωνικές τοποθετήσεις, ιδέες, αξίες, κώδικες επικοινωνίας και στάσεις ζωής. Αυτή η πολυπλοκότητα της περιόδου συχνά δύσκολα γίνεται αντιληπτή από την ιστορική απόσταση που την αντικρύζει ο σημερινός παρατηρητής.

Η ελληνική εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση είναι ένα τεράστιο –εντελώς ιδιαίτερο και εντελώς συγκεκριμένο- αντικείμενο έρευνας και μελέτης αφεαυτής²⁰⁷. Ωστόσο, είναι φανερό ότι

²⁰⁷ Όπως λχ. αναφέρεται από ένα σύγχρονο ερευνητή, «η επανάσταση του 1821 αποτέλεσε μια ιστορική συνθήκη, όπου αναδείχθηκε η δυναμική συγκερασμού παραδοσιακών αρχών και αναγκών με νεωτερικές ιδέες και μέριμνες. Στη μικρή διάρκεια, τα αποτελέσματα δεν θα ήσαν ούτε δεδομένα ούτε μονοσήμαντα, αφού επρόκειτο για συνεχή διαδικασία, στο πλαίσιο της οποίας το κοινωνικό υποκείμενο κλήθηκε να διαχειριστεί ασύμβατες μεταξύ τους, αλλά εξίσου αναγκαίες για τη συνέχεια της παρουσίας του πολιτισμικές επιταγές. Το γεγονός αυτό επισκιάζεται στη σημερινή, τη δική μας, θέαση του Εικοσιένα, η οποία δεν τελεί υπό το καθεστώς των παλιών καταναγκασμών και δεν ταλαιπωρείται από παρόμοια διφορούμενα. Επηρεασμένες από τις εθνικιστικές αρχές οργάνωσης της σύγχρονης κοινωνίας μας, οι κατεστημένες προσλήψεις του Εικοσιένα οργανώνουν το νόημά του γύρω από το σύνθημα Ελευθερία ή Θάνατος, αποσπώντας το από τον ιστορικό χρόνο, στον οποίο ανήκει και αποκαθάρντάς το από τις

ο συνολικός κοινωνικός επαναστατικός μετασχηματισμός είναι φαινόμενο ευρύτερο της πολιτικής-εθνικής επανάστασης, όσο καθοριστικό χαρακτήρα κι αν έχει η τελευταία στην κοινωνική συνείδηση και ιδεολογία. Μπορεί να ειπωθεί μάλιστα ότι αν δεν εξετάζεται η ίδια η επανάσταση και σαν μέρος ενός ευρύτερου κοινωνικού μετασχηματισμού που αφορά το σύνολο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, τότε και η ίδια αντικρύζεται απλουστευτικά και «αφηρημένα», σαν ένα ξεκομμένο γεγονός και όχι «συγκεκριμένα», δηλαδή με όλο τον πλούτο των καθορισμών και ιδιοτήτων της ως ιστορικής διαδικασίας.

Μετά την επανάσταση και τη δημιουργία του νεοελληνικού κράτους, λοιπόν, ενισχύονται στο έδαφός του οι προϋποθέσεις για τη διαδικασία μετάβασης στη νέα καπιταλιστική κοινωνία: ως προς αυτό, μάλιστα, τα νεοελληνικά αστικά κοινωνικά στρώματα έπαιξαν πρωτοπόρο ρόλο στη συνολική εξέλιξη των πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όχι μόνο οικονομικό, αλλά και πολιτικό και πολιτισμικό. Ωστόσο, τα μετεπαναστατικά χρόνια εντάσσονται ακόμη στη μετάβαση προς την καπιταλιστική κοινωνία, είναι χρόνια κοινωνικού μετασχηματισμού, περίοδος έντονης πολιτικής, πνευματικής-ιδεολογικής, οικονομικής διαπάλης μεταξύ των κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων της εποχής, χρόνια ρευστότητας και έντασης μεταξύ των παραδοσιακών κοινωνικών στοιχείων, που φθίνουν και μετασχηματίζονται αργά, και των στοιχείων του νέου κοινωνικού σχηματισμού, που αναπτύσσονται και τείνουν να επικρατήσουν. Όλα αυτά δε, συνοδεύονταν και από τη διαδικασία επέκτασης των κρατικών συνόρων, (1864-Προσάρτηση Ιόνιων Νησιών, 1881-Θεσσαλίας και κατόπιν οι επεκτάσεις του 20^{ου} αιώνα μέχρι το 1922 – εκτός της προσάρτησης των Δωδεκανήσων που έγινε μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο), που προσέθεταν διαρκώς νέα εδάφη και πληθυσμούς, αλλά και νέα προβλήματα κοινωνικού μετασχηματισμού προς λύση για το κράτος και την κοινωνία.

Η ρευστή, αντιφατική, μεταβατική αυτή κατάσταση εκφράζεται φυσικά και στην πνευματική ζωή και ιδεολογία της εποχής. Το κύριο ζητούμενο της ιδεολογικής διαπάλης ήταν ο καθορισμός των βασικών στοιχείων μιας συνεκτικής εθνικής ιδεολογίας του «νέου ελληνισμού», μια γενική ιδέα του διαμορφούμενου ακόμη νεοελληνικού έθνους, η οποία θα αποτελούσε το όχημα ενοποίησης του πληθυσμού στην πορεία για την περαιτέρω ανάπτυξη των νέων αστικών σχέσεων, που υπήρχαν ήδη στην ελληνική κοινωνία.

Τα βασικά πνευματικά ρεύματα στα μορφωμένα ελληνόφωνα στρώματα, πριν ακόμη από την επανάσταση, ήταν αφενός ο, εμπνευσμένος από την αναπτυσσόμενη Ευρώπη, νεοελληνικός διαφωτισμός, που εκπροσωπούσε τα ανερχόμενα αστικά κοινωνικά στρώματα και η

συγκρούσεις και τις αντιφάσεις που ενέκλειε κατά την παραγωγή του» (Ν. Θεοτοκάς, «Η επανάσταση του έθνους και το ορθόδοξο γένος. Σχόλια για τις ιδεολογίες, στο Εικοσιένα», στο: Ν. Θεοτοκάς, Ν. Κοταρίδης, *Η οικονομία της βίας. Παραδοσιακές και νεωτερικές εξουσίες στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Εκδόσεις Βιβλιόραμα, Αθήνα 2006, σσ. 45-46).

παραδοσιοκρατική μεσαιωνικής προέλευσης ιδεολογία, που εκπροσωπούσε τα παλιά νομιμόφρονα ηγετικά στρώματα των ελληνοφώνων στο πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, μια ιδεολογία με μεσαιωνικές θρησκευτικές και κοινωνικοπολιτικές αναφορές, που εκφραζόταν από ένα σημαντικό τμήμα των μορφωμένων της εποχής, δηλαδή του ανώτερου και ανώτατου ορθόδοξου κλήρου.

Οι δύο αυτές ιδεολογίες, που θα πρέπει να κατανοούνται περισσότερο ως γενικές ιδεολογικές κατευθύνσεις που εμπεριείχαν και επιμέρους αποχρώσεις, είχαν τη δική τους εξέλιξη στο τελευταίο τέταρτο του 18^{ου} αιώνα και στις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου}, με αποτέλεσμα την όλο και πιο έντονη πόλωση και αντιπαράθεση μεταξύ τους, ιδιαίτερος μετά από τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 και τις τεράστιες αλλαγές και ανακατατάξεις που αυτή προκάλεσε σε όλες ανεξαιρέτως τις ευρωπαϊκές κοινωνίες (και όχι μόνο). Δεν εξελίχτηκε μόνον ο νεοελληνικός διαφωτισμός προς πιο φιλελεύθερες (περισσότερο ή λιγότερο συντηρητικές ή προοδευτικές, ρεπουμπλικανικές ή δημοκρατικές κλπ) μορφές και εκδηλώσεις, αλλά και η παραδοσιοκρατική προκαπιταλιστική συνείδηση και ιδεολογία που, εμπνεόμενη με τη σειρά της κι αυτή από το πανευρωπαϊκό αντιδιαφωτιστικό και αντεπαναστατικό πνεύμα, έτεινε να συγκροτήσει μια δική της πρόταση και εκδοχή της «νεωτερικότητας» και της μετάβασης σε αυτή.

Στη νεοελληνική κοινωνία αντανακλώνται με έναν ιδιαίτερο τρόπο οι απότομες και αντιφατικές εξελίξεις στην πολιτική και την ιδεολογία στις αναπτυγμένες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Θα μπορούσε, επίσης, να σημειωθεί ότι, αν και η ελληνική επανάσταση είναι, σε μεγάλο βαθμό, παιδί της γαλλικής επανάστασης, ωστόσο το νεοϊδρυθέν νεοελληνικό κράτος, δηλαδή το κύριο αποτέλεσμά της, είναι επίσης και παιδί, κατά δεύτερο λόγο, της ευρωπαϊκής παλινόρθωσης και της «Ιεράς Συμμαχίας». Έτσι, λοιπόν, στην ελληνική κοινωνία αντανακλώνταν οι διεθνείς τάσεις, ταξικές σχέσεις και αντιθέσεις, ενώ η ίδια βρισκόταν σε μια πορεία μετάβασης στο σύγχρονο ευρωπαϊκό καπιταλιστικό πολιτισμό και τρόπο ζωής, δηλαδή σε μια πορεία από την «Ανατολή» στη «Δύση», εξακολουθώντας, ωστόσο, να παραμένει ακόμη ανάμεσά τους από πολλές απόψεις: ιστορικά, γεωγραφικά, οικονομικά, πολιτισμικά. Όλα αυτά εκφράστηκαν στη διαπάλη που συντελέστηκε στην ελληνική πνευματική, πολιτική, οικονομική ζωή. Στην περίοδο της μετάβασης της ελληνικής κοινωνίας προς την καπιταλιστική ολοκλήρωσή της ή προς την πλήρη πολιτική και ιδεολογική «επικράτηση της αστικής τάξης», δηλαδή του κοινωνικού υποκειμένου των καπιταλιστικών σχέσεων, που επέρχεται, σύμφωνα με το Ν. Σβορώνο²⁰⁸, γύρω στο 1875, αναφέρεται το παρόν (2.2) κεφάλαιο της μελέτης. Σε αυτό εξετάζεται η διαπάλη μεταξύ νεοελληνικού διαφωτισμού-φιλελευθερισμού και αντιφιλελεύθερης ιδεολογίας-ρομαντισμού

²⁰⁸ Βλ. Ν. Σβορώνος, *Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1986 (Παρίσι 1972).

μετά την επανάσταση και το σχηματισμό του νεοελληνικού κράτους και, κυρίως, το αποτέλεσμα της: δηλαδή ο συγκεκριμένος συγκερασμός και η σύνθεση που προέκυψε και η οποία χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό την κυρίαρχη νεοελληνική εθνική ιδεολογία μέχρι και σήμερα. Το ζήτημα «Ανατολής – Δύσης» έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διαπάλη για τη διαμόρφωση της ελληνικής εθνικής ιδέας, δηλαδή της νεοελληνικής εθνικής ιδεολογίας.

I

Το τμήμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που αποσχίστηκε και αποτέλεσε το νέο ελληνικό κράτος αφενός ήταν εθνολογικά πιο ομοιογενές, σε σύγκριση με την κατανομή και διασπορά των ελληνόφωνων πληθυσμών σε άλλες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αφετέρου όμως ήταν μικρό σε έκταση και, κυρίως, δεν περιελάμβανε στο έδαφός του κάποια από τα πιο σημαντικά κέντρα αστικής οικονομικής δραστηριότητας και ανάπτυξης. Το γεγονός, εξάλλου, ότι τα πιο δυναμικά αστικά στρώματα δραστηριοποιούνταν ακριβώς εν μέσω αλλοεθνών πληθυσμών είναι κάτι που οπωσδήποτε επηρέαζε τη διαδικασία διαμόρφωσης της νεοελληνικής ιδεολογίας. Επρόκειτο για μια καθυστερημένη αγροτική κοινωνία, σχετικά λίγο αστικοποιημένη, η οποία επιπλέον είχε υποστεί μεγάλη καταστροφή λόγω του πολέμου, αλλά και της οικονομικής κρίσης που είχε προηγηθεί και η οποία αποτέλεσε, άλλωστε, την κρίσιμη ικανή συνθήκη για το ξέσπασμα της επανάστασης. Είναι ενδεικτικό ότι το 1853, περίπου μια ολόκληρη γενιά μετά την κατάκτηση της ανεξαρτησίας, ο πληθυσμός των αστικών κέντρων δεν αποτελούσε παρά μόλις το 8% του συνολικού πληθυσμού²⁰⁹.

Οι πιο δυναμικοί ελληνόφωνοι φορείς των νέων καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων βρίσκονταν, στη μεγάλη τους πλειονότητα, εκτός των συνόρων του νέου κράτους και, κυρίως, στο έδαφος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Τα μορφωμένα ριζοσπαστικοποιημένα φιλελεύθερα αστικά και αστοποιούμενα στοιχεία, που αποτέλεσαν την κοινωνική βάση του διαφωτισμού και του φιλελευθερισμού στην προεπαναστατική φάση και στην επανάσταση, όντας ολιγάριθμα και μην έχοντας ευρύ αυτοτελές κοινωνικοοικονομικό (άρα και ταξικό) υπόβαθρο και στήριξη, υποχώρησαν, σε πρώτη φάση, πολιτικά και ιδεολογικά. Δεν κατόρθωσαν να εφαρμόσουν μεμιάς και ως το τέλος το φιλελεύθερο ρεπουμπλικανικό πρόγραμμά τους και αναγκάστηκαν να συμβιώσουν μέσα στις δομές και λειτουργίες της μετεπαναστατικής κοινωνίας με τα παλιά ηγετικά κοινωνικά στρώματα, που βρίσκονταν, ωστόσο και αυτά σε διαδικασία γοργής μετεξέλιξης. Εξάλλου, η συμμετοχή τους, ως μορφωμένων στελεχών, στην επιχειρηματική δραστηριότητα, στην κρατική διοίκηση, στην πολιτική, στην εκπαίδευση, μέσα

²⁰⁹ Ν. Σβορώνος, ό. π., σ. 102.

στο πλαίσιο του νέου κράτους, έθετε μπροστά τους νέα πρακτικά καθήκοντα, πολύ διαφορετικά από εκείνα που ευνοούσαν την πρότερη δραστηριότητά τους ως διαφωτιστών διανοουμένων.

Το έργο των εκπροσώπων του διαφωτισμού και φιλελευθερισμού, λοιπόν, γινόταν σε συνθήκες διαπάλης με τα παλιά στοιχεία και πρακτικές μέσα στο πλαίσιο αυτής της νέας, «μεικτής» μεταβατικής κοινωνίας, όπου η όποια προσπάθεια συγκρότησης σύγχρονου αστικού κράτους και θεσμών αντιμετώπιζε την αντίσταση των παλιών προυχόντων, την κυριαρχία της μεσαιωνικής θρησκευτικής κοσμοθεώρησης, πρακτικές πελατειακών σχέσεων, αντιαστικών αγροτικών εξεγέρσεων, που συχνά είχαν στοχεύσεις οι οποίες αντανάκλασαν τα συμφέροντα παραδοσιακών ηγετικών κοινωνικών ομάδων, αφού η κοινωνική τάξη των αγροτών δεν ήταν σε θέση να αρθρώσει αυτοτελή πολιτικό λόγο²¹⁰. Ήταν δύσκολο έργο ακόμη και ο στοιχειώδης και αναγκαίος κρατικός συγκεντρωτισμός στη συλλογή των φόρων (ενδεικτικό είναι το παράδειγμα της Μάνης), στην εκπαίδευση, στη συγκρότηση τακτικών και πιστών στο κράτος ενόπλων δυνάμεων. Οι πρακτικές της ληστείας ανθούσαν για πολύ καιρό μετά την ανεξαρτησία. Με μειούμενη ένταση, το φαινόμενο αυτό πρακτικά συνέχισε να υπάρχει μέχρι και τις αρχές του 20ου αιώνα σε ορισμένες περιοχές της χώρας.

Οι μικροαγρότες αποτελούσαν τη συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού και την ακόμη πιο συντριπτική πλειοψηφία των παραγωγών, το παραγωγικό πλεόνασμα των οποίων, μικρό και αυτό λόγω της υπανάπτυξης της παραγωγικής διαδικασίας στην ύπαιθρο, αναδιανεμόταν μέσω του κρατικού μηχανισμού στις κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες. Στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας επιδίωκαν και πάλι να βρεθούν οι παλιές ηγετικές ομάδες, που μετασηματίζονταν αργά, κηδεμονευόμενες και ελεγχόμενες από το απολυταρχικό –μέχρι το 1843- κράτος, που επιβλήθηκε στη χώρα από τις Μεγάλες Δυνάμεις, αλλά και από τον εσωτερικό συσχετισμό των κοινωνικών δυνάμεων. Η αναγκαία προϋπόθεση της καπιταλιστικής ανάπτυξης, δηλαδή η πρωταρχική συσσώρευση του κεφαλαίου, γινόταν πολύ αργά σε αυτές τις συνθήκες, πολύ περισσότερο που, όπως ήδη αναφέρθηκε, η πιο προσοδοφόρα νεοελληνική αστική οικονομική δραστηριότητα ασκούνταν ακόμη στα εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, προς τα οποία κατευθύνεται και ένα σημαντικό μεταναστευτικό ρεύμα από το ίδιο το ελληνικό κράτος, που θα συνεχιστεί για όλο τον 19^ο αιώνα²¹¹.

²¹⁰ Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση του κοινωνικού υποβάθρου του φαινομένου των εξεγέρσεων, αλλά και της ληστείας στα μετεπαναστατικά χρόνια, βλ. Ν. Κοταρίδης, «Οι εξεγέρσεις του 1836 στη Στερεά Ελλάδα», στο: Ν. Θεοτοκάς, Ν. Κοταρίδης, ό. π., σσ. 119-348, όπως επίσης και Σ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2003, σσ. 65-95.

²¹¹ Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 2006 (στ' ελληνική έκδοση – ά έκδοση: Παρίσι 1975), σσ. 107-108.

Το νέο εθνικό κρατικό κέντρο, λοιπόν, βρίσκεται εξαρχής στερημένο και φτωχό οικονομικά και καθυστερημένο κοινωνικά. Η συμβολή του, ως εκ τούτου, στην ανάπτυξη των αστικών οικονομικών σχέσεων στους ελληνόφωνους πληθυσμούς, εντός και εκτός του κράτους, παρότι εξαιρετικά σημαντική, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις βασικές αλλαγές στο δίκαιο της ιδιοκτησίας και τους θεσμούς της²¹², υφίστατο ωστόσο πολλές δυσκολίες και περιορισμούς.

Η σχετική αδυναμία του κράτους να βοηθήσει στην πρωταρχική συσσώρευση κεφαλαίου, απαλλοτριώνοντας μεγαλύτερο μέρος της εργασίας και της περιουσίας των αγροτών (παρότι η, βυζαντινο-οθωμανικής προέλευσης, φορολογία της δεκάτης παρέμεινε επί μακρόν) οφείλεται, εκτός από την υπανάπτυξη, και στην επιτυχή αντίσταση των μικροαγροτών, μια αντίσταση καθόλου αμελητέα, η οποία οδήγησε στο να μην σχηματιστεί μόνιμα στην Ελλάδα μια τάξη μεγάλων γαιοκτημόνων, όπως φαίνεται ότι ήταν η πρόθεση του κράτους, ιδιαίτερα μετά την απόκτηση των εδαφών της Θεσσαλίας, στο πλαίσιο της αστικής εκσυγχρονιστικής αντίληψης της εποχής (Κυβερνήσεις Τρικούπη ιδιαίτερα). Η αντίσταση αυτή των αγροτών οφειλόταν στο μεγάλο κοινωνικό βάρος τους, αλλά ήταν και η «κληρονομιά» τους, κατάκτησή τους μέσα από τη συμμετοχή και δράση τους στην εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση, όχι μόνο άμεσα, αλλά και έμμεσα, δια της σχέσης τους με την ιδιότυπη «στρατιωτική αριστοκρατία» του αγώνα, τους καπεταναίους που, μετά την επανάσταση, είχαν μετατραπεί, σε μεγάλο μέρος τους, σε μεσαίους κτηματίες. Στις σχέσεις μεταξύ καπεταναίων και αγροτών, όπως και στις αντίστοιχες μεταξύ των τελευταίων και των πρώην κοτζαμπάσηδων, οφείλεται σε μεγάλο βαθμό, το φαινόμενο του πελατειακού δικτύου που αναπτύχθηκε στην Ελλάδα μετά την απελευθέρωση και της ιδιαιτερότητας των σχέσεων εξουσίας και διαμεσολαβήσεων στην ύπαιθρο – και κατά προέκταση στο σύνολο της χώρας. Τελικά, στην ελληνική ύπαιθρο επικράτησε ο μικρομεσαίος αγρότης-εμπορευματοπαραγωγός, κάτι που είχε μεγάλη σημασία για την όλη εξέλιξη της ελληνικής κοινωνίας, αφού αποτέλεσε τη βάση για την εδραίωση της εκτεταμένης μικροϊδιοκτησίας στη χώρα.

²¹² Το νέο κράτος είχε άλλωστε προκύψει από μια επανάσταση με καθαρά φιλελεύθερο πρόταγμα όσον αφορά τον αστικό «απόλυτο» χαρακτήρα της ιδιοκτησίας σε αντίθεση με τις προκαπιταλιστικές μορφές της τελευταίας. Για το θέμα των επαναστατικών αλλαγών στο δίκαιο της ιδιοκτησίας στην Ελλάδα, ιδιαίτερα στην αγροτική οικονομία, που τότε ήταν ο κυρίαρχος τομέας της παραγωγής, βλ. Εύη Καρούζου, «Θεσμικό δίκαιο και αγροτική οικονομία», στο Κ. Κωστής, Σ. Πετμεζάς. (επιμ.), *Η ανάπτυξη της ελληνικής οικονομίας τον 19^ο αιώνα (1830-1914)*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σσ. 175-218. Στο κείμενο αυτό γίνεται μια πολύ ενδιαφέρουσα παρουσίαση των αντιφάσεων, των περιπλοκών και των προσαρμογών που χρειάστηκαν στην κρατική πολιτική, τους θεσμούς και, σε μικρότερο βαθμό, στις νοσοτροπίες για να ολοκληρωθεί η μετάβαση από το βυζαντινο-οθωμανικό δίκαιο ιδιοκτησίας στο σύγχρονο αστικό. Μέσα από την ανάλυση διαφαίνεται και η στάση και η συμπεριφορά των κοινωνικών υποκειμένων (ιδιαίτερα των μικρομεσαίων αγροτών που μετατρέπονταν σε εμπορευματοπαραγωγούς), τα οποία αφορούσε κυρίως ο επαναστατικός κοινωνικοοικονομικός μετασχηματισμός. Η έκβαση της διαδικασίας μετασχηματισμού του δικαίου ιδιοκτησίας στην αγροτική οικονομία αντανάκλα, αλλά και φωτίζει με τη σειρά της, την κοινωνική διαπάλη, ενώ υπήρξε καθοριστική για τη συγκρότηση της νεοελληνικής κοινωνικής δομής.

Ταυτοχρόνως, το νέο κράτος, για πολύ καιρό, δεν διέθετε αυτοτελείς δυνατότητες στρατιωτικής επέκτασης, αφού ο συσχετισμός δύναμης με την Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν συντριπτικός σε βάρος του, ενώ και η πολιτική των μεγάλων δυνάμεων δεν ευνοούσε παρόμοια επεκτατικά σχέδια. Παρ' όλες τις αδυναμίες της, όμως, επρόκειτο για μια πραγματικά νέα κοινωνία και κράτος, που είχε αποτινάξει με επανάσταση τη μεσαιωνική οθωμανική κυριαρχία, διοίκηση και πρότυπα και βάδιζε σταθερά και «προγραμματικά» προς την πλήρη αστικοποίηση της κοινωνίας και, μ' αυτή την έννοια, παρά την καθυστέρηση και τις όποιες επιβιώσεις, ένα μεγάλο ιστορικό ρήγμα τη χώριζε από το οθωμανικό παρελθόν.

Μια ιδιαίτερα σημαντική ιστορική λειτουργία που επιτέλεσε το νέο κράτος τα πρώτα χρόνια ήταν και η πολιτισμική. Έγινε πολύ γρήγορα το πολιτικό και πνευματικό κέντρο του διαμορφούμενου ελληνικού έθνους, το στοιχείο ενότητας των ελληνόφωνων (καταρχήν) χριστιανικών πληθυσμών, η αρχή ενοποίησής τους στη βάση της εθνότητας. Είναι σαφές ότι μετά τη γέννηση του ελληνικού κράτους ξεκινά ένας, πολύ διαφορετικός από πριν, νεοελληνικός «φωτισμός». Σχετικά σύντομα καθορίζεται και ο στόχος αυτού του νέου κινήματος εθνικού φωτισμού. Το Γενάρη του 1844, από το στόμα του ίδιου του Ι. Κωλέτη, της κεφαλής της κυβέρνησης, διατυπώνεται η ιστορική αποστολή, η «ιδέα» του ελληνικού έθνους, δηλαδή η «Μεγάλη Ιδέα»²¹³, το ιστορικό καθήκον του ελληνισμού να φωτίσει την Ανατολή και να ενοποιήσει την Ανατολή με τη Δύση. Ξεκινά δηλαδή ο λεγόμενος «ρομαντικός νεοελληνικός εθνικισμός» ή «εθνισμός» όπως ονομαζόταν τότε, που προωθούνταν από το ίδιο το κράτος και τους θεσμούς του.

Ένας από τους σημαντικότερους διακηρυγμένους στόχους του Πανεπιστημίου Αθηνών, που ιδρύθηκε το 1837, ήταν ακριβώς η ενοποίηση της ελληνικής πνευματικής παραγωγής σε εθνική ιδεολογική βάση για όλους τους Έλληνες και ελληνόφωνους, είτε κατοικούσαν στο εσωτερικό είτε στο εξωτερικό της χώρας²¹⁴. Το πανεπιστήμιο έγινε πολύ γρήγορα το κυριότερο κέντρο παραγωγής, εκπαίδευσης και διάδοσης της εθνικής ιδεολογίας, επισκιάζοντας τις παλιές τοπικές και παροικιακές σχολές και εκπαιδευτικά κέντρα, το ειδικό βάρος και μερίδιο των

²¹³ Ανέφερε στο λόγο του ο Ι. Κωλέτης, μεταξύ άλλων: «Δια την γεωγραφικήν της θέσιν η Ελλάς είναι το κέντρον της Ευρώπης· ισταμένη, και έχουσα εκ μεν δεξιών την Ανατολήν, εξ αριστερών δε την Δύσιν, προώρισται, ώστε δια μέν της πτώσεως αυτής να φωτίση την Δύσιν, δια δε της αναγεννήσεως την Ανατολήν. Το μεν πρώτον εξεπλήρωσαν οι προπάτορες ημών, το δε δεύτερον είναι εις ημάς ανατεθειμένον· εν τω πνεύματι του όρκου τούτου και της μεγάλης ταύτης ιδέας είδον πάντοτε τους πληρεξουσίους του έθνους να συνέρχονται δια να αποφασίσωσιν ουχί πλέον περί της τύχης της Ελλάδος, αλλά της ελληνικής φυλής...». Πηγή: Κ. Θ. Δημαράς, *Ελληνικός ρομαντισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1994, σσ. 405-406. Δεν είναι χωρίς σημασία το ότι η ομιλία αυτή γίνεται μετά από μια μεγάλη αστική νίκη, την επιβολή του κοινοβουλευτισμού στην Ελλάδα, μετά από την εξέγερση της 3^{ης} Σεπτεμβρίου 1843. Στην αυτοπεποίθηση που εμπνέει την εν λόγω ομιλία πρέπει να συνέβαλε σημαντικά και αυτό το γεγονός.

²¹⁴ Για την ίδρυση και περαιτέρω εξέλιξη του Πανεπιστημίου της Αθήνας, βλ. Κ. Λάππας, *Πανεπιστήμιο και φοιτητές στην Ελλάδα κατά τον 19^ο αιώνα*, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Ε.Ι.Ε., Αθήνα 2004.

οποίων στη νεοελληνική πνευματική παραγωγή και ιδεολογία μειωνόταν σταθερά, με εξαίρεση την Ιόνιο Ακαδημία²¹⁵, που εξακολούθησε, από το 1824 που ιδρύθηκε, να παράγει έργο εξίσου σημαντικό και, σε κάποιες πλευρές, ίσως ακόμη και ανώτερο από εκείνο που συντελούνταν στην ανεξάρτητη Ελλάδα.

Αυτή η νέα ιδεολογική ροπή στο νεοελληνικό χώρο σχηματίστηκε από τη μείξη διαφωτιστικών και παραδοσιακών στοιχείων των προηγούμενων περιόδων και σύγχρονων ρομαντικών, με προεξάρχοντα το ρόλο των διαφωτιστικών, ενώ αντανάκλασε τις αντικειμενικά υπαρκτές κοινωνικές ανάγκες διαμόρφωσης της εθνικής ιδεολογίας ως οχήματος προώθησης της ιστορικής αναγκαίας τάσης αστικής ανάπτυξης στην περιοχή, εφόσον το όχημα της αστικής ανάπτυξης παντού στην Ευρώπη ήταν η ενοποίηση στη βάση του έθνους και του εθνικού κράτους. Η αναφορά μας στην «ιστορική ανάγκη καπιταλιστικής ανάπτυξης» δε σημαίνει ότι οι διανοούμενοι φορείς της εποχής κατανοούσαν την ιστορική πραγματικότητα με σύγχρονους όρους. Η περίοδος αυτή είναι περίοδος ιστορικής μετάβασης και οι πνευματικοί φορείς της είναι επίσης μεταβατικοί, δεν έχουν ολοκληρωμένο χαρακτήρα²¹⁶. Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

Όπως αναφέρεται και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η ακμή του κινήματος του προεπαναστατικού νεοελληνικού διαφωτισμού σημειώνεται στα χρόνια 1770-1820 και το κίνημα αυτό εμπνεόταν από τον ευρωπαϊκό και ιδιαίτερα από το γαλλικό διαφωτισμό. Η κοσμοθεωρία του θεμελιωνόταν στον ορθολογισμό, που ενέπνεε η ανάπτυξη των φυσικών επιστημών και στον πολιτικό φιλελευθερισμό, που οδηγούσε στην έννοια του «έθνους των πολιτών» ή «πολιτικού έθνους», ανεξάρτητα από εθνολογικές ή θρησκευτικές διαφορές ή από ιδιαίτερο «εθνικό πνεύμα», «ιστορική αποστολή» κ.ο.κ. Από αυτά τα δύο στοιχεία προέκυπτε μια αντίληψη και φιλοσοφία της ιστορίας, το κύριο στοιχείο της οποίας ήταν η πίστη στη δυνατότητα της επ' άπειρον προόδου της ανθρωπότητας δια της εφαρμογής του ορθού λόγου σε όλη την έκταση της κοινωνίας, της κάθε κοινωνίας, σε όλο τον κόσμο. Η απόρριψη του φεουδαρχικού κόσμου συνοδευόταν από τον κλασικισμό και την εξιδανίκευση της κλασικής αρχαιότητας, μια

²¹⁵ Βλ. G. P. Henderson, *Η Ιόνιος Ακαδημία*, Κέντρον Ερεύνης και Διεθνούς Επικοινωνίας «Ιονιος Ακαδημία», Κέρκυρα 1980.

²¹⁶ Πολύ σημαντική πάνω σε αυτό είναι, κατά τη γνώμη μας, η άποψη του Κ. Βάρναλη για το Διονύσιο Σολωμό, που διατυπώθηκε το 1925: «Αριστοκράτης λοιπόν και πλούσιος. Πιο πολύ «δυτικός» άνθρωπος, έσμιζε σε μιαν ετερόκλητη φαινομενικά ενότητα, αλλά τόσο φυσική για την εποχή του, το συντηρητισμό της τάξης του με την επαναστατική προοδευτικότητα της τάξης των πατριωτών, τον παλιό ειδωλολάτρη μυστικισμό, τη γλώσσα του δημοτικού τραγουδιού και της Κρητικής Ποίησης με την καθαρεύουσα. Είναι ανάμεσα της παλιάς αριστοκρατίας και της νέας μπουρζουαζίας. Είναι ένας «εθνικοποιημένος» αριστοκράτης. Δεν είναι ούτε καθάριος αστός των σημερινών χρόνων, ούτε καθάριος αριστοκράτης των παλιότερων. Είναι ένας τύπος ζωντανά μεταβατικός...». Βλ. Κ. Βάρναλης, *Ο Σολωμός χωρίς μεταφυσική*, Κέδρος, Αθήνα 2000 [α' έκδοση: 1925], σσ. 95-96.

εξιδανίκευση διαφορετική από αυτήν της Αναγέννησης, αν και, βέβαια, δανειζόταν πολλά στοιχεία από την τελευταία, ιδιαίτερα σε χώρες όπως η Ελλάδα, όπου το ιστορικό χάσμα που χωρίζει αυτές τις δύο εποχές στην Ευρώπη –όπου μεσολάβησαν η Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση και η επιστημονική επανάσταση- ήταν εξαιρετικά δυσδιάκριτο.

Η φιλελεύθερη διαφωτιστική ιστοριογραφία, παρά το γεγονός ότι ενδιαφερόταν για την πολυμορφία και την πολυπλοκότητα των ιδιαίτερων πολιτισμών, ηθών και εθίμων σε όλο τον κόσμο (βλ. λχ Βολταίρο, Ρουσό), εντούτοις έτεινε να υπερτονίζει τα επιτεύγματα και τα ήθη της Αρχαιότητας (ιδιαιτέρως της προαυτοκρατορικής, ρεπουμπλικανικής ή δημοκρατικής, ελληνορωμαϊκής ιστορίας) και των Νέων Χρόνων, ενώ υποβαθμίζει αντιστοίχως τη μεσαιωνική ιστορία, που αναγόταν σε μια μακρά σκοτεινή περίοδο αμάθειας, δεισιδαιμονίας και τυραννίας. Στο πλαίσιο αυτό ήταν φυσικό η ελληνική κλασική Αρχαιότητα να έχει την τιμητική της κι αυτό δε θα μπορούσε παρά να επηρεάσει τα νεοελληνικά μορφωμένα αστικά στρώματα όσον αφορά την πίστη τους στα πεπρωμένα της χώρας τους και του λαού της, ενός λαού που κατοικεί στα ίδια εδάφη και μιλά και γράφει στην ίδια γλώσσα με εκείνους που ενσάρκωσαν το κλασικό ιδεώδες.

Όταν, στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, το κίνημα του διαφωτισμού και της ανάδειξης του εθνικού στοιχείου έφτασε στη μέγιστη ακμή του, αναφέρεται ότι εμφανίστηκε και διαδόθηκε πλατιά η επιστροφή των αρχαιοελληνικών ονομάτων στις μορφωμένες ελληνικές οικογένειες και άγγιξε και πλατιά στρώματα του λαού. Η ονοματοδοσία (όχι μόνο ανθρώπων, αλλά και πλοίων, περιοδικών, εφημερίδων κλπ.) δεν ήταν πια θρησκευτική (που κι αυτή ήταν αρχαία), αλλά αφορούσε τα παγανιστικά, προχριστιανικά ονόματα (Θεμιστοκλής, Μιλτιάδης κοκ.), ενώ τείνουν να «εξελληνίζονται» ακόμη και τα επώνυμα (λχ το γνωστό εφοπλιστικό ελληνοπρεπές «Εμπειρικός» προέρχεται από το μάλλον αρβανίτικο «Μπιρικός»)²¹⁷. Υπήρξε λοιπόν και μια «αρχαιολατρεία» του διαφωτισμού, που κάθε άλλο παρά συντηρητικό πρόσημο είχε εκείνη την εποχή, ενώ επηρέασε και το γλωσσικό ζήτημα. Από εδώ ξεκινά και η αντίληψη του «καθαρισμού» της γλώσσας, ώστε η τελευταία να οδηγήσει τους σύγχρονους Έλληνες –μαζί με τον ορθό λόγο, τις νεότερες φυσικές επιστήμες και τον φιλελευθερισμό- στην επιζητούμενη ανάστασή τους και στην κατάκτηση της θέσης που τους ανήκει μεταξύ των πολιτισμένων εθνών²¹⁸.

²¹⁷ Βλ. Κ. Δημαράς, «Το σχήμα του διαφωτισμού», στο: Διαφόρων, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος ΙΑ', Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1975, σσ. 341-342.

²¹⁸ Τρία ήταν τα ρεύματα, σχετικά με το ζήτημα της ελληνικής γλώσσας, μέσα στο κίνημα του νεοελληνικού διαφωτισμού: α) οι αρχαϊστές, δηλαδή οι οπαδοί της «επιστροφής» της αρχαίας γλώσσας ως σύγχρονου μέσου επικοινωνίας μεταξύ του ελληνικού λαού, β) οι οπαδοί της λαϊκής καθομιλουμένης γλώσσας (κυρίως ο κύκλος του Καταρτζή στη Μολδοβλαχία, με μαθητή το Ρήγα Βελεστινλή και άλλους) και γ) οι οπαδοί της «μέσης οδού» του Κοραή, δηλαδή εκείνοι που, ενώ δέχονταν ως θεμέλιο την καθομιλούμενη γλώσσα που μιλούσε ο ελληνικός λαός, υποστήριζαν ότι ήταν, ωστόσο, αναγκαίος και εφικτός ο «καθαρισμός» και «εξευγενισμός» της γλώσσας αυτής με τη βοήθεια της αρχαίας γραμματικής

Αυτό αποτελεί μια περαιτέρω ένδειξη ότι υποχωρεί η ιδεολογία του βυζαντινορθόδοξου οικουμενισμού και ενισχύεται η κοσμοθεώρηση του νέου φιλελεύθερου αστικού εθνικισμού, συστατικό στοιχείο του οποίου ήταν μια ορισμένη αναβαθμισμένη ιδεολογική εκδοχή της Αρχαιότητας. Διαδίδεται η χρήση του ονόματος Έλληνες, ή Γραικοί, σε αντίθεση με το «Ρωμιοί» ή «Ρωμαίοι», που θεωρείται ότι επιβλήθηκε στον ελληνικό πληθυσμό από τους κατακτητές Ρωμαίους, ενώ μετονομάζονται αρχαϊστί –μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους- τα παλιά τοπωνύμια²¹⁹.

Ακολουθώντας τους φιλελεύθερους ιστοριογράφους (και ιδιαίτερα τον Γκίμπον), πολλοί εκπρόσωποι και επίγονοι του ύστερου νεοελληνικού διαφωτισμού και φιλελευθερισμού απορρίπτουν τη βυζαντινή ιστορία ως μια περίοδο ιστορικής στασιμότητας, αλλά και υποδούλωσης του ελληνικού έθνους. Θεωρείται δηλαδή ότι υπάρχει ένα χάσμα μεταξύ της αρχαίας και της νεότερης ελληνικής ιστορίας. Είναι σαφές ότι η αντίληψη αυτή έχει ως στόχο της τα παραδοσιακά ηγετικά κοινωνικά στρώματα και το εκκλησιαστικό πατριαρχικό κατεστημένο, τους φορείς και θεματοφύλακες της βυζαντινορθόδοξης παράδοσης που ήταν ταυτόχρονα συστατικό τμήμα της οθωμανικής εξουσίας επί των υπόδουλων ραγιάδων, ενώ, μετά την ίδρυση του κράτους, αποτελεί και –φιλελεύθερη- αιχμή εναντίον της απολυταρχίας και «βαυαροκρατίας». Σε τέτοιες φιλελεύθερες αντιλήψεις βασίζεται και το σχέδιο περί «Ελληνικής Δημοκρατίας» του Ρήγα Βελεστινλή, που αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, όπου όλα – φιλολογική γλώσσα, παιδεία, θεσμοί- θα ήταν «ελληνικά», χωρίς όμως να έχει σημασία η εθνική καταγωγή ή οι θρησκευτικές πεποιθήσεις των πολιτών.

και σύνταξης. Επρόκειτο για τη συμβιβαστική ενδιάμεση θέση περί της περίφημης «καθαρεύουσας» γλώσσας, που έπαιξε μεγάλο ρόλο στην εξέλιξη της ελληνικής φιλολογίας, γραμματολογίας, εκπαίδευσης, επιστήμης και κοινωνικοπολιτικής ζωής για εκατόν πενήντα χρόνια έκτοτε. Είναι σαφές ότι το «γλωσσικό» στάθηκε ένα από τα κυριότερα θέματα αντιπαράθεσης στη νεοελληνική πολιτική και πνευματική ζωή. Για μια «κλασική» πηγή σχετικά με το «Γλωσσικό» βλ. Γ. Κορδάτος, *Ιστορία του γλωσσικού μας ζητήματος*, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1973 (Α΄ έκδοση: 1943).

²¹⁹ Προκαλείται, έτσι, η αντίδραση των διανοουμένων εκπροσώπων των συντηρητικών και αντιδραστικών παλιών κυρίαρχων κοινωνικών στρωμάτων που συσπειρώνονται γύρω από την εκκλησία, την ορθόδοξη παραδοσιοκρατία και τη συμμαχία με τη ρωσική απολυταρχία. Γράφει, ένας εκ των σημαντικότερων εξ αυτών, ο Κ. Οικονόμος, σχετικά με τη μαζική μετονομασία των διαφόρων τόπων, πόλεων και περιοχών: «Εστω· τα ξένα και βάρβαρα ονόματα παραχωρείτωσαν εις τα ελληνικά ... και καλείσθω και η Σαντορίνη *Θήρα* και η *Λιτζά* (ή το Καρπενήσιον) *Καλλιδρόμη*, και ει τι άλλο τοιούτο· αλλά δια τι εξωστρακίση και η *Μονεμβασία*; δια τι και η *Τρίπολις*; δια τι και τα *Θερμιά* (ή *Θερμά*) μετετράπησαν εις *Κύθνον*; δια την αντικατάστασιν των αρχαίων Ελληνικών! (επειδή παν ό,τι της Βυζαντινής εποχής μηδ' ακούειν μηδέ προσβλέπειν αξιούσιν!)». Το σχόλιο αυτό του Κ. Οικονόμου αναφέρεται στο: Έ. Σκοπετέα, *Το «πρότυπο βασίλειο» και η μεγάλη ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Εκδόσεις Πολύτυπο, Αθήνα 1988, σ. 127. Είναι φανερό ότι η διαμάχη μεταξύ των συντηρητικών και αντιδραστικών παλιών ηγετικών κοινωνικών στρωμάτων και της προοδευτικής αστικής τάξης διαπερνούσε τα πάντα, κάθε πλευρά της κοινωνικής και πνευματικής ζωής.

Ταυτοχρόνως, φυσικά, οι εκπρόσωποι του νεοελληνικού διαφωτισμού δεν μπορούσαν να μην αναγνωρίσουν την ιστορική σημασία της θρησκείας και της εκκλησίας ως συνεκτικού κρίκου, στοιχείου ενότητας στη διατήρηση της γλώσσας και της παράδοσης του ελληνικού λαού για μια μεγάλη περίοδο που τώρα, όμως, αντικειμενικά περιοριζόταν, αφού είχε πια εκπληρώσει τη λειτουργία της. Οι εκπρόσωποι του ελληνικού διαφωτισμού ήταν ιδιαίτερα προσεκτικοί στις εκφράσεις τους όσον αφορά τη θρησκεία και την εκκλησία και θρήσκοι οι ίδιοι -δεν υπήρξε αθεϊστικό ρεύμα μέσα στον νεοελληνικό διαφωτισμό, όπως δεν υπήρξε και υλισμός- πολύ περισσότερο που η θρησκεία και η εκκλησία εξακολουθούσε να αποτελεί το κύριο στοιχείο ενότητας των υποδουλωμένων, ελληνόφωνων και μη, χριστιανών της οθωμανικής αυτοκρατορίας και των Ελλήνων του ανεξάρτητου εθνικού κράτους. Η μεγάλη μάζα τους, δηλαδή οι αγράμματοι αγρότες, «γίνονταν Έλληνες», κατά κάποιο τρόπο, δηλαδή σύγχρονα, «εθνικά» σκεπτόμενοι όσον αφορά την συνολική κοινωνική τους συνείδηση. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η λογική της κοσμοθεωρίας τους εκεί οδηγούσε, δηλαδή στην οριοθέτηση και τον περιορισμό του ρόλου της εκκλησίας και της ορθόδοξης παράδοσης στο πλαίσιο ενός σύγχρονου κοσμικού κράτους, θεμελιωμένου στον αστικό ορθολογισμό, τον πολιτικό φιλελευθερισμό και την κοινωνία των πολιτών-εμπορευματοπραγωγών.

Η φιλοσοφία της ιστορίας του νεοελληνικού διαφωτισμού δεν ασχολήθηκε σε βάθος με το ζήτημα της ιδιαιτερότητας του ελληνισμού πριν από την επανάσταση, αλλά αρκέστηκε να επαναλαμβάνει, συνήθως με προσεκτικό και συγκρατημένο τρόπο, τους κοινούς τόπους των κύριων ρευμάτων του ευρωπαϊκού διαφωτισμού σε αυτό το θέμα, όπως εξάλλου γινόταν και με όλα σχεδόν τα υπόλοιπα θέματα. Ωστόσο, μετά την επανάσταση και τη δημιουργία του νεοελληνικού κράτους το ζήτημα της εθνικής ιδέας και της εθνικής ιδεολογίας περιπλέχθηκε σημαντικά. Η μορφή του κράτους επιβλήθηκε από τους ξένους, ο ηγεμόνας και οι αντιβασιλείς ήταν ξένοι, που μάλιστα είχαν φέρει και ξένα στρατεύματα μαζί τους και ξένους ανώτερους υπαλλήλους για να διοικούν. Ακόμη και οι Έλληνες που είχαν κύριες θέσεις στον κρατικό μηχανισμό ήταν, στην πλειοψηφία τους, «ξενομερίτες» (κυρίως Κωνσταντινουπολίτες-Φαναριώτες και Επτανήσιοι, καθώς και άλλοι Έλληνες της διασποράς), κάτι λογικό αφού, αφενός τέτοιας προέλευσης ήταν τα μορφωμένα στρώματα που είχε ανάγκη ο νέος συγκεντρωτικός κρατικός μηχανισμός και αφετέρου τέτοιους αναγκαστικά θα προτιμούσε μια αλλοεθνής απολυταρχική εξουσία, για να τους ελέγχει καλύτερα – αφού ήταν, κατ' ιδέαν τουλάχιστον, πιο ανεξάρτητοι από το παραδοσιακό δίκτυο πελατειακών σχέσεων που πήγάζαν από το παλιό σύστημα των σχέσεων προσωπικής-οικογενειακής εξάρτησης της οθωμανικής εποχής μεταξύ των υπηκόων του κράτους.

Για την παραδοσιακή, προ-αστική (και εν πολλοίς, προ-εθνική) συνείδηση και τα μεσαιωνικά, βασισμένα σε σχέσεις προσωπικής εξάρτησης ήθη πολλών Ελλήνων της εποχής, ωστόσο, ο «ξενομερίτης» (ή «ετερόχθων») δεν διέφερε και πάρα πολύ από τον «ξένο», και πολιτιστικά ήταν όντως «ξένος». Για τα παραδοσιακά ηγετικά κοινωνικά στρώματα, που βασίζονταν στην γαιοκτησία (μεγάλη, στην περίπτωση των πρώην προεστών και μεσαία στην περίπτωση των καπεταναίων) και δευτερογενώς στο εμπόριο, αλλά και για τον απλό λαό, που με αυτούς είχε οργανική, κοντινή σχέση, αυτούς γνώριζε και αποδεχόταν ως φυσικούς ηγέτες του, η μονοπώληση των κρατικών θέσεων από τους «φραγκοφορεμένους» και οι αντίστοιχες δυνατότητες πλουτισμού και επιρροής που αυτές προσέφεραν δεν ήταν τίποτα λιγότερο από σφετερισμός του αγώνα τους και του αίματός τους στην επανάσταση.

Βλέπουμε, σε αυτό το παράδειγμα, που έγινε και μείζον θέμα πολιτικής αντιπαράθεσης μεταξύ «αυτοχθόνων» και «ετεροχθόνων», τις τεράστιες αντιφάσεις που αντιμετώπιζε η διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού, η οποία, σε κάθε περίπτωση, προϋπέθετε τον κρατικό συγκεντρωτισμό, την ενοποίηση των κρατικών, νομοθετικών, δικαστικών και άλλων λειτουργιών, το κρατικό μονοπώλιο της βίας, κοκ.

Έχουμε λοιπόν μια αντιφατική «μεικτή» κοινωνική δομή και συνείδηση στο νέο κράτος. Εκτός αυτού έχουμε και τη μόνιμη αντιπαράθεση μεταξύ των μεγάλων δυνάμεων για τον έλεγχο και τον προσανατολισμό του, ιδιαιτέρως μεταξύ Αγγλίας και Ρωσίας, στο πλαίσιο του μεγάλου «Ανατολικού Ζητήματος», δηλαδή της μοίρας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η Αγγλία και η Ρωσία, ωστόσο, στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, δεν ήταν απλώς δύο διαφορετικές χώρες-ανταγωνιστές. Ανήκαν σε δύο διαφορετικούς κόσμους, δυο αντίθετους κοινωνικοοικονομικούς σχηματισμούς (από τη μια ο αναπτυσσόμενος καπιταλισμός και από την άλλη η απολυταρχική φεουδαρχική κοινωνία των τσάρων και των δουλοπάροικων, που είχε αρχίσει να παρακαμάζει), με διαμετρικά αντίθετες στοχεύσεις, τρόπους ζωής και ιδεολογίες. Και η νεαρή νεοελληνική κοινωνία βρίσκεται κατά κάποιο τρόπο στο κέντρο της δίνης αυτής της τεράστιας διεθνούς ιστορικής αντιπαράθεσης.

Επίσης, πριν, αλλά κυρίως μετά από την επίτευξη της ανεξαρτησίας και την εγκαθίδρυση του απολυταρχικού κράτους των Βίτελσμπαχ, αρχίζει να επιταχύνεται η εμφάνιση στοιχείων εθνικής ιδεολογίας και σε άλλους λαούς των Βαλκανίων, για τους οποίους η νεοελληνική οικονομική και πνευματική ανάπτυξη, ο αγώνας της ελληνικής επανάστασης, καθώς και η αδυναμία της οθωμανικής εξουσίας να την καταστείλει, αλλά και η πολιτική αντιπαράθεση των Μεγάλων Δυνάμεων, λειτούργησε ως σημαντική πηγή εθνικής αφύπνισης. Το γεγονός αυτό, όμως, ερχόταν σε άμεση αντίθεση με την παλιότερη «παμβαλκανική» και «πανοθωμανική» εκδοχή της επαναστατικής ιδεολογίας του ελληνικού αστικού διαφωτισμού, η οποία βασιζόταν

στη διασπορά των ελληνόφωνων αστικών στρωμάτων στα Βαλκάνια και στη δυνητική τους ηγεμονία στον αγώνα ενάντια στην Οθωμανική Αυτοκρατορία²²⁰. Ως εκ τούτου, άρχισε να υποχωρεί το ελληνικό εθνικό μονοπώλιο στην διεκδίκηση της ανασυγκρότησης της περιοχής.

Μια άλλη σημαντική διεθνής πνευματική παράμετρος, που επηρέασε και τη νεοελληνική σκέψη, ήταν η οριστική υποχώρηση της τελευταίας μορφής του διαφωτισμού στην Ευρώπη, δηλαδή της Ιδεολογίας, την οποία ακολουθούσαν και οι τελευταίοι προεπαναστατικοί έλληνες διαφωτιστές. Συνολικά, το φαινόμενο του δυτικοευρωπαϊκού διαφωτισμού είχε υποχωρήσει από το ιστορικό προσκήνιο στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Ωστόσο, η πολιτική του έκφραση, δηλαδή οι διάφορες μορφές αστικού πολιτικού φιλελευθερισμού, παρέμειναν, ενώ, στη συνέχεια, εμφανίστηκαν και οι σοσιαλιστικές θεωρίες. Στο φιλοσοφικό επίπεδο ηγεμονική θέση είχε πια ο γερμανικός ιδεαλισμός (Φίχτε, Σέλλινγκ, Χέγκελ), ενώ στις αισθητικές θεωρίες και την τέχνη τη θέση του κλασικισμού είχε πάρει ο ρομαντισμός. Στη βάση της κριτικής του εμπειρισμού και της νοησιαρχικής και μηχανιστικής θεώρησης της κοινωνίας και της ιστορίας, που χαρακτήριζαν το διαφωτιστικό κίνημα, αναπτύχθηκε η διαλεκτική ιδεαλιστική αντίληψη της κοινωνικής και πνευματικής εξέλιξης, ενώ, στη βάση της κριτικής στο οικουμενικό παγκόσμιο πρόταγμα του διαφωτισμού, αναπτύχθηκε μια αντίληψη που εμβαθύνει στο ιδιαίτερο εθνικό πνεύμα κάθε λαού, δίνει έμφαση στη λαϊκότητα του κάθε συγκεκριμένου πολιτισμού, στα ήθη και συναισθήματα των ξεχωριστών εθνών και πολιτισμών (ενθαρρύνοντας έτσι την ανάπτυξη της λαογραφίας και της εθνογραφίας), μιας κριτικής που, ξεκινώντας από τον Βίκο, εξελίσσεται περαιτέρω με τον Χέρντερ και προχωρά με τον Φίχτε και τους ρομαντικούς (σχολή της Ιένας κ.ά.)²²¹.

²²⁰ Όπως αναφέρεται σε ένα σημαντικό έργο της ελληνικής ιστοριογραφίας, που γράφτηκε κάτω από εξαιρετικά δύσκολες συνθήκες, «στη Σερβία ο Βουκ Κάρατζιτς τυπώνει στη Λειψία σε τέσσερις τόμους τα «Σερβικά εθνικά τραγούδια» στα 1823-1834 και εμφανίζει την εθνική γλώσσα των Σέρβων. Στη Ρουμανία ο Μικούλ στα 1806 γράφει στα ρουμάνικα την πρώτη «Εκκλησιαστική ιστορία των ρουμάνων της Τρανσυλβανίας». Στη Βουλγαρία ο καλόγερος Παΐσιος τυπώνει στα 1844 στη Βουδαπέστη την «Σλαβοβουλγάρικη ιστορία των τσάρων και των αγίων της Βουλγαρίας». Ο Παΐσιος με το Σωφρόνιο μεταφράζουν στη λαϊκή βουλγάρικη γλώσσα τα ευαγγέλια. Σε όλες αυτές τις χώρες το εθνικό ξύπνημα αρχίζει ως γλωσσική επανάσταση. Ταυτόχρονα [αυτοί οι νέοι «εθνικοί διανοούμενοι», σημ. Α. Χ.] έρχονται σε σύγκρουση με το ελληνικό εμπορικό κεφάλαιο και τον ελληνικό κλήρο, που δρούσαν ως τώρα μονοπωλιακά κυρίως στις δυο τελευταίες χώρες. Ξέρουμε ότι η προεπαναστατική δράση του ελληνικού στοιχείου με τη μορφή του έμπορου, του καλόγερου, του λόγιου ήταν από μια πλευρά επαναστατική και προοδευτική για την αποσύνθεση των οθωμανικών φεουδαρχικών σχέσεων». Πηγή: Γ. Ζέβγος, *Σύντομη μελέτη της νεοελληνικής ιστορίας*, Μέρος Β', Εκδόσεις Π. Νασιώτη, Αθήνα 1945, σ. 54.

²²¹ Ο ρομαντισμός, και στην Ελλάδα, υπήρξε ένα βαθύ και σύνθετο πνευματικό φαινόμενο, αποτέλεσμα και αντίδραση ταυτόχρονα στην ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και της αστικής τάξης. Είναι κι εδώ ιδιαίτερα περιεκτικές κάποιες επισημάνσεις του Κ. Βάρναλη, όπως οι παρακάτω: «Ήδη στην ακμή του Σολωμού φανερώνεται ο άκρος ρωμαντισμός ως μια διαμαρτυρία για τη διάγνωση των ελπίδων των λαών από την αστική κυριαρχία. Η στροφή η πνευματική στο «παραγνωρισμένο» μακρυνότερο παρελθόν χρωσιότανε στην απογοήτευση από το παρόν. Μα σύγχρονα γινότανε και μια στροφή για το μέλλον», (Βάρναλης Κ., ό. π. σ. 15). Επίσης, «ενώ η αστική τάξη απέκρουε κάθε φιλοσοφία εξελικτική, κάθε ιδέα μελλοντικής κοινωνίας, στην Τέχνη της πολύ αργότερα – τριάντα χρόνια μετά τη νίκη της στη Γαλλία – φάνηκε μια ορμητική εκδήλωση δυσαρέσκειας. Γιατί το νέο κρατικό και κοινωνικό καθεστώς

Θα δούμε παρακάτω τις πνευματικές συνέπειες και επιδράσεις αυτής της εξέλιξης της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης στην ελληνική διάνοηση.

Το σύνολο των ευρωπαϊκών κοινωνικοοικονομικών, πολιτικών και ιδεολογικών εξελίξεων, ωστόσο, είχε και μια συνέπεια με άμεση επίδραση στα πολιτικά και πνευματικά τεκταινόμενα στο νέο ελληνικό κράτος. Με την υποχώρηση της κλασικιστικής αντίληψης, αλλά και της παλιάς φιλελεύθερης επαναστατικής ρεπουμπλικανικής ιδεολογίας στην Ευρώπη, υποχωρεί και το φαινόμενο του φιλελληνισμού (που τρεφόταν αφενός από τον κλασικισμό και την ερμηνεία της σύγχρονης Ελλάδας υπό το φως μιας ιδεολογικοποιημένης εξιδανικευτικής εκδοχής της Αρχαιότητας και αφετέρου από το νέο ρομαντικό πνεύμα που άρχιζε να κυριαρχεί) προς όφελος πιο ρεαλιστικών και πιο εμπειριστικών επιστημονικά αντιλήψεων και ερευνών, από τις οποίες ωστόσο δεν έλειπε η απολύτως συγκεκριμένη ιδεολογική και πολιτική στόχευση αναφορικά προς το νεότερο φαινόμενο του ελληνισμού και την συγκεκριμένη εθνική του υπόσταση και συγκρότηση. Ένας εκ των καρπών αυτής της νέας επιστημονικής, αλλά και ιδεολογικής προσέγγισης ήταν και η θεωρία του Φαλμεράϋερ για τη μεσαιωνική ιστορία της ελληνικής χερσονήσου, ιδιαίτερος της Πελοποννήσου, και, στη βάση αυτής, για την πλήρη

είτανε πολύ μακριά από τον τύπο του «αρμονικού κράτους των ηθών», της γενικής ευδαιμονίας κι' αδέρφωσης κ' ισότητας. Όσο λιγότερο ικανοποιούσε το παρόν, όσο τρομαχτικότερες είτανε οι ανάμνησες του πρόσφατου παρελθόντος, τόσο παραγνωρισμένο φαινότανε το μακρυνότερο παρελθόν. Έτσι στις επιστήμες άρχισε να γίνεται έρευνα των περασμένων, όχι για να το καταδικάσουνε, μα για να το νοιώσουνε. Ενώ μια τέτοια τάση φαίνεται στο πρώτο κοίταγμα επαναστατική, στο βάθος είναι συντηρητική, γιατί 'ναι τάση, που στηρίζεται στην προοδευτική αντίληψη της ζωής και το ασύνειδο ξετύλιμά της. Έτσι δόθηκε μεγάλη σπουδαιότητα στη γλώσσα, στις παράδοσες, στα παραμύθια, στα λαϊκά τραγούδια – σ' ό,τι είναι πρωτόγονο, ασύνειδο, «αφελές», που μεγαλώνει λίγο-λίγο, χωρίς να το καταλαβαίνουμε και χωρίς να το θέλουμε. Έτσι και στην Τέχνη ο ρομαντισμός, ενώ φανερώνεται όπως κι ο «κλασικισμός της ουσίας» ως επαναστατικό κίνημα ενάντια στον ψευτοκλασικισμό, είναι στο βάθος του η νικηφόρα τέχνη της θριαμβεύουσας αστοκρατίας. Γιατί απάνου στους ενθουσιασμούς της νίκης και το εντατικό ξύπνημα των «εθνικών» συνειδήσεων, μια και η νίκη στεριώθηκε, θελήσανε να ιδιοποιηθούνε τη δόξα του γκρεμισμένου παρελθόντος, θελήσανε να βρουνε μέσα του τίτλους ευγένειας για το παρόν. Η υπερβολή, το απίθανο, το φανταστικό, το παράλογο κι ο ενάντιος σε κάθε πείρα εξημμένος συναισθηματισμός, είτανε ένα δείγμα απολευτέρωσης από την τυραννία του αισθητικού δόγματος του ψευτοκλασικισμού, που την τέχνη τη μετέβαλλε από αυθόρμητο ξέσπασμα σε καθαρή Λογική» (ό. π., σσ. 77-78). Στο ασφυκτικό κλίμα των τριών-τεσσάρων πρώτων δεκαετιών της μετεπαναστατικής Ελλάδας, όταν έπρεπε να αφομοιωθούν οι ριζικές αλλαγές που επέφερε η αστική ανασυγκρότηση της ζωής, οπωσδήποτε το ρομαντικό πνεύμα θα ήταν πολύ εύκολο να κυριαρχήσει, όπως και έγινε άλλωστε. Η ειρωνεία είναι ότι, στους κατ' εξοχήν φορείς του, (κυρίως στους Φαναριώτες διανοούμενους που εγκαταστάθηκαν στο ελληνικό κράτος), συνδυάστηκε με την ύπαρξη ενός πρότερου πλατιά διαδεδομένου κλασικισμού ή και «ψευτοκλασικισμού», με αποτέλεσμα συχνά τη ρηχότητα και το στόμφο. Αν συνυπολογιστεί και ο διδακτικός τόνος πολλών έργων, καθώς και η αρχαίζουσα γλώσσα, προκύπτει το αποτέλεσμα μεγάλου μέρους της λογοτεχνικής παραγωγής της αθηναϊκής ρομαντικής σχολής. Το στοιχείο της απαισιοδοξίας, της μελαγχολίας, αλλά και της ρομαντικά, συναισθηματικά εκφρασμένης εκρηκτικής δυσαρέσκειας ενάντια στην υπάρχουσα πραγματικότητα, ενάντια ταυτόχρονα στην κληρονομημένη και υπάρχουσα ακόμη καθυστέρηση, αλλά και ενάντια στην ξηρότητα και ψυχρότητα των νέων αστικών θεσμών που εμφανίζονταν, ωστόσο, διαφαίνεται έντονα τόσο στις πνευματικές όσο και στις πολιτικές εκδηλώσεις της εποχής.

εξαφάνιση των αρχαιοελληνικών φύλων από την ηπειρωτική Ελλάδα και για την, ως εκ τούτου, σλαβική, βυζαντινή-μικρασιατική και αλβανική καταγωγή των νεότερων Ελλήνων²²². Το έργο του Φαλμεράϋερ, στο οποίο τείνει να ταυτίζεται το εθνικό και το εθνολογικό-φυλετικό στοιχείο (στη βάση και βιολογικών αναφορών), λειτουργεί ως ισχυρός κλωνισμός στη νεοελληνική κοινωνία και επιταχύνει τις προσπάθειες για τη διαμόρφωση μιας συνεκτικής ελληνικής εθνικής ιδεολογίας, ενώ συντελεί στο να μετατοπιστεί το βάρος των πνευματικών προσπαθειών των νεοελλήνων διανοουμένων προς τον ιστορισμό, τη μελέτη της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας. Ο επτανήσιος Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος (1790-1867), που από το 1838 διαμένει μόνιμα στο ελληνικό κράτος, στο έργο του «Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος» (Αθήνα 1839), προσπαθώντας να τεκμηριώσει την εθνική ιδιαιτερότητα των Ελλήνων, δίνει έμφαση στο ρόλο της φύσης και του κλίματος της Ελλάδας και στην επίδρασή τους στον ελληνικό εθνικό χαρακτήρα. Αντλώντας από τους αρχαίους συγγραφείς (κυρίως από τον Ιπποκράτη και τον Αριστοτέλη), ανάγει την εθνική ιδιαιτερότητα εν πολλοίς στο φυσικό περιβάλλον του κάθε λαού.

Όπως γράφει, «αν λοιπόν η θερμότης και το ψύχος της ατμοσφαιρας ήναι διάφορος κατά τας θέσεις και αποστάσεις του γήινου επιπέδιου, διάφορος είναι και η κατάθλιψις του αιθέρος, έπεται, ότι και τα προϊόντα της γης: ήτοι τα φυτά, τα ζώα και όλα τα ενεργούντα επί του ανθρώπου φυσικά αντικείμενα να ήναι επίσης διάφορα κατά τε την ποιότητα και τα είδη. Ένεκα τούτου διαφέρουσιν αι προς τον οργανισμόν προβολαί αυτών· και του οργανισμού πάλιν προς αυτά η αντιπροσβολή. Εκ τούτου γεννάται, προϊόντος του χρόνου, *Ηθική τις έξις*, την οποίαν ευρίσκει ο Ιπποκράτης, και μετ' αυτού οι Νομοδιδάσκαλοι, εις την άλυσον των επιθυμιών, κλίσεων, έξεων και ιδεών παντός Έθνους, προερχομένων από την ακατάπαυστον ενέργειαν και αντενέργειαν των φυσικών, και ηθικών ύστερον αντικειμένων επί ενός εκάστου ατόμου. Ο ευρύχωρος νους του Ιπποκράτους, εναγκαλιζόμενος δια μιας όλην την Ασίαν και την Ευρώπην, σκιαγραφεί εκ της χώρας την φύσιν και τους χαρακτήρας, εν γένει, των κατοικούντων Λαών, αποδίδων εις την επιρροήν του κλίματος, και εις τα συνεχείς διαφοράς των ωρών, ή της ατμοσφαιρας τας αλλοιώσεις, την νωθρότητα και αδράνειαν των Ασιανών, και των Ευρωπαίων το ενεργητικόν και δραστήριον· το αγέρωχον και πολεμικόν ήθος των ορεινών, και την ειρηνικήν και ήσυχον διάθεσιν των πεδιαίων· καθότι, όπου αι ώραι του ενιαυτού και

²²² Ο Φαλμεράϋερ έγραψε τις βασικές του εργασίες για αυτό το θέμα στα χρόνια από το 1829 ως το 1836. Για μια συνοπτική παρουσίαση της άποψής του βλ. Ι. Φ. Φαλμεράϋερ, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων* (μετάφραση-παρουσίαση Κ. Π. Ρωμανός), Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1984 (Α' έκδοση: Στουτγάρδη-Τϋμπιγκεν 1835).

της ατμοσφαιρας αι μεταβολαι διαδέχονται η μία την άλλην βαθμηδόν και χωρίς αιφνίδιον ταραχήν, αι φυσικαί δυνάμεις των οργανικών όντων μη ενοχλούμεναι διαμένουσιν ατάραχοι και σχεδόν εις ακινησίαν. Εκ του εναντίου δε αι ορμητικαί και δραστήριοι μετεωρολογικαί αλλοιώσεις εκπλήττουσιν εξ απροόπτου τον οργανισμόν· η δε ζωτική αυτού δύναμις κλονιζόμενη εκ βάθρων, μεταφέρεται βιαίως από την περιφέρειαν εις το κέντρον, και εκ τούτου πάλιν εις εκείνην, αντιπαρατάττουσα ούτως δύναμιν κατά της δυνάμεως, και την ζωτικήν αντενέργειαν κατά της ενεργείας των απροσδοκήτων κινημάτων των ατμοσφαιρικών μεταβολών. Η τοιαύτη αντιταλάντευσις εγείρει την φρόνησιν, την οργήν, το φύλεργον, το αεικίνητον και πολεμικόν ήθος του ανθρώπου...»²²³.

Και, με βάση αυτό το σκεπτικό, συμπεραίνει:

«Προσαρμόττων ήδη ο σκεπτικός αναγνώστης τας γενικάς και περιληπτικάς ταύτας αρχάς εις την θέσιν και το κλίμα της Ελλάδος, θέλει γνωρίσει ευκόλως και τον καθολικόν *χαρακτήρα*, και την, κατά τον Κώνον σοφόν, *Ηθικήν έξιν* των Ελλήνων, όχι μόνον εις την Αττικήν οξύτητα και το Λακωνικόν σοβαρόν, αλλά και εις το δυσκίνητον των Βοιωτών και εις αυτήν την Αβδηρικήν αμβλύτητα. Είναι λεπτοτέρα η διάνοια των Ασιανών, και μαλακωτέρα η φυσική αυτών κράσις· είναι ρωμαλαιότερα τα σώματα των Υπερβορείων και αμβλυτέρα η διάνοιά των· οι δε Έλληνες, όντες εις το μέσον, μετέχουσι και των δύο αυτών ιδιοτήτων· είναι ένθυμοι, κατά την ρήσιν του Σταγειρίτου, και διανοητικοί. Τούτου ένεκα οι μέγαλοφυείς νομοθέται και σοφοί, διευθύνοντες έκαστος, κατά τον ίδιον σκοπόν και αγχίνουαν, την φυσικήν και ηθικήν των κατοίκων ενέργειαν, εντυπούσι διαφορετικούς κατά το φαινόμενον *χαρακτήρας*, εγείροντες εις τους κόλπους του αυτού Έθνους πολυειδή πολιτικά και φιλοσοφικά καταστήματα... Αλλ' η *ηθική έξις: η σωματική και διανοητική ενέργεια* των Ελλήνων διαμένει πάντοτε και πανταχού η αυτή και αναλλοίωτος, ως η ανεξάλειπτος βαφή των κεκαυμένων σκευών»²²⁴.

Ο Κοζάκης-Τυπάλδος, κατά τη διάρκεια των σπουδών του στο Παρίσι, ήρθε σε επαφή με τη σκέψη των Ιδεολόγων και επηρεάστηκε από αυτή. Η προσέγγισή του στο ελληνικό εθνικό φαινόμενο εξακολουθεί να είναι, κατά κύριο λόγο, νατουραλιστική, μηχανιστική και κλασικιστική, κατά τα πρότυπα του διαφωτισμού, με μια μικρή απόκλιση όσον αφορά το μερικό

²²³ Απόσπασμα του συγκεκριμένου έργου του Γ. Κοζάκη-Τυπάλδου (στο οποίο και παραπέμπω) παρατίθεται στο: Ρωζάνη Δ. Αργυροπούλου (επιμ.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922, Ανθολογία κειμένων, Τόμος Α΄, Ευρωπαϊκές επιδράσεις και προσπάθειες για μια εθνική φιλοσοφία 1828-1875*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1995, σσ. 428-429.

²²⁴ Ο. π., σσ. 429-430.

ενστερνισμό του κυκλικού σχήματος ιστορικής εξέλιξης του Βίκου, όπως μαρτυρά και ο ίδιος ο τίτλος του δοκιμίου του. Ωστόσο, όπως βλέπουμε, είναι αναγκασμένος να θέσει το ζήτημα της σχέσης «Ανατολής-Δύσης» ή «Ασιανού» και «Ευρωπαϊκού» χαρακτήρα και «ηθικής έξης» ως κεντρικό για τον καθορισμό της ελληνικής ιδιαιτερότητας. Είναι σαφές ότι το πνευματικό κλίμα στην Ελλάδα έχει αρχίσει να αλλάζει και, ακόμη κι αν δεν φαίνεται να παίρνει εδώ υπ' όψη του το κρίσιμο θέμα που έθεσε ο Φαλμεράϋερ –παρότι οπωσδήποτε θα γνώριζε περί του ζητήματος- σχετικά με την ιστορική καταγωγή των Νεοελλήνων²²⁵, ωστόσο ο Κοζάκης-Τυπάλδος έχει να αντιμετωπίσει νέες ανάγκες σχετικά με τον καθορισμό της νεοελληνικής εθνικής ιδιαιτερότητας. Τονίζει το αναλλοίωτο και τη συνέχεια του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα από την Αρχαιότητα ως την εποχή του, δίχως να θεμελιώνει αυτή τη συνέχεια με φυλετικούς όρους, ενώ προτείνει και μια περιοδολόγηση της γενικής ιστορίας του ελλητισμού²²⁶, που, και μόνο η αναφορά της, θέτει και αναδεικνύει το επείγον του φιλοσοφικού και επιστημονικού ιστορισμού και έρευνας στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία.

Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος διαβλέπει, λοιπόν, και προλέγει, σε μεγάλο βαθμό, αυτό που, πέντε χρόνια μετά, θα γίνει επισήμως το κεντρικό στοιχείο της εθνικής ιδεολογίας. Ο ελλητισμός τοποθετείται μεταξύ Ανατολής και Δύσης, ως προς τον εθνικό χαρακτήρα και την «ηθική έξη»: «Ο φύσει λοιπόν ενεργητικός Έλλην, ως μεσεύων, μετέχει και των δύο δυνάμεων ευρρωστίας και ζωηράς αντιλήψεως· διό ο χαρακτήρ αυτού, ως ειρέθη, κλίνει εξαιρέτως εις ανεξαρτησίαν»²²⁷. Ο ελλητισμός, δηλαδή, λόγω του κλίματος, του φυσικού περιβάλλοντος και της γεωγραφικής θέσης, στην οποία ο κεντρικός πυρήνας του κατοικεί, ενσωματώνει στο πνεύμα του και στην «ηθική έξη» του τα πιο θετικά στοιχεία τόσο της Ανατολής όσο και της Δύσης: οξύνοια και ενεργητικότητα, φαντασία και ευρωστία. Αυτό τον κάνει να διαθέτει ανεξάρτητο και ευέλικτο πνεύμα, αφού μετέχει ταυτόχρονα και στις δύο αυτές πολιτισμικές αρχές. Είναι «μεσεύων», ενδιάμεσος μεταξύ Ανατολής-Δύσης, πράγμα που αναπόφευκτα σημαίνει και «διαμεσολαβητής» μεταξύ των δύο κόσμων.

²²⁵ Βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 204.

²²⁶ Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου (επιμ.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, Α' Τόμος (1828-1875), σ. 436. Αναφέρει εκεί ο Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος: «Η γενική Ιστορία της Ελλάδος δύναται ίσως να διαιρεθεί εις έξι περιόδους.

Α'. Ελληνική (απ' αρχής μέχρι της Χαιρωνείας μάχης).

Β'. Ελληνομακεδονική (από Χαιρωνείας μέχρι της Κυνοκεφάλου μάχης).

Γ'. Ελληνορωμαϊκή (από Κυνοκεφάλου μέχρι Κωνσταντίνου του Μεγάλου).

Δ'. Ελληνοθωρακωμαϊκή (από Κωνσταντίνου του Μεγάλου μέχρι της αλώσεως Κωνσταντινουπόλεως).

Ε'. Ελληνοθωμανική (από αλώσεως Κωνσταντινουπόλεως μέχρι της επαναστάσεως 1821).

ΣΤ'. Νεοελληνική (από την αρχήν της επαναστάσεως και εφεξής)».

Είναι σαφές ότι τίθεται από τον Κοζάκη-Τυπάλδο το θέμα της ανάγκης επιστημονικής τεκμηρίωσης της ιστορικής συνέχειας του ελλητισμού.

²²⁷ Ο. π., σσ. 436-437.

Είναι σαφές ότι στο έργο αυτό του Κοζάκη-Τυπάλδου βρίσκεται ένα αρκετά προχωρημένο σκιαγράφημα της λογικής της «ιστορικής αποστολής» του ελληνισμού και της «Μεγάλης Ιδέας». Είναι σαφές επίσης ότι το σκεπτικό αυτό αντανακλά μια σειρά από αντικειμενικά υπαρκτές παραμέτρους, που καθορίζουν τις ιστορικές καταβολές, αλλά και τις ανάγκες ανάπτυξης της νεοελληνικής κοινωνίας. Η ελληνόφωνη αστική τάξη αποτελούσε όντως ένα «μεσεύον» κοινωνικό μόρφωμα στην οθωμανική κοινωνία, μια «δυτική» κοινωνική δύναμη μέσα σε μια «ανατολίτικη» κοινωνία, που εν μέρει συνέχιζε να υπάρχει και στο νεοελληνικό κράτος στις πρώτες δεκαετίες της ύπαρξής του και, στο πλαίσιο αυτό, ο κοινωνικός της ρόλος ήταν όντως μια «ιστορική αποστολή», η οποία είναι λογικό βεβαίως να αποδίδεται στο σύνολο του «έθνους», αφού εξάλλου το τελευταίο ήταν πράγματι το πιο «αστοποιημένο έθνος» της εποχής στα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία. Δεύτερον, η αντίληψη αυτή αντανακλά την ίδια τη διαδικασία ιστορικής μετάβασης που προωθούνταν στην ανεξάρτητη Ελλάδα και τα καθήκοντα που απέρρεαν από αυτή. Τρίτον, δε στερείται ίσως σημασίας να τονιστεί ότι η αντίληψη αυτή αντανακλά ακόμη και την προσωπική αίσθηση και τρόπο ζωής των νεοελλήνων αστών διανοουμένων, όπως του Κοζάκη-Τυπάλδου, που έζησε στα κατεχόμενα Επτάνησα, στη Δυτική Ευρώπη, στις ελληνικές αυλές της Μολδοβλαχίας, πήρε μέρος ενεργά στην επανάσταση και εγκαταστάθηκε τελικά στην ανεξάρτητη Ελλάδα όπου, έχοντας πολυσχιδή δραστηριότητα, όπως όλοι οι σημαντικοί διανοούμενοι στην εποχή του, ήταν ταυτόχρονα πολιτικός, (υπήρξε εκλεγμένος βουλευτής), διοικητικό στέλεχος (χρημάτισε διευθυντής της Εθνικής Βιβλιοθήκης και του Νομισματικού Μουσείου), φιλόσοφος, (ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την ινδική φιλοσοφία και ανέλαβε την έκδοση των σχετικών έργων του Δ. Γαλανού), και δημοσιολόγος. Οι αντιλήψεις του ουσιαστικά εκφράζουν τα βιώματα και τις διαθέσεις και στάσεις ενός ολόκληρου κοινωνικού τύπου της επαναστατικής και μεταβατικής αυτής εποχής, στην οποία αρχίζει να διαμορφώνεται η σύγχρονη ελληνική κοινωνία.

Ολόκληρη η κοινωνική πραγματικότητα ήταν «μεσεύουσα» μεταξύ Ανατολής και Δύσης, γιατί κινούνταν από την Ανατολή στη Δύση, μετασχηματιζόταν. Και το ενεργητικό στοιχείο, η ανεξαρτησία και ευελιξία του πνεύματος, που επικαλείται ο Κοζάκης-Τυπάλδος, εξέφραζε κατά κύριο λόγο εκείνους που προωθούσαν αυτή την αλλαγή, όπως ο ίδιος. Σε επαναστατικές περιόδους και εποχές, όταν οι αλλαγές είναι αναγκαίες, πιεστικές και συνεχείς, το προσωπικό-βιωματικό και το ιδεολογικό-πνευματικό στοιχείο και στόχευση βρίσκονται σε στενή σύνδεση μεταξύ τους και τα άτομα συχνά αισθάνονται «άνθρωποι της μοίρας», του «πεπρωμένου», εκφραστές μιας ιστορικής αποστολής με την οποία τείνουν να ταυτίζονται πνευματικά και ψυχολογικά γιατί η ίδια η κοινωνική τους θέση και οι περιστάσεις που

σχετίζονται με αυτή τούς ωθούν προς τα εκεί και εκεί συναντούν την ελευθερία και το σκοπό της ζωής τους.

Στον Γεώργιο Κοζάκη-Τυπάλδο διακρίνεται ήδη αρκετά καθαρά η τάση προς τον ιστορισμό και τη φιλοσοφία της ιστορίας και η ανάγκη καθορισμού της περαιτέρω πορείας ανάπτυξης του ελληνισμού στη βάση της ιδιαιτερότητάς του και της ιστορικής τους αποστολής. Πάνω στις τελευταίες θα χτιστεί η ιδεολογία εκείνη, που αντιστοιχεί σ' αυτά τα καθήκοντα περαιτέρω ανάπτυξης. Βλέπουμε χαρακτηριστικά ότι η εθνική ιδιαιτερότητα αρχίζει να **συνδέεται** με την έννοια της «ιστορικής αποστολής», έστω εμμέσως. Δηλαδή, η αντίληψη του Βολταίρου και του Ρουσό, αλλά και του Μοντεσκιέ, όπως και των κατοπινών Ιδεολόγων, αρχίζει να συνδέεται μέσα στη νεοελληνική σκέψη με τις αντιλήψεις του Βίκο, του Χέρντερ και των ρομαντικών, που ακολούθησαν στη Δυτική Ευρώπη. Έναν σημαντικό περαιτέρω σταθμό στην πορεία αφομοίωσης, κατανόησης και ενσωμάτωσης των «αντιδιαφωτιστικών» ιδεών στη νεοελληνική φιλελεύθερη φιλοσοφική και κοινωνική σκέψη συνιστά και το έργο του Μάρκου Ρενιέρη, που ακολουθεί ελάχιστο χρόνο μετά το «φιλοσοφικόν δοκίμιον» του Κοζάκη-Τυπάλδου. Ο Μάρκος Ρενιέρης (Τεργέστη 1815 – Αθήνα 1897) ανήκει στο ίδιο κοινωνικό στρώμα με τον Κοζάκη-Τυπάλδο. Εγκατεστημένος στην Αθήνα από το 1835, μετά από σπουδές στην Ιταλία, αναπτύσσει δραστηριότητα ως νομικός και δικαστικός (υπήρξε μαζί με τον Ι. Σαρίπολο συνήγορος του Θ. Καϊρη το 1853), διπλωμάτης, ανώτατο διοικητικό στέλεχος της Εθνικής Τράπεζας, ιστορικός, φιλόσοφος, δημοσιολόγος, μέλος εταιρειών και «κομιτάτων» για την προώθηση της ένωσης των Επτανήσων και της Κρήτης με το ελληνικό κράτος. Έχουμε και εδώ την παρουσία μιας πολύπλευρης προσωπικότητας, που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή σε πλείστους τομείς της κοινωνικής ζωής, και της οποίας η δραστηριότητα συνενώνει αναγκαία τα πρακτικά με τα θεωρητικά καθήκοντα και ενασχολήσεις.

Η άποψή του για το θέμα που πραγματευόμαστε εδώ πρωτοδιατυπώνεται σε ένα άρθρο του στον «Ευρωπαϊκό Εραμιστή» το 1840, με τον τίτλο «Περί του νόμου της ιστορίας της ανθρωπότητας», το οποίο ενσωματώθηκε, ως πρόλογος, στο βιβλίο που εξέδωσε τον επόμενο χρόνο (1841) «Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον». Στο τέλος αυτού του άρθρου, ο Μ. Ρενιέρης καταλήγει:

«Σκεπτόμενοι δε, ότι η Δύσις και η Ανατολή αντιπροσωπεύουσι τα δύο αυτά στοιχεία²²⁸, και ότι επομένως η συμφιλίωσις των στοιχείων τούτων θέλει συμφιλιώσει και την Ανατολήν με την Δύσιν, θέλει κάμει νοητάς προς αλλήλας τας

²²⁸ Τα στοιχεία αυτά είναι το Εγώ και το Ουκ Εγώ ή το Εγώ και η Αυθεντία, τα οποία σύμφωνα με την χριστιανική προέλευσης ορολογία του Μ. Ρενιέρη αντιστοιχούν στις χριστιανικές αρχές του Πατρός και του Υιού που αντιπαρατίθενται μέσα στην ιστορία και που θα συνενωθούν-συμφιλωθούν μέσα στην τρίτη αρχή του Αγίου Πνεύματος (Σημ. Α. Χ.).

δύο ταύτας μερίδας της ανθρωπότητας, αίτινες αναχωρούσαι από αντιθέτους αρχάς, δεν ηδύναντο μέχρι τούδε να εννοηθώσι μεταξύ των, ότι η Ελλάς ευρίσκεται εν τω μέσω αυτών, και ότι η Ελληνική φυλή έως τώρα κοιμωμένη τον βαρύν της δουλείας και της αμαθείας ύπνον, εξύπνησε και κατετάχθη εις τον χορόν των ελευθέρων εθνών, καθ' ην στιγμήν η νέα αύτη εποχή υπέβαλεν εις την ανθρωπότητα νέον θέμα ερευνών και ενεργείας, δεν δυνάμεθα να είπωμεν, ότι η σύμπτωσης αύτη μας ανακαλύπτει τους υψηλούς περί της Ελλάδος σκοπούς της θείας Προνοίας, ότι εδώ όπου ο Παύλος ηύρε τους Αθηναίους εγειρόντας βωμούς *τω αγνώστω Θεώ*, εδώ θέλει ανοιχθή το βιβλίον με τας επτά σφραγίδας, εδώ θέλει λάβει ο Χριστιανισμός την ανάπτυξιν και την πραγματοποίησίν του; Ναι, ναι ο Ελληνικός λαός δεν εσηκώθη εις μάτην, νέος Λάζαρος, από τον τάφον του· η Ευρώπη δεν εχαιρέτησεν εις μάτην με τόσην χαράν την ανάστασίν του. Θέσατε την χείρα σας επί του γεωγραφικού χάρτου, επί των πέντε τούτων στοιχείων, *Ελλάς*· και θέλετε αισθανθή ότι εδώ πάλλει την σήμερον η καρδιά της ανθρωπότητας, ότι εδώ είναι σήμερον το κέντρον του κόσμου· εδώ συναθροίζονται της Ευρώπης οι στόλοι· εδώ οι πολιτικοί της Ευρώπης άνδρες έχουν προσηλωμένα τα βλέμματά των· εδώ της Ευρώπης οι ποιηταί έρχονται να ζητήσουν νέας εμπνεύσεις· εδώ είναι τα σπέρματα της ειρήνης ή του πολέμου της Οικουμένης. Όπισθεν του πολιτικού της Ανατολής ζητήματος, υπάρχει το φιλοσοφικόν της Ανατολής ζήτημα· και η Ελλάς είναι προωρισμένη να λύση και το εν και το άλλο»²²⁹.

Στο παραπάνω εκτεταμένο απόσπασμα παρουσιάζεται ήδη σχεδόν ολοκληρωμένη η θεμελίωση της ιδέας της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού στην ιστορία, η κατοπινή ελληνική Μεγάλη Ιδέα. Είναι εμφανής η διαφοροποίηση και απομάκρυνση από τις κλασικιστικές και ορθολογικές αντιλήψεις του διαφωτισμού, τις οποίες βεβαίως ο Μάρκος Ρενιέρης σέβεται, ιδιαίτερα στο πρόσωπο του Κοραή, και προφανώς τις θεωρεί ήδη «κεκτημένο» της νεοελληνικής συνείδησης μαζί με τον ευρωπαϊκό προσανατολισμό της χώρας. Καθίσταται επίσης εμφανής και η στροφή στις ιδεαλιστικές και ρομαντικές αντιλήψεις, που κυριαρχούν την εποχή αυτή στην Ευρώπη. Είναι ενδεικτικό ότι ο Μ. Ρενιέρης αφιερώνει το φιλοσοφικοϊστορικό του δοκίμιο στον Τζαμπατίστα Βίκο, ως «πατέρα της ιστορίας», σφοδρό πολέμιο της νοησιαρχίας και του ορθολογισμού του Ντεκάρτ στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο και εμπνέεται βαθύτατα από το έργο του. Επίσης, στο ίδιο άρθρο, επιδιώκοντας να αναδείξει το «πνεύμα της εποχής», αναφέρει: «... πίπτει... η βασιλεία του εγώ· τα εθνικά στοιχεία τα από τον κολοσσόν τούτον

²²⁹ Μ. Ρενιέρης, *Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον* (Εισαγωγή Παναγιώτη Νούτσου), Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1999, σσ. Ιβ'-ιγ'.

καταπατηθέντα υψόνονται κατά του τυραννικού αυτού ζυγού. Ο λαός τροπαιούχος επανέρχεται εις όλα τα στάδια από τα οποία το εγώ τον είχε διώξει... ιδού ο Καθολικισμός επανέρχεται πλήρης ζωής και μέλλοντος... ιδού η φιλοσοφία διαμαρτύρεται κατά του υλισμού, και απειθούσα εις την ώθησιν του Καρτεσιού, αναζητεί νέαν βάσιν... ιδού του *Σαβινύ* η εύγλωττος φωνή κυρήττει ότι οι κώδικες δεν δημιουργούνται από το εγώ αλλ' από τον λαόν, και αποδίδει εις την ιστορίαν την πρέπουσαν αυτή αξίαν· ιδού η ρομαντική ήτοι η φιλολογία του λαού νικά εις τα πεδία της διανοίας δια της κυρίας *Στάελ* και των αδελφών *Σχλέγκελ* ετέραν εν *Λειψία* νίκην κατά της επικρατούσης κλασικής ήτοι της φιλολογίας του εγώ· ιδού ο λαός περικυκλώνει δια των αντιπροσώπων του τους πλείστους της Ευρώπης θρόνους, και περιορίζει την κυριαρχίαν του μοναρχούντος εγώ...»²³⁰. Διατυπώνεται, λοιπόν, από τον Ρενιέρη και η ρομαντική αντίληψη του «λαού» και της «λαϊκότητας» στο κείμενό του αυτό. Η ρομαντική φιλολογία ταυτίζεται με τη λαϊκότητα, (δημιουργός λαός του Χέρντερ και δημιουργικό λαϊκό δίκαιο της ιστορικής σχολής του δικαίου του Σαβινύ), με το ιδιαίτερο συναίσθημα και πνεύμα του ελληνικού λαού που διατρέχει και παράγει από την κοινωνική βάση την ιστορία. Είναι σαφές ότι η παλιά διαφωτιστική αντίληψη του έθνους ως «έθνους των πολιτών», που απλώς κατοικούν σε ένα ορισμένο τόπο και μέσα στο πλαίσιο ενός ορισμένου κράτους, τείνει να αντικατασταθεί από τη ρομαντική αντίληψη περί μιας εμμενούς στην ιστορία εθνικής υπόστασης, οι βαθύτερες ρίζες μάλιστα της οποίας βρίσκονται βαθιά μέσα στο λαό και η διανόηση απλώς τις εντοπίζει και τις αναδεικνύει.

Ο Μάρκος Ρενιέρης φαίνεται ότι είναι ένας εξ αυτών, που εισάγουν τη ρομαντική ιστοριογραφία και φιλοσοφικές ιδέες στο νεοελληνικό στοχασμό. Με τρόπο έκφρασης που, εκτός του Βίκο, απηχεί τη νέα ιστορική σχολή του δικαίου, το γερμανικό ιστορισμό και ιδεαλισμό (μια γραμμή που εκλεκτικιστικά περιλαμβάνει τον Χέρντερ, τη σχολή της *Ιένας*, τον *Φίχτε*, τον *Σέλλινγκ*, τον *Χέγκελ* και τους νεότερους ρομαντικούς ιστορικούς και φιλοσόφους) δίνει έμφαση στο ιδιαίτερο εθνικό πνεύμα και στην ρομαντική έννοια του λαού και της λαϊκότητας, ενώ, στη συνέχεια της ζωής του ασχολείται με μελέτες της ιστορίας του Μεσαίωνα, κάτι επίσης χαρακτηριστικό για την ρομαντική σκέψη.

Στο έργο του Μ. Ρενιέρη βλέπουμε ότι έχει ήδη γίνει ένα άλμα στη νεοελληνική σκέψη, ένα ξεπέρασμα της βασικής διαφωτιστικής αντίληψης και η θεμελίωση των βασικών στοιχείων μιας εκδοχής της νεωτερικότητας, διαφορετικής από εκείνη που ασπάζονταν οι οπαδοί του ελληνικού διαφωτιστικού ρεύματος, η οποία έχει όμως αφομοιώσει σε μεγάλο βαθμό τα κεκτημένα του τελευταίου, βασίζεται πάνω σε αυτά και συνεχίζει στο μεταξύ να τα οικοδομεί στη νεοελληνική κοινωνία. Διαφαίνεται ακόμη στο έργο αυτό του Ρενιέρη η κατανόηση της

²³⁰ Ο. π., σσ. ια'-ιβ'.

μεταβατικής κατάστασης της νέας ελληνικής κοινωνίας και του κράτους, η διαρκής έγνοια για τα πρακτικά προβλήματα της περαιτέρω ανάπτυξής της, τόσο σε ότι αφορά τα εξωτερικά διεθνή ζητήματα, που την υπερκαθορίζουν (το Ανατολικό Ζήτημα), όσο και τα εσωτερικά, όπως ο ρόλος του πανεπιστημίου και των νέων οικονομικών και πολιτικών θεσμών, η ολοκλήρωση της αφομοίωσης-«μετακένωσης» των δυτικών φιλελεύθερων ιδεών²³¹.

Η φιλοσοφική θεμελίωση της διαμορφούμενης νέας ελληνικής εθνικής ιδεολογίας της Μεγάλης Ιδέας και της έννοιας της ιστορικής αποστολής του ελληνικού έθνους στον κόσμο είναι ουσιαστικά έτοιμη και είναι σωστός ο χαρακτηρισμός, από τον Π. Νούτσο, του Μ. Ρενιέρη ως «πολιτικού διανοουμένου που φρόντιζε με τις θεωρητικές του επεξεργασίες να συμβάλλει στην πολιτική και πολιτιστική ηγεμονία της αστικής τάξης του καιρού και του τόπου του»²³², με την έννοια, προφανώς, του «οργανικού διανοουμένου» μιας ορισμένης κοινωνικής τάξης, σύμφωνα με την ορολογία του Α. Γκράμσι. Στο έργο του Μάρκου Ρενιέρη αντανακλώνται όλα εκείνα τα στοιχεία που αναφέρθηκαν και στην περίπτωση του Γεώργιου Κοζάκη-Τυπάλδου, καθώς και μια βαθύτερη συνειδητοποίηση του ρόλου, που εξακολουθούσε να παίζει η ελληνόφωνη αστική και μικροαστική τάξη στο εξωτερικό του κράτους, αλλά και στο ευρύτερο πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ρόλος που ενισχύθηκε περαιτέρω μετά τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ (1839) που έδιναν ακόμη περισσότερο έδαφος στην οικονομική δραστηριότητα των Ελλήνων επιχειρηματιών.

Στη συνείδηση των μορφωμένων εκπροσώπων αυτών των αστικών στρωμάτων, αλλά και στην πραγματικότητα, επρόκειτο όντως για «εκπολιτιστική δραστηριότητα και μεταμόρφωση της Ανατολής», ιδιαίτερος αν δώσουμε στην έννοια του «πολιτισμού», εκτός από το πνευματικό, και το κοινωνικοοικονομικό περιεχόμενο που της ανήκει και αποτελεί το υπόβαθρό της. Συνεπώς βρίσκουμε εδώ και πάλι το ρόλο του «μεσεύοντος», μεταξύ Ανατολής και Δύσης, έθνους.

²³¹ Γράφει ο Μάρκος Ρενιέρης, στον «Ερανιστή», το 1842: «Αλλ' η Ελλάς ημέραν παρ' ημέραν εξαλείφει από το ωραίον σώμα της τα τελευταία ταύτα διεφθαρμένων χρόνων ίχνη, και προς τους ολίγους των βυζαντινών ιδεών οπαδούς απευθύνει τους λόγους τούτους: αν θέλετε, ώ μικρόνοες, ν' αντισταθήτε εις το μέγα της Δύσεως κύμα, πρέπει ν' ανεγείρετε, περί την Ελλάδα, της Κίνας το περιτείχισμα: πρέπει να καταργήσετε όλους τους νόμους όσοι έγιναν από της ημέρας της αναγεννήσεώς μου, καθότι εις όλους εμφολεύει της Δύσεως ο σκώληξ· πρέπει ες τα σχολεία ν' αντικαταστήσετε τον Πλάτωνα και τον Δημοσθένη δια της Βυζαντίδος· πρέπει έως και αυτόν της Δύσεως τον ιματισμόν ν' απεκδυθήτε, καθότι εις τας πτυχάς αυτού κρύβονται της Δύσεως αι ιδέαι και αι αναμνήσεις» (βλ. Δημαράς Κ. Θ., Νεοελληνικός διαφωτισμός, Ερμής, Αθήνα 1977, σ. 396). Ο αγώνας των φιλελεύθερων αστών διανοουμένων ενάντια στην παραδοσιακή σκέψη, που συνδέεται με τη μεσαιωνική ελληνική ιστορία («Βυζαντίς»), είναι ακόμη ιδιαίτερα έντονος. Το Βυζάντιο, ως ιστορική πραγματικότητα, ακόμη σηματοδοτείται αρνητικά, ακόμη «ξορκίζεται», παρά το ζήτημα που έχει προκύψει με τον Φαλμεράιερ. Προφανώς αυτό γίνεται γιατί οι αστοί διανοούμενοι νιώθουν ότι ο αγώνας ενάντια στο «μεταβυζαντινό» κατεστημένο (παράδοση, ορθόδοξος κλήρος, παραδοσιακά κοινωνικά στρώματα, καπεταναίοι κλπ) και τις πρακτικές του δεν έχει ακόμη επικρατήσει οριστικά. Έτσι η ιδεαλιστική και ρομαντική αντίληψη της κοινωνίας και της ιστορίας του ελληνισμού συμβαδίζει με τη φιλελεύθερη.

²³² Ρενιέρης Μ., Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον, ό. π., σ. XXIX.

Ωστόσο, πιστός στο πρακτικό, ρεαλιστικό και υπολογιστικό πνεύμα που υπαγορεύει η συντελεσμένη ήδη αφομοίωση του αστικού ορθολογισμού, ο Μάρκος Ρενιέρης δεν προσπαθεί να υποστασιοποιήσει-απολυτοποιήσει συγκεκριμένα γνωρίσματα του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα, για να θεμελιώσει την αντίληψή του, όπως συνέβαινε στον Κοζάκη-Τυπάλδο με τη συνένωση των δυτικών και ανατολικών πολιτισμικών και ηθικών χαρακτηριστικών, όπως ανατολίτικη οξύνοια και δυτική ενεργητικότητα κλπ. Αντιθέτως, χρησιμοποιεί δομικά και λειτουργικά σχήματα βασισμένα σε πηγές της φιλοσοφίας της ιστορίας και προσπαθεί να τα αναπτύξει με διαλεκτικό τρόπο. Δεν υπάρχει δηλαδή νατουραλισμός στην έκθεση των ιδεών του, αλλά προσπάθεια διαλεκτικής ανάπτυξης τους ως συστήματος, σύμφωνα και με το κλίμα που επικρατούσε στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία της εποχής. Προσπαθεί να συμφιλιώσει τον φιλέλευθερισμό και τον ορθολογισμό με το ρομαντισμό στο έργο του. Θαυμάζει το Βίκο, αλλά προσπαθεί να υπερβεί την κυκλική αντίληψη του τελευταίου. Εκθειάζει τη ρομαντική λαϊκότητα, την αρχή του «λαού», το «ουκ εγώ» της ιστορίας, αλλά προσπαθεί να τη συνενώσει με το «εγώ», δηλαδή την αστική εξουσία, τη λογισσύνη, τον ορθολογισμό, το άτομο. Θεωρεί μάλιστα ότι αυτή η υπερβατική συνένωση, που ευαγγελίζεται μεταξύ «εγώ» και «ουκ εγώ», Δύσης και Ανατολής, κυριαρχίας του «Πατρός» και εκείνης του «Υιού», μπορεί και πρέπει να συντελεστεί διαμέσου του ελληνισμού και του ιστορικού προορισμού του να φωτίσει την Ανατολή, ώστε να επιτευχθεί η νέα ιστορική αρμονική πραγματικότητα. Είναι εμφανής η επίδραση του Χέγκελ και του Σέλλινγκ στον τρόπο ανάπτυξης και έκθεσης των ιδεών του.

Η δεκαετία του 1840 ήταν πολυτάραχη και πλήρης γεγονότων στην ιστορία της νέας ελληνικής κοινωνίας και κράτους, στην προσπάθεια της να συγκροτηθούν και να αυτοοργανωθούν σε νέα βάση, σε συνθήκες ιδιαίτερα αντίξοες εσωτερικά και εξωτερικά. Το 1843 («3^η Σεπτέμβρη») γίνεται η εξέγερση για το Σύνταγμα, που ταπεινώνει τη δυναστεία των Βιτέλσμπαχ και καταργεί το βραχυχρόνιο απολυταρχικό καθεστώς, το οποίο φαίνεται ότι είχε σε πολύ σύντομο διάστημα ολοκληρώσει τον ιστορικό ρόλο και λειτουργία του. Στις αρχές του 1844 πρωτοδιατυπώνεται από τον πρωθυπουργό Κωλέττη η «Μεγάλη Ιδέα», ξεσπά η αντιπαράθεση σχετικά με το ζήτημα των «ετεροχθόνων», (γύρω από το ζήτημα αυτό συσπειρώνονται τα πιο συντηρητικά στοιχεία της ελληνικής κοινωνίας), ενώ προς το τέλος της δεκαετίας φτάνει και στην Ελλάδα, καθώς και στα υπόλοιπα Βαλκάνια, έστω και αδύναμα, ο απόηχος των αστικών δημοκρατικών ευρωπαϊκών επαναστάσεων και εξεγέρσεων του 1848. Όλα αυτά σε συνθήκες έντονης ξένης επίδρασης στην εσωτερική πολιτική ζωή, με χαμηλό επίπεδο οικονομικής ανάπτυξης, καθώς και με κοινωνικές εντάσεις και αγροτικές εξεγέρσεις, στις οποίες συχνά

ηγούνται στοιχεία των συντηρητικών κοινωνικών στρωμάτων²³³. Παρατηρείται, επίσης, ενίσχυση των αλυτρωτικών διαθέσεων στους ελληνόφωνους της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Στην δεκαετία αυτή όλες οι αντιφάσεις της μεταβατικής νεοελληνικής κοινωνίας εντείνονται για να εκφραστούν έντονα τελικά στην επόμενη, πολύ σημαντική για την ιστορία του νεοελληνικού κράτους και κοινωνίας, δεκαετία του 1850²³⁴.

Στη δεκαετία του 1850 εκδηλώνονται διεθνώς οι συνέπειες που έφεραν οι αστικές δημοκρατικές επαναστάσεις του 1848, που κι αυτές ήταν αποτέλεσμα των αλλαγών που είχε επιφέρει μια τριακονταετία ραγδαίας ανάπτυξης του καπιταλισμού στην Ευρώπη μετά από τους ναπολεόντειους πολέμους, μιας ανάπτυξης που προετοίμασε και έφερε «προ των πυλών» το νέο κύμα της βιομηχανικής επανάστασης που ξεκινά στα μέσα του αιώνα. Νέες δυνάμεις, εθνικές και κοινωνικές, αναδύονται σε όλη την Ευρώπη και οι αντιθέσεις και ανταγωνισμοί μεταξύ των προκαπιταλιστικών κοινωνικών στρωμάτων και της αστικής τάξης, καθώς και μεταξύ της αστικής τάξης και των νέων λαϊκών στρωμάτων που δημιουργεί η καπιταλιστική ανάπτυξη, δηλαδή, πρώτα απ' όλα, της εργατικής τάξης, οξύνονται. Η σημαντικότερη διεθνής συνέπεια αυτής της όξυνσης ήταν οπωσδήποτε ο Κριμαϊκός Πόλεμος (1853-1856), που από τη μια αποτέλεσε την τελευταία, χαριστική βολή στον παλιό συμβιβασμό της «Ιεράς Συμμαχίας», ενώ, από την άλλη, έδειξε την εξασθένηση της πιο σημαντικής αντιδραστικής κρατικής μεγάλης δύναμης, της τσαρικής Ρωσίας, έναντι των δυτικοευρωπαϊκών καπιταλιστικών κρατών-ανταγωνιστών της.

Η όξυνση των αντιθέσεων μεταξύ παλιού-καινούργιου στη νεοελληνική κοινωνία κατά κάποιο τρόπο συμβαδίζει με τη διεθνή αντίστοιχη όξυνση, ενώ επηρεάστηκε εμφανώς από αυτή, ιδιαιτέρως μετά το ξέσπασμα του πολέμου της Κριμαίας. Ήταν όμως και αυτοφυής, οφειλόταν στις εσωτερικές αντιθέσεις, που καλλιεργούνταν τα προηγούμενα χρόνια. Έχουμε, λοιπόν, σε αυτά τα χρόνια αγροτικές εξεγέρσεις, ξεσπάσματα και εκδηλώσεις μεσσιανικής θρησκευτικότητας (με πιο εντυπωσιακό γεγονός το «κίνημα του Παπουλάκου»), τα «Οράματα και θάματα», τη δίκη του Μακρυγιάννη, καθώς και τη δίκη, φυλάκιση και θάνατο του Θεόφιλου Καΐρη.

Οι εναπομείνουσες παραδοσιακές και οι φιλελεύθερες κοινωνικές δυνάμεις ανταγωνίζονται έντονα χρησιμοποιώντας κάθε δυνατό μέσο. Στο πρώτο μισό της δεκαετίας

²³³ Για μια περιεκτική παρουσίαση και ανάλυση του πολύ διαδεδομένου φαινομένου των αγροτικών εξεγέρσεων στο νέο ελληνικό κράτος για ένα μεγάλο μέρος του 19^{ου} αιώνα βλ. Κ. Αρώνη-Τσίχλη, *Αγροτικές εξεγέρσεις στην Παλιά Ελλάδα 1833-1881*, Εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα χ.χ.

²³⁴ Για μια άποψη σχετικά με τη μεγάλη σημασία των τεκταινομένων στη δεκαετία του 1850 ως προς τη διαμόρφωση της νεοελληνικής πνευματικής ζωής, βλ. το κείμενο του Π. Μουλλά «Η δεκαετία του 1850: μια τομή στην καρδιά του αιώνα», στο: Π. Βουτουρής – Γ. Γεωργής (επιμ.), *Ο ελληνοισμός στον 19^ο αιώνα. Ιδεολογικές και αισθητικές αναζητήσεις*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2006, σσ. 13-19.

αυτής φαίνεται να ενισχύεται η αντίδραση των παραδοσιακών δυνάμεων ενάντια στην κίνηση προς τον φιλελευθερισμό στην ελληνική κοινωνία. Ενδεικτική είναι εδώ τόσο η άνοδος των φαινομένων της θρησκευτικότητας, όσο και η πίστη στη λύση του εθνικού προβλήματος μέσω της ομόδοξης ρωσικής δύναμης, καθώς κι ένας εν πολλοίς παραδοσιοκρατικός, αντιδιαφωτιστικός και αντιφιλελεύθερος αλυτρωτισμός. Στα λαϊκά στρώματα οι αναφορές είναι σαφώς παραδοσιοκρατικές, αλλά στους μορφωμένους κύκλους αποκτούν μια ρομαντική απόχρωση. Ο λόγιος Παναγιώτης Σούτσος, με αφορμή την τετρακοσιοστή επέτειο της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης και ενώ είχε ήδη αρχίσει ο κριμαϊκός πόλεμος, γράφει:

«Ιδού ανατέλλει σήμερα η Εικοστή Ενάτη Μαΐου του 1853 Σωτηρίου έτους, ημέρα προαγγελομένη εν ταις Γραφαίς και εν ταις Προφητείαις, και τοσούτον επιποθουμένη παρά των προπατόρων ημών! Και ιδού, ω του θαυματουργούντος Θεού! οι βαπτισθέντες παρά των Ελλήνων παίδες της Ελληνικής πεσούσης Αυτοκρατορίας, οι μεγαλοδύναμοι Ρώσοι, καταβαίνουνσιν ανά μυριάδας από του Δουνάβεως και τρέχουσι προς αποδιώξιν των Οθωμανών, κυρούντες τας Γραφάς και τας Προφητείας»²³⁵.

Οι φράσεις αυτές του Σούτσου θυμίζουν επαναστατικές προκηρύξεις της περιόδου των «ορλοφικών» του 18^{ου} αιώνα! Το 1854 γίνονται εξεγέρσεις στη Μακεδονία, τη Θεσσαλία και την Ήπειρο, που καταστέλλονται από τους Οθωμανούς, ενώ στο διάστημα 1854-1857 γίνεται κατοχή του Πειραιά από τους Βρετανούς και τους Γάλλους για να κατασταλούν οι διαθέσεις του ελληνικού λαού, αλλά εμφανίζεται και η ρητορική του κράτους και της δυναστείας για πόλεμο με την οθωμανική αυτοκρατορία στο πλευρό της τσαρικής Ρωσίας. Και όλα αυτά γίνονταν, ενώ οι νέοι αστικοί θεσμοί συνέχιζαν να οικοδομούνται και να αναπτύσσονται στη νεοελληνική κοινωνία, καθώς και να οριστικοποιούνται παλιότερες τομές (λχ. η έκδοση του πατριαρχικού Συνοδικού Τόμου το 1850, όπου γινόταν αποδεκτό το «αυτοκέφαλο» της ελληνικής εκκλησίας και η ανεξαρτησία της από το Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης).

Μέσα σε αυτό το έντονο κλίμα αλυτρωτισμού, που το έκανε εντονότερο η, μεταβαλλόμενη κατάσταση της νεαρής ελληνικής κοινωνίας, όταν η στάση έναντι της παραδοσιακής πνευματικής-εκκλησιαστικής «Βυζαντίδος» είχε πλέον αλλάξει, μετά και την ήττα της τελευταίας, έγινε δυνατό να ολοκληρωθεί τελικά η διαμόρφωση της νεοελληνικής εθνικής ιδεολογίας, της μεγάλης ιδέας και της αντίληψης της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους από τα αρχαία χρόνια μέχρι τη σύγχρονη εποχή. Για να γίνει αυτό, έπρεπε να αφομοιωθεί μέσα στο νέο σχήμα ο Μεσαίωνας· δηλαδή το Βυζάντιο, η περίοδος της βυζαντινής ιστορίας, η οποία

²³⁵ Εφημερίδα «Αιών», αρ. 1361, 29 Μαΐου 1853.

στο προγενέστερο σχήμα, που προερχόταν από το διαφωτισμό, εμφανιζόταν σαν ένα «χάσμα», σαν ένα κενό στην γενική ελληνική ιστορία, δηλαδή σαν μια «πτώση» και έκλειψη του αρχαίου ελληνικού στοιχείου, αφού πουθενά δεν εμφανίζεται αυτό στη βυζαντινή εποχή. Το ότι αυτό τελικά επιτεύχθηκε σημαίνει επίσης ότι η αστική διάνοηση ένωθε ότι είχαν ήδη «διασφαλιστεί τα κεκτημένα», ότι δηλαδή η κίνηση της ελληνικής κοινωνίας προς τη σύγχρονη αστική κοινωνία ήταν πια ανεπίστρεπτη.

Η τομή σχετικά με τη νέα αντίληψη για τον ελληνισμό ξεκινά στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1850. Όπως το διατυπώνει ένας από τους πιο σημαντικούς Έλληνες ιστορικούς των ιδεών και της νεοελληνικής λογοτεχνίας, «... τον ίδιο χρόνο [1852, σημ. Α. Χ.] έχουμε, πρώτη φορά μαρτυρημένο σε νεοελληνικό κείμενο, του Σ. Ζαμπέλιου ακριβώς, τον όρο «ελληνοχριστιανικός». Το 1853 θα εκδοθεί, πρώτη μορφή, μονότομη, η *Ιστορία του ελληνικού έθνους*. παρεμβάλλεται ο Κριμαϊκός πόλεμος με τις επιπτώσεις του επάνω στην ψυχολογία και την ιδεολογία του ελληνισμού, και ακολουθούν στα 1857 το έργο του Ζαμπέλιου *Βυζαντινά Μελέται*, και στα 1860 το πρώτο τεύχος της *Ιστορίας* του Κ. Παπαρρηγοπούλου. Υπάρχει πια η ελληνική φιλοσοφία της ιστορίας, ελληνική ιστοριονομία»²³⁶.

Η λέξη «ιστοριονομία» είναι και αυτή επινόηση του Σ. Ζαμπέλιου, ο οποίος γράφει στα προλεγόμενά του στα «Άσματα δημοτικά της Ελλάδος» (Κέρκυρα 1852): «Επειδή, λοιπόν, παν έκαστον γινόμενον εμπεριέχει εν εαυτώ τα γεννητικά του αίτια, προσέτι δε τους λόγους τους συμβαλόντας εις την πραγματοποίησιν και επιτυχίαν του, έπεται ότι η αληθής επιστήμη της ιστορίας την οποίαν, αντί φιλοσοφίας της ιστορίας, ημείς επί το ελληνικότερον, ΙΣΤΟΡΙΟΝΟΜΙΑΝ επονομάζομεν, συνίσταται εις το να διερευνώμεν, εν παντί χώρω και χρόνω, τας απορρήτους αιτίας, αίτινες εγέννησαν τας μεταβολάς, και τας σπουδαίας περιπτώσεις, όσαι συνέτρεξαν εις την γένεσιν των συμβεβηκότων»²³⁷.

Υιοθετώντας το «τρίσημο» σχήμα της γενικής ιστορίας του ελληνισμού (αρχαία, μέση, νεότερη ιστορία), ο Ζαμπέλιος εντοπίζει ότι το κύριο πρόβλημα για τη θεμελίωση της συνέχειας του ελληνικού λαού ή ελληνικού έθνους είναι οι μεσαιωνικοί χρόνοι, η βυζαντινή περίοδος. Ωστόσο, «εις την Βυζαντινήν ιστορίαν σπανίως απαντώμεν τα ίχνη του λαού, τουλάχιστον καθ' όσον αφορά την πολιτικήν και φιλελεύθερον του γένους ροπήν. Η μοναρχία της Κωνσταντινουπόλεως, απ' αρχής και μέχρι της ΙΔ' εκατονταετηρίδος, μετά ολιγίστων εξαιρέσεων, διαρκεί τοσούτον αλλοτρία εις τας εθνικάς των υπηκόων κλίσεις, ώστε δεν περιθάλλει τον Ελληνισμόν, ειμή περί τα τέλη της, και ως και τότε, βεβιασμένη σχεδόν ούσα και

²³⁶ Κ. Θ. Δημαράς, *Ελληνικός ρομαντισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1994, σ. 451.

²³⁷ Ρ. Δ. Αργυροπούλου (επιμ.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1995, τόμος Α', σ. 451.

κατηναγκασμένη. Λοιπόν φραγμός μεταξύ δήμου και βασιλέως, χάσμα μεταξύ Εκκλησίας και Αυλής. Κατά συνέπειαν δε της διχονοίας, δύο διάφοροι πολιτικά ιστορίαί μάς παρουσιάζονται, ων η μιν αναφέρεται κατ' ευθείαν προς την Ρωμαϊκήν Αυτοκρατορίαν, πραγματευομένη καθόλου τας τύχας αυτής· όθεν και διατελεί παντάπασι ξένη προς το έθνος ή τουλάχιστον εξωτερική, η δε, και τοις εμμέσως και πλαγίως, αναφέρεται εις τον Ελληνισμόν αποκλειστικώς, σημειούσα τους όρους της υπάρξεώς του και τους βαθμούς της αναπτύξεως αυτού. Αύτη, ως έκαστος ευκόλως εννοεί, είναι η ιστορία της εκκλησίας»²³⁸.

Κατά τον Ζαμπέλιο, συγκροτήθηκε ιστορικά μια συμμαχία μεταξύ του ελληνικού λαού και της χριστιανικής εκκλησίας («η μεταξύ δήμου και Εκκλησίας συμμαχία») ενάντια στη βυζαντινή-ρωμαϊκή μοναρχία και μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης «απέμειναν μόνον τα δύο σύμμαχα στοιχεία, συναποτελούντα εν και το αυτό, το γνήσιον Ελληνικόν»²³⁹. Αυτή η συμμαχία ή συνένωση, κατά τον Σ. Ζαμπέλιο, συνάφθηκε στην αρχαία ακόμη περίοδο όπου «εις την εποχήν ταύτην απαντώμεν την τάσιν του Ελληνισμού προς τινά ηθικήν αναμόρφωσιν και πολιτικήν ανάπλασιν· σημειούμεν δε την εν Ελλάδι θριαμβευτικήν πορείαν του Χριστιανισμού και την προθυμίαν των ομάδων εις την παραδοχήν του βαπτίσματος. Η Εκκλησία βαθμηδόν καθιερού τας δημοτικάς ελευθερίας, και υπό διάφορον όνομα και σχήμα ασπάζεται τον Ελληνισμόν. Αντί εθνοσυνελεύσεως, βλέπομεν Συνόδους και Βήμα Ιερόν· αντί της άριστου πολιτείας, καθολικήν Εκκλησίαν· αντί πολιτικού νόμου γραπτού, βλέπομεν εν πλήρει ισχύϊ το Ευαγγέλιον...»²⁴⁰.

Η πάλη μεταξύ της ρωμαϊκής μοναρχίας από τη μια πλευρά και της χριστιανικής εκκλησίας και του ελληνισμού από την άλλη (δηλαδή του «ελληνοχριστιανικού κόσμου» που έχει δημιουργηθεί από την ύστερη Αρχαιότητα) οδηγεί τελικά στον αφανισμό της αυτοκρατορίας, αλλά στην επιβίωση της συνένωσης χριστιανισμού και ελληνισμού. Και ο Σ. Ζαμπέλιος συμπεραίνει:

«... Εξάγεται, ότι εάν η μιν ... αρχαία περίοδος ήναι σχετικώς προς την όλην Ιστορίαν της Ελλάδος εποχή προπαρασκευαστική και εισαγωγική τρόπον τινά, καθό κατεργάζουσα την επιτηδείαν ύλην προς την επομένην εθνικήν σύμπηξιν· η δε ... νεωτέρα ύπαρξη πράξεως απλής, και εκτελέσεως εποχή, καθό πραγματοποιούσα την θεωρητικήν έτι και αφηρημένην χριστιανικήν ανάπλασιν, έπεται λέγομεν, ότι η δευτέρα και μέση περίοδος, υπερεχόντως των άλλων, εμπεριέχει το νήμα της ενότητος και ολομελείας, τον κρύφιον λόγον τον συνδυάζοντα την αρχαίαν μετά της

²³⁸ Ο. π., σσ. 452-453.

²³⁹ Ο. π., σ. 453.

²⁴⁰ Ο. π., σσ. 453-454.

ενεστώσης κοινωνίας. Τουτ'έστιν, ότι ο Μεσαίων είναι ο μέσος ουσιωδέστατος και αρθρικός κρίκος ο συναρμολογών λογικώς και φιλοσοφικώς τα προηγούμενα μετά των επομένων»²⁴¹.

Και στο ίδιο σημείο, ενώ κάνει και λόγο περί της «ημετέρας αποστολής» (της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού δηλαδή), γράφει:

«... Εκόντες άκοντες είμεθα τέκνα του Μεσαιώνος· στρατιώται του παρελθόντος, έμψυχον σύμβολον της αρχαιότητας. Εφ' όσον βαπτίζομεθα εις ορθόδοξον κολυμβήθραν, και εν ύδατι καθαράς πηγής ελληνικής, δεν δυνάμεθα ν' αποθέσωμεν τον ανατολικόν εκείνον χαρακτήρα, όστις μάς συνάπτει με τον Βυζαντινόν Μεσαίωνα, ουδέ μάς είναι συγκεχωρημένον, χωρίς βεβαίου ολέθρου, να παρεκτραπώμεν της ευθείας, ην δάκτυλος Θεού μάς εχάραξε»²⁴².

Έτσι λοιπόν, ο «χαμένος κρίκος» στη συνεχή ιστορική πορεία του ελληνισμού βρίσκεται στη συνένωση του με το χριστιανισμό στην ύστερη Αρχαιότητα και το Βυζάντιο. Το ελληνικό πνεύμα ζούσε μέσα στη χριστιανική εκκλησία, ο ελληνικός λαός εκφραζόταν μέσα από την ορθόδοξη χριστιανική λατρεία, ηθική και τρόπο ζωής: «... η Εκκλησία και ο δήμος υπάρχουσιν επιστήθιοι φίλοι, και παλαιοί· ήνωσαν αυτούς εις τας αγκάλας της παλαιομήτορος Ελλάδος κοινά δοξασία, κοινά συμφέροντα, κοινά συμφοραί. Ο μεν κλήρος, εξερχόμενος εκ του δήμου, και ομολογούμενος απαύγασμα του λαϊκού στοιχείου, είναι κλήρος εθνοπαράγωγος· ο δε δήμος, ευγνώμων εις τας εξυπηρετήσεις των ποιμένων, και πεποιθώς εις τον φωτισμόν αυτών, ομνύει τα πιστά της ευνοίας, και προθύμως καθυποτάσσεται»²⁴³.

Ο ελληνισμός, λοιπόν, συνέχισε να υπάρχει και μετά την Αρχαιότητα· μόνο που πλέον έχει γίνει «ελληνοχριστιανισμός». Η ζωή του ήταν «υπόγεια», «πλάγια», μη αναγνωρισμένη από την ρωμαϊκή, πολιτική στην ουσία της, επίσημη αντίληψη της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Ο ελληνισμός ζούσε μέσα στο λαό και την εκκλησία, στις καθημερινές συνήθειες και στις χριστιανικές τελετές, στον τρόπο ζωής, τις παραδόσεις, τα ήθη κι έθιμα, στη λαϊκή τέχνη και ποίηση, στα δημοτικά τραγούδια²⁴⁴. Έχουμε εδώ την ολοκλήρωση της λεγόμενης «ρομαντικής στροφής» στην ελληνική ιστοριογραφία, με την έμφαση στο λαϊκό και το θρησκευτικό στοιχείο, στο λαϊκό συναίσθημα, όπως έχουμε και την ανατίμηση του Μεσαίωνα²⁴⁵. Υπενθυμίζουμε ότι,

²⁴¹ Ο. π., σ. 454.

²⁴² Ο. π.

²⁴³ Ο. π., σ. 452.

²⁴⁴ Βλ. και την εργασία του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου «Πόθεν η κοινή λέξις τραγουδά; Σκέψεις περί ελληνικής ποιήσεως», Εκδόσεις Π. Σούτσα και Α. Κτενά, Αθήνα 1859.

²⁴⁵ Ο Κ. Θ. Δημαράς, αναφερόμενος στο έργο του Ζαμπέλιου, το διατυπώνει ως εξής: «ας μάς επιτραπεί, θεωρώντας το σύνολο αυτών των στοιχείων τα οποία στηρίζονται στην, ελκυστική για τον ρομαντισμό, μεσαιωνική αναδρομή, να κρίνουμε ότι εδώ τοποθετούνται οι αισθητές αρχές της ρομαντικής

μόλις μια δεκαετία πριν, η όποια επίκληση του Μεσαίωνα ή του Βυζαντίου απορριπτόταν δίχως δεύτερη κουβέντα από τους περισσότερους Έλληνες αστούς διανοούμενους.

Στο έργο του Σ. Ζαμπέλιου έχουμε την αποκατάσταση της ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού και την κατ' αρχήν απάντηση στη θεωρία του Φαλμεράϋερ σχετικά με τη μεσαιωνική φάση του ελληνισμού, δίχως βέβαια ακόμη πλήρη (συγκεκριμένη, εμπειριστατωμένη και λεπτομερή) επιστημονική ιστορική τεκμηρίωση. Το «μυστικό» της ύπαρξης του ελληνικού έθνους σε αυτή την περίοδο, κατά τον Ζαμπέλιο, έγκειται στο ότι ο ελληνισμός έχει συνενωθεί με το χριστιανισμό και εμφανίζεται πλέον ως «ελληνοχριστιανισμός» ή «χριστιανικός ελληνισμός». Συμφιλιώνεται, έτσι, κατά κάποιο τρόπο, ο αστικός αντιμεσαιωνισμός-αντιβυζαντινισμός με την αναγνώριση της ύπαρξης του ελληνικού έθνους στο Μεσαίωνα, δια του διαχωρισμού της «εξωτερικής» κοσμικής αυτοκρατορικής ρωμαϊκής από την «εσωτερική» ιστορία του ελληνισμού αυτής της περιόδου που κατανοείται πλέον μέσα από το δίπολο εκκλησία-λαός²⁴⁶. Μέσα στην εκκλησιαστική, λοιπόν, ιστορία μπορεί να εντοπιστεί ο ελληνισμός στο Μεσαίωνα και, στην ευρεία της έννοια, η εκκλησιαστική ιστορία κατανοείται σε συνάφεια με την «ανεπίσημη» ή «λαϊκή ιστορία» του μεσαιωνικού ελληνισμού, ως η ιστορία του «από τα κάτω». Η λύση, ιδεολογική περισσότερο για την ώρα, παρά επιστημονική, είναι οπωσδήποτε κομψή και φυσικά οφείλει πολλά στην ιδεαλιστική-ρομαντική αντίληψη του ιστορικού γίνεσθαι, ενώ ωθεί στην περαιτέρω μελέτη και έρευνα της εξέλιξης των ηθών και εθίμων του ελληνικού λαού στην πορεία των αιώνων και στις σημερινές τους επιβιώσεις, κάτι που θα οδηγήσει στη γέννηση της νεοελληνικής λαογραφίας.

Μπορεί να υποτεθεί ότι μια τέτοια προσέγγιση της μεσαιωνικής ιστορίας ίσως να έχει κάποια σχέση και με την «προς ανατολάς» πολιτική στόχευση της ελληνικής αστικής τάξης, σε συνδυασμό και με την ιδιαίτερη πολιτική του Όθωνα, ανεξάρτητα από το αν η τελευταία υπάκουε στις ανάγκες ελέγχου της αντιπολίτευσης και του ελληνικού λαού ή αν αντιστοιχούσε σε κάτι μακρόπνοο. Ο βασιλιάς εμφανιζόταν, όντως, σαν εκφραστής της μεγάλης ιδέας, ο θρόνος του υποτίθεται ότι διεκδικούσε, για λογαριασμό του ελληνικού έθνους, την κληρονομιά της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας στην Ανατολή, με αυτό τον τρόπο προσπαθούσε να εκπροσωπήσει το σύνολο των ελληνικών τάξεων και στρωμάτων, καθώς και τους Έλληνες της Οθωμανικής

ιστοριογραφίας στην Ελλάδα» (Κ. Θ. Δημαράς, *Ελληνικός ρομαντισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1994, σ. 461).

²⁴⁶ Όπως αναφέρει η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, ο Ζαμπέλιος υποστήριζε ότι «... μετά την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως το 1453, «ο θεός παρέδωσε τη σημαία του Έθνους στα χέρια του λαού...» που σαν διάδοχος του θρόνου της Κωνσταντινουπόλεως, εξέφραζε το εθνικό πνεύμα με τη μορφή της δημοτικής ποίησης». Όσον δε αφορά την προέλευση των ιδεών του Ζαμπέλιου, η συγγραφέας θεωρεί ότι «πηγάζουν από τη θεωρία του δημιουργικού λαού του Χέρντερ και από την ιδέα του Grimm ότι η δημοτική ποίηση είναι «φυσική» ποίηση, γιατί δεν είναι «φτιαχτή» αλλά «βγαίνει» από το λαό στο σύνολό της» (Α. Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Λαογραφικά μελετήματα II*, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 98-99).

Αυτοκρατορίας. Ωστόσο, η αντίληψη του Ζαμπέλιου εστιάζει στους «κάτω», στο λαϊκό στοιχείο και όχι στο στοιχείο της μοναρχίας ή του κράτους μέσα στην ιστορία του ελληνισμού, θυμίζοντας έντονα, από πολλές πλευρές, την αντίστοιχη αντίληψη των σλαβόφιλων στη Ρωσία.

Τέλος, είναι σημαντική η φράση του Ζαμπέλιου ότι, όντας ορθόδοξοι χριστιανοί, οι Έλληνες δεν γίνεται να εγκαταλείψουν ποτέ «τον ανατολικόν εκείνον χαρακτήρα, όστις μάς συνάπτει με τον Βυζαντινόν Μεσαίωνα». Αυτή η «συμφιλίωση» με την Ανατολή, η ανοιχτή παραδοχή των ανατολικών στοιχείων, που υπάρχουν στον ελληνικό εθνικό χαρακτήρα, πιθανά να μην είναι άσχετη με την ίδια την καταγωγή του Σ. Ζαμπέλιου. Ο Ζαμπέλιος είναι επτανήσιος και στα Επτάνησα ο εθνικοαπελευθερωτικός αγώνας είναι εναντίον δυτικών δυνάμεων (παλιότερα κατά της Βενετίας, στα χρόνια του, πλέον, κατά της Βρετανίας – για την Ένωση με το ελληνικό κράτος). Για τα Επτάνησα το ζητούμενο δεν είναι απλώς η δυτικοποίηση της κοινωνίας. Η ιδιαιτερότητα των επτανησίων Ελλήνων και η διαφορά τους από τους –δυτικούς– κατακτητές και κυρίου τους έγκειτο για αιώνες, εκτός από τη γλώσσα, στην ένταξή τους στην ανατολική ορθόδοξη εκκλησία. Υπήρχε, συνεπώς, ένα έδαφος ανάπτυξης εδώ για έναν ιδιόμορφο «αντιδυτικισμό», διαφορετικό από τον παραδοσιακό των συντηρητικών ελληνόφωνων κοινωνικών στρωμάτων της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ο «αντιβυζαντινισμός» στους επτανήσιους ήταν σαφώς λιγότερο έντονος, αλλά και διαφορετικής απόχρωσης. Έτσι, από ένα σημείο και πέρα, η επτανησιακή αντίληψη είναι δυνατό να ωθεί τη διαμορφούμενη νέα ελληνική εθνική ιδεολογία προς μια χειραφέτηση τόσο από την Ανατολή, όσο και από τη Δύση, άρα προς μια εσωτερική ωρίμανση, αυτοπροσδιορισμό και αυτοτέλεια (ωστόσο, πάντα στο πλαίσιο της διαδικασίας «δυτικοποίησης», δηλαδή του καπιταλιστικού κοινωνικού μετασχηματισμού).

Σύμφωνα με τη γνώμη ενός σημαντικού διανοητή, η στιγμή κατά την οποία εμφανίζεται η «ρωμαντική ιστοριογραφία» στην Ελλάδα «μπορεί να ορισθεί από τρεις συνισταμένες: τη δημιουργία του Ελληνικού Κράτους, τον ελληνικό αλυτρωτισμό και το σλαβικό ζήτημα»²⁴⁷. Στη δεκαετία του 1850, τα εθνικά κινήματα των σλαβικών λαών των Βαλκανίων βρίσκονται σε πλήρη ανάπτυξη και αυτό, σε συνδυασμό με την έκρηξη του Κριμαϊκού πολέμου και τη ρωσική πολιτική, δημιουργεί νέα δεδομένα στο «Ανατολικό ζήτημα», και άρα νέα προβλήματα στην ελληνική αστική τάξη και την προώθηση των διεκδικήσεών της μέσω της «μεγάλης ιδέας». Προέκυπτε άμεσα το ζήτημα της σχέσης του ελληνικού εθνισμού με το σλαβικό ζήτημα, καθώς και της σχέσης της ελληνικής εθνικής («μεγάλης») ιδέας και «ιστορικής αποστολής» με την αντίστοιχη σλαβική ιδέα και αποστολή. Με αυτά τα νέα δεδομένα και προβλήματα ασχολείται, στην εργασία του «Ανατολή και Δύσις» (Κέρκυρα 1854), στην καυτή περίοδο του Κριμαϊκού

²⁴⁷ Δημαράς Κ. Θ., ό. π., σ. 458.

πολέμου και της εξάρσης του αλυτρωτισμού στα Βαλκάνια και την οθωμανική αυτοκρατορία, ο επανήσιος πολιτικός, νομικός και φιλόσοφος Πέτρος Βράιλας-Αρμένης.

Ο Βράιλας-Αρμένης, στην συγκεκριμένη εργασία του, εξετάζει συγκριτικά τον ελληνισμό και τον σλαβισμό στην εποχή του στη βάση της αντίληψης της ελληνικής μεγάλης ιδέας. Εντοπίζει καταρχήν το κοινό στοιχείο των δύο νέων φαινομένων στην παγκόσμια ιστορία, το οποίο έγκειται στη θρησκευτική πίστη, το ισχυρότερο πνευματικό στοιχείο που υπάρχει, συμπληρώνοντας όμως ότι «παρά την ταυτότητα, υπάρχει ... και η διαφορά και η εναντιότητα»²⁴⁸. Σε αντίθεση με τον ελληνισμό που διαθέτει μεγάλο και ιδιαίτερα πλούσιο παρελθόν και έχει εκπληρώσει μια σειρά από εξαιρετικά για τον παγκόσμιο πολιτισμό πνευματικά επιτεύγματα και ιστορικά καθήκοντα, ο Βράιλας-Αρμένης τονίζει, θυμίζοντας έντονα σε αυτό το σημείο τον Ρώσο στοχαστή Τσααντάγεφ, ότι:

«Ο σλαβισμός δεν έχει παρελθόν· η νυν κατά πρώτον ανατέλλουσα φάσις του πολιτισμού του δεν έλαβεν άλλας προηγούμενας· δεν έχει αναμνήσεις ηρωϊκάς, δεν έχει παραδόσεις ενδόξων προγόνων, δεν διέλαμψε παρ' αυτό το φως της επιστήμης και της καλλιτεχνίας, δεν υπήρξεν ο διδάσκαλος της ανθρωπότητας, δεν έδωκεν εις τον κόσμον τα πρώτα παραδείγματα της ελευθερίας, και παραλαβών το θείον δώρον του Χριστιανισμού, δεν υπεδουλώθη υπό βαρβάρων ξένων, αλλ' έκυψε τον αυχένα εις την μοναρχίαν, και δια του απολυτισμού εκραταιώθη, προώδευσε, και παρίσταται σήμερον ρωμαλέον και επαπειλούν την ειρήνην και ισορροπίαν της Ευρώπης. Δια τούτο θεωρείται παρά της Ευρώπης ως στοιχείον πολέμιον και αντίθετον προς τον νεώτερον πολιτισμόν και τη νεωτέραν ελευθερίαν, διότι η Ευρώπη ούτε προς το παρελθόν αυτού δύναται να έχη συμπάθειαν, ούτε προς το παρόν να συμφωνήση, ούτε δύναται ευκρινώς να προΐδη ποίον θέλει να είναι το μέλλον του»²⁴⁹.

Το «αίνιγμα» του σλαβισμού, λοιπόν, τίθεται από τον Βράιλα-Αρμένη, κατά ένα τρόπο που θυμίζει κάπως ορισμένες πλευρές του προβληματισμού, που αναδυόταν τότε τόσο στη Δυτική Ευρώπη, όσο και στην ίδια τη Ρωσία, με τη διαμάχη σλαβόφιλων και δυτικιστών. Παρακάτω, στη βάση των διαφορών και των κοινών στοιχείων, ο Βράιλας-Αρμένης προσπαθεί να συνδέσει την «ιστορική αποστολή» των δύο νέων εθνισμών, να τις δει συμπληρωματικά τη μια με την άλλη, ενδιαφερόμενος βέβαια κυρίως για την προώθηση της ελληνικής μεγάλης ιδέας. Γράφει συγκεκριμένα:

²⁴⁸ Ρ. Δ. Αργυροπούλου (επιμέλεια-επιλογή κειμένων, εισαγωγή και σχόλια), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, Α' τόμος, σ. 458.

²⁴⁹ Ο. π., σσ. 458-459.

«Ό, τι ο χθες εγερθείς Ελληνισμός ήρχισε να κάμει δια της ειρηνικής κατακτήσεως και νοητικής διδασκαλίας, προ πολλού προσπαθεί να κατορθώσει ο Σλαβισμός δια των όπλων, δια πεισματωδών πολέμων, δια χειμάρρων αίματος, δι' αναριθμητών θυσιών.

Αδύνατον να μη αναγνωρίσει και ο επιπολαιότερος παρατηρητής ότι τα δύο αυτά στοιχεία του νεού κόσμου είναι εισέτι εις την αμέσως προηγουμένην της ανδρικής ηλικίαν· έφηβοι ρωμαλέοι, ο μεν δια του σώματος, ο δε δια του πνεύματος, αμφοτέροι δια της ορθοδοξίας ανατραφέντες, αλλ' έκαστος έχων ιδιαίτερα προσόντα και προτερήματα, αμφοτέροι λαβόντες άνωθεν εντολήν την οποίαν αγωνίζονται να εκπληρώσωσι, και η οποία προφανώς άλλο δεν είναι ειμή η επέκτασις του χριστιανισμού και του πολιτισμού εις εκείνας τας χώρας, προς ας συνορεύουσι, και εξ ων αι πρώται ακτίνες ανέτειλον του πολιτισμού των αρχαίων. Δεν είναι δε διόλου τολμηρόν να προσθήσῃ τις ότι, εάν αι άλλαι δύο μορφαί του Χριστιανισμού έσχον ιστορικήν αποστολήν ην εξεπλήρωσαν και εισέτι εκπληρούσι, πολλώ μάλλον θέλει εκπληρωθή η αποστολή της ορθοδοξίας, ο έστι, αυτής της καθαρής και αμιγούς χριστιανικής αληθείας, διότι πάσα ιστορική αποστολή είναι θέσπισμα Θεού, και αι βουλαί του Θεού ματαιούσι πάσας τας ανθρωπίνας προσπαθείας.

Πότε δε και πώς θέλει εκπληρωθή ο καιρός και ο τρόπος, οι συνδυασμοί και τα μέσα, πάντα ταύτα, και τοι κατά μέγα μέρος εξαρτώμενα εκ της Θείας προνοίας, είναι συγχωρημένον να πιστεύσωμεν ότι κατά τι εξαρτώνται και εκ της ανθρωπίνης φρονήσεως, αφ' ου ο Θεός δεν εστέρησε τον άνθρωπον λόγου και ελευθερίας, και δι' αυτών ηυδόκησε να τον προσλάβῃ συνεργόν εις την πραγματοποίησιν των πανσόφων και παναγάθων αυτού βουλών.

Ότι δε σήμερον υπάρχουνσι προσκόμματα, μεγάλα και σοβαρά προσκόμματα, εις τοιαύτην εκπλήρωσιν είναι και τούτο αναντίρρητον· και, ως εκ τούτου, μένει να ιδώμεν ποίον αι δύο αύται εθνικότητες, αι κοινήν έχουσαι την πνευματικήν αρχήν και την ιστορικήν αποστολήν, έχουσι κοινόν εχθρόν, και ποία η απέναντι αυτών θέσις του πολιτισμού της Δύσεως»²⁵⁰.

Στη συνέχεια η ανάλυσή του αφιερώνεται στην ανάγκη συστράτευσης του ελληνισμού και του σλαβισμού ενάντια σε ό, τι εκφράζει κοινωνικά, πολιτικά, πνευματικά και ηθικά η οθωμανική αυτοκρατορία, ο «κοινός εχθρός», που χαρακτηρίζεται ως «... στοιχείον ξένον,

²⁵⁰ Ο. π., σσ. 460-461.

ασυμβίβαστον προς πάσαν κοινωνίαν οργανισμένην δια την πραγματοποίησιν της επί γης ανθρωπίνης προόδου και τελειοποιήσεως ...»²⁵¹ και στην ανάγκη αλλαγής της στάσης των χριστιανικών ευρωπαϊκών δυνάμεων που, για την ώρα, πολεμούν ενάντια στον σλαβισμό και τον ελληνισμό και υπέρ της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Η σκέψη του Βράιλα-Αρμένη παρουσιάζεται εδώ να εμπνέεται από την γερμανική ιδεαλιστική φιλοσοφία της ιστορίας και είναι σαφώς επηρεασμένη από τη λογική της φιλοσοφίας της ιστορίας του Χέγκελ. Ωστόσο, παρά τη συμπάθεια προς τον «σλαβισμό» και την πίεση της συγκυρίας καταμεσής του Κριμαϊκού πολέμου, ο Βράιλας-Αρμένης παραμένει σε σαφώς «δυτικιστικές» και διαφωτιστικές-φιλελεύθερες θέσεις: «Η ελευθερία υπό το κράτος του δικαίου και του λόγου· τοιαύτη λοιπόν είναι η αρχή του πολιτισμού. Η ηθικότης, ο πλούτος, ο φωτισμός, η ισότης, η πρόοδος, πάντα τα μεγάλα ευεργετήματα του πολιτισμού, είναι αποτελέσματα της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της καθολικής εκείνης αγάπης και αδελφότητος ήτις τας συμπληροί, και ην έφερον εις τον κόσμον ο Χριστιανισμός»²⁵².

Ακόμη δεν συνδέει τα σύγχρονα καθήκοντα και την «ιστορική αποστολή» του ελληνισμού με μια αναβάθμιση του βυζαντινού παρελθόντος. Όπως γράφει, «οι δε ίδιοι του Ελληνισμού χαρακτήρες ανεφάνησαν εκφανέστερον μετά την αναγέννησίν του. Αναεώσας δια των νέων ηρώων τα ανδραγαθήματα των αρχαίων και απολαβών εν μέρει πολιτικήν ύπαρξιν, ανέδεδε δια των γραμμάτων τον μίτον της νοητικής παραδόσεως, και η γλώσσα του αναλαμβάνει καθ' εκάστην τα κάλλη της κοσμοδιδάκτορος και θεολαλήτου αρχαίας διαλέκτου. Πιστός εις το φιλελεύθερον πνεύμα του πρώτου πολιτισμού του, και παντός τιμαριωτικού ρύπου αμόλυντος, και μεν συνησθάνθη την ανάγκην της πολιτικής ενότητος και της βασιλικής αρχής, αλλά το στοιχείον τούτου της ενότητος επροσπάθησεν αείποτε να συνδυάση με την εις αυτόν έμφυτον και πατροπαράδοτον δημοκρατικήν ισότητα και ελευθερίαν· ωκοιόθη προς τους νέους θεσμούς της Ευρώπης, αλλ' εάν δεν ηδυνήθη εισέτι να τους αφομοιωθή εξ ολοκλήρου, κατά δύο στοιχεία αμέσως ανεπτύχθη και προώδευσε γιγαντιαίως, το εμπόριον και την παιδείαν»²⁵³.

Μέσα στο κείμενο του Πέτρου Βράιλα-Αρμένη βλέπουμε ότι παραμένει σταθερά η λογική του «χάσματος» μεταξύ αρχαίου και νέου ελληνισμού. Δεν αναφέρεται καθόλου το Βυζάντιο, τη στιγμή που αυτό είναι που ιστορικά συνδέει κυρίως τον «ελληνισμό» με τον «σλαβισμό» που αποτελεί και το αντικείμενο της εργασίας του, ενώ αναφέρονται σαν διαχρονικά ειδοποιά γνωρίσματα του ελληνισμού το «φιλελεύθερο πνεύμα» και η απέχθεια προς κάθε «τιμαριωτικό [δηλαδή, φεουδαρχικό, σημ. Α. Χ.] ρύπο». Επίσης ορίζεται σαφώς ως προορισμός

²⁵¹ Ο. π., σ. 461.

²⁵² Ο. π., σ. 462.

²⁵³ Ο. π., σ. 460.

του ελληνισμού ο δυτικός τρόπος ζωής και σκέψης. Εδώ, λοιπόν, σε αντίθεση με τον Ζαμπέλιο, η σχέση προς την «Ανατολή» περιορίζεται σε στενά ιστορικά πλαίσια και οριοθετείται αυστηρά. Δε γίνεται λόγος για κάποιον έμφυτο «ανατολικό χαρακτήρα» του ελληνισμού, ούτε για την ορθοδοξία ως μοναδικό συστατικό του στοιχείο, ούτε δίνεται έμφαση σε κάποια ρομαντική «λαϊκότητα» η «δημιουργό λαό» που υπάρχει πρωτογενώς και παράλληλα με το λόγιο πνεύμα. Η αναγέννηση του ελληνισμού, κατά τον Βράιλα-Αρμένη, συνδέεται κατά κύριο λόγο με την από τους λόγιους (δηλαδή, «από τα πάνω» και όχι από τα «κάτω», από το λαό) ανασύσταση της αρχαίας πνευματικής παράδοσης («ανέδесе δια των γραμμάτων τον μίτον της νοητικής παραδόσεως») και της αρχαίας γλώσσας.

Πέρα από τις όποιες διαφορές που υπήρχαν μεταξύ των Ελλήνων στοχαστών της εποχής, οι θέσεις αυτές υποδηλώνουν ότι ναι μεν η μεγάλη ιδέα είχε, στα μέσα της δεκαετίας του 1850, εμποτίσει μεγάλο μέρος του πνευματικού δυναμικού της χώρας, αλλά δεν είχε ακόμη επικρατήσει απολύτως, ενώ σχηματίζονταν διάφορες εκδοχές της, κοσμοπολίτικες-ειρηνιστικές και αλτρωτικές-πολεμικές, βασιζόμενες είτε στην ιστορική αποστολή εκπολιτισμού της ανατολής, είτε στη συνένωση των ελληνοφώνων ή ελληνικής εθνικής ένταξης πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας – στοχεύσεις εντελώς διαφορετικές μεταξύ τους, αν όχι αντίθετες. Είναι σαφές ότι ένας από τους πιο σημαντικούς λόγους της μη ολοκληρωμένης και μη πλήρως αποσαφηνισμένης ακόμη διατύπωσης της μεγάλης ιδέας, καθώς και της μη απόλυτης επικράτησής της ως εθνικής ιδεολογίας, έγκειτο στο ότι δεν είχε ολότελα επιτευχθεί, με πλήρη επιστημονική και φιλοσοφική τεκμηρίωση, η αναβάθμιση της βυζαντινής εποχής ως συστατικό στοιχείο για τη θεμελίωση της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους που αποτελεί το βάθρο της νεοελληνικής ιδεολογίας. Το εγχείρημα αυτό, που το είχε ξεκινήσει ο Σ. Ζαμπέλιος, το ολοκλήρωσε τελικά ο ιστορικός Κ. Παπαρρηγόπουλος.

Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος (Κωνσταντινούπολη 1815 – Αθήνα 1891) ξεκινά το ιστορικό του έργο με μια μελέτη αφιερωμένη στην ανασκευή των θεωριών του Φαλμεράϋερ²⁵⁴. Ωστόσο, στα 1852 ακόμη, αναφέρει ως μοναδικό ιστορικό βοήθημα για την βυζαντινή εποχή το έργο του ίδιου του Φαλμεράϋερ²⁵⁵. Γενικά, οι Έλληνες διανοούμενοι της εποχής, μολονότι αποδέχονταν την ιστορική συνέχεια του ελληνισμού από την αρχαιότητα μέχρι τη σύγχρονη εποχή, προτιμούσαν να μην αναφέρονται εκτεταμένα στο Βυζάντιο. Αφενός η αρχαιότητα ήταν το κύριο ιδεολογικό στοιχείο που συνέδεε τη σύγχρονη Ελλάδα με τη Δυτική Ευρώπη, και άρα με την επιζητούμενη περαιτέρω μεγέθυνση και ανάπτυξή της, και αφετέρου το Βυζάντιο ήταν

²⁵⁴ Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Περί της εποικήσεως σλαβικών τινών φυλών εις την Πελοπόννησον*, Τυπογραφείον Εμμ. Αντωνιάδου, Αθήνα 1843.

²⁵⁵ Βλ. Έ. Σκοπετέα, *Το πρότυπο βασίλειο και η μεγάλη ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Εκδόσεις Πολύτυπο, Αθήνα 1988, σ. 180.

συνδεδεμένο με πολύ συγκεκριμένες μορφές (κοινωνικές, πολιτικές, ιδεολογικές), όπως η εκκλησία και η ορθοδοξία που καθόριζαν ακόμη μεγάλο μέρος της κοινωνικής ζωής, ιδιαίτερος της λαϊκής ζωής και κοσμοαντίληψης στην ύπαιθρο· ζωντανές ακόμη μορφές που αντιστοιχούν σε εκείνη ακριβώς την ιστορική πραγματικότητα που είχε μόλις ανατραπεί κατ' αρχήν με την επανάσταση, και ενώ μάλιστα η διαδικασία ανατροπής τους συνεχιζόταν ακόμη. Ωστόσο, για την οριστική διατύπωση της εθνικής ιδέας οι φιλελεύθεροι επίγονοι του νεοελληνικού διαφωτισμού ήταν πλέον υποχρεωμένοι να κάνουν μια σαφή επιλογή: είτε θα δέχονταν ότι ο ελληνισμός ήταν «πεπτωκώς», δηλαδή είχε χαθεί μετά την ρωμαϊκή κατάκτηση και αναγεννήθηκε στη νεότερη εποχή, (εδώ και η παραβολή και συμβολισμός του «φοίνικα που αναγεννάται από τις στάχτες του»), δηλαδή ότι πρακτικά βρισκόταν εν υπνώσει στη μεσαιωνική περίοδο ή δεν υπήρχε καν ως αναγνωρίσιμη εθνική-πολιτισμική οντότητα· είτε θα δέχονταν ότι το ελληνικό έθνος ή λαός σε όλη τη βυζαντινή περίοδο ήταν ένα ήδη υπαρκτό έθνος κατακτημένο, υποδουλωμένο από μια πολυεθνική αυτοκρατορία που συνιστούσε στοιχείο ξένο προς αυτό. Μόνον η δεύτερη εκδοχή δίνει τη δυνατότητα να προκύψει η ιστορική συνέχεια του ελληνισμού με την εξέταση της αυτοτελούς «εσωτερικής» καθημερινής ζωής και των ηθών και εθίμων του υποδουλωμένου στη βυζαντινή απολυταρχία ελληνικού λαού και την εύρεση κάποιων ιδιαίτερων χαρακτηριστικών που την τεκμηριώνουν.

Αυτή την δεύτερη οπτική φαίνεται πως δεχόταν ο Κ. Παπαρρηγόπουλος και από εκεί ξεκίνησε την προσπάθειά του. Το 1853, όταν εκδίδει την πρώτη μορφή της «Ιστορίας του ελληνικού έθνους» διατυπώνει τη θέση πως «το ανατολικόν ρωμαϊκόν κράτος μεταβάλλεται εις κράτος ελληνικόν»²⁵⁶, ενώ, τον ίδιο χρόνο, στο περιοδικό «Πανδώρα», στο οποίο ήταν

²⁵⁶ Έ. Σκοπετέα, ό. π., σ. 180. Αυτή η διατύπωση συνιστά αισθητή διαφοροποίηση της θέσης του Ζαμπέλιου περί «υποταγμένου ελληνικού έθνους». Εφόσον το ανατολικό ρωμαϊκό κράτος μετατρέπεται σε ελληνικό, αυτό σημαίνει ότι «εξελληνίζεται» και η ίδια η βυζαντινή μοναρχία και άρχουσα τάξη. Άρα ο εκκλησιαστικός βίος δε διαφοροποιείται από τον κρατικό και πολιτικό βίο στο Βυζάντιο, άρα ο ελληνισμός εκφράζεται και μέσα από το βυζαντινό κράτος. Έτσι, οριοθετείται και περιορίζεται η ιστορική σημασία και αποκλειστικότητα από τη μια του εκκλησιαστικού και από την άλλη του «λαϊκού» χαρακτήρα στη συνέχεια του ελληνισμού, ενώ αποκτά ρόλο πλέον το βυζαντινό κράτος σε αυτή την ιστορική διαδικασία. Έτσι, αφενός επιτυγχάνεται μια συμφιλίωση με το κοσμικό, μη θρησκευτικό στοιχείο στη μεσαιωνική εξέλιξη του ελληνισμού, ενώ από την άλλη διεκδικείται πια ένα «ελληνικό αυτοκρατορικό παρελθόν» στην περιοχή, κάτι που πρακτικά σημαίνει μια «κρατική ιστορική κληρονομιά». Είναι προφανές το ισχυρό ιδεολογικό έρεισμα που δίνει στο ελληνικό κράτος και στη μοναρχία μια τέτοια θέση. Είναι επίσης προφανές ότι μια τέτοια αντίληψη συμβαδίζει και με τις επιδιώξεις της ελληνικής μοναρχίας να αποτελέσει τον κεντρικό εκφραστή των ελληνικών διεκδικήσεων στη μοιρασιά της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Έτσι, ο Παπαρρηγόπουλος ευθύς εξαρχής τείνει να μετατοπίσει το βάρος από το παραδοσιακό εκκλησιαστικό και λαϊκό στοιχείο στο στοιχείο το κρατικό, της κρατικής συνέχειας, παράδοσης και κληρονομιάς. Το Βυζάντιο είναι πια «ελληνικό κράτος» και όχι ένα εξωτερικό του ελληνισμού στοιχείο που τον καταπίεζε. Είναι προφανής η διαφορά τόσο από την κλασική διαφωτιστική και φιλελεύθερη αντίληψη, όσο και από την παλιότερη ρομαντική (όπως του Ζαμπέλιου). Το παραδοσιοκρατικό, το ρομαντικό, το αστικό φιλελεύθερο και το λαϊκό στοιχείο συνδέονται εδώ με ένα νέο τρόπο, όπου κυριαρχεί η αρχή της μοναρχίας ως έκφραση της ενότητας του έθνους και των ιστορικών του διεκδικήσεων. Όλα τα άλλα

συνεκδότης, γράφει: «Υπάρχει εν τη Ανατολή έθνος... το οποίον έχει την αδιάσειστον πεποιθήσιν, ότι, καθώς εν τη αρχαιότητι εξεπλήρωσε μίαν μεγάλην ιστορικήν εντολήν, καθώς έπειτα εσώθη από της Θείας Προνοίας επί της Ρωμαϊκής κυριαρχίας ίνα εκπληρώση εν τω μέσω αιώνι δευτέραν μεγάλην ιστορικήν εντολήν, ούτως βραδύτερον εσώθη πάλιν από του Θεού των πατέρω αυτού επί της Τουρκικής κυριαρχίας ίνα εκπληρώση και εν τοις νεωτέροις χρόνοις τρίτην τινά ουδέν ήττον μεγάλην ιστορικήν εντολήν, ότι εν άλλαις λέξεσι προώρισται να προεδρεύση εις την αναβίωσιν της Ανατολής»²⁵⁷.

Είναι φανερό ότι εδώ έχουμε την εκφορά των βασικών θέσεων ενός ιδεολογικού μανιφέστου, καθώς και τη διατύπωση ενός προγράμματος επιστημονικής θεμελίωσης και τεκμηρίωσης αυτής της «αδιασείστου πεποιθήσεως», της μεγάλης ιδέας του ελληνικού έθνους. Σε αυτό το καθήκον αφιέρωσε την σημαντική επιστημονική του δραστηριότητα ο Κ. Παπαρρηγόπουλος μέχρι το τέλος της ζωής του και η επιτυχία του έργου του ήταν απόλυτη, αφού μέχρι σήμερα η θεωρία του περί της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους συνιστά τον πυρήνα της επίσημης και κυρίαρχης εθνικής ιδεολογίας στη χώρα μας, μια θεωρία, όμως, που προήλθε ως αποτέλεσμα της προσπάθειας θεμελίωσης της μεγάλης ιδέας, δηλαδή του προγράμματος της ελληνικής αστικής τάξης τον 19^ο αιώνα, που ξέφυγε από τα όρια του παλιού διαφωτισμού και ρεπουμπλικανισμού, σταμάτησε να αντλεί ιδεολογική επικύρωση αποκλειστικά από την επίκληση της Αρχαιότητας, άλλαξε την παλιά αντιβυζαντινή ιδεολογική εκδοχή του Μεσαίωνα και καλούσε, πλέον, σε μια αστική «ελληνική αυτοκρατορία» στην Ανατολή, και όχι πια στην «ελληνική δημοκρατία» του Ρήγα Βελεστινλή, που βασιζόταν στην ριζοσπαστική-επαναστατική αντίληψη του «έθνους των πολιτών» της Γαλλικής Επανάστασης.

Ενστάσεις, φυσικά, διατυπώθηκαν. Προέρχονταν από τους επιγόνους της παλιότερης, κλασικής αντίληψης του νεοελληνικού διαφωτισμού και φιλελευθερισμού. Γράφει ο Στέφανος Α. Κουμανούδης, την ίδια εκείνη χρονιά: «Δεν ηγέρθη το ελληνικόν στοιχείον, ζώην έχον αληθινήν, ειμή αφού, και της μεγίστης συμφοράς επελθούσης, της υπό των Τούρκων αλώσεως του Βυζαντίου, ανεγεννήθησαν τα ελληνικά γράμματα εν τη Δύσει» και «πολλοί είναι οι ιστορικοί λόγοι, οίτινες μάς πείθουσιν, ούτω να θεωρώμεν την Βυζαντινήν εποχήν. Άλλοι, γνωρίζομεν, άλλα δοξάζουσι και νεωστί εξήνεγκον εις το μέσον τας ιδέας των. Κατ' αυτούς ουδέν σχεδόν κακόν ενέσκηψεν εις τον πολυτλαν έλληνα λαόν κατά τους μέσους αιώνας, αλλ' από ατελεστέρων εις τελειοτέρας μεταμορφώσεις ευτυχώς μεταβαίνων, αίφνης έπεσεν εις την

στοιχεία θα συνεχίσουν να έχουν το ρόλο και τη σημασία τους στη συνέχεια, αλλά η συγκεντρωτική, μοναρχική, αυτοκρατορική, μεγαλοκρατική, στην ουσία της, εκδοχή της Μεγάλης Ιδέας θα καταστεί πλέον η κυρίαρχη στην ελληνική ιδεολογία μέχρι και το 1922.

²⁵⁷ Πανδώρα, 1.7.1853, σ. 173. Αναφέρεται στο Σκοπετέα, ό. π., σ. 181.

δουλείαν των ορδίων της ανάνδρου Ασίας! Ημείς προτιμώμεν ν' αποφεύγωμεν τα παράδοξα ταύτα και να συντασσώμεθα μετά των οπαδών της παλαιάς των ιστορικών σχολής»²⁵⁸.

Ακόμη και αρκετά αργότερα, όταν η ιδεολογία της μεγάλης ιδέας και η λογική του Παπαρρηγόπουλου είχε επικρατήσει οριστικά, ο Παύλος Καλλιγιάς δήλωνε ότι «ποτέ το έθνος το ελληνικόν δεν ενέμιξε θρησκείαν και πολιτείαν»²⁵⁹, κάτι που ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με τις αντιλήψεις του Ζαμπέλιου και του Παπαρρηγόπουλου. Ωστόσο, οι αντιλήψεις αυτές, παρότι παρέμεναν πάντα ζωντανές, ήταν αναπόφευκτο να ηττηθούν και να περιθωριοποιηθούν για την ώρα. Το «Ανατολικό Ζήτημα» οξυνόταν, ο ανταγωνισμός μεταξύ των Μεγάλων Δυνάμεων δυνάμωνε, τα εθνικά κινήματα των βαλκανικών λαών διογκώνονταν και αποκτούσαν ολοένα περισσότερο βάθος και ένταση όσο η Οθωμανική αυτοκρατορία περνούσε στην τελευταία φάση παρακμής και αποσύνθεσής της, λόγω της ανάπτυξης των καπιταλιστικών σχέσεων. Το επαναστατικό κίνημα ενάντια στην οθωμανική οργάνωση της κοινωνίας ήταν αναπόφευκτα εθνικά διασπασμένο, αφού αναπτύχθηκαν και στους άλλους, πλην του ελληνικού, λαούς αστικά στρώματα και αστική τάξη, ενώ, ταυτοχρόνως, οι καπιταλιστικές σχέσεις δεν ήταν τόσο αναπτυγμένες, σε βάθος, αλλά και σε πλάτος, που να επιτρέπουν μια συνολική παμβαλκανική αστική δημοκρατική επανάσταση. Υπήρχε, εξάλλου, και η παρουσία και ο ανταγωνισμός των μεγάλων δυνάμεων που δυσκόλευε εξαιρετικά μια τέτοια πιθανή εξέλιξη. Στο κυνήγι για το επερχόμενο μεγάλο μοίρασμα εδαφών και πληθυσμών ανάμεσα στα νέα έθνη της παρακμάζουσας Οθωμανικής αυτοκρατορίας, το ελληνικό έθνος εμφανίστηκε με την κληρονομιά της δραστηριότητας της πρώτης ιστορικά αστικής τάξης της περιοχής, την κληρονομιά της ηγεμονικής δράσης των ελληνοφώνων, το ήδη υπάρχον και αναπτυσσόμενο εθνικό κράτος και το ιδεολογικό όχημα της μεγάλης ιδέας, της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού που θα συμφιλίωνε επιτέλους τη Δύση με την Ανατολή.

Η ιστορική βάση για όλα αυτά, όπως σημειώνεται από έναν γνωστό Έλληνα ιστορικό, είναι ότι:

«Κατά τον ευρύτερο 19^ο αιώνα... σκοπός της περίπου διαρκούς έγερσης των εθνικισμών στην Ευρώπη –και αλλού- ήταν ο σχηματισμός κρατών ισάριθμων με τα ευδιάκριτα έθνη, συνέπεσε όμως με ευρύτατες και διαρκείς επίσης ανακατατάξεις με πλαίσιο τις βιομηχανικές επαναστάσεις. Δηλαδή: δύο βιομηχανικές εκρήξεις, τέλος του 18^{ου}-αρχές του 19^{ου} αιώνα η πρώτη, μετά τα μέσα του 19^{ου} η δεύτερη, άλλαζαν διαρκώς και ριζικά τις οικονομικές σχέσεις, τόσο σε επίπεδο επιμέρους αγορών όσο και σε επίπεδο παγκόσμιας αγοράς, και

²⁵⁸ Αναφέρεται στο Κ. Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1977, σ. 398.

²⁵⁹ Βλ. στο ίδιο, σ. 399.

τοποθετούσαν καθέναν και καθετί σε οικονομική και επέκεινα κοινωνική θέση διαφορετική από πριν· διαφορετικά από τα προηγούμενα ήταν και τα συνολικά σχήματα που διαμορφώνονταν κάθε φορά... Στο πλαίσιο αυτών των αναδιατάξεων αναπτύχθηκαν οι εθνικές συνειδήσεις, εγέρθηκαν οι εθνικισμοί και όλα μαζί κατέληξαν στο σχηματισμό νέων κρατών, στον τύπο έθνος-κράτος, ανάμεσα στα οποία και του δικού μας. Στην ενδεχόμενη ένσταση αν στον ελληνικό χώρο είχε συμβεί βιομηχανική επανάσταση, η απάντηση θα ήταν ότι οι αναδιατάξεις γίνονται με όρους αγοράς και όχι με όρους της βιομηχανικής παραγωγής, ανεξάρτητα που η αγορά λειτουργεί με τους όρους τού σε κάθε ιστορική στιγμή ισχυρότερου κεφαλαίου και ότι ο ελληνικός χώρος είχε ενταχθεί στις λειτουργίες της παγκόσμιας αγοράς και ο ελληνισμός είχε να παρουσιάσει υψηλές εμπορικές και ναυτιλιακές επιδόσεις»²⁶⁰.

Έτσι, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και μετά, η βαθύτερη ένταξη στις λειτουργίες της παγκόσμιας αγοράς και άλλων βαλκανικών λαών εκτός του ελληνικού οδηγεί στην «έγερση» των αντίστοιχων εθνικισμών και εθνικών κινημάτων (1859 – Ρουμανία, αργότερα - Σερβία και Βουλγαρία και ακόμη αργότερα Αλβανία), στερεί την ελληνική αστική τάξη από τη μονοπωλιακή της θέση στη διεκδίκηση του κύριου ρόλου στην αναδιοργάνωση και «δυτικοποίηση» της οθωμανικής αυτοκρατορίας και περιπλέκει ακόμη πιο πολύ το ανατολικό ζήτημα.

Στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1850, ιδιαίτερα μετά την ταπείνωση της Ελλάδας στον Κριμαϊκό πόλεμο και τις σημαντικές αλλαγές που είχαν επέλθει όσον αφορά την πορεία του ανατολικού ζητήματος, η πολιτική κατάσταση στη χώρα έχει αλλάξει. Η βαυαρική δυναστεία έχει πολιτικά απομονωθεί και το κύρος της έχει καταρρακωθεί. Εμφανίζεται έντονο αντιδυναστικό φρόνημα, η δυσαρέσκεια γενικεύεται και έχει πια φιλελεύθερη κατεύθυνση. Στο τέλος της δεκαετίας (1859) εκδηλώνονται τα «σκιαδικά», ενώ στις αρχές της δεκαετίας του 1860 αρχίζουν να εμφανίζονται τάσεις και κινήματα, τα οποία προσανατολίζονται ανοιχτά πια ενάντια στον Όθωνα, που τελικά ανατρέπεται και κηρύσσεται έκπτωτος το 1862.

Το 1864, με την έλευση του νέου μονάρχη Γεωργίου Γλύξμπουργκ, αποδίδονται στην Ελλάδα, από τη Βρετανία, τα Επτάνησα. Πρόκειται για την πρώτη μιας σειράς προσαρτήσεων εδαφών στο ελληνικό κράτος. Ως αποτέλεσμα της διαρκούς ενίσχυσης της δύναμης της αστικής τάξης στο ελληνικό κράτος, ενισχύεται εκ νέου το ρεπουμπλικανικό αστικό δημοκρατικό πολιτικό πνεύμα και, αυτή τη φορά, σε πιο στέρεες κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές βάσεις.

²⁶⁰ Β. Κρεμμυδάς, «Εθνικισμός και αναδιατάξεις», στο: Β. Κρεμμυδάς, *Διπλό ταξίδι. Ψηλαφήσεις ενός ιστορικού*, Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα 2009, σσ. 159-160.

Επηρεάζει έντονα την ελληνική συνείδηση η διαδικασία της ιταλικής εθνοκρατικής ενοποίησης που συντελείται την ίδια περίοδο²⁶¹. Το καινούργιο Σύνταγμα του 1864 ήταν πολύ πιο προωθημένο από το προηγούμενο, αφού, όπως έχει εκτιμηθεί, «το πολίτευμα που καθιερώνει είνε το πιο δημοκρατικό της τοτινής Ευρώπης. Αντίθετα με το σύνταγμα του 1844, που ο βασιλιάς είνε «φορέυς της πολιτικής εξουσίας», τόρα «άπασαι αι εξουσίαι πηγάζουν εκ του έθνους». Η Ελλάδα ξαναβρίσκει το πνεύμα της Τροιζήνας του 1827»²⁶².

Παρά το ασφυκτικό οικονομικό, κοινωνικό, πνευματικό κλίμα που συνεχίζει να κυριαρχεί στο ελληνικό βασίλειο, («καχεξία» είναι η λέξη με την οποία το χαρακτηρίζουν συχνότερα πολλοί διανοούμενοι της εποχής), και με τον αλυτρωτισμό και τα κινήματα των οθωμανοκρατούμενων Ελλήνων να εντείνονται, εντούτοις η ανάπτυξη είναι πια πιο ευδιάκριτη και οι εσωτερικές κοινωνικές αλλαγές πιο γρήγορες και εκτεταμένες. Το 1871 γίνεται ευρεία αναδιανομή των περιήμων «εθνικών γαιών», έστω και με βαρείς όρους για τους μικρούς αγρότες. Έχει ήδη σημειωθεί σημαντική ανάπτυξη της ατμοκίνητης ναυτιλίας, που στο μεταξύ τείνει να αντικαταστήσει την ιστιοφόρα. Το ξεκίνημα της διαδικασίας παραμερισμού και έξωσης της ελληνικής αστικής τάξης από μια σειρά χώρες των Βαλκανίων, όπου πρωτύτερα διατηρούσε προνομιακές θέσεις, λόγω της ανάπτυξης ντόπιων αστικών στρωμάτων και αντίστοιχου εθνικού κινήματος, οδηγεί στο να γίνονται μεγαλύτερες επενδύσεις κεφαλαίων στο ελληνικό βασίλειο, με αποτέλεσμα ένα πρώτο κύμα εκβιομηχάνισης και ίδρυσης μηχανικών εργοστασίων, και όχι πια προεκτάσεων της παραδοσιακής οικοτεχνίας και βιοτεχνίας, σε διάφορες περιοχές της χώρας. Το 1867 υπάρχουν ήδη 22 ατμοκίνητα εργοστάσια, ενώ το 1875 έχουν αυξηθεί σε 110 «σε αρκετές πόλεις –από τον Πειραιά και την Ερμούπολη ως την Πάτρα, την Κέρκυρα, την Καλαμάτα ή τη Χαλκίδα- και σε κλάδους διαφορετικούς όπως η βαμβακουργία, αλευροβιομηχανία, ελαιουργία-σαπωνοποιία, βυρσοδεψία, τα μηχανουργεία, ελαιουργεία κ. ά.»²⁶³.

Η Ελλάδα άλλαζε, λοιπόν, με όλο και πιο ραγδαίους ρυθμούς, εντασσόμενη όλο και πιο πολύ στην παγκόσμια αγορά και ωθούμενη και επηρεαζόμενη διαρκώς από τις ταλαντεύσεις και διακυμάνσεις της ανάπτυξης της τελευταίας. Μετά από μια περίοδο ρευστότητας και αστάθειας, η ελληνική αστική τάξη, αρχικά διστακτικά και συγκρατημένα με τις κυβερνήσεις Κουμουνδούρου, και κατόπιν πιο αποφασιστικά, με τις κυβερνήσεις Τρικούπη (ξεκινώντας από το 1875), αναλαμβάνει, σταθερά και μόνιμα πλέον, χωρίς την ανάγκη κηδεμονίας της από την ξένη δυναστεία, αλλά σε στενή συνεργασία μαζί της, την πολιτική ηγεσία της χώρας, εν μέρει

²⁶¹ Για το ζήτημα αυτό βλ. Α. Λιάκος, *Η ιταλική ενοποίηση και η μεγάλη ιδέα 1859-1862*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1985.

²⁶² Γ. Ζέβγος, ό.π., τόμος β', σ. 66.

²⁶³ Χ. Αγριαντώνη, «Βιομηχανία», στο: Κ. Κωστής, Σ. Πετμεζάς (Επιμ.), *Η ανάπτυξη της ελληνικής οικονομίας τον 19^ο αιώνα (1830-1914)*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 225.

παραμερίζοντας και εν μέρει έχοντας ήδη εντελώς αφομοιώσει, τα παλιά μεταβατικού χαρακτήρα ηγετικά κοινωνικά στρώματα της ελληνικής κοινωνίας, καθώς και τα «ξενικά» κόμματα έχουν πια καταργηθεί και η πολιτική ζωή έχει αλλάξει σημαντικά. Η αποκλειστική κυριαρχία της νέας ηγετικής τάξης φέρνει μαζί της το συγκεκριμένο, πρακτικό και υπολογιστικό πνεύμα, που είναι το πιο κύριο χαρακτηριστικό της και το εφαρμόζει και στην περίπτωση της ερμηνείας της «Μεγάλης ιδέας».

Σε αντίθεση με τον αφηρημένο και γενικευτικό χαρακτήρα που αποδιδόταν σε αυτή την έννοια στο πρόσφατο παρελθόν, ο επιφανής αστός πολιτικός ηγέτης Χαρίλαος Τρικούπης, το 1875, μιλά με πολύ περισσότερη σαφήνεια, ρεαλισμό και υπολογισμό, με βάση τις επίκαιρες κάθε φορά ανάγκες και περιστάσεις. Διαχωρίζει την «ουσία» της μεγάλης ιδέας, ως προγράμματος εθνικής αποκατάστασης, δηλαδή, ως «εθνικής στρατηγικής», από την, κάθε φορά διαφορετική «τακτική», δηλαδή τις συγκεκριμένες περιστάσεις που, στη συγκεκριμένη περίοδο και έχοντας υπόψη τις διεκδικήσεις των άλλων βαλκανικών λαών, έπρεπε, κατά τη γνώμη του, να βασιζόταν στη συμμαχία με την οθωμανική αυτοκρατορία ενάντια στις αξιώσεις των τελευταίων: «Πολιτική ειρηνόφιλος ή φιλοπόλεμος, ενεργείας ή απραξίας, φιλίας ή δυσπιστίας προς την Πύλην, συμμαχίας ή ουδετερότητος απέναντι των άλλων χριστιανικών λαών του οθωμανικού κράτους, πάντα ταύτα δεν αποτελούσι αρχάς αυθυπάρκτους, αλλ' είναι αποτελέσματα της επιδράσεως των περιστάσεων εις την ενιαίαν εθνικήν του ελλητισμού ιδέαν. Προς της ιδέας ταύτης την πραγματοποίησιν βαδίζει στερρώ τω ποδί η Ελλάς, ότε μεν δια ταύτης, οτε δε δι' εκείνης της πολιτικής»²⁶⁴.

Οπότε, κατά τον ίδιο τον Τρικούπη, στις συγκεκριμένες εσωτερικές και διεθνείς συνθήκες, «η ειρηνική και φιλία προς την Τουρκίαν πολιτική ανεγνωρίσθη παρά του έθνους ολοκλήρου ως η μόνη συντελεστική προς την εξυπηρέτησιν της εθνικής ιδέας»²⁶⁵. Το περιεχόμενο της «Μεγάλης Ιδέας» αλλάζει σημαντικά και γίνεται πολύ πιο συγκεκριμένο: «Εθνική του ελλητισμού ιδέα είνε η απελευθέρωσις της ελληνικής χώρας και ο καταρτισμός ενιαίου ελληνικού κράτους περιλαμβάνοντος άπαν το ελληνικόν έθνος (...). Ουδεμίαν θα είχαν έννοιαν η ανίδρυσις βασιλείου, οία η νυν Ελλάς, αν δεν εθεωρείτο αύτη πυρήν και πρόδρομος της εν τω πληρώματι του χρόνου συμπήξεως άπαντος του ελλητισμού εν κράτει ελευθέρω»²⁶⁶.

Ενώ η ίδια η αλλαγμένη και αναδιατυπωμένη μεγάλη ιδέα παραμένει στο επίκεντρο, δεν υπάρχει πια η ιδιαίτερα έντονη ρομαντική έξαρση του παρελθόντος, η έπαρση και το υπερβολικά φλογερό πνεύμα των προκαπιταλιστικών και μεταβατικών κοινωνικών στρωμάτων, της οθωνικής

²⁶⁴ Αναφέρεται στο Σκοπετέα Έ., ό. π., σ. 270.

²⁶⁵ Ό. π., σ. 271.

²⁶⁶ Ό. π., σ. 270.

μοναρχίας και των εκκλησιαστικών και λαϊκών προφητικών κηρυγμάτων. Η μεγάλη ιδέα τείνει πλέον να γίνει κατανοητή –τουλάχιστον στα «φωτισμένα» ηγετικά αστικά κοινωνικά στρώματα, στον επιτελικό πυρήνα της νέας ηγετίδας τάξης- σαν ένα ρεαλιστικό και πρακτικό πρόγραμμα εθνικής αποκατάστασης και επέκτασης, που οφείλει να λυθεί με τον πλέον ορθολογικό (με τα αστικά κριτήρια) τρόπο. Η απελευθέρωση των οθωμανοκρατούμενων Ελλήνων και χριστιανών εν γένει, που σημαίνει και την κατάκτηση των συγκεκριμένων εξωτερικών εδαφών και αγορών, πρέπει να βασιστεί σε μια μακρόπνοη εσωτερική προετοιμασία, που περιλαμβάνει και την οικονομική, πολιτική, πνευματική, στρατιωτική και διπλωματική ανάπτυξη της χώρας. Ο ρεαλισμός και ο ορθολογισμός στην ίδια τη διατύπωση του «εθνικού προγράμματος» δείχνει καλύτερα από οτιδήποτε άλλο το αστικό πνεύμα, που τείνει πια να κυριαρχήσει πλήρως στην ελληνική κοινωνία και πολιτική.

Με την ισχυροποίηση και ολοκληρωτική επικράτηση του αστικού πνεύματος στην ελληνική κοινωνία επιστρέφουν, με νέο τρόπο και με νέα μορφή, ο ορθολογισμός και ο φιλελευθερισμός, που είχε υποχωρήσει με την υποχώρηση και το μερικό παραμερισμό της παράδοσης του νεοελληνικού διαφωτισμού μετά την επανάσταση. Στην πραγματικότητα ο αστικός διαφωτισμός-φιλελευθερισμός υπήρχε πάντοτε σε όλη αυτή τη μεταβατική περίοδο και ο καλύτερος, ίσως, τρόπος να γίνει αυτό αντιληπτό είναι τρία λογοτεχνικά έργα, που έχουν γραφεί σε διαφορετικές φάσεις της και τα οποία χαρακτηρίζονται από έντονα ρεαλιστικά και ηθογραφικά στοιχεία, αναντίστοιχα με τις κυρίαρχες τάσεις της εποχής. Τα έργα αυτά είναι ο «Θάνος Βλέκας» του Παύλου Καλλιγά, που γράφτηκε το 1855, όπου, σε αντίθεση με τα ρομαντικά και κλασικιστικά έργα της εποχής αντικρύζεται κατάματα η πραγματική ελληνική κοινωνική πραγματικότητα μέσα από την ανάλυση του μηχανισμού της ληστείας, η «Στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι» (1870-1871), αγνώστου συγγραφέα, όπου η προσέγγιση του θέματος είναι ακόμη πιο ζωντανά δημιουργική, ρεαλιστική και κριτική και τέλος, ο «Λουκής Λάρας» του Δ. Βικέλα (1879), που ολοκληρώνει το ξεπέρας της ρομαντικής λογοτεχνίας στην Ελλάδα. Πρόκειται για ένα έργο-σταθμό, που ακόμη και το αντικείμενό του θέτει –με σκανδαλιστικό τρόπο για τις κυρίαρχες τάσεις της εποχής- νέα προβλήματα στην κατανόηση και καλλιτεχνική αναπαράσταση της αντικειμενικής πραγματικότητας στην Ελλάδα, αφού παρακολουθεί τον βίο και τις περιπέτειες ενός λαϊκού Έλληνα, που αστοποιείται μέσα στις συνθήκες του εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα, μακριά από τις ρομαντικές ηρωικές αναπαραστάσεις και ιδεώδη του παρελθόντος. Σύμφωνα με τον Παναγιώτη Μουλλά, σε αυτό το έργο «η μεταβολή που πραγματοποιείται είναι αισθητή. Ο λογογραφισμός επικαλύπτει την

ιστοριοκρατία. Σημαίνει η ώρα του νατουραλισμού και του ηθογραφικού διηγήματος»²⁶⁷. Πράγματι, έχει έρθει η ώρα που η αστική συνείδηση έχει ήδη αφομοιώσει και αρχίζει να ξεπερνά τη μεταβατική φάση του ρομαντισμού. Η λαογραφική επιστήμη είναι ήδη γεγονός στη δεκαετία του 1870²⁶⁸. Το πιο ώριμο και πιο τυπικά αστικό φιλοσοφικό ρεύμα, ο θετικισμός, έχει κάνει την εμφάνισή του στη νεοελληνική σκέψη, όπως και η ψυχολογία του Βουντ κ. ά.

Στη νεοελληνική κοινωνικοοικονομική ζωή έχει πια εμφανιστεί η βιομηχανική αστική τάξη, άρα και τα πρώτα τμήματα της εργατικής τάξης. Στη λογοτεχνία έχει ήδη εμφανιστεί ή τείνει άμεσα να εμφανιστεί το νατουραλιστικό, ηθογραφικό, ρεαλιστικό διήγημα και μυθιστόρημα, που είναι το σήμα κατατεθέν της καθαυτού αστικής λογοτεχνικής παραγωγής. Είναι έτοιμη να εκδηλωθεί η αστική δημοκρατική παρέμβαση όσον αφορά το γλωσσικό ζήτημα. Στην πολιτική εμφανίζεται το πρακτικό, υπολογιστικό, καιροσκοπικό πνεύμα όσον αφορά την επιδίωξη υλοποίησης της «Μεγάλης ιδέας» και την εσωτερική ρύθμιση της κοινωνικής ζωής. Θα έλεγε κανείς ότι η μετάβαση της ελληνικής κοινωνίας στη σύγχρονη καπιταλιστική πραγματικότητα τείνει να ολοκληρωθεί ή τουλάχιστον ότι έχει δρομολογηθεί ανεπιστρεπτί.

Σε μεγάλο βαθμό, η τελευταία πρόταση ισχύει. Η αστική τάξη αναπτύχθηκε και κατάκτησε πια σχεδόν ολοκληρωτικά την εξουσία και την πολιτιστική ζωή, οι θεμελιακές καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις, είτε μέσω της βιομηχανίας, της ναυτιλίας, της πολύ εκτεταμένης εμπορικής και χρηματοπιστωτικής δραστηριότητας, είτε μέσω της όλο και πιο ραγδαίας μετατροπής των παλιών αγροτών σε εμπορευματοπαραγωγούς και της υπαγωγής τους στην αγορά, αναπτύσσονται σταθερά, και ακολουθούν όλα τα υπόλοιπα στοιχεία της κοινωνίας και του εποικοδομήματος. Τι απομένει ακόμη να γίνει ώστε να μπορεί να ειπωθεί ότι το ζήτημα «Ανατολή-Δύση» στην ελληνική κοινωνία έχει πλέον λυθεί κατ' αρχήν οριστικά; Η ολοκλήρωση της διαμόρφωσης του χαρακτήρα της νεοελληνικής κοινωνίας, όπως ειπώθηκε και αρχικά, συνδέεται αναπόσπαστα με τη διαδικασία επίλυσης του «Ανατολικού ζητήματος». Η ελληνική πραγματικότητα παραμένει σε σημαντικό βαθμό ανολοκλήρωτη για όσο καιρό το ζήτημα αυτό δεν έχει λυθεί. Το πρόβλημα της σχέσης «Ανατολής-Δύσης» στην ελληνική ιδεολογία εξακολουθεί, ως εκ τούτου, να τίθεται κάθε φορά ανάλογα με τα νέα δεδομένα, τις περιπλοκές και τις περιπέτειες της επίλυσης αυτής. Στα τέλη της δεκαετίας του 1870 έχουν ήδη σχηματιστεί τα βασικά στοιχεία της σύγχρονης αστικής κοινωνίας στην Ελλάδα, αλλά δεν έχουν αναπτυχθεί ακόμη αρκετά. Η καπιταλιστική οικονομία είναι ακόμη αδύνατη, και το βαθύτατο θεμέλιό της, δηλαδή η εσωτερική δυναμική αντιφατικότητά της μεταξύ κεφαλαίου εργασίας είναι

²⁶⁷ Από την Ιστορία του ελληνικού έθνους, τόμος ΙΓ', σ. 511.

²⁶⁸ Για τη γένεση, την ιδεολογική λειτουργία και τις ιδιαιτερότητες της ελληνικής λαογραφίας, βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 89-107.

ακόμη πολύ λίγο εκτεταμένη. Η εσωτερική αγορά παραμένει μικρή, η ξένη οικονομική και πολιτική εξάρτηση υπαρκτή (παρότι όχι πια τόσο καταθλιπτική όσο πριν), η μαζική πνευματική ζωή σε μεγάλο βαθμό περιορισμένη, ο περιβάλλον οθωμανικός οικονομικός, πνευματικός και πολιτισμικός χώρος καθυστερημένος, οι αντιθέσεις με τους άλλους ανταγωνιστικούς εθνικισμούς της περιοχής δεν έχουν μπει ακόμη στην τελευταία και πιο άγρια φάση τους. Ως εκ τούτου, παραμένουν ακόμη πολλά παραδοσιακά, μεταβατικά, ρευστά στοιχεία και παράγοντες στην ελληνική κοινωνία και ιδεολογία. Το ζήτημα «Ανατολή-Δύση» παραμένει σημαντικό, η στάση απέναντι τόσο στην έκφραση της «Δύσης» (καπιταλισμός, Δυτική Ευρώπη), όσο και απέναντι στις ποικίλες εκφράσεις της «Ανατολής» (Οθωμανική αυτοκρατορία, Ρωσική απολυταρχία, σλαβικά έθνη της Βαλκανικής που αναπτύσσονται αλματωδώς) παραμένει ζητούμενο τόσο προς τα έξω όσο και στο εσωτερικό της χώρας. Ωστόσο, η ελληνική κοινωνία έχει προχωρήσει σημαντικά.

Το έναυσμα για την τελευταία και πιο δραματική και καθοριστική φάση διαμόρφωσης και οριστικής αποκρυστάλλωσης της νεοελληνικής κοινωνίας και της ιδεολογίας της θα δοθεί με την έκρηξη του «Ανατολικού ζητήματος» στα 1875-1878. Οι τέσσερις περίπου επόμενες δεκαετίες, μέχρι και τα κρίσιμα χρόνια 1912-1922, θα οδηγήσουν, από άποψη οικονομική, πολιτική, πνευματική, πολιτιστική στη διαμόρφωση των βασικών στοιχείων της νεοελληνικής πραγματικότητας, έτσι όπως τα γνωρίζουμε σήμερα και αναδεικνύουν με ακόμη μεγαλύτερη ένταση το φιλοσοφικοϊστορικό και πολιτιστικό ζήτημα της οριοθέτησης της ελληνικής κοινωνίας έναντι της Ανατολής και της Δύσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.3. Η ολοκλήρωση, τα αποτελέσματα και η τελική έξοδος της προβληματικής για το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» στην Ελλάδα

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάστηκε η εξέλιξη της αντιπαράθεσης γύρω από την προβληματική περί «Ανατολής-Δύσης» στη νεοελληνική κοινωνία στις πρώτες δεκαετίες μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους. Η τοποθέτηση του ζητήματος και η συζήτηση και αντιπαράθεση γύρω από αυτό είχε τη μορφή της αναζήτησης και του προσδιορισμού του περιεχομένου της ελληνικής εθνικής ιδέας, του προορισμού και της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού στο σύγχρονο κόσμο²⁶⁹. Όμως, σε διάκριση με την περίπτωση της αντίστοιχης ρωσικής αντιπαράθεσης, ο ελληνισμός, το κύριο αντικείμενο όλης αυτής της συζήτησης, αλλά και το υποκείμενο της ιστορικής αποστολής και προορισμού, δεν ήταν ενοποιημένο και εξολοκλήρου συγκροτημένο εθνοκρατικά· η ενοποίησή του –και άρα και η πλήρης διαμόρφωση και συγκρότησή του, αφού μεγάλο μέρος του ζούσε ακόμη σε συνθήκες οθωμανικής διοίκησης, δηλαδή σε περιβάλλουσες συνθήκες, σε μεγάλο βαθμό, «προ-αστικές» και επομένως «προεθνικές»- ήταν ακόμη το βασικό ζητούμενο. Ο προορισμός, λοιπόν, ή η «ιστορική αποστολή», προϋπέθετε καταρχήν τη διαδικασία πλήρους εθνικής απελευθέρωσης και υπαγωγής του έθνους σε αστικούς κρατικούς κανόνες και θεσμούς και η ελληνική εθνική ιδέα εμφανιζόταν, πρώτα απ' όλα, σαν μια ιδεολογία αλυτρωτισμού, «διακοσμημένη», όμως, με μια ρομαντικής απόχρωσης ιδεαλιστική κοσμοθεωρία, που απηχούσε τις ιδιαιτερότητες της ιστορικής μετάβασης και το συσχετισμό των κοινωνικών δυνάμεων στο εσωτερικό της Ελλάδας, αλλά και συνολικότερα μεταξύ των ελληνοφώνων.

Για την αρκετά ασαφή και αόριστη, για μεγάλο μέρος του πληθυσμού αλλά και των διανοουμένων, «μεγάλη ιδέα», το νέο ελληνικό κράτος ήταν κυρίως μια ιστορική αφετηρία, ένα ορμητήριο και τέτοιο εξακολουθούσε να είναι αντικειμενικά μέχρι και τις δύο πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα. Ενώ στη Ρωσία το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» ετίθετο καθαρά ως ζήτημα μιας εσωτερικής αλλαγής σε μια κοινωνία ήδη ολοκληρωμένη εδαφικά, στην Ελλάδα, αντιθέτως, ετίθετο, εκ των πραγμάτων, κυρίως ως μια ανάγκη εθνοκρατικής επέκτασης και ολοκλήρωσης· δηλαδή, το ζήτημα της εσωτερικής αλλαγής και μετασχηματισμού της ελληνικής κοινωνίας, και αυτό ήταν το πραγματικό ιστορικό ζητούμενο, αναγκαία κατανοούνταν μέσα από το πρίσμα των

²⁶⁹ Η ίδια η λέξη «ελληνισμός» φαίνεται ότι για πρώτη φορά προτείνεται ως εναλλακτική του όρου «μεγάλη ιδέα» στο 1850, από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο.

γενικότερων συμφερόντων του ελληνικού έθνους, κάτι που, ουσιαστικά, προϋπέθετε τη λύση συνολικά του εθνικού ζητήματος στην οθωμανική αυτοκρατορία.

Επίσης, στην Ελλάδα τα κοινωνικά στρώματα, εκείνα που ενεργά επεξεργάστηκαν και προώθησαν την εθνική «Μεγάλη Ιδέα» του ελληνισμού, ήσαν εξαρχής αστικής προέλευσης ή, έστω, σε κάποιες λίγες περιπτώσεις, «ζωντανά μεταβατικοί» προς τον αστισμό κοινωνικοί τύποι, κατά το πρότυπο του «εθνικοποιημένου αριστοκράτη» Σολωμού, σύμφωνα και με την ήδη προαναφερθείσα προσέγγιση του Βάρναλη. Επρόκειτο, δηλαδή, για φορείς εξαρχής και εξορισμού κοινωνικά προσανατολισμένους προς τη «Δύση» και όχι προς την «Ανατολή»²⁷⁰. Αυτό ήταν λογικό, αφού η κοινωνική δομή που κληροδοτήθηκε από την επανάσταση δεν περιελάμβανε μια ισχυρή καθαρά αριστοκρατική-φεουδαρχική τάξη δυτικοευρωπαϊκού είτε ανατολικοευρωπαϊκού τύπου. Η κοινωνική δομή στα απελευθερωμένα ελληνικά εδάφη απείχε ακόμη και από την αντίστοιχη στη Σερβία, τη Βουλγαρία ή, κυρίως, τη Ρουμανία της ίδιας εποχής, οπότε και η αντίδραση στην κοινωνική αλλαγή, σε τελική ανάλυση η αντίδραση στην επανάσταση και στο μετασχηματισμό της κοινωνίας, ήταν διαφορετικού τύπου από την ευρωπαϊκή, όπου εκδηλώθηκε ανοιχτή κοινωνική, πολιτική, ιδεολογική αντεπανάσταση σε όλα τα επίπεδα και με τεράστια ενεργητικότητα και πρωτοβουλία.

Στην Ελλάδα, αντιθέτως, η αντίδραση ήταν πιο παθητική, βασιζόταν περισσότερο στην ενίσχυση των στοιχείων κοινωνικής αδράνειας και σ' ένα είδος «κοινωνικού κλεφτοπολέμου» μέσα στο διαμορφούμενο κράτος και τους θεσμούς του. Τα κοινωνικά στρώματα και ομάδες που έδιναν, συνεπώς, τον ανανεωτικό και ζωντανό τόνο τόσο στην πολιτική, όσο και στην πνευματική ζωή ήσαν αστικού προσανατολισμού, ακόμη και στην περίοδο της οθωμανικής μοναρχίας, όταν οι οθωμανικές κοινωνικές επιβιώσεις ήταν ακόμη ιδιαίτερα έντονες και φυσικά κυριαρχούσαν όλο και περισσότερο με το πέρασμα του χρόνου. Δεν υπήρξε στην ανεξάρτητη Ελλάδα περίοδος, όπου κυριαρχούσαν κάποιου είδους ντόπιοι ευγενείς κρατικοί υπάλληλοι και διανοούμενοι, γιατί δεν υπήρχε τέτοιος γηγενής κοινωνικός τύπος. Ο συντηρητικός και αντεπαναστατικός, στην ουσία του, ανώτερος πατριαρχικός κλήρος έγινε σχεδόν ολότελα εξαρτημένος από τις κρατικές διοικήσεις –ελληνική και οθωμανική– και από τα αστικά ελληνόφωνα κοινωνικά στρώματα της διασποράς, ώστε να διαδραματίσει κάποιον σημαντικό

²⁷⁰ Οι παραδοσιοκρατικές αντιλήψεις που εκφράστηκαν στο ελληνικό κράτος, ακόμη και οι πλέον ενδιαφέρουσες, εμβληματικές και αξιόλογες, όπως αυτές του ύστερου Μακρυγιάννη, δε συνιστούν πραγματικά ενεργό συμβολή στην επεξεργασία του περιεχομένου της ελληνικής εθνικής ιδέας, ανεξάρτητα από την εκ των υστέρων τέτοια χρήση τους, για την κάλυψη ωστόσο αναγκών μεταγενεστέρων εποχών. Περισσότερο αποτελούν εκφράσεις απόγνωσης και συναίσθησης της ήττας κοινωνικών στρωμάτων και ομάδων, που παραμερίζονταν στο πλαίσιο του κοινωνικού μετασχηματισμού, που είτε απλώς εξιδανικεύουν, αλλά δίχως να ανανεώνουν, την παραδοσιακή σκέψη και κατάσταση πραγμάτων, είτε απηγούν μια προγενέστερη φάση της κοινωνικής μεταβολής στον ελληνικό χώρο.

αυτοτελή ενεργό ρόλο· ήταν απλώς μια δύναμη που προσέθετε το συντηρητικό και αντιδραστικό «βάρος» και αδράνεια της μεσαιωνικής κοινωνικής και πνευματικής παράδοσης στην εκάστοτε κρατική διοίκηση και πλέγμα εξουσίας, ενώ το ίδιο ισχύει και για τα άλλα παραδοσιακά κοινωνικά στρώματα, που προσπαθούσαν να προσαρμοστούν στη νέα κατάσταση, μεταβαλλόμενα τα ίδια και επιβραδύνοντας, όσο μπορούσαν, την πορεία του κοινωνικού μετασχηματισμού. Η μεγάλη ιδέα, ως εκ τούτου, έτεινε να κατανοηθεί, πρώτα απ' όλα, σαν ένα πρόταγμα εθνικής απελευθέρωσης και πάνω σε αυτό βασίστηκε η, ολοένα και πιο έντονη στο πέρασμα του χρόνου, ιδεολογική ηγεμονία της αστικής τάξης στη νεοελληνική κοινωνία²⁷¹.

Στις δεκαετίες του 1870 και 1880 η νεοελληνική κοινωνία είχε ήδη κάνει σημαντικά και ουσιαστικά βήματα προς την «δυτικοποίηση» και αστικοποίησή της. Αναπτυσσόταν η καπιταλιστική οικονομία και επιχειρηματικότητα, είχε επικρατήσει ο κοινοβουλευτισμός και οι αστικοί θεσμοί, αν και όχι απαλλαγμένοι ακόμη από τη συχνή παρέμβαση και τον έντονα ανασχετικό ρόλο της μοναρχίας και του ανταγωνισμού μεταξύ των ξένων δυνάμεων σε κάθε φιλελεύθερη κίνηση και προσπάθεια. Είχαν βελτιωθεί η κρατική διοίκηση και η εκπαίδευση, είχε αυξηθεί σημαντικά ο πληθυσμός των πόλεων, είχε ενισχυθεί ο εγχρήματος και εμπορευματικός χαρακτήρας της αγροτικής οικονομικής δραστηριότητας. Εξακολουθούσε ωστόσο να είναι μια χώρα σε έναν ορισμένο βαθμό εξαρτημένη –κατ' επιλογήν βέβαια και της ελληνικής αστικής τάξης- οικονομικά και πολιτικά, ετεροκαθοριζόμενη στην ανάπτυξή της από την γενική πορεία και τις καμπές επίλυσης του «Ανατολικού ζητήματος». Εξακολουθούσε, εν ολίγοις, να είναι ένα «ημιτελές» κράτος από πολλές απόψεις, «ημιτελές», στο βαθμό που το μέγεθός του, η οικονομική και πολιτική εξάρτησή του και τα απομεινάρια των παλιών μεταβατικών κοινωνικών δομών στην επικράτειά του δεν του επέτρεπαν ακόμη να είναι ολότελα αυτεξούσιο και ισχυρό. Στο ελληνικό κράτος, λόγω εσωτερικών, αλλά και εξωτερικών παραγόντων και καταστάσεων, υπήρχαν ακόμη κατάλοιπα της παλιάς μεταβατικής κοινωνικής δομής που κληρονομήθηκε από την οθωμανική αυτοκρατορία. Σημαντικό μέρος των παλιών ηγετικών κοινωνικών στρωμάτων κατάφερε, εκμεταλλευόμενο τις περιστάσεις, να εγκλιματιστεί σε σημαντικό βαθμό στο νέο κράτος, κοινοβουλευτικό σύστημα και αστικούς θεσμούς και να τα χρησιμοποιήσει προς όφελός του, εξασφαλίζοντας για μεγάλο διάστημα την αναπαραγωγή του στη νέα κοινωνία και το

²⁷¹ Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι ο εμπνευστής και πρώτος εκφραστής της «Μεγάλης ιδέας» ήταν ο Ι. Κωλέτης, ο ηγέτης του «Γαλλικού» κόμματος, ένας αστός πολιτικός και διανοούμενος που αποδείχθηκε ο καταλληλότερος στο χειρισμό μιας τόσο «δύσκολης» και δύστροπης παραδοσιακής κοινωνικής ομάδας όπως οι οπλαρχηγοί της Στερεάς. Μέσω αυτών των τελευταίων, όμως, κατάφερε να κυριαρχήσει ο Κωλέτης στην πολιτική ζωή της οθωνικής περιόδου. Η διατύπωση του προτάγματος της μεγάλης ιδέας ήταν και ένας πολιτικοϊδεολογικός ελιγμός από μέρους του, ένα κήρυγμα ενότητας (μεταξύ αυτοχθόνων-ετεροχθόνων, αστικών και πιο παραδοσιακών και μεταβατικών στρωμάτων) σε ένα περιβάλλον έντονα μεταβατικό, όπου τα αστικά κοινωνικά στρώματα δεν κυριαρχούσαν ακόμη απολύτως στο νέο ελληνικό κράτος.

μετασηματισμό του με πιο ευνοϊκούς όρους και πιο αργούς ρυθμούς. Αυτή είναι η βάση και η ιστορική αφητηρία του λεγόμενου συντηρητικού και αντιδραστικού «παλαιοκομματισμού» και της διαρκούς προσαρμογής του πελατειακού συστήματος στις νέες πολιτικές σχέσεις, που θα συνεχίσει να απασχολή την ελληνική κοινωνία μέχρι και την εποχή του κινήματος του Στρατιωτικού Συνδέσμου το 1909, αλλά –σε διαφορετικό βαθμό και για άλλους λόγους- μέχρι και πολύ αργότερα.

Ακριβώς η δραστική αλλαγή στην πορεία του ανατολικού ζητήματος είναι που υπερκαθορίζει και τις εξελίξεις στην Ελλάδα από το 1875 και μετά, και ιδιαιτέρως μετά τον ρωσοτουρκικό πόλεμο (1877-1878), τις συνθήκες του Αγίου Στεφάνου και του Βερολίνου και την προσάρτηση της Θεσσαλίας και της Άρτας στο ελληνικό κράτος (1881) - των πρώτων εδαφών που έπαιρνε η χώρα από την οθωμανική αυτοκρατορία μετά από τον πόλεμο της ανεξαρτησίας. Από το 1875 και μετά, οι Μεγάλες Δυνάμεις, (κατά πρώτο λόγο η Βρετανία και κατά δεύτερο η Γαλλία, αφού η Ρωσία, αντιθέτως, πάντοτε επιδίωκε τη διάλυση του οθωμανικού κράτους), υποχρεώνονται να αποδεχθούν πια οριστικά το αναπόφευκτο του επικείμενου διαμελισμού της οθωμανικής αυτοκρατορίας στα Βαλκάνια, λόγω της ανόδου των εθνικών κινημάτων. Φαίνεται πλέον καθαρά ότι το περίφημο «ανατολικό ζήτημα» οδεύει ολοταχώς προς τη λύση του. Ενισχύονται εξαιρετικά, ως εκ τούτου, οι εθνικοί ανταγωνισμοί στα Βαλκάνια μεταξύ των νέων κρατών και εθνικών κινημάτων. Για την Ελλάδα και τον ελληνικό εθνικισμό ως κύριος ανταγωνιστής εμφανίζεται πλέον ο ταχύτατα ανερχόμενος βουλγαρικός εθνικισμός²⁷².

Η περίοδος από το 1875 μέχρι το 1912 χαρακτηρίζεται, σε όλες τις νέες βαλκανικές χώρες, από πυρετώδεις προετοιμασίες και εσπευσμένους εκσυγχρονισμούς σε όλα τα επίπεδα εν όψει του τελικού μοιράσματος των οθωμανικών βαλκανικών εδαφών. Η ελληνική «μεγάλη ιδέα» σταματά να είναι θολό όνειρο και όραμα του μέλλοντος και μετατρέπεται σε πρακτικό ζήτημα του παρόντος. Ο Κ. Παπαρρηγόπουλος, σημειώνοντας την ποιοτική διαφορά της νέας ιστορικής συγκυρίας, λέει, στα 1883 ότι «το πειστικότερο των εθνικών δικαίων επιχείρημα είναι η

²⁷² Πολύ μεγάλο ρόλο έπαιξε και η στροφή της ρωσικής πολιτικής προς τον πανσλαβισμό, στροφή που ξεκινά μετά από τον Κριμαϊκό πόλεμο. Ενώ μέχρι τότε η Ρωσία είχε ως κύριο όχημα της πολιτικής της στα Βαλκάνια το θρησκευτικό στοιχείο, δηλαδή την ορθοδοξία, βασίζει πλέον τις επιδιώξεις της για διαμελισμό της οθωμανικής αυτοκρατορίας στα νέα εθνικά κινήματα των νότιων σλαβικών λαών, δηλ. στο «σλαβισμό» και «πανσλαβισμό». Αυτή η μετατόπιση άλλαξε τα δεδομένα του «ανατολικού ζητήματος» και αναπόφευκτα οδήγησε σε αναπροσαρμογές πολιτικής τόσο το ελληνικό κράτος, όσο –κι αυτό είναι που έχει ίσως ακόμα μεγαλύτερη σημασία- την αγγλική πολιτική στην περιοχή. Επίδραση –αν και συνεχώς μειούμενη- στα τεκταινόμενα στην περιοχή εξακολουθούσε να έχει η Αυστροουγγαρία, ενώ, μετά την ένωσή της, το διάστημα 1866-1870, σημαντικό και διαρκώς ανερχόμενο ρόλο αποκτά πια η Γερμανία. Οι αλλαγές στη διάταξη και το διεθνή συσχετισμό δυνάμεων στην Ευρώπη, σε συνδυασμό με την ανάπτυξη των αστικών σχέσεων στο εσωτερικό της οθωμανικής αυτοκρατορίας, οδήγούσαν στο τελικό στάδιο της λύσης του ανατολικού ζητήματος.

δύναμις»²⁷³. Η καμπή-κρίση στην εξέλιξη του ανατολικού ζητήματος είναι αποτέλεσμα της ανάπτυξης των αστικών σχέσεων στην περιοχή, (άρα και των εθνικών κινήματων και του εθνικισμού), ταυτοχρόνως όμως συντελεί πια και η ίδια στην επιτάχυνση των διαδικασιών αστικού εκσυγχρονισμού (οικονομικού, κατά πρώτο λόγο, αλλά και πολιτικού και πολιτιστικού), ώστε να επιτευχθούν τα μέγιστα αποτελέσματα από το κάθε κράτος στη διεκδίκηση των επίδικων εδαφών και πληθυσμών.

Το 1881 το ελληνικό κράτος εμφανίζεται να έχει διπλασιάσει τον πληθυσμό του σε σχέση με δυο δεκαετίες πριν, ενώ έχει ήδη προσαρτήσει τα Επτάνησα και τη Θεσσαλία με την περιοχή της Άρτας. Η οικονομία του έχει αναπτυχθεί (ιδιαίτερος στη ναυτιλία, το εμπόριο και τον χρηματοπιστωτικό τομέα, ενώ και η βιομηχανία έχει κάνει μικρά αλλά ουσιαστικά βήματα), η μετατροπή των αγροτών σε εμπορευματοπαραγωγούς έχει προχωρήσει κατά πολύ, ενώ σημαντικό μέρος της υψηλής ελληνικής αστικής τάξης της διασποράς αρχίζει πλέον να επενδύει οικονομικά και πολιτικά στο ελληνικό κράτος για την προώθηση των συμφερόντων του, αφού οι βαλκανικοί εθνικισμοί, δηλαδή οι νέες ντόπιες αστικές τάξεις, τείνουν να την αφομοιώσουν ή να την παραμερίσουν από πολλές περιοχές άμεσων ενδιαφερόντων της, και ως εκ τούτου τείνει να «εθνικοποιείται» περισσότερο, εγκαταλείποντας εν μέρει τους παλιότερους κοσμοπολίτικους προσανατολισμούς της.

Τα τριάντα περίπου χρόνια μέχρι τους βαλκανικούς πολέμους θα είναι πλήρη γεγονότων, ελιγμών, αντιπαραθέσεων και έντονων μεταστροφών της εκάστοτε συγκυρίας: Μεγάλα έργα της τρικουπικής περιόδου και ανάπτυξη της οικονομικής δραστηριότητας, αλλά και οικονομική κρίση και πτώχευση του 1893 (και υπαγωγή της χώρας στο Διεθνή Οικονομικό Έλεγχο αργότερα), καθώς και μεγάλα κύματα εσωτερικής και εξωτερικής μετανάστευσης λόγω κυρίως της σταφιδικής κρίσης: εκσυγχρονισμός του κράτους και μαζικές πολεμικές προπαρασκευές, αλλά και ταπεινωτική ελληνική ήττα του 1897: έντονος πολιτικοστρατιωτικός και ιδεολογικός ανταγωνισμός μεταξύ ελληνικού και βουλγαρικού εθνικισμού στη Μακεδονία στη δεκαετία του 1900 (ο περίφημος «μακεδονικός αγώνας», ιδιαίτερα στα χρόνια 1904-1908): πολύ μεγάλη οικονομική ανάπτυξη του ελληνικού κράτους από το 1897 και μέχρι το 1913: η αστική πολιτική τομή του 1909 (Γουδή, Βενιζέλος και φιλελεύθεροι), η πολεμική δεκαετία 1912-1922, ο λεγόμενος «εθνικός διχασμός» της αστικής τάξης (και μαζί της, μεγάλου τμήματος του λαού): η οριστική διαμόρφωση της σύγχρονης ελληνικής επικράτειας το 1922, με το πέρας της μικρασιατικής καταστροφής. Συνολικά, η περίοδος αυτή συνιστά την τελευταία φάση της ιστορικής διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού, που ξεκινά από την προεπαναστατική

²⁷³ Αναφέρεται από τον Κ. Τσουκαλά στην *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος ΙΔ' («Νεώτερος ελληνισμός. Από το 1881 ως το 1913»), σ. 10.

περίοδο που οδήγησε στο 1821. Έναν αιώνα μετά, ολοκληρώνεται ο κοινωνικός μετασχηματισμός, που είχε ξεκινήσει τότε, και όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά στο σύνολο των βαλκανικών και μικρασιατικών εδαφών της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Σε αυτή την περίοδο ουσιαστικά άρχισε να διαμορφώνεται οριστικά η κοινωνική δομή της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας, η μορφή του κράτους, τα βασικά στοιχεία του σύγχρονου νεοελληνικού πολιτισμού και της πνευματικής παραγωγής, οι θεμελιακές κοινωνικές αντιφάσεις και αντιθέσεις που την χαρακτηρίζουν και σήμερα. Κυριαρχεί σε όλη τη διάρκεια αυτών των δεκαετιών, όπως είναι φυσικό, η πολιτική και η ιδεολογία της «μεγάλης ιδέας», που, όμως, έχει αποκτήσει πολύ πιο συγκεκριμένο περιεχόμενο· μάλιστα αυτή την περίοδο κορυφώνεται η επίδρασή της ως ιδεολογίας, για να ατονήσει και να σβήσει αμέσως μετά από την επίλυση του εθνικού προβλήματος. Η «μεγάλη ιδέα», ή εναλλακτικά, η «προβληματική του ελληνισμού», είναι η ιδιαίτερη μορφή που πήρε στην Ελλάδα η πραγμάτευση της σχέσης «Ανατολή-Δύση». Στην τελευταία φάση αυτής της αντιπαράθεσης άρχισαν να εμφανίζονται και οι τάσεις εκείνες που την ξεπερνούσαν, αλλά και να μορφοποιούνται σε συγκεκριμένα πολιτικά και πνευματικά-ιδεολογικά ρεύματα.

Στο παρόν τρίτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους της μελέτης θα εξεταστούν τα πνευματικά και πολιτικοϊδεολογικά ρεύματα και κινήματα, που αναπτύσσονται σε αυτήν την τελευταία και καθοριστική περίοδο της ύπαρξης του ζητήματος «Ανατολή-Δύση» στην ελληνική κοινωνία.

I

Στη δεκαετία του 1870 ολοκληρώνεται η πνευματική ανάπτυξη της πρώτης μετεπαναστατικής περιόδου της νεοελληνικής κοινωνίας. Το 1874 εκδίδεται στο σύνολό της η «Ιστορία του ελληνικού έθνους» του Κ. Παπαρρηγόπουλου, το αποτέλεσμα της μεγάλης συνθετικής εργασίας του, που επιχειρεί να τεκμηριώσει την αντίληψη της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους από την αρχαιότητα και μέσω του βυζαντινού Μεσαίωνα ως τη νεότερη εποχή, ολοκληρώνοντας την αναζήτηση μιας ολόκληρης ομάδας νεοελλήνων διανοουμένων που περιγράφηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Το ίδιο διάστημα (1871-1874) δημοσιεύεται και η «Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων» του Νικολάου Πολίτη· γεννιέται η νεοελληνική λαογραφία. Η εμφάνιση του νέου αυτού πεδίου επιστημονικής έρευνας και μελέτης ήταν ιδιαίτερος σημαντική για την ανάπτυξη της νεοελληνικής ιδεολογίας, αφού συντέλεσε καθοριστικά στη διαμόρφωση των πνευματικών αναζητήσεων των επόμενων δεκαετιών. Η πρώτη έκφραση της ελληνικής λαογραφίας ήταν

αποτέλεσμα της σύγκρουσης και του συγκερασμού δύο αντίθετων, επιστημονικά και ιδεολογικά, ευρωπαϊκών πνευματικών ρευμάτων και αντιλήψεων όσον αφορά την έννοια «λαός»: του ορθολογισμού και του ρομαντισμού. Η κλασική (κυρίως γαλλική και αγγλική) ορθολογική εθνολογική και λαογραφική αντίληψη θεωρεί το λαό (κυρίως με την έννοια της μάζας των αγροτών που βγαίνουν από τη μεσαιωνική εποχή) σαν φορέα των κληρονομημένων από το σκοτεινό παρελθόν προκαταλήψεων και δεισιδαιμονιών, φορέα αρνητικών ιστορικών «επιβιώσεων», που αποτελούν εμπόδιο στην καθολική παγκόσμια πρόοδο. Η αναβαθμισμένη έννοια του λαού, από αυτή την σκοπιά, μετά τη γαλλική επανάσταση αναφέρεται κυρίως στο λαό-έθνος των πολιτών (με την έννοια, κυρίως, των εμπορευματοπαραγωγών ή των αστών), δηλαδή συνιστά μια άρνηση ή άρση του παλιού «λαού», της παραδοσιακής αγροτικής μάζας του φεουδαρχικού κόσμου. Είναι επίσης γνωστό ότι αυτή η αντίληψη τείνει να εξιδανικεύει την «πολιτική», με την έννοια του «πολίτη», κλασική αρχαιότητα, στην αντίθεσή της με τη «μη πολιτική» και «αγροτική» (ιεραρχική και δουλοπαροικιακή) μεσαιωνική εποχή.

Αντιθέτως, η ρομαντική, κυρίως στη Γερμανία, εθνολογία και λαογραφία κυριαρχείται από την αντίληψη του έθνους-οργανισμού και του λαού-δημιουργού του εθνικού πολιτισμού. Μέσα από στοχαστές όπως ο Χέρντερ, οι αδερφοί Σλέγκελ, ο Φίχτε, ο Σαβινύ, οι αδερφοί Γκριμ, και αντανακλώντας τον ιδιαίτερο «γερμανικό» ιστορικό τρόπο μετάβασης στην καπιταλιστική κοινωνία²⁷⁴, η γερμανική αντίληψη εξιδανίκευσε τη γερμανική «λαϊκή ψυχή» ή «πνεύμα του λαού» και έδωσε ένα τελείως διαφορετικό περιεχόμενο στις έννοιες «λαός», λαϊκά έθιμα και παραδόσεις, ήθη και συναισθήματα, αναδεικνύοντας και αναπαράγοντας εξιδανικευτικά με νέο τρόπο και νέα στόχευση πλευρές του πρόσφατου και κυρίως του παλιότερου μεσαιωνικού παρελθόντος.

Στην ελληνική λαογραφία, αλλά και στην ευρύτερη κοινωνική σκέψη, όπως ήδη έχει δειχθεί, αυτές οι δύο διαμετρικά αντίθετες αντιλήψεις συνδυάστηκαν και αναμείχθηκαν. Με την ευρεία έννοια, πρόκειται για συγκερασμό του ορθολογικού-διαφωτιστικού και του αντιδιαφωτιστικού πνευματικού ρεύματος και κινήματος. Όπως το διατυπώνει η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, «ο ‘εγκλιματισμός’ των δύο αυτών θεωριών στις ελληνικές συνθήκες

²⁷⁴ Η εθνοκρατική συγκρότηση της Γερμανίας, που συνιστά ουσιαστική πλευρά της ολοκλήρωσης της μετάβασης στην καπιταλιστική κοινωνία, έγινε δια της ενοποίησης των γερμανικών κρατιδίων υπό το απολυταρχικό πρωσικό φεουδαρχικό κράτος, το οποίο δέχτηκαν ως ιστορικό ηγέτη τους και τα γερμανικά αστικά στρώματα, μετά από την ήττα των αστικών δημοκρατικών κινήματων του 1848. Αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος μετάβασης «εκ των άνω» οδήγησε και στην ανανέωση, μέσα στο έδαφος της καπιταλιστικής κοινωνίας πλέον, μιας ιεραρχικής-οργανικής αντίληψης της κοινωνίας και μιας έννοιας κοινωνικής αρμονίας, βασισμένης στη φεουδαλικού τύπου υποταγή. Η εξέλιξη του εθνικού ζητήματος της Γερμανίας συνιστά μια πολύ σημαντική και καθοριστική πτυχή των περιπετειών της νεότερης και της σύγχρονης ευρωπαϊκής ιστορίας.

έγινε, όπως συνήθως, με τη μορφή του συγκερασμού: η ελληνική θεωρία της λαογραφίας δανείστηκε τα ‘επιβιώματα’ από την αγγλική ορθολογιστική θεωρία και το εξιδανικευμένο παρελθόν από τη γερμανική ρομαντική θεωρία και καθιέρωσε ως αντικείμενο της έρευνάς της τα ‘μνημεία της ελληνικής αρχαιότητας τα ζώντα παρα τω νυν ελληνικό λαό’. Αλλά ο ‘νυν ελληνικός λαός’ δεν είναι ο λαός-δημιουργός της ρομαντικής ιδεολογίας, εξακολουθεί να παραμένει ο ‘αμαθής και χυδαίος όχλος’ του διαφωτισμού· ενδιαφέρει τους λογίους μόνο στο μέτρο που διασώζει, στον τρόπο ζωής του –και χωρίς να έχει συνείδηση του πράγματος- ‘επιβιώματα’ ή ‘μνημεία’ της αρχαιότητας. Ο ρόλος του δημιουργού στην Αθήνα του 19^{ου} αιώνα ανήκει αποκλειστικά στους αρχαίους προγόνους»²⁷⁵.

Από ένα σημείο και πέρα, τόσο ο Σ. Ζαμπέλιος, όσο και ο Κ. Παπαρρηγόπουλος, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο της μελέτης, έθεσαν κατ’ αρχήν το θέμα του ελληνικού χαρακτήρα -ο πρώτος μάλιστα, του «λαϊκού ελληνικού χαρακτήρα»- του Βυζαντίου. Όπως επισημαίνει ο Αλέξης Πολίτης²⁷⁶, «ακριβώς στα 1860 ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος διατυπώνει τη θεωρία ... πως ο ελληνισμός διαθέτει, από την αρχαιότητα και ύστερα, δύο ανεξάρτητες μεταξύ τους παραδόσεις, την «Ποιητικήν» και τη «Σχολαστικήν», και ταυτίζει την πρώτη με το λαό και τη δεύτερη με τους λογίους. Τη θεωρία του τη στήριξε στη γλωσσική ετερότητα, την υπαρκτή, αλλά την εμπλούτισε με πολιτισμικές και άλλες διαφοροποιήσεις: η λαϊκή είναι και χριστιανική και εθνική ταυτόχρονα, η λόγια είναι παγανιστική και στείρα. Ο λαός λοιπόν, που αντιπαράθεται στη λογισύνη, είναι αυτός που κρατά τα εθνικά μας νήματα – τα ίδια θα υποστηρίξει, από το επίσημο βήμα του πανεπιστημίου στον εναρκτήριο λόγο του εκείνης της χρονιάς και ο Κ. Παπαρρηγόπουλος στα 1888. Η αυτονόμηση της έννοιας ‘λαός’ έχει οδηγήσει στην ιδεολογικοποίηση του όρου – μ’ άλλα λόγια στον λαϊκισμό ... Στα 1864 ο Αναστάσιος Γούδας έγραφε: ‘αλλαχού μεν το άνθος της κοινωνίας αποτελεί μόνον η ανωτέρα τάξις’ εν δε τη Ανατολή τουναντίον, παν ό,τι εκ φύσεως είναι καλόν ... ευρίσκεται μόνον εις την μεσαίαν και κατωτέραν τάξιν του λαού’». Προκύπτει το ερώτημα: εφόσον η ίδια η νεότερη αντίληψη περί «λαού» προέρχεται από την Ευρώπη, τη Δύση, γιατί αντιπαράβάλλεται πλέον η λαϊκότητα στη Δύση με την αντίστοιχη στην Ανατολή; Τι υποκρύπτεται σε αυτή την ανάδειξη της λαϊκότητας, σε βάρος της λογισύνης και της ταξικής ιεραρχίας, στην Ελλάδα εκείνης της περιόδου;

Κατά τη γνώμη μας, ουσιαστικά τίθεται εδώ έμμεσα το αίτημα ενός διαφορετικού, «γερμανικού» δρόμου ανάπτυξης της νεοελληνικής κοινωνίας, αίτημα που έτεινε να

²⁷⁵ Α. Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Λαογραφικά μελετήματα II*, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 90. Γενικότερα για το ρόλο και τις ιδιαιτερότητες της ελληνικής λαογραφίας, καθώς και για τη σχέση της με τη νεοελληνική ιδεολογία εν γένει, βλ. στο ίδιο έργο σσ. 89-107.

²⁷⁶ Α. Πολίτης, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, β’ έκδοση, Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων, Αθήνα 1998, σσ. 98-100.

παρουσιάζεται σε όλες τις χώρες, που είχαν καθυστερήσει στην ιστορική πορεία τους, και λόγω αυτής της καθυστέρησης έβλεπαν μπροστά τους έναν κόσμο κλειστό και οριοθετημένο από τις προγενέστερα αναπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες. Επρόκειτο για μια εναλλακτική δυνατότητα για όλες τις ακόμα εν μέρει «ανατολικές» κοινωνίες σε σχέση με την κυρίαρχη πια καπιταλιστική Δύση. Το δίλημμα ήταν: εξάρτηση και υποταγή στα ήδη κυρίαρχα δυτικά κράτη ή ανάπτυξη σε αντίθεση με αυτά με τη χρήση δυναμικών –επαναστατικών είτε απολυταρχικών- μεθόδων. Ήταν πραγματικό δίλημμα για τις αστικές δυνάμεις αυτών των χωρών, για να διατηρήσουν την αυτοτέλεια και την πλήρη κρατική τους υπόσταση, να μπορέσουν να ασκήσουν ανεξάρτητη και μακροπρόθεσμη εξωτερική πολιτική, όπως λχ. δασμολογική προστατευτική πολιτική ενάντια στη «διεθνοποίηση» και «παγκοσμιοποίηση» της εποχής και στις ανοιχτές αγορές που επέβαλλαν η Βρετανία και η Γαλλία στη συγκεκριμένη περίοδο. Είναι ενδιαφέρον ότι τέτοια θέματα τίθεται ακόμη και από διανοητές που ανήκαν στον κύκλο οπαδών της «αγγλικής πολιτικής» στην Ελλάδα.

Ωστόσο θα χρειαστεί να περάσουν πάνω από δύο δεκαετίες -και πολλά κύματα αναζητήσεων και επιρροών των Ελλήνων διανοουμένων- από την εμφάνιση της ελληνικής λαογραφίας, ώστε η ρομαντική έννοια του λαού-δημιουργού να συνδυαστεί με το μεσαιωνικό βυζαντινό και οθωμανικό ελληνικό (ελληνόφωνο) στοιχείο και τις εκδηλώσεις, τα ήθη και έθιμά του, μέσα στο έργο μιας ομάδας Ελλήνων διανοουμένων. Το κυρίαρχο και το ξεχωριστά ειδοποιό στοιχείο του αρχικού ελληνικού ρομαντισμού είναι ακριβώς το ότι ο τελευταίος εξιδανικεύει όχι τον βυζαντινό Μεσαίωνα, αλλά την ελληνική Αρχαιότητα. Πρόκειται προφανώς για μια ιστορική ελληνική πρωτοτυπία που οφείλεται στον ιδιαίτερο χαρακτήρα της ελληνικής ιστορικής μετάβασης και στην ιδιαίτερη θέση που βρέθηκαν τα προοδευτικά αστικά κοινωνικά στρώματα μέσα σε μια προκαπιταλιστική, αλλά γρήγορα μετασχηματιζόμενη κοινωνική δομή. Θα χρειαστεί να περάσουν πολλά χρόνια και να εδραιωθούν στο μεταξύ πολλά νέα δεδομένα στην ελληνική κοινωνικοοικονομική, πολιτική και πνευματική ζωή ώστε οι διαφορές να αναπτυχθούν ως το σημείο να γίνουν αντιθέσεις, και ως εκ τούτου να διαχωριστεί ριζικά και οριστικά το ορθολογικό-διαφωτιστικό από το νεότερο ανορθολογικό-αντιδιαφωτιστικό πνευματικό ρεύμα, να μορφοποιηθεί εντελώς το τελευταίο και να βρει οπαδούς ανάμεσα στους νεοέλληνες διανοούμενους. Ως αναγκαίος σταθμός στο πλαίσιο αυτό, η εμφάνιση της λαογραφίας στην Ελλάδα, μαζί με μια σειρά άλλους παράγοντες, συντέλεσε σημαντικά στην ανάπτυξη νέων ενδιαφερόντων και θεματικών, νέων δημιουργικών αναζητήσεων στην πνευματική ζωή της χώρας.

Αυτές τις νέες αναζητήσεις τις βρίσκουμε πρώτα απ' όλα στη λογοτεχνία, τόσο στην ποίηση, όσο και στην πεζογραφία. Η ανάπτυξη των αστικών κοινωνικών στρωμάτων και της δραστηριότητάς

τους, η αύξηση του πληθυσμού των πόλεων και κωμοπόλεων και του αριθμού των εγγράμματων ανθρώπων δημιουργεί ένα μαζικότερο και ποιοτικά καινούργιο κοινό-δέκτη της λογοτεχνικής παραγωγής. Εκδίδονται από Έλληνες της διασποράς νέα περιοδικά με έμφαση στη σάτιρα («Ραμπαγάς» στα 1878-1889, «Μη χάνεσαι» στα 1880-1883) που μπορούν να φιλοξενήσουν τη νέα ποιητική παραγωγή· κυκλοφορεί, από το 1876 η «Εστία»· νέου τύπου εφημερίδες, όπως η «Ακρόπολη» (πρωτοεκδίδεται το 1883), φιλοξενούν ποιήματα και πεζογραφήματα λογοτεχνών και μορφοποιούν μια αγορά και ένα κοινό για τη νέα λογοτεχνική παραγωγή²⁷⁷. Τα νέα αυτά μέσα, που αυξάνονται συνεχώς προς το τέλος του αιώνα, ευνοούν λογοτεχνικές μορφές όπως το σύντομο διήγημα και το χρονογράφημα και, στην πορεία, με την ανάπτυξη των νεότερων εκδοτικών οίκων, το μυθιστόρημα, δηλαδή την πλέον τυπικά αστική μορφή λογοτεχνικής έκφρασης.

Η παλιά αθηναϊκή ρομαντική σχολή έχει εξαντλήσει τις ιστορικές της δυνατότητες καλλιτεχνικής έκφρασης και ικανοποίησης των συνεχώς μεταβαλλόμενων και αυξανόμενων πνευματικών αναγκών. Υποχωρεί η παλιά ρομαντική έξαρση και συναισθηματισμός, η υπερκινητική ρομαντική φαντασία, η έντονη δραματοποίηση, μορφές όπως του μεγάλου ιστορικού μυθιστορήματος ή της πολύ εκτεταμένης ποιητικής σύνθεσης. Εμφανίζεται ένα πιο ρεαλιστικό και κυρίως πιο νατουραλιστικό πνεύμα που επικεντρώνεται στη σημασία της παρατήρησης της ζωής, της άμεσης εμπειρίας και της μελέτης και καλλιτεχνικής αναπαραγωγής των σύγχρονων ηθών και προβλημάτων της ζωής των σύγχρονων ανθρώπων. Με νέο βλέμμα αντικρύζεται πλέον η φύση, αλλά και η κοινωνική και ηθική ζωή. Πρόκειται για την εμφάνιση και εκδήλωση μιας νέας ευαισθησίας, της πρώτης ίσως καθαυτό αστικής ευαισθησίας στην ελληνική λογοτεχνία, μιας ευαισθησίας που είχε βέβαια προαναγγελλθεί από τα έργα του Π. Καλλιγά, του Ραγκαβή («Ο συμβολαιογράφος»), του Δ. Βικέλα, όπως ήδη αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Μεγάλη σημασία στο νέο λογοτεχνικό βλέμμα αποκτά και ο εμπειρισμός, η αφομοίωση της επίδρασης του θετικισμού, τα λαογραφικά μοτίβα. Εμφανίζεται το ελληνικό νατουραλιστικό ηθογραφικό διήγημα και μυθιστόρημα που στρέφεται τόσο στη φύση και την ύπαιθρο, όσο και στην πόλη, τόσο στη ζωή στο χωριό, όσο και στη λαϊκή συνοικία της πόλης (βλ. λχ το Γρηγόρη Ξενόπουλο). Σχετικά με τη ζωή των ανθρώπων στην ελληνική ύπαιθρο, πρέπει να ειπωθεί ότι ακόμη κι όταν τείνει να εξιδανικεύεται από το λογοτέχνη, πρόκειται για μια ζωή που δεν έχει πια άμεση σχέση με το παρελθόν, είναι μια ζωή ραγδαία αστικοποιούμενη από κοινωνικής άποψης, σε μεγάλο βαθμό ήδη καθορισμένη από την χρηματική ανταλλακτική οικονομία και την αγορά, γι αυτό εξάλλου και γίνεται αντικείμενο

²⁷⁷ Μουλλάς Π., *Η λογοτεχνία από το 1880 ως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*, στο: *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1977, τόμος 1Δ΄, σ. 414.

μελέτης και καλλιτεχνικής ανάπλασης από τον συγγραφέα, που είναι και ο ίδιος φορέας, αλλά και αποτέλεσμα αυτών των αλλαγών. Στην ποίηση κυριαρχεί από νωρίς ο Κ. Παλαμάς, ενώ στην πεζογραφία εμφανίζονται πολλοί αξιόλογοι νέοι συγγραφείς όπως ο Γρ. Ξενόπουλος, ο Α. Καρκαβίτσας, ο Α. Παπαδιαμάντης, ο Ι. Κονδυλάκης και αργότερα ο Κ. Χατζόπουλος, ο Κ. Θεοτόκης, ο Κ. Παρορίτης κ. ά.

Η νέα αυτή λογοτεχνική κίνηση και πνεύμα, πολύ πιο ζωντανή και δημιουργική από οτιδήποτε προηγούμενα στην καλλιτεχνική ζωή της νέας ελληνικής κοινωνίας, είναι φυσικό να αναζητά και ένα μέσο γλωσσικής έκφρασης, που να μπορεί να ανταποκρίνεται στις ανάγκες που καλείται να ικανοποιήσει, ανάγκες τόσο εκφραστικές, όσο και ιδεολογικές. Και δεν πρόκειται μόνο για τη λογοτεχνία, αλλά, πολύ περισσότερο, για την εκπαίδευση, κατά μείζονα λόγο, και την επικοινωνία σε όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής. Η επίσημη τεχνητή «καθαρεύουσα», «αρχαΐζουσα» και «αττικίζουσα» γλώσσα της προηγούμενης περιόδου αποδεικνύεται όλο και περισσότερο ακατάλληλη, για να εκφράσει τις νέες, πολύ πιο διευρυμένες, ανάγκες, κάτι που γίνεται αντιληπτό από τη νέα γενιά των Νεοελλήνων διανοουμένων («γενιά του 1880»), μια γενιά που νιώθει έντονα την ανανεωτική αστική κοινωνική κίνηση που πολιτικά εκφράζεται με τη δραστηριότητα της παράταξης του Χ. Τρικούπη.

Το 1888 ο Γιάννης Ψυχάρης (1854-1929) εκδίδει το έργο «Το ταξίδι μου», που αποτέλεσε το μανιφέστο του δημοτικισμού, ένα κάλεσμα για κατάργηση της διγλωσσίας στη λογοτεχνία και την ελληνική κοινωνία εν γένει και για στροφή στην αληθινή και μοναδική ζωντανή σύγχρονη ελληνική γλώσσα, τη δημοτική.

Όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας, το ζήτημα της δημοτικής γλώσσας είχε καταρχήν τεθεί από το Δημήτριο Καταρτζή, στην εποχή του Διαφωτισμού και, αργότερα, από τον Βηλαρά. Ο Κοραής πρότεινε συμβιβαστικά τη «μέση οδό» της καθαρεύουσας γλώσσας²⁷⁸, και μετά από την επανάσταση επικράτησε τελικά η αντίληψη περι

²⁷⁸ Σύμφωνα με το Γ. Κορδάτο, πριν και στη διάρκεια της επανάστασης, «η πλειοψηφία της αστικής τάξης με διανοητικό αρχηγό τον Κοραή ήθελε την *απολοποίηση* της αρχαΐζουσας γλώσσας. Υποστήριζε το συμβιβασμό. Για τη μερίδα αυτή το γλωσσικό ζήτημα δεν ήταν το θεμελιακό. Ήταν το μέσο και όχι ο σκοπός. Ο κοινός σκοπός ήταν το ξεσκάβωμα... Έπειτα, δεν πρέπει να παραβλέπουμε κ' ένα άλλο ζήτημα. Από την επίδραση της εκκλησίας, στον καιρό της τουρκοκρατίας, υπήρχε κουτσά-στραβά κάποια καλλιεργημένη γραφή γλώσσα, που αναγκαστικά επηρέαζε τους σπουδασμένους, είχε επιστημονικό λεξιλόγιο και προ πάντων ήταν *προχειρότερη για μεταφράσεις ξένων βιβλίων*. Η λαϊκή γλώσσα ήταν *άγουρη* στη διατύπωση επιστημονικών αφηρημένων εννοιών. Δεν είχε ... το εύπλαστο της επίσημης γραφής. Η μια ήταν ένα καθεστώς χιλίων ή περισσότερων χρόνων, η γλώσσα των «λογίων»: η άλλη ήταν γλώσσα των βουνών και των τραγουδιών, η γλώσσα των «χυδαίων». Η ελληνική αστική τάξη, που τόσο γρήγορα αναπτύχθηκε, διψούσε για μόρφωση και όπως-όπως επιζητούσε να μορφωθεί. Ν' αρχίσει από την αρχή μια συστηματική προσπάθεια για την ανύψωση της λαϊκής γλώσσας, ήταν εξαιρετικά δύσκολο από τις υποκειμενικές και αντικειμενικές αντιξοές ιστορικές συνθήκες. Ο συμβιβασμός ήταν αναπόφευγος λοιπόν. Το συμβιβασμό αυτόν αντιπροσωπεύει η γλωσσική προσπάθεια του Κοραή». Πηγή: Γ. Κορδάτος, *Ιστορία του γλωσσικού μας ζητήματος*, Εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1973 (Α' έκδοση: 1943), σσ. 70-72.

της επιστροφής στην αρχαία ελληνική γλώσσα, αντίληψη που ενισχύθηκε περισσότερο όταν αμφισβητήθηκε η αρχαία καταγωγή των Νεοελλήνων. Έτσι, ο ιδιότυπος ελληνικός ρομαντισμός ταυτίστηκε, κατά παγκόσμια, μάλλον, πρωτοτυπία, με την επίκληση και προσπάθεια ανασύστασης της κλασικής αρχαιότητας και στο γλωσσικό ζήτημα, αναπαράγοντας ουσιαστικά με νέο τρόπο το πρόβλημα της μεσαιωνικής διγλωσσίας και κρατώντας εν πολλοίς καθηλωμένη και αναποτελεσματική την εκπαίδευση και την πνευματική παραγωγή που προσιδιάζει σε μια σύγχρονη αστική κοινωνία.

Οι λόγοι για αυτή την καθήλωση είναι καταρχήν κοινωνικοί (κοινωνική υπανάπτυξη και αντίστοιχη κοινωνική δομή που αναπαράγει το μεσαιωνικό διαχωρισμό μεταξύ λογίων-λαού, ηγετικών τάξεων και κατώτερων-εξαρτημένων αγροτικών κοινωνικών στρωμάτων) και κατά δεύτερο λόγο πολιτικοί και ιδεολογικοί²⁷⁹. Η αντίφαση, το παράλογο και η δυσλειτουργικότητα της κατάστασης, όσον αφορά το γλωσσικό, ζήτημα επισημαίνεται από τον Δ. Σολωμό στο «Διάλογο», που δημοσιεύτηκε, μαζί με τα άλλα έργα του Σολωμού το 1859 από τον Ιάκωβο Πολυλά, με προλεγόμενα του τελευταίου²⁸⁰. Η καθυστέρηση στη λύση του ζητήματος αυτού

²⁷⁹ Ο Αλέξης Πολίτης, θέτει το ζήτημα της εξέτασης της καθαρεύουσας και αρχαϊζουσας γλώσσας ως νοοτροπίας (στο: Α. Πολίτης, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, β' έκδοση, Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων, Αθήνα 1998, σσ. 130-134), γράφοντας συγκεκριμένα ότι «πίσω από τη συνειδητή κρύβεται και μια, εξίσου σημαντική, ασυνείδητη αιτία της γλωσσικής εκτροπής, κάτι δηλαδή πέρα από τη βούληση να μιλάμε όπως οι αρχαίοι Έλληνες. Και αυτό το πέρα ήταν να μιλάμε διαφορετικά απ' ό,τι πριν» (σ. 131). Επισημαίνει σωστά πως «έχουμε ένα δεδομένο που με ελαφριά καρδιά το παραμερίσαμε: το ότι η καθαρεύουσα επικράτησε και εύκολα και πανηγυρικά. Οι αντιστάσεις που συνάντησε ήταν ελάχιστες –εννοώ ως τα τέλη του αιώνα, ώσπου δηλαδή να φανούν τα αδιέξοδά της- περιθωριακές, και μονάχα ως προς τη λογοτεχνική γλώσσα. Μάλιστα η φορά της εξέλιξής της ήταν προς μια ολοένα και αυστηρότερη καθαρότητα. Αντίθετα η δημοτική από το 1888 –ας πάρουμε αυτό το συμβολικό ορόσημο- χρειάστηκε να ωριμάσουν πάνω από τρεις γενιές για να γίνει κοινά αποδεκτή, κι αυτό ύστερα από μύριους κόπους, αγώνες, πιέσεις. Κάτι πρέπει να σημαίνουν όλα αυτά, σε κάποια ανάγκη να ανταποκρίνονται». Και ολοκληρώνει το συλλογισμό του διαπιστώνοντας ότι «περισσότερο από την ακριβολογία, περισσότερο από τη σαφήνεια και την αντικειμενική περιγραφή, η νεοελληνική κοινωνία είχε ανάγκη ενός ύφους που εξαίρει, που μεγαθύνει, που υπερίπταται... αυτό το ύφος το πέτυχε μέσω αλλαγής ολόκληρου του γλωσσικού κώδικα, μέσα από τη χρήση της καθαρεύουσας. Η διαπίστωση ετούτη μπορεί νομίζω ν' αποτελέσει καλό σημείο εκκίνησης για να εννοούμε την καθαρεύουσα, εκτός των άλλων, και ως νοοτροπία» (σ. 134). Όντως, είναι ένα καλό σημείο εκκίνησης. Μια τέτοια νοοτροπία δείχνει, εκτός από στοιχεία της κοινωνικής ψυχολογίας των μορφωμένων κοινωνικών στρωμάτων της εποχής, ότι οι νέες κοινωνικές πνευματικές ανάγκες της νεοελληνικής κοινωνίας δεν είχαν αναπτυχθεί αρκετά, ανάγκες επιστημονικές, καλλιτεχνικές, εκπαιδευτικές. Και οι νέες πνευματικές ανάγκες δεν είχαν αναπτυχθεί προφανώς επειδή δεν είχε ακόμη αναπτυχθεί η νέα οικονομική πραγματικότητα και ο αντίστοιχος τρόπος ζωής του πληθυσμού που απαιτεί τη χρήση της δημοτικής γλώσσας. Έτσι η μόρφωση μπορούσε να είναι ακόμη ρηχή, διακοσμική και περιορισμένη στους ανώτερους κύκλους, όχι απολύτως αναγκαία λειτουργικά για το σύνολο μιας ανεπτυγμένης καπιταλιστικής κοινωνίας. Από τα παραπάνω αναδεικνύεται ακόμα μια φορά η ρευστή μεταβατική κατάσταση της ελληνικής κοινωνίας στα πρώτα πενήντα χρόνια μετά την επανάσταση.

²⁸⁰ Όπως αναφέρει, πολύ χαρακτηριστικά ο Σολωμός: «Ποιητής [απευθυνόμενος στο σοφολογιώτατο, σημ. Α. Χ.]: Αλλά, κύριε, δεν ηξέρεις τι συλλογίζεσαι. Να αλλάξεις τη γλώσσα ενός λαού! Σύρε, λοιπόν, τριγύρισε την Ελλάδα, σύρε να 'βρεις την κόρη και πες της με τι λόγια πρέπει να λέγει ότι η ευμορφύτερη ευμορφία του κορμιού της είναι η τιμή· άμε να 'βρεις τους πολεμάρχους, ψηλάφησέ τους τες λαβωματιές και πες τους ότι πρέπει να τες λεν' τραύματα· άμε να 'βρεις τον ασπρομάλλη, ο οποίος θυμάται πόσον αίμα

αντανακλά την καθυστέρηση της οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης της ελληνικής κοινωνίας, άρα και την καθυστέρηση στην πλατιά ανάπτυξη της αστικής πνευματικής ζωής, κάτι που, μεταξύ των άλλων, εξηγεί και την ανάσχεση της δημιουργικής δραστηριότητας του ίδιου του Σολωμού, του μακράν κορυφαίου Έλληνα ποιητή της εποχής, κατά τα μετεπαναστατικά χρόνια. Ο ποιητής, όπως και ο κάθε καλλιτέχνης, φιλόσοφος ή επιστήμονας λειτουργεί και παράγει ανταποκρινόμενος στις συγκεκριμένες ανάγκες της συγκεκριμένης κοινωνίας που ζει. Προφανώς, μετά την επανάσταση, όταν φεύγει η έξαψη του επαναστατικού αγώνα, υπήρξε μια γενική αλλαγή του κλίματος, ένας νέος επαναπροσδιορισμός της κατάστασης, μια οπισθοχώρηση και ταυτόχρονα ένα νέο ξεκίνημα. Η κοινωνία έπρεπε να συγκροτηθεί και να οργανωθεί από την αρχή με νέο τρόπο και προς νέα κατεύθυνση: οικονομική, κρατική, νομική, πολιτιστική. Όσο διαρκούσε η πρώτη φάση της μετάβασης, μέχρι που οι νέες κοινωνικές σχέσεις, η νέα αστική κοινωνική πραγματικότητα να αναπτυχθεί αρκετά και να επικρατήσει οριστικά πάνω στα δικά της θεμέλια, υπήρξε μια αισθητή υποχώρηση των πιο προωθημένων αιτημάτων που είχε θέσει ο νεοελληνικός διαφωτισμός και φιλελευθερισμός, μια ορισμένη πνευματική, πολιτιστική και συνεπώς, στο πλαίσιο αυτό, και γλωσσική «εκτροπή».

Ωστόσο, στη δεκαετία του 1880 πια, η μετάβαση προς τη νέα αστική κοινωνία είχε προχωρήσει σημαντικά. Οπότε είχε έρθει η ώρα να τεθεί σε όλη της την ένταση και η θεμελιακή αυτή πλευρά του κοινωνικού μετασχηματισμού, που αφορά στο γλωσσικό ζήτημα. Ήδη η επανησιακή λογοτεχνική παράδοση (όπως οι ποιητές-διάδοχοι του Σολωμού), καθώς και οι αντιλήψεις του Πολυλά περί της γλώσσας, είχαν επηρεάσει σημαντικά τους αθηναϊκούς πνευματικούς κύκλους. Το 1884 εκδίδεται ο «Ψευδοαττικισμού έλεγχος» του Δ. Βερναρδάκη που ήταν ένα ισχυρό χτύπημα στις κυρίαρχες αντιλήψεις περί επιστροφής στην αρχαία γλώσσα.

Το «γλωσσικό» δεν ήταν ένα απλώς φιλολογικό ζήτημα. Αφορούσε πολλές πτυχές της κοινωνικής ζωής, τόσο της πνευματικής όσο και της οικονομικής και πολιτικής. Στις συνθήκες του ολοένα εντεινόμενου εθνικού ανταγωνισμού στα Βαλκάνια για τη μελλοντική τύχη των οθωμανικών εδαφών είχε μεγάλη σημασία η πολιτιστική κατάκτηση και αφομοίωση των διεκδικούμενων πληθυσμών, ιδιαίτερος στη Μακεδονία, μέσω της εκπαιδευτικής προσπάθειας σε αυτές τις περιοχές. Η εκπαίδευση, επομένως, ήταν συστατικό μέρος της σχεδιαζόμενης κρατικής εξωτερικής και εσωτερικής πολιτικής. Και βασικό, φυσικά, ρόλο στην εκπαίδευση παίζει το γλωσσικό όργανο, ιδιαίτερα όταν πρόκειται να διδαχθούν πληθυσμοί που δεν έχουν την ελληνική σαν μητρική γλώσσα. Η γλωσσική, όπως και η θρησκευτική, αφομοίωση αποτελούσε

μάς ερούφηξεν ο Αλής, και πες του με τι λόγια πρέπει να παρασταίνει βρέφη, παρθένας, γέροντες αδικοσκοτωμένους εξήντα χιλιάδες ...» (Δ. Σολωμός, *Ποιήματα και πεζά*, με προλεγόμενα Ιάκ. Πολυλά, Εκδόσεις Γράμματα, Αθήνα 2006, σ. 295).

πρακτικά, στις δοσμένες ιστορικές συνθήκες, μέσο εθνικής αφομοίωσης. Έτσι λοιπόν, η αντιπαράθεση μεταξύ των οπαδών της καθαρεύουσας και της δημοτικής ήταν κάθε άλλο παρά αποκλειστικά φιλολογική υπόθεση· ήταν ένα ζήτημα ταυτοχρόνως κοινωνικό, πολιτικό και «εθνικό», κατά την αντίληψη της εποχής.

Και από τη σκοπιά αυτή θέτει κυρίως το θέμα ο Ψυχάρης, γράφοντας στον πρόλογό του: «Ένα έθνος, για να γίνη έθνος, θέλει δυό πράματα· να μεγαλώσουν τα σύνορά του και να κάμη φιλολογία δική του. Άμα δείξη που ξέρει τι αξίζει η δημοτική του γλώσσα κι άμα δεν ντραπή γι' αφτή τη γλώσσα, βλέπουμε που τόντις είναι έθνος. Πρέπει να μεγαλώση όχι μόνο τα φυσικά, μα και τα νοερά του σύνορα. Γι' αφτά τα σύνορα πολεμώ»²⁸¹.

Και παρακάτω, προειδοποιεί: «Σαν το παιδί που τη μάνα του δεν μπορεί ν' αφήση, γιατί νοιώθει πως είναι αδύνατο ακόμη, έτσι και μεις μόλις έχουμε πόδι να πατήσουμε κατά γης· άντρες δε γίναμε ακόμη. Έχουμε ανάγκη, οι προγόνου να μας βαστούν από το χέρι και να μας πηγαίνουν. Όλο προγόνους φωνάζουμε. Έπαινό μας θαρρούμε ίσια ίσια κείνο που δείχτει τη λίγη μας δύναμη. Έθνος αφτεξούσιο δε γίναμε, κ' ίσως δε θα γίνουμε ποτέ. Η δόξα μας η παλιά θα καταντήση ο χαμός μας. Δε μας αφήνει να μεγαλώσουμε, να περπατούμε με τα δικά μας τα ποδάρια, να συλλογιούμαστε με το κεφάλι μας, να βλέπουμε με τα μάτια μας, να μιλούμε δική μας γλώσσα. Όλο προσπαθούμε να κάμουμε σαν και κείνους. Σ' ένα μόνο δεν τους μιμηθήκαμε· προγόνους εκείνοι δεν είχαν! Εμείς, δε θα τ' αξιωθούμε ποτέ και μάς μια μέρα προγόνους άλλοι να μάς λεν»²⁸².

Όπως σωστά γράφει ο Κ. Θ. Δημαράς, «το βιβλίο του όλο το διατρέχει ένα πνεύμα ζωής, μια διάθεση ανατρεπτική των καθεστώτων: η επικράτηση της δημοτικής θα σημάνει τη λύτρωση του ελληνισμού από τις πνευματικές του πέδες. Σε μεγάλη αναλογία, δηλαδή, η κριτική την οποία ασκεί ο Ψυχάρης δεν είναι γλωσσική αλλά κοινωνική»²⁸³. Μεγάλο μέρος της επιτυχίας του ο Ψυχάρης το οφείλει στην επιστημονική του κατάρτιση ως γλωσσολόγος. Το λογοτεχνικό του ταλέντο και ο επιστημονικός του εξοπλισμός²⁸⁴ εξασφάλιζαν την επάρκεια και στερεότητα του

²⁸¹ Γ. Ψυχάρης, *Το ταξίδι μου* (επιμέλεια και εισαγωγή: Άλκης Αγγέλου), Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 2009, σ. 37.

²⁸² Ψυχάρης, ό. π., σ. 56.

²⁸³ Κ. Θ. Δημαράς, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας*, 9^η έκδοση, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2000 (1^η έκδοση: 1949), σ. 471.

²⁸⁴ Γράφει ο Κ. Θ. Δημαράς, ό. π., σ. 472: «Υστερα είναι κι ο επιστημονικός οπλισμός, που παρουσιάζεται συστηματοποιημένος μέσα στη σκέψη του Ψυχάρη: η δημοτική γλώσσα πρέπει να επικρατήσει σύμφωνα με αναπότρεπτους φυσικούς νόμους· ένας θετικισμός καμωμένος για να θέλξει την νέα ελληνική γενιά, που ζητούσε με κάθε τρόπο να στηριχθεί στην πραγματικότητα, που πίστευε στη δύναμη της επιστήμης. Έτσι ακόμα και η γλωσσική θεωρία του Ψυχάρη παρουσιάζοταν σαν αντίδοτο στην ρομαντική ανεδαφικότητα».

εγχειρήματός του και έτσι, όντως, «το ‘Ταξίδι’ του σημειώνει ένα σταθμό στην ιστορία του γλωσσικού ζητήματος κι είναι μαζί το *ευαγγέλιο* του νεώτερου δημοτικισμού»²⁸⁵.

Το «Ταξίδι» του Ψυχάρη προκάλεσε αμέσως πάταγο στη νεότερη γενιά των Ελλήνων διανοουμένων που το υποδέχτηκε με ενθουσιασμό, με πρώτο τον Κ. Παλαμά. Κάλυπτε μια υπερώριμη και απολύτως επίκαιρη ανάγκη για την ελληνική πνευματική και ιδεολογική ζωή, από κάθε άποψη. Λόγω της μεγάλης κατοπινής ιστορίας του γλωσσικού ζητήματος στην Ελλάδα, μέχρι και τη δεκαετία του 1970, όπου υπέρ του δημοτικισμού τάσσονταν οι φιλελεύθερες και σοσιαλιστικές δυνάμεις της χώρας, αλλά και λόγω του ανατρεπτικού ύφους του «Ταξιδιού», συνέβη συχνά να παρερμηνευτεί ο ιδεολογικός ορίζοντας του ίδιου του Ψυχάρη. Ο ίδιος ήταν κάθε άλλο παρά κοινωνικός επαναστάτης. Θεωρούσε ότι υλοποιούσε «εθνικό έργο», είχε καθαρά εθνικιστικές ιδέες, που, βεβαίως, στο δοσμένο ιστορικό πλαίσιο της ύπαρξης ακόμα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ήταν κοινωνικά προοδευτικές. Ήταν το ίδιο εθνικιστής, όπως και οι αντίπαλοί του «γλωσσοαμύνητες», ο Μιστριώτης, ο Κόντος και άλλοι. Υπεράσπιζε και προωθούσε τη δημοτική κυρίως γιατί, όπως έγραφε, «το πως η καθαρεύουσα θα επικρατήσει, θα γίνει κλασσική, θα αναγνωριστεί και θα γίνει γλώσσα της Ανατολής, είναι όνειρο που ποτέ δε θα πραγματοποιηθεί, γιατί ιστορικοί λόγοι το εμποδίζουν απόλυτα αυτό»²⁸⁶. Ενώ, κατά τη γνώμη του, η δημοτική γλώσσα αφενός μεν μπορεί να απελευθερώσει τις πνευματικές δυνατότητες στο εσωτερικό της χώρας και αφετέρου είναι σε θέση να αποτελέσει προσφορότερο όργανο αφομοίωσης μη ελληνόγλωσσων πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας για την επικράτηση της ελληνικής μεγάλης ιδέας, δηλαδή του ελληνικού εθνικισμού.

Το ίδιο επιχείρημα, αλλά από την ανάποδη, υπέρ της καθαρεύουσας, υποστήριζαν οι αρχαϊστές αντίπαλοί του²⁸⁷. Στις πολιτικοϊδεολογικές του αντιλήψεις, ο Ψυχάρης ήταν

²⁸⁵ Κορδάτος Γ., ό. π., σ. 131.

²⁸⁶ Αναφέρεται από τον Κορδάτο, ό. π., σ. 132.

²⁸⁷ Γράφει λχ. ο Γ. Μιστριώτης, πολλά χρόνια αργότερα, το 1908, όταν έχουν ήδη μεσολαβήσει τα «ευαγγελικά» (1901) και τα «ορεσטיακά» (1903) και η διαμάχη έχει πλέον κορυφωθεί και πλήρως ιδεολογικοποιηθεί: «Αν όμως οι ελληνικοί ούτοι πληθυσμοί [δηλ. οι αραβόφωνοι, σλαβόφωνοι, αρμενόφωνοι, τουρκόφωνοι πληθυσμοί της οθωμανικής αυτοκρατορίας, που έχουν «ελληνική» εθνική συνείδηση, κατά το συγγραφέα – σημ. Α. Χ.] μέλλωσι να μάθωσι την φανταστικήν των χυδαϊστών γλώσσαν ή την πτωχήν και ηκρωτηριασμένην των χρόνων της δουλωσύνης, ουδόλως θέλουσι στέρξει, ίνα αποβάλωσι την αραβικήν ή την αρμενικήν, διότι αι γλώσσαι αύται είναι υπέρτεραι της των χυδαϊστών. Ούτως απόλωντο τα πολλά των ξενοφώνων Ελλήνων εκατομμύρια. Επί πάσι τούτοις, αν αποβάλλωμεν την εθνικήν γλώσσαν, **συναπόλλυται και αυτή η θρησκεία**, μεθ’ ολοκλήρου του γλωσσικού της εκκλησίας διακόσμου... Το ζήτημα λοιπόν της γλώσσης είναι υπέρτατον πάντων άλλων..., αλλά και αυτού του **Μακεδονικού ζητήματος μείζον είναι το της γλώσσης, διότι εκείνο μεν απειλεί την απόσπασιν μέλους του εθνικού οργανισμού, το δε ζήτημα της γλώσσης υποσκάπτει την ύπαρξιν του όλου έθνους**. Διότι, διασπασθείσης της ενότητος της γλώσσης, τα πλείστα μέλη του ελληνικού γένους έσονται βορά του κατακτητικού θηρίου του ημετέρου αιώνας, τα δ’ υπολειφθέντα λείψανα θέλουσιν αποβλακωθή επί τοσοούτον ώστε δουλικήν διάθεσιν μέλλωσι να έχωσιν ως φυσικήν ιδιότητα...» (Αναφέρεται από τον Κορδάτο, ό. π., σσ. 162-163). Το επιχείρημα των οπαδών της καθαρεύουσας ενισχυόταν ακόμη περισσότερο από το γεγονός ότι η τεχνητή διατήρηση της καθαρεύουσας ως επίσημης και λόγιας γλώσσας

συντηρητικός: μοναρχικός στη Γαλλία και βασιλικός στην Ελλάδα, ενώ διατηρούσε και καλές σχέσεις με τη βασιλική οικογένεια. Εγκαινιάζει, ή μάλλον προεικάζει, προετοιμάζει, κατά κάποιο τρόπο, ένα πνευματικό και ιδεολογικό ρεύμα στην ελληνική κοινωνία που, όχι πολύ αργότερα, θα εκφραστεί ολοκληρωμένα από διανοούμενους όπως ο Περικλής Γιαννόπουλος και ο Ίων Δραγούμης.

Τα παραπάνω αντιφατικά δεδομένα, οι έντονα αντιφατικές, με βάση τα σημερινά κριτήρια, πνευματικές και πολιτικές στάσεις και τοποθετήσεις των Ελλήνων διανοουμένων, δείχνουν απλώς την αντιφατικότητα, τη ρευστότητα και το μεταβατικό χαρακτήρα που εξακολουθεί να διατηρεί η ελληνική κοινωνία σε όλη τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα. Τη στιγμή που σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις αστικού κοινωνικού μετασχηματισμού η γλωσσική μεταρρύθμιση και κατάργηση της διγλωσσίας ήταν ένα από τα πρώτα μέτρα που προωθήθηκαν και επιβλήθηκαν (μερικές φορές, μάλιστα, και πριν από αυτό το μετασχηματισμό, όπως λχ η μεταρρύθμιση του Πέτρου Α΄ στη Ρωσία των αρχών του 18^{ου} αιώνα), στην Ελλάδα αντιθέτως, πενήντα και εξήντα χρόνια μετά την απελευθέρωση –αλλά και πολύ αργότερα– παρατηρείται το φαινόμενο μοναρχικοί να γράφουν και να προωθούν τη δημοτική γλώσσα και, από την άλλη μεριά, αρκετοί φιλελεύθεροι, ακόμη και σοσιαλιστές και κομμουνιστές, να εκφράζονται στην καθαρεύουσα. Αν, όπως φαίνεται ότι ισχύει, η κοινωνική ανάπτυξη δεν είναι ευθύγραμμη, αλλά κυρίως τεθλασμένη και σπειροειδής και διενεργείται μέσω αντιφάσεων, στασιμοτήτων, υποχωρήσεων και αλμάτων, η ιστορική εκτύλιξη του γλωσσικού ζητήματος στην Ελλάδα αποτελεί πολύ χτυπητό παράδειγμα μιας τέτοιας πορείας.

σε όλο τον 19^ο αιώνα είχε δημιουργήσει κάποια τετελεσμένα. Όποια λόγια πνευματική κίνηση και γνωστική κατάκτηση είχε συντελεστεί στο ελληνικό κράτος μέχρι τότε ήταν μέσω της καθαρεύουσας. Δηλαδή, το μεγαλύτερο μέρος του νεοελληνικού πολιτισμού μέχρι τότε, το επιστημονικό κεκτημένο κλπ ήταν στην καθαρεύουσα. Εφόσον η δημοτική ήταν ανεξέλιχτη, η υιοθέτησή της δεν θα προξενούσε ανεπανόρθωτη βλάβη στην ήδη συντελεσθείσα πνευματική πρόοδο; Το επιχείρημα δεν ήταν χωρίς νόημα, ιδιαίτερα αν σκεφτούμε σήμερα το λεξιλόγιο και το συντακτικό λχ της νομικής επιστήμης και πρακτικής στην Ελλάδα, καθώς και σε άλλους τομείς, όπου η καθαρεύουσα και η αρχαϊζουσα γραπτή γλώσσα παραμένει σε μεγάλο βαθμό «ζωντανή». Το επιχείρημα αυτό αποκτούσε ακόμη μεγαλύτερη δύναμη λόγω και της στάσης της μερίδας των ακραίων δημοτικιστών που αρνούσαν στη δημοτική οποιοδήποτε δάνειο από την αρχαϊζουσα γλώσσα, με αποτέλεσμα να δημιουργείται σοβαρό εκφραστικό πρόβλημα στην ίδια τη δημοτική, ιδιαίτερα όταν το θέμα δεν αφορούσε πια την ποίηση ή γενικότερα τη λογοτεχνία, αλλά τη φιλοσοφική και επιστημονική σκέψη και τα ανάλογα κείμενα. Το πρόβλημα, λοιπόν, δεν ήταν τόσο απλό και προφανές όσο φαίνεται σήμερα γιατί η αρχαϊστική και καθαρευουσιάνικη φιλολογική γλωσσική παράδοση δεν ήταν πια εκείνη της τουρκοκρατίας. Είχε ανανεωθεί στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα και είχε παράξει έργο σημαντικό και θεμελιακό για την περαιτέρω εξέλιξη της ελληνικής πνευματικής ζωής. Αυτός ήταν ένας από τους παράγοντες –μαζί με άλλους, κοινωνικοπολιτικούς λόγους– που οδήγησε στις τόσες καθυστερήσεις και υπαναχωρήσεις και στην τόσο μεγάλη διαπάλη γύρω από το γλωσσικό ζήτημα ακόμη και μέχρι τη δική μας εποχή, στον 21^ο αιώνα, όπου ακόμη παρατηρούνται «εκλεκτικές συγγένειες» και προτιμήσεις στη χρήση του εκάστοτε μείγματος καθαρεύουσας και δημοτικής που βλέπουμε να εκφέρεται από διαφορετικούς κοινωνικούς, πολιτικούς, πνευματικούς φορείς στην ελληνική κοινωνία.

Ο δημοτικισμός αποτέλεσε την πιο σημαντική πνευματική κίνηση στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, ακριβώς γιατί εξέφραζε, πρώτον, την πιο θεμελιακή ανάγκη, το βασικότερο πολιτιστικό προαπαιτούμενο για την «φυσική» και απρόσκοπτη οικονομική, πολιτική και πνευματική ανάπτυξη της νέας αστικής κοινωνίας. Από την άποψη της υλοποίησης των βασικών προϋποθέσεων των νέων κοινωνικών σχέσεων, το κίνημα για την επικράτηση της λαϊκής (ή της «δημώδους») ως της κατ' εξοχήν φιλολογικής γλώσσας, σε βάρος της «λόγιας» γλώσσας και της παραδοσιακής διγλωσσίας, έχει αντικειμενικά επαναστατικό χαρακτήρα. Ωστόσο, αν σε άλλες χώρες, βλ. λχ. την Ιταλία, η κίνηση αυτή πραγματοποιήθηκε σε πρότερο ιστορικό στάδιο, χωρίς περαιτέρω προβλήματα, και θεωρούνταν πλέον δεδομένο από τον «κοινό νομό», στην Ελλάδα αντιθέτως, και παρότι τα πρώτα «δημώδη» φιλολογικά μνημεία-λογοτεχνικά έργα είναι το ίδιο παλιά ή ίσως και ακόμη αρχαιότερα από τα ιταλικά, αλλά και εμφανίζονται εκ νέου στην αναγεννησιακή κρητική ποίηση, παρατηρείται μια επανισχυροποίηση, σε νέα βάση, της διγλωσσίας και με τελειώς τεχνητό τρόπο μάλιστα («καθαρεύουσα» ως επίσημη γλώσσα) μετά από την εμφάνιση του ελληνικού κράτους, και ενώ ήδη υπάρχει ανάπτυξη των αστικών κοινωνικών σχέσεων. Βλέπουμε, δηλαδή, να υπάρχει επανειλημμένως ακύρωση δυνατοτήτων στη νεότερη ελληνική ιστορία και επαναφορά αυτών των ιστορικών δυνατοτήτων και αντιφάσεων σε νέες συνθήκες.

Δεύτερον, ο δημοτικισμός στην Ελλάδα λειτούργησε ως καταλύτης όσον αφορά την ιδεολογική ζωή της κοινωνίας. Αυτή η ιδιαιτερότητα και περιπλοκή του «γλωσσικού ζητήματος» στην Ελλάδα -έκφραση της αντιφατικότητας και των περιπλοκών του κοινωνικού μετασχηματισμού στο ελληνόφωνο και ελληνικό στοιχείο γενικά, μέσα στο πλαίσιο του συνολικού «ανατολικού ζητήματος»- κάνει τόσο σημαντικό το κίνημα του δημοτικισμού για την πνευματική και ιδεολογική ζωή της ελληνικής κοινωνίας. Μέσα στις τάξεις και το κίνημα των δημοτικιστών -την πιο ζωντανή και αναζωογονητική πνευματική κίνηση της εποχής- συντελέστηκε μια ζύμωση και συμπύκνωση της πνευματικής-ιδεολογικής διαπάλης στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Μέσα στο περιβάλλον αυτό συζητήθηκαν τα κυριότερα ζητήματα, που αφορούσαν την ελληνική κοινωνία της εποχής, αλλά και συγκρούστηκαν όλες οι ιδεολογίες και τα ρεύματα, που είχαν αρχίσει ήδη να διαμορφώνονται ως αποτέλεσμα της οικονομικής, πολιτικής, πολιτιστικής ανάπτυξης που είχε προηγηθεί. Μια πολύ σημαντική διαδικασία αντιπαράθεσης, που έθεσε επί τάπητος τα πιο καιρία ζητήματα της ελληνικής κοινωνίας των αρχών του 20^{ου} αιώνα, ήταν αυτή που έγινε στο περιοδικό-εβδομαδιαία εφημερίδα των δημοτικιστών «Νουμάς» στο διάστημα 1907-1909 γύρω από το «κοινωνικό πρόβλημα». Στην εποχή που έγινε η συζήτηση του «Νουμά» φαίνεται να υπάρχουν τρία κύρια ιδεολογικά ρεύματα στην ελληνική κοινωνία, με διαφορετικό, το καθένα βαθμό διαμόρφωσης, ωρίμανσης

και κοινωνικής επιρροής: (α) το φιλελεύθερο, (β) το σοσιαλιστικό, (γ) ένα, κατά κάποιο τρόπο, «νεορομαντικό» ιδεολογικό κίνημα, στο οποίο εκτίθεται, ίσως, και η τελευταία σημαντική ελληνική εκδοχή περί της προβληματικής «Ανατολή-Δύση»²⁸⁸. Πριν, ωστόσο, φτάσουμε στην παρουσίαση αυτής της σημαντικής αντιπαράθεσης του «Νουμά», ας δούμε συνοπτικά τις καταβολές, την γένεση και την μέχρι τότε εξέλιξη αυτών των ιδεολογικών ρευμάτων στην ελληνική πνευματική ζωή.

Ια. Η εξέλιξη του φιλελευθερισμού στην ελληνική κοινωνία

Η φιλελεύθερη σκέψη στην Ελλάδα ξεκινά με το κίνημα του νεοελληνικού διαφωτισμού, αποτελώντας συστατικό τμήμα του τελευταίου, όπως είδαμε και στα προηγούμενα κεφάλαια. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός χαρακτήριζε ιδεολογικά το σύνολο των πρωτοπόρων αστικών στοιχείων, που προσέδωσαν και το προοδευτικό «εθνικό», δηλαδή αστικό, περιεχόμενο στην ελληνική επανάσταση. Ωστόσο, η –εν πολλοίς ακόμα διαμορφούμενη στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα- ελληνική αστική τάξη δεν ήταν ομοιογενής και ενιαία, αλλά χωριζόταν και αυτή σε επιμέρους τμήματα και ομάδες, με διαφορετική στάση και προσανατολισμό όσον αφορά την επίλυση των προβλημάτων του κοινωνικού μετασχηματισμού στη χώρα. Εξάλλου, μέχρι τη δεκαετία του 1860, η αστική τάξη παραμένει σχεδόν αποκλειστικά εμπορομεσιτική, μακριά από τη βιομηχανική δραστηριότητα. Άλλωστε, και αργότερα, ο προσανατολισμός στην καθαυτό βιομηχανική παραγωγή-μεταποίηση δε θα είναι το προνομιακό πεδίο δραστηριοποίησής της. Ως εκ τούτου, ανάμεσα στους φιλελεύθερους διανοητές –που ήσαν ταυτόχρονα, όπως είδαμε, και σημαντικά στελέχη της κοινωνίας, της πνευματικής ζωής και του κράτους- διαμορφώνονται από νωρίς σημαντικές διαφοροποιήσεις και ομαδοποιήσεις. Οι διαφοροποιήσεις αυτές εκφράζονται κατ' αρχάς στην ένταξη σε συγκεκριμένους πολιτικούς σχηματισμούς. Η ρευστότητα της μετεπαναστατικής ελληνικής κοινωνίας –ιδιαίτερα στην οθωνική περίοδο- και η υπαρκτή κατάσταση εξάρτησης της χώρας από τις ξένες δυνάμεις οδήγησαν, όπως ήδη αναφέρθηκε, στη δημιουργία και δράση των «ξενικών» κομμάτων: του «αγγλικού», του «γαλλικού» και του «ρωσικού» κόμματος. Τα κόμματα αυτά, πέρα από τη σχέση εξάρτησης με τις αντίστοιχες

²⁸⁸ Ακολούθησαν βέβαια και μεταγενέστερες τοποθετήσεις πάνω στο ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» στην ελληνική κοινωνία, όπως λχ έγινε με το θέμα της «ελληνικότητας» στο μεσοπόλεμο, με τις αντιδραστικές – νεότερες- εκδοχές περί «ελληνοχριστιανικού» ή «τρίτου ελληνικού πολιτισμού», ή ακόμη και με τη «νεορθόδοξη» πνευματική κίνηση στη μεταπολίτευση και ιδιαίτερα στη δεκαετία του 1980. Ωστόσο, η «μήτρα», το πνευματικό θεμέλιο όλων αυτών των κατοπινών τοποθετήσεων και κινήσεων, κατά τη γνώμη του γράφοντα, βρίσκεται στην τελευταία φάση μετάβασης στη σύγχρονη νεοελληνική κοινωνική πραγματικότητα, δηλαδή στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ου}, και προήλθε από την ολοκλήρωση και τη διάσπαση του δημοτικιστικού κινήματος.

«προστάτιδες» δυνάμεις και τις πρεσβείες τους, εξέφραζαν τα συμφέροντα συγκεκριμένων κοινωνικών στρωμάτων και ομάδων, αλλά και τις ξεχωριστές τάσεις και εκδοχές ανάπτυξης της ελληνικής κοινωνίας. Δηλαδή, η γενική κατάσταση εξάρτησης στην οποία βρισκόταν το νεαρό ελληνικό κράτος δεν πρέπει να οδηγεί στο να αγνοείται ή να υποβαθμίζεται η υπαρκτή εσωτερική κοινωνική διαπάλη και αντιπαλότητα στη μεταβατική ελληνική κοινωνία. Αντίθετα, οι ιδιαίτερες ιδεολογικές εξαρτήσεις και αναφορές των κοινωνικών τάξεων και ομάδων δείχνουν και τους συγκεκριμένους προσανατολισμούς των τελευταίων, αντιστοιχούν στα συγκεκριμένα συμφέροντά τους στη δοσμένη ιστορική περίοδο. Μέσα στα δύο πρώτα κόμματα, δηλαδή το «αγγλικό» και το «γαλλικό» κυριαρχούσαν γενικά οι φιλελεύθερες αστικές αντιλήψεις. Όμως υπάρχουν μεταξύ τους αισθητές διαφορές στην απόχρωση λόγω των διαφορετικών ταξικών και ομαδικών συμφερόντων που εκφράζουν (εννοείται, πάντοτε νοούμενων μέσα στη ρευστή μεταβατική κατάσταση συνολικά της κοινωνίας – άρα και των επιμέρους στρωμάτων και ομάδων της και των σχέσεων μεταξύ των, καθώς και στο πλαίσιο της μη αναπτυγμένης ακόμη πολιτικής πρακτικής λόγω των ισχυρών υπολειμμάτων της προκαπιταλιστικής κοινωνίας).

Το αρχικά «Αγγλικό» κόμμα του Μαυροκορδάτου και στη συνέχεια του Κουμουνδούρου, που κατόπιν μετεξελίχθηκε στο «Νεωτερικό» κόμμα του Χ. Τρικούπη, εξέφραζε τα πιο αναπτυγμένα, διαμορφωμένα και ισχυρά αστικά στρώματα και, ως επί το πλείστον, τα συμφέροντα της «υψηλής» ελληνικής αστικής τάξης, των μεγαλοκεφαλαιούχων των νησιών κυρίως, αλλά και πολλών άλλων πλούσιων αστών ή αστοποιούμενων εμπόρων της Πελοποννήσου, (προερχόμενων από τους παλιούς πλούσιους-μεγαλοεμπόρους της οθωμανικής εποχής), όπως και του παροικιακού κεφαλαίου. Ήταν η πιο συνεπής και η πιο τυπικά αστική πολιτική (και πνευματική) δύναμη και έτεινε να κυριαρχήσει στην ελληνική πολιτική ζωή, ιδιαίτερος μετά τον ερχομό της δυναστείας των Γλύξμπουργκ, το 1863, οπότε η αγγλική επιρροή στην Ελλάδα μεγιστοποιήθηκε. Το ρεύμα αυτό του ελληνικού φιλελευθερισμού χαρακτηρίζεται από τον ανώτερο στην Ελλάδα δείκτη αστικού ορθολογισμού, από την πίστη του στις αξίες της Δύσης και στις επιταγές του οικονομικού φιλελευθερισμού και του ελεύθερου εμπορίου, τις αναφορές του στην ανάγκη και τις προτεραιότητες ανάπτυξης των υποδομών της χώρας και της βιομηχανικής παραγωγής, κάτι που βλέπουμε στα πολιτικά προγράμματα και τις δηλώσεις και αναφορές και των τριών σημαντικότερων ηγετών του «Αγγλικού» ή «Νεωτερικού» κόμματος στο 19^ο αιώνα. Οι φιλελεύθεροι διανοούμενοι αυτής της τάσης δίνουν έμφαση στην εσωτερική προετοιμασία της χώρας, στην ολοκλήρωση μιας σύγχρονης κοινωνικής και κρατικής δομής με βάση τα τυπικά δυτικοευρωπαϊκά αστικά κοινοβουλευτικά πρότυπα, στην ισχυροποίησή της ως απαραίτητη προϋπόθεση πριν από την εξόρμηση για την επίτευξη της λύσης του εθνικού προβλήματος.

Ο φιλελευθερισμός αυτός, όσον αφορά τις αισθητικές του τάσεις, τείνει προς τον «ψυχρό» και πιο «ακαδημαϊκό» κλασικισμό και όχι προς τον υψιπετή και φλογερά συναισθηματικό ρομαντισμό, ενώ διακατέχεται από έναν ορθολογικό, πρακτικό, ρεαλιστικό-πραγματιστικό, αλλά αναπόφευκτα και σαφώς ελιτίστικο, μη δημοκρατικό πνεύμα. Πρόκειται για την ελληνική εκδοχή αυτού που μπορεί να οριστεί ως «συντηρητικός φιλελευθερισμός» ή «μεγαλοαστικός φιλελευθερισμός». Το ρεύμα αυτό ήταν ο κύριος φορέας του ορθολογισμού στο μεγαλύτερο μέρος του 19^{ου} αιώνα στην ελληνική κοινωνία. Όπως σημειώνει ο Κ. Μοσκόφ, «ο κλασικισμός θα χρησιμοποιηθεί από τη διανόηση αυτού του ψηλότερου κατεστημένου, για να επαναφέρει εκάστοτε στην τάξη τις πιο εξημμένες κεφαλές της μεταπρατικής οικογένειας-κυρίαρχος στο Πανεπιστήμιο, όπου τον εγκατέστησαν, θα επηρεάσει από τη θέση αυτή τόσο την οργανωμένη παιδεία, όσο, κυρίως μέσα από τους μεγάλους ποιητικούς διαγωνισμούς, και το λογοτεχνικό χώρο. Μέσα στους κλασικιστές αυτούς, τους πιο νηφάλιους και προσγειωμένους, θα εμφανιστούν πάντως μερικά από τα πιο εξελεγμένα πνεύματα του καιρού τους: ο Παύλος Καλλιγιάς, ο Νικόλαος Δραγούμης, ακόμη και ο Ροΐδης, θα είναι οι κύριοι εκπρόσωποι, στη διανόηση, αυτού που ονομάστηκε «αγγλική πολιτική»· από αυτό τον κύκλο θα ξεπηδήσει το θετικιστικό κίνημα, κοντά στα άλλα αυτοί θα είναι και οι μόνοι υπερασπιστές μιας πολιτικής, όχι βέβαια αναπτυξιακής, πάντως εκσυγχρονιστικής της οικονομίας»²⁸⁹.

Συγγενική προς αυτό το ρεύμα του φιλελευθερισμού είναι και η κατεύθυνση αρκετών επτανήσιων φιλελεύθερων, όπως του Α. Βαλαωρίτη, αλλά και των Σπ. Ζαμπέλιου και Π. Βράιλα-Αρμένη, τις απόψεις των οποίων είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, που, μαζί με τον πρώτο, ήσαν οι ηγέτες του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος των Επτανήσων πριν την Ένωση με το ελληνικό κράτος. Ο Β. Κ. Λάζαρης αναφέρει ότι στα Επτάνησα, τον καιρό της αγγλικής κυριαρχίας, «αριστερότερα από τους Καταχθόνιους [το κόμμα των αριστοκρατών-γαιοκτημόνων, σημ. Α. Χ.] είχε διαμορφωθεί το κόμμα των Μεταρρυθμιστών, που έκφραζε κυρίως τις θέσεις της μερίδας εκείνης των αστών, οι οποίοι είχαν στα χέρια τους την εμπορία της γεωργικής παραγωγής. Τα ίδια συνεπώς τα συμφέροντα αυτής της μερίδας δεν της επέτρεπαν την άμεση σύγκρουσή της με τους γαιοκτήμονες και την από μέρους της υπεράσπιση των οποιωνδήποτε πραγματικών αλλαγών του συστήματος που υπήρχε. Δεν της επέτρεπαν επίσης την ανοικτή ρήξη με τους Άγγλους κατακτητές, γιατί, εκτός των άλλων, αυτοί ήταν κυρίως εκείνοι που κρατούσαν στα χέρια τους το διαμετακομιστικό εμπόριο της Μεσογείου και από τη δική τους συμπεριφορά εξαρτιόταν η επιτυχία ή όχι των οικονομικών δραστηριοτήτων των Επτανήσιων

²⁸⁹ Κ. Μοσκόφ, *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα 1830-1909. Ιδεολογία του μεταπρατικού χώρου (Ιστορική μελέτη)*, Γ' έκδοση, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, σ. 89.

μεγαλεμπόρων»²⁹⁰. Στα Επτάνησα, όπου από αιώνες υπήρχε μια δυτικού φεουδαλικού τύπου κοινωνική δομή η οποία, από ένα σημείο και πέρα, εξελισσόταν με πιο τυπικό τρόπο προς τον καπιταλισμό από την υπόλοιπη Ελλάδα, οι ταξικές –άρα και οι πολιτικές- σχέσεις είναι πολύ πιο σαφείς και ευκρινείς από την αντίστοιχη κοινωνική κατάσταση στην ηπειρωτική Ελλάδα: γι' αυτό άλλωστε και η επτανησιακή σκέψη ήταν πάντα ένας πυρήνας ζωντανού ορθολογισμού και ανανέωσης στη νεοελληνική πνευματική ζωή. Ωστόσο, στην περίπτωση του έργου του Σπ. Ζαμπέλιου, βλέπουμε ότι η προσχώρηση στο άρμα της αγγλικής πολιτικής συμβαδίζει με μια αντίληψη περί λαού και λαϊκής παράδοσης, που εμπνέεται περισσότερο από τις γερμανικές μη φιλελεύθερες θεωρήσεις. Δε θα πρέπει, συνεπώς, να ταυτίζεται μηχανιστικά η πνευματική παραγωγή κάθε διανοούμενου με τη «στενή» ιδεολογική ένταξη σε ένα συγκεκριμένο πολιτικό ρεύμα και ταξικά συμφέροντα. Αντιθέτως θα πρέπει να αντικρύζεται και υπό το φως των αντικειμενικών αναγκών και προβλημάτων της εποχής, αλλά και της αλληλεπίδρασης μεταξύ των ιδεολογιών, πολύ περισσότερο που πρόκειται για μια ρευστή και μεταβατική εποχή.

Στην περίοδο που εξετάζεται στο παρόν κεφάλαιο, αυτό το ρεύμα του φιλελευθερισμού διατηρεί την ηγεμονική του θέση, τόσο στην πολιτική όσο και στην επιστήμη, (ιδιαίτερος μέσω του θετικιστικού ρεύματος στο Πανεπιστήμιο), και στην πνευματική ζωή, για να φτάσει στην κορύφωση της επιρροής του με το Φιλελεύθερο Κόμμα του Βενιζέλου μετά το 1909, οπότε και ενισχύεται περαιτέρω η «αγγλική πολιτική» στην Ελλάδα, παραμένοντας ηγεμονεύουσα, μέσα από πολλές περιπέτειες μέχρι, ουσιαστικά, και τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα. Μάλιστα, δείχνει να επιβάλλεται κυριαρχικά ακριβώς μετά την πλήρη κατάσχυση της αστικής τάξης στην πολιτική και κοινωνική ζωή της χώρας, στις δεκαετίες 1870 και 1880. Το ρεύμα αυτό εκφράζει τον πιο συνεπή και σταθερό ορθολογικό «δυτικισμό» στην διαδικασία της ιστορικής μετάβασης της ελληνικής κοινωνίας.

Ανταγωνιστική, προς τον «αγγλικού τύπου» φιλελευθερισμό που αναφέρεται παραπάνω, αλλά συμπληρωματική, ταυτοχρόνως, όσον αφορά τη συνολική λειτουργία του ελληνικού πολιτικού συστήματος και την αστική συνείδηση μέσα στο πλαίσιο του ιδεολογικού εποικοδομήματος της κοινωνίας, παρουσιάζεται η δέσμη φιλελεύθερων απόψεων που ακολουθείται από τα κοινωνικά στρώματα που υποστηρίζουν το αρχικά «Γαλλικό Κόμμα» του Κωλέτη της οθωνικής περιόδου. Εδώ πρόκειται κυρίως για τα, με γρήγορους ρυθμούς, διαμορφούμενα μετά την επανάσταση, μεσοαστικά και μικροαστικά στρώματα των νέων και αναπτυσσόμενων πόλεων της χώρας και ιδιαίτερος αυτών της πρωτεύουσας. Μαζί τους θα συνταχτούν και οι «αγροτικές μάζες που

²⁹⁰Β. Κ. Λάζαρης, *Οι ρίζες του ελληνικού κομμουνιστικού κινήματος*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1996, σ. 68.

βρίσκουν στη λειτουργία του άστεως τον οργανωτή της εμπορευματικής τους παραγωγής»²⁹¹, δηλαδή οι αγρότες εκείνοι που τείνουν να ξεφύγουν ή έχουν ήδη ξεφύγει από την προκαπιταλιστική αυτοκατανάλωση και έχουν σε σημαντικό βαθμό ενταχθεί στην εμπορευματική παραγωγή και οικονομία, και επομένως βρίσκονται και αυτοί στη φάση της μετατροπής τους σε μικροαστικά στρώματα.

Το Γαλλικό Κόμμα θα αναδειχθεί στην οθωνική περίοδο στον ικανότερο και τον πιο καιροσκοπικό πολιτικό σχηματισμό της χώρας, προσεταιριζόμενο τους τοπικούς άρχοντες, πρώην κοτζαμπάσηδες, τους πρώην αρματολούς και οπλαρχηγούς και νυν μεσαίους και μεγάλους εμπόρους και περιφερειακούς πολιτικούς αρχηγούς της Στερεάς Ελλάδας. Πρόκειται ακριβώς για τα στρώματα εκείνα, που κατ' εξοχήν χαρακτηρίζονταν από έντονο πολιτικό τυχοδιωκτισμό και καιροσκοπισμό στην προώθηση των συμφερόντων τους στη δοσμένη ιστορική περίοδο, χρησιμοποιώντας ακριβώς την πολιτική ισχύ που κατέκτησαν στο παρελθόν, είτε με τα όπλα στη διάρκεια του αγώνα, είτε λόγω της θέσης τους στην οθωμανική κοινωνία. Σύμφωνα με τον Κ. Μοσκόφ και πάλι, «ο φιλελευθερισμός αυτών των μεσοαστικών στρωμάτων θα είναι έτσι άκρατος, η πολιτική τους φρασεολογία –αναρχική σχεδόν- θα συντείνει ακόμα περισσότερο, ώστε ο προβληματισμός τους να τους αποτρέψει από την πάλη για τη δημιουργία ενός κράτους συστηματοποιημένου, θα τους ωθήσει αντίθετα στον ιρεντεδισμό, στην προβολή σαν πολιτικού τους συνθήματος μιας Μεγάλης Ιδέας ανέφικτης»²⁹². Η επιλογή εξάλλου της Γαλλίας, ως «προστάτιδας δύναμης» και μέντορα, από τα αστικά στρώματα που εκφράζονται εδώ, βασίζεται και στο γεγονός ότι η χώρα αυτή εμφανίζεται ως η λιγότερο ισχυρή εκ των τριών «μεγάλων δυνάμεων», και άρα λιγότερο ικανή να επιβάλλει το σύνολο των επιλογών της στους Έλληνες αστούς, δίνοντάς τους περισσότερο βαθμό ελεύθερης δράσης – αυτό τουλάχιστον επισημαίνει ο Κωλέτης σε επιστολές του από το Παρίσι, όταν ήταν ακόμη πρέσβης εκεί. Βλέπουμε λοιπόν ότι η έννοια της «εξάρτησης» και της «εξαρτημένης αστικής τάξης» είναι πολύ σχετική και συγκεκριμένη στην Ελλάδα – έχει να κάνει πολύ περισσότερο με συνειδητές και υπολογισμένες επιλογές των «μέσα», παρά με κάποια δήθεν απόλυτη και κατακτητική επιβολή των «απ' έξω».

Από τους πνευματικούς εκπροσώπους αυτού του ρεύματος θα εκφραστεί με τον εντονότερο τρόπο ο ρομαντισμός στην πολιτική και πνευματική ζωή της χώρας, αντανακλώντας και τις μεταστροφές της γαλλικής πολιτικής και πνευματικής ζωής μετά την Παλινόρθωση. Μέσα σε αυτό το ρεύμα, που συχνά συνδυάζει το θερμό και φραστικά ριζοσπαστικό φιλελευθερισμό με έναν εξίσου θερμό και εξίσου επιφανειακό δημοκρατισμό -που μπορεί να τρέφει συμπάθειες ακόμη και προς ήπιες σοσιαλιστικές θεωρίες- θα βρουν θέση και έκφραση και πολλοί από τους

²⁹¹ Μοσκόφ Κ., ό. π., σ. 87.

²⁹² Μοσκόφ, ό. π., σ. 87.

Φαναριώτες επήλυδες, που εξακολουθούν να αποτελούν τους κυριότερους δέκτες και πομπούς της γαλλικής παιδείας στην Ελλάδα και ως εκ τούτου δίνουν τον τόνο στο ρομαντικό κλίμα της εποχής. Στο πλαίσιο αυτού του ρεύματος, τα επιχειρήματα και ιδεολογήματα είναι πιο έντονα και πιο ριζοσπαστικά, με περισσότερο δημοκρατισμό σε σχέση με το φιλελευθερισμό της μεγάλης αστικής τάξης, αλλά και πιο ρηγά και ευμετάβλητα· με πολλή ρητορεία και συναισθηματισμό, αλλά με ελάχιστη συνέπεια, ορθολογικό πρόγραμμα και βάθος. Στο «Γαλλικό κόμμα» θα εκφραστεί σε σημαντικό βαθμό το ρεπουμπλικανικό, δημοκρατικό και διαφωτιστικό πνεύμα των χαμηλότερων στρωμάτων της εμπορευματικής κοινωνίας και της αστικής τάξης, που όμως δεν αντιστοιχεί πια στην περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, αλλά στην περίοδο των ναπολεόντειων πολέμων και αργότερα, με όλο τον τυχοδιωκτισμό και την κινητικότητα που χαρακτήριζε αυτή την ιστορική φάση ελιγμών και ανακατατάξεων. Ακόμη και αυτό το πνεύμα, με δεδομένες τις δυτικές καταβολές του, ήταν αναγκαία προσαρμοσμένο στην ελληνική κοινωνική πραγματικότητα, που ήταν φυσικά πολύ πιο καθυστερημένη ιστορικά από την αντίστοιχη ευρωπαϊκή (όχι μόνο από την πολύ αναπτυγμένη γαλλική, αλλά και από την πιο οικεία λχ., για τους Έλληνες, ιταλική)²⁹³.

Το «Ρωσικό Κόμμα» ή «Ναπαίικο» είναι εκείνος ο μετεπαναστατικός πολιτικός σχηματισμός που δεν εμφορείται από κατ' εξοχήν φιλελεύθερες αντιλήψεις, αλλά από το συνεπές και έντονο λαϊκισμό του. Σχηματίστηκε ως πολιτική και πνευματική τάση στα χρόνια του αγώνα και στους εμφύλιους πολέμους της επανάστασης και εκφράστηκε στην πολιτική του Καποδίστρια στα πρώτα χρόνια μετά την απελευθέρωση, για να βρεθεί στο περιθώριο της κεντρικής πολιτικής

²⁹³ Η διαφορά γίνεται φανερή, αν λχ. αντιπαραβληθούν δύο μυθιστορήματα του Σταντάλ που αναφέρονται σε δύο διαφορετικές φάσεις της μετεπαναστατικής Ευρώπης («Το μοναστήρι της Πάρμας» για την περίοδο των ναπολεόντειων πολέμων και «Το κόκκινο και το μαύρο» για την εποχή της Παλινόρθωσης) με νεοελληνικά έργα της πρώτης φάσης της -μετεπαναστατικής- ιστορικής μετάβασης, που έχουν επίσης ρεαλιστικό προσανατολισμό, λχ. το «Θάνο Βλέκα» του Π. Καλλιγά και τη «Στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι». Πέρα από τις όποιες, εύλογες, διαφορές στη λογοτεχνική ποιότητα, στην αντιπαραβολή αυτή διακρίνονται και οι σημαντικές διαφορές στο «κοινωνικό τοπίο» των δύο ξεχωριστών πραγματικοτήτων, που είναι και οι δύο μεν μεταβατικές (όσον αφορά τα συγκεκριμένα έργα του Σταντάλ μάλιστα, έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικές χώρες: στο «Μοναστήρι της Πάρμας» αποτυπώνεται η Ιταλία, ενώ στο «Κόκκινο και Μαύρο» η Γαλλία), αλλά, στην περίπτωση της Ελλάδας, η μετάβαση έχει πολύ μεγαλύτερο βάθος και έκταση, «έρχεται από πολύ πιο μακριά», από πολύ πρότερη βαθμίδα ιστορικής εξέλιξης, οπότε είναι και πολύ πιο «συμπυκνωμένη», αλλά και πιο απότομη. Ακόμη, η τελευταία είναι και πολύ πιο δύσκολο να κατανοηθεί ολοκληρωμένα, αλλά και να αποτυπωθεί λογοτεχνικά, αφού λείπει ακόμη στην Ελλάδα το υποβαθρο εκείνο της ιστορικής πνευματικής ανάπτυξης, που θα δημιουργούσε τόσο την αναγκαία καλλιτεχνική συνείδηση, όσο και τα ίδια τα εκφραστικά μέσα που απαιτούνται. Κατά τη γνώμη του γράφοντα, ιδιαίτερα παραγωγική θα μπορούσε να είναι η αντιπαραβολή των σημαντικών αυτών ελληνικών λογοτεχνικών έργων της οθωνικής εποχής όχι τόσο με το «Κόκκινο και το μαύρο», (που αναφέρεται σε μια ραγδαία αστικοποιούμενη -ήδη αστική, ως επί το πλείστον- Γαλλία της Παλινόρθωσης), όσο κυρίως με το «Μοναστήρι της Πάρμας», όπου μια σαφώς πιο καθυστερημένη πολιτικά (εν πολλοίς φεουδαρχική, κατακερματισμένη και υποτελής) Ιταλία είναι, ωστόσο, πολύ πιο αναπτυγμένη από την Ελλάδα πνευματικά-ιδεολογικά και όσον αφορά τον βαθμό ανάπτυξης των βασικών κοινωνικών τύπων, αλλά και την «καθαρότητα» των τελευταίων.

σκηνης, αλλά όχι και των λαϊκών προτιμήσεων, στη συνέχεια. Αποτελεί έκφραση πολύ πλατιών κοινωνικών στρωμάτων, εκείνων που είδαν τη θέση τους να υποχωρεί ή να μένει στάσιμη μετά την επανάσταση, παρά την εθνοκρατική αποκατάσταση. Πρόκειται για τον κόσμο του ορεινού και ημιορεινού ελληνικού χώρου που γνώρισε σημαντική οικονομική ανάπτυξη και άνθηση από το 1750 περίπου μέχρι την αρχή των χρόνων της Παλινόρθωσης (1814-1815). Τότε, το ανώτερο αποτέλεσμα της ανάπτυξής του, η πρωτοκαπιταλιστική βιοτεχνία-κοινοπραξία, και το συνολικό κύκλωμα παραγωγικής δραστηριότητας που τη στήριζε, καθώς και το εμπορικό δίκτυο δια του οποίου πραγματοποιούσε τα αποτελέσματά της, αρχίζει να υποχωρεί μπρος στον δυτικό ανταγωνισμό και οι κοινότητές του περνάνε στην παρακμή.

Αυτή η πρωτοκαπιταλιστική ανάπτυξη, μέσα στο πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, αναστέλλεται. Η βιοτεχνία –ιστορικά ανάλογη, κατά έναν ορισμένο τρόπο, εκείνης που κάποτε αποτέλεσε την αφετηρία του καπιταλισμού στη δύση- δε θα εξελιχθεί ποτέ άμεσα σε βιομηχανία και μεγάλη εκμηχανισμένη παραγωγή, αφού έχει καθυστερήσει ιστορικά για αιώνες και τώρα πλέον δεν μπορεί να ανταγωνιστεί τη δυτική παραγωγικότητα, μετά το τέλος των ναπολεόντειων πολέμων, όταν οι εξαγωγές της δυτικοευρωπαϊκής βιομηχανίας διεισδύουν και κυριαρχούν παντού. Η ενδεχόμενη συνέχιση ή υποβοήθηση αυτού του τύπου της ανάπτυξης, ώστε να περάσει σε νέο ανώτερο επίπεδο, απαιτούσε συγκεκριμένα προστατευτικά μέτρα από το ελληνικό κράτος, αλλά και από το οθωμανικό, αφού το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος των κοινοτήτων που τον εξέφραζαν έμεινε υπό οθωμανική διοίκηση (βλ. Πήλιο, Ζαγοροχώρια Ηπείρου και αλλού, όπου δεν πάρθηκαν τέτοια μέτρα έγκαιρα ή, σε κάθε περίπτωση, δεν εφαρμόστηκαν με συνέπεια²⁹⁴. Οι παραδοσιακές κοινότητες καταργήθηκαν από το νέο κράτος και αντικαταστάθηκαν από τους δήμους και νέους θεσμούς, μη λειτουργικούς για τον πρότερο τρόπο ύπαρξης των στρωμάτων αυτών· ο τύπος της κοινωνικής και οικονομικής τους ανάπτυξης ακυρώνεται, η ιστορική δυνατότητα που εξέφραζαν δε γίνεται ποτέ πραγματικότητα για αυτές τις ίδιες.

Ο ελληνικός καπιταλισμός δε θα προέλθει τελικά από την ανάπτυξη αυτής της πρωτογενούς του εστίας. Ωστόσο, από αυτή την εστία δημιουργήθηκαν κάποιες από τις προϋποθέσεις του: κατά μεγάλο μέρος, η ίδια η επανάσταση, αλλά και, πριν από αυτή, ο σχηματισμός σημαντικού μέρους των ελληνόφωνων αστικών στρωμάτων και το άπλωμα της δραστηριότητάς τους σε όλη τη Βαλκανική, κάτι που αποτέλεσε προϋπόθεση της κοινωνικής

²⁹⁴ Ως εκ τούτου, δεν είναι τυχαίο ότι «το πρόγραμμα του ναπαιίκου κόμματος συνοψίζεται στη διανομή της γης στους αγρότες, την κατάργηση ή την δραστική μείωση της δεκάτης και την ενίσχυση της τοπικής αυτοδιοίκησης ενάντια στους Φαναριώτες και τους λόγιους» (Μοσκόφ Κ., ό. π., σ. 93), πράγματα που είτε δεν έγιναν ποτέ, είτε άργησαν τόσο πολύ, που η δραστηριότητα αυτού του χώρου είχε πια πρακτικά εξαλειφθεί.

επανάστασης για όλα τα Βαλκάνια, αλλά από άλλο δρόμο, σε άλλους τόπους και με νέες μορφές, στις νέες πόλεις και λιμάνια που ξεκίνησαν σαν κέντρα διοίκησης και εμπορίου. Έτσι, ο κόσμος αυτός της πρωτοαστικής βιοτεχνικής ανάπτυξης της ελληνικής επαρχίας, ένας κόσμος ζωντανός και ανθηρός στα τελευταία χρόνια της τουρκοκρατίας, στρέφεται μέσα στην παρακμή του στην παραδοσιακή ιδεολογία και σκέψη, στην ορθοδοξία και το μοναρχικό και φιλορωσικό προσανατολισμό, ως υποκατάστατο εκείνου του τύπου προσανατολισμού του κρατικού συγκεντρωτισμού, που απαιτούσε η συνέχιση της ανάπτυξης και ωρίμανσής του, με λαϊκιστική κατεύθυνση. Όλη η δυναμική του, κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική, ακινητοποιείται, όπως και ο ίδιος, ξεπερνιέται από τα πράγματα και αντιστρέφεται, γίνεται συντήρηση και, όλο και πιο συχνά, αντίδραση, καλεί σε επιστροφή σε μια κατάσταση που δεν μπορεί να υπάρξει πια.

Ο κόσμος αυτός παρουσιάζει τις τελευταίες του έντονες εξάρσεις, προτού υποταχτεί οριστικά στη νέα πραγματικότητα, στη δεκαετία του 1850 και στην περίοδο του Κριμαϊκού πολέμου. Μετά από αυτή την περίοδο, όταν αφενός ο Όθων αποτυγχάνει οριστικά και αφετέρου η ρωσική πολιτική στρέφεται πια στον σλαβισμό, εγκαταλείποντας το όχημα της ελληνορθοδοξίας, τα υπολείμματα αυτών των, κατά συνθήκη, «ρωσόφιλων», κοινωνικών στρωμάτων –φθούμενα και από τις ίδιες τις εσωτερικές μεταβολές που έχουν ήδη υποστεί– προσεγγίζουν τα αντίστοιχα νέα λαϊκά στρώματα των πόλεων και εκφράζονται μέσα από το πρώην «Γαλλικό Κόμμα» που τώρα, μετά από την έξωση του Όθωνα, μετατρέπεται στο «Εθνικό Κόμμα», φθάνοντας στο ανώτατο σημείο επιρροής του με τον Δηλιγιάννη, τον κύριο αντίπαλο του Τρικούπη και του «Νεωτεरिकού Κόμματος».

Εκφράζοντας πελατειακά ένα λαϊκό μικροαστικό ή δυνάμει μικροαστικό στοιχείο, καθώς και μεγάλο μέρος από τα άλλα φτωχά στρώματα των πόλεων και της υπαίθρου, το κόμμα αυτό θα εξακολουθήσει να είναι φιλελεύθερο και κοινοβουλευτικό στον προσανατολισμό του, πιο λαϊκιστικό, ριζοσπαστικό και «δημοκρατικό» στα συνθήματα και την πρακτική του, πιο αδιάλλακτο, καιροσκοπικό και φιλοπόλεμο στο «εθνικό ζήτημα» σε σχέση με τον άλλο, τον κλασικό φιλελεύθερο πόλο του πολιτικού συστήματος της χώρας. Φυσικά, επρόκειτο για αστικό ολιγαρχικό κόμμα, όσον αφορά την ηγεσία και τα στελέχη του, αλλά και τους γενικούς πολιτικούς προσανατολισμούς του, ακολουθούσε κι αυτό συστηματικά τις πρακτικές των πελατειακών σχέσεων και της μαζικής εξαγοράς ψήφων, της χρησιμοποίησης «τραμπούκων» από τους τοπικούς κομματάρχες στις εκλογικές διαδικασίες κτλ., συνέχιζε δηλαδή να είναι ένας τυπικός «παλαιοκομματικός» πολιτικός μηχανισμός της «παλιάς Ελλάδας», και μάλιστα ήταν πιο τυπικά παλαιοκομματικός από το «Νεωτεरिकό Κόμμα».

Ωστόσο, η πιο «λαϊκή» και ριζοσπαστική μικροαστική ρητορεία και πολιτική πρακτική αυτού του ρεύματος της φιλελεύθερης σκέψης και πολιτικής αφενός θα διευκολύνει, ίσως

περισσότερο, τη μελλοντική έκφραση ενός πραγματικά ριζοσπαστικού φιλελευθερισμού μέσα στα διανοούμενα, αλλά και στα πιο λαϊκά στρώματα της ελληνικής κοινωνίας, που θα έχει και έξοδο σε σοσιαλιστικές αναφορές και άρα στην υπέρβαση του ίδιου του φιλελευθερισμού. Από την άλλη πλευρά, μέσω της κληρονομιάς μέρους των παλιών πρώην «ρωσόφιλων» αντιλήψεων στη λαϊκιστική τους απόχρωση, και χωρίς όλο το βάρος του αντιδραστικού ιστορικά και πολιτικά, «τσαρικού-βυζαντινού τύπου» μοναρχισμού που τις περιέβαλλε, θα διατηρήσει ζωντανή την ανάμνηση και θεωρητική δυνατότητα μιας εκ νέου τοποθέτησης του ζητήματος περί της «ελληνικής ανατολής» σε αντιπαράθεση με την «ευρωπαϊκή δύση» και ανάδειξης του τρόπου που μπορεί η πρώτη να υλοποιήσει την «ιστορική αποστολή» και τα πεπρωμένα της με αυθεντικό και οργανικά «ελληνικό τρόπο».

Έχουμε δηλαδή, μέσα από αυτή τη δεύτερη, πιο λαϊκιστική, «ανατολική» και μικροαστική εκδοχή της φιλελεύθερης σκέψης, τη δυνατότητα μετάβασης αφενός στη γένεση μιας ελληνικής σοσιαλιστικής σκέψης, φιλολογίας και κινήματος και αφετέρου στην εμφάνιση μιας «νεορομαντικής» εθνικιστικής σκέψης, που θα θέσει ολοκληρωμένα το ζήτημα περί «Ανατολής-Δύσης» στην ελληνική κοινωνία και ιδεολογία²⁹⁵.

Οστόσο και οι δύο αυτές εκδοχές του φιλελευθερισμού στην Ελλάδα θα φέρουν επί μακρόν πάνω τους το σημάδι της οικονομικής, πολιτικής και πνευματικής καχεξίας της μετεπαναστατικής νεοελληνικής ζωής. Παρά τις σημαντικές προόδους τους στην πορεία του 19^{ου} αιώνα, δε θα καταφέρουν να αποτινάξουν από πάνω τους τον «παλαιοκομματισμό», το χαρακτήρα δηλαδή που αντιστοιχεί σε μια ανεξέλικτη ακόμη κοινωνική δομή, σε μια έντονη αίσθηση οικονομικής, πολιτικής και ιδεολογικής υπανάπτυξης (απ' όπου και η αίσθηση της «εξάρτησης»), έναν αστικό χαρακτήρα, που εν πολλοίς παρέμενε ακόμα εμπορομεσιτικός, «μεσεύων», παράγοντας που εξακολουθούσε να καταδικάζει στην καθυστέρηση και στην οπισθοδρόμηση τη συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού της χώρας. Πίσω από όλα αυτά τα προβλήματα βρισκόταν κυρίως το ανολοκλήρωτο της εθνοκρατικής συγκρότησης της χώρας, λόγω της αργής επίλυσης του «ανατολικού ζητήματος».

²⁹⁵ Τα παραπάνω δε σημαίνουν αναγκαστικά ότι τα νέα εθνικιστικά ρομαντικά ιδεώδη και αντιλήψεις θα τα εκφράσουν διανοούμενοι προερχόμενοι οπωσδήποτε από το «Εθνικό Κόμμα». Η κίνηση του δημοτικισμού, που θα φέρει τα πάνω κάτω, θα οδηγήσει ακόμα και άτομα προερχόμενα από τους πιο αυστηρούς και συνεπείς «αγγλόφιλους» κύκλους να γίνουν φορείς των νέων ιδεών, όπως λχ. ο κυριότερος εξ αυτών, ο Ίων Δραγούμης (κάτι λογικό εξάλλου, αφού αυτοί ακριβώς οι κύκλοι ήταν οι φορείς της πιο αναπτυγμένης νεοελληνικής κοινωνικής σκέψης, οπότε ήσαν και πιο δεκτικοί στο καινούργιο). Η σημασία του ρεύματος αυτού, που συμβατικά εδώ συνδέουμε με το «Γαλλικό» και «Εθνικό» κόμμα, έγκειται στο ότι λειτούργησε ως περιβάλλον διατήρησης και ζύμωσης των ιδεών και λαϊκών πόθων και αναμνήσεων που αναφέρονται εδώ, στοιχείων που αργότερα θα γίνουν αντικείμενο πολύ διαφορετικής επεξεργασίας και μετασχηματισμού για να εκφράσουν τις νέες πνευματικές και ιδεολογικές ανάγκες.

Την πιο σημαντική πηγή ζωντανής σκέψης και ανανέωσης στη νεοελληνική πνευματική και πολιτική ζωή αναμφίβολα αποτελούσε το φιλελεύθερο ριζοσπαστικό ρεύμα των Εφτανήσων. Όσο κι αν, μετά από την Ένωση, η επτανησιακή πνευματική κίνηση αναπόφευκτα υποχώρησε σταδιακά, φτάνοντας τελικά στο επίπεδο της υπόλοιπης χώρας, μέσα στη διαδικασία της εθνικής ολοκλήρωσης, ωστόσο πρόλαβε να αποτελέσει αφενός την πιο προωθημένη πηγή αστικής και ορθολογικής σκέψης, αλλά και το συνδετικό κρίκο μεταξύ του φιλελευθερισμού, του ριζοσπαστισμού και του σοσιαλισμού στην ελληνική κοινωνία.

Ιβ. Η εμφάνιση και ανάπτυξη των σοσιαλιστικών και κομμουνιστικών ιδεών στην Ελλάδα

Η πρώτη εμφάνιση και διάδοση σοσιαλιστικών ιδεών στην Ελλάδα φαίνεται να γίνεται πολύ νωρίς, στα 1832-1833, όταν, προσκαλεσμένοι από τον Ιωάννη Κωλέττη, καταφτάνουν στη χώρα σενσιμονιστές πρόσφυγες, ο επιφανέστερος των οποίων, Γκ. Εϊχτάλ αναλαμβάνει τα οικονομικά της χώρας, με σκοπό την οικοδόμηση μιας βιομηχανικής κοινωνίας «με επάρκεια αγαθών, φωτισμένη από την επιστήμη, όπου η αγάπη θα εμπόδιζε τον κοινωνικό αγώνα και τον πόλεμο και όπου κυρίαρχο θα ήταν το πνεύμα»²⁹⁶. Γύρω από τους εκπροσώπους αυτούς του σενσιμονιστικού «ουτοπικού» σοσιαλισμού στην Ελλάδα διαμορφώνεται ένας κύκλος Ελλήνων που δέχεται την επιρροή τους, εκ των οποίων ο Επτανήσιος Φραγκίσκος Πυλαρινός φαίνεται πως είναι ο πρώτος που αναφέρει, για πρώτη φορά στη χώρα μας, στη νεκρολογία του για τον Α. Κοραή, το 1833, τον όρο «σοσιαλισμός» (ως «κοινωνισμός», με αυτή την απόδοση θα χρησιμοποιείται ο όρος μέχρι και το τέλος σχεδόν του 19^{ου} αιώνα)²⁹⁷. Επρόκειτο για μια ιδιαίτερα ήπια, από την άποψη της κοινωνικοπολιτικής δράσης, μορφή σοσιαλιστικής θεωρίας, που βασιζόταν στην πεποίθηση για την ανάγκη υπέρσχυσης των «εργαζόμενων τάξεων» (δηλαδή των αστών και των μισθωτών εργατών) επί της «μη εργαζόμενης τάξης» (δηλαδή των γαιοκτημόνων, των ευγενών κλπ., γενικά των προκαπιταλιστικών κυρίαρχων «νομοκατεστημένων τάξεων»), μέσα από τον προσανατολισμό του κράτους στην ανάπτυξη της βιομηχανίας – εκεί εξάλλου στόχευε και η δραστηριότητα των εξόριστων σενσιμονιστών, στο πλαίσιο της ατμόσφαιρας επαναστατικής ανανέωσης και ελπίδων που διατηρούνταν ακόμη ζωντανές στη μετεπαναστατική Ελλάδα. Οι προσπάθειες αυτές, όπως ήταν φυσικό, δεν ευοδώθηκαν και οι σενσιμονιστές εκδιώχθηκαν από την Ελλάδα σύντομα. Ωστόσο, έμεινε το

²⁹⁶ Γκ. Εϊχτάλ, *Οικονομική και κοινωνική κατάσταση στην Ελλάδα μετά την Επανάσταση* (επιμ. Θ. Χ. Παπαδόπουλου), Εκδόσεις Μπάρον, Αθήνα 1974, σ. 9.

²⁹⁷ Π. Νούτσος Π. (επιμ.), *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα*, τόμος Α', Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 31.

ίχνος της επίδρασής τους σε Έλληνες διανοούμενους και επίσης δημιουργήθηκε και από εδώ μια πρώτη δυνατότητα μελλοντικής εξόδου προς το ρεύμα του κοινωνιολογικού θετικισμού²⁹⁸. Ιδιότυπος συνεχιστής-δέκτης της επιρροής της ουτοπικής σοσιαλιστικής αντίληψης στην Ελλάδα, ανεξάρτητος μεν, αν και επηρεασμένος από το σενσιμονισμό και με αρκετή δόση εκλεκτικισμού στις απόψεις του, στάθηκε ο Παναγιώτης Σοφιανόπουλος που, από το 1836 ως το 1854, εξέδιδε το περιοδικό «Η Πρόοδος», το οποίο είχε αστικοδημοκρατική και αντιδυναστική πολιτική κατεύθυνση. Γενικά, οι Έλληνες διανοούμενοι της εποχής εκλάμβαναν τις σοσιαλιστικές αντιλήψεις και θεωρίες από τη σκοπιά του διαφωτισμού και της αντίληψης της γενικής προόδου της ανθρωπότητας διαμέσου της εφαρμογής των αρχών της βιομηχανικής ανάπτυξης προς όφελος του συνόλου της κοινωνίας, κάτι που, σε μεγάλο βαθμό, αντιστοιχούσε στις ίδιες τις προθέσεις και επιδιώξεις του σενσιμονισμού, αλλά και στο ιστορικό του πλαίσιο εκείνη την εποχή, που ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής δεν είχε ακόμη αναπτυχθεί μέχρι του σημείου να γίνουν πλήρως ορατές οι εγγενείς του αντιφάσεις και να αναλυθούν θεωρητικά.

Στην Ελλάδα, το όποιο ενδιαφέρον και οι αναζητήσεις, όσον αφορά την παρακολούθηση της σοσιαλιστικής σκέψης στην Ευρώπη, κατά το μεγαλύτερο μέρος του 19^{ου} αιώνα, είχε γενικά αφηρημένο, φιλολογικό ή ακαδημαϊκό χαρακτήρα και το αντίστοιχο, φυσικά, βάθος. Και αυτό ήταν απόλυτα λογικό, γιατί στην ελληνική κοινωνία έλειπε σε μεγάλο βαθμό το αντικείμενο και το περιεχόμενο μιας τέτοιας ανάγκης και πνευματικής ή πολιτικής δραστηριότητας, αφού η καπιταλιστική βιομηχανική παραγωγή και η μισθωτή εργασία αποτελούσαν ασήμαντα ή περιθωριακά φαινόμενα για το μεγαλύτερο διάστημα του αιώνα αυτού. Η παραγωγική δραστηριότητα ήταν σε συντριπτικό βαθμό αγροτική, με βάση την εξάπλωση της μικρής οικογενειακής αγροτικής εκμετάλλευσης και μετεξελισσόταν αργά σε εμπορευματική. Η μισθωτή εργασία περιοριζόταν κυρίως στο εμπόριο και στη ναυτιλία, η οποία ήταν ο μόνος μαζικός κλάδος, που θύμιζε το πρότυπο της βιομηχανικής παραγωγής. Και εκεί όμως γρήγορα ξεκίνησε μια μακρά διαδικασία κρίσης και αναδιάρθρωσης της παραγωγικής διαδικασίας και της οργάνωσης της εργασίας (με το πέρασμα από τα πανιά στον ατμό ως κινητήρια δύναμη των πλοίων) και φαίνεται να αρχίζει να σταθεροποιείται και πάλι μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1860. Στην εποχή που στην αναπτυσσόμενη Ευρώπη σχηματίζονταν τα πρώτα οργανωμένα εργατικά κινήματα και διαμορφωνόταν ο επιστημονικός σοσιαλισμός (μαρξισμός), αλλά και άλλες μορφές επαναστατικού στη στόχευσή του σοσιαλισμού, στην Ελλάδα έλειπε τόσο ο

²⁹⁸ Όπως είναι γνωστό εξάλλου, αυτά τα δύο ρεύματα συνδέονται μέσω της αρχικής ιδιότητας του ιδρυτή του θετικισμού Α. Κοντ, που για χρόνια ήταν γραμματέας του Σεν Σιμόν. Ο κοινωνιολογικός θετικισμός αποτελούσε, από κάποια άποψη, ένα ρεύμα διάδοχο του σενσιμονισμού, αν και, φυσικά, επρόκειτο για καθαρά αστικό ρεύμα, που απέρριπτε τελείως τη σοσιαλιστική θεωρία του Σεν Σιμόν, θεμελιακό στοιχείο της οποίας ήταν η κριτική και άρνηση της ατομικής-ιδιωτικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής.

βιομηχανικός καπιταλισμός, όσο, συνεπώς, και η παρουσία μαζικών εργατικών στρωμάτων και εργατικής τάξης, η οποία αποτελεί την κεντρική προϋπόθεση και αναφορά της σοσιαλιστικής θεωρίας.

Ως συνέπεια των παραπάνω, οι κυριότεροι άμεσοι επίγονοι των πρώτων αυτών επηρεασμένων από τον ευρωπαϊκό σοσιαλισμό Ελλήνων διανοουμένων φαίνεται κατ' αρχήν να έχουν σχέση περισσότερο με την παρακολούθηση της κίνησης των σοσιαλιστικών ιδεών στο εξωτερικό της χώρας και πολύ λιγότερο με τις κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις μέσα στην ίδια την Ελλάδα. Τέτοια πρόσωπα υπήρξαν ο Εμμανουήλ Δαούδογλου, που φέρεται να υπήρξε και μέλος της Πρώτης Διεθνούς των Εργατών, το 1864²⁹⁹, ο Π. Αργυρόπουλος, που δραστηριοποιήθηκε σε επαναστατικές οργανώσεις στη Ρωσία, ο Π. Ροδοκανάκης που έλαβε μέρος σε αναρχικές κινήσεις στην Κεντρική Αμερική και κυρίως ο Παύλος Αργυριάδης, που είχε εκτεταμένη και σημαντική δραστηριότητα ως σοσιαλιστής στη Γαλλία, από το 1872, που εγκαταστάθηκε εκεί, μέχρι και το θάνατό του, το 1901. Λόγω της έλλειψης κοινωνικής βάσης για ένα σοσιαλιστικό κίνημα στην Ελλάδα, για πολύ καιρό ο σοσιαλισμός κατανοούνταν αποκλειστικά σαν ένα σύστημα ηθικών αρχών και ιδεωδών για τη βέλτιστη οργάνωση της κοινωνίας, δηλαδή στη λογική του «ουτοπικού» σοσιαλισμού της Ευρώπης της αμέσως προηγούμενης ιστορικής εποχής και όχι ως συγκεκριμένο πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό πρόγραμμα και κίνημα για την αλλαγή της κοινωνίας.

Μια πρώτη σύνδεση της επίδρασης των σοσιαλιστικών ιδεών με την ελληνική πολιτική πραγματικότητα διακρίνεται στη δραστηριότητα ορισμένων επτανήσιων ριζοσπαστών μεταρρυθμιστών στην τελευταία φάση της αγγλικής κυριαρχίας στα Επτάνησα και στην περίοδο αμέσως μετά την ένωση με την Ελλάδα. Κυριότερος εκπρόσωπος αυτής της τάσης φαίνεται να ήταν ο Παναγιώτης Πανάς που κατανοούσε το ριζοσπαστισμό όχι μόνο σαν πολιτικό αλλά και σαν κοινωνικό κίνημα. Ο Πανάς μάλιστα σχετιζόταν και με το πρόγραμμα της Δημοκρατικής Ανατολικής Ομοσπονδίας, που επεδίωκε «την ένωση όλων των περιοχών της Βαλκανικής κάτω από κάποιο έντονα σοσιαλίζον κοινωνικό σύστημα»³⁰⁰, ένα πρόγραμμα που, κατά κάποιο τρόπο, ανανέωνε το όραμα του Ρήγα Φεραίου για την ανασυγκρότηση σε νέα βάση της κοινωνικής πραγματικότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αλλά που, φυσικά, προχωρούσε πολύ πιο μακριά, ενώ φαίνεται ότι αποτελούσε την πρώτη σοσιαλιστική ή «σοσιαλίζουσα» προγραμματική θέση για την αναμόρφωση της περιοχής, καθώς και μια πρώτη απάντηση, από μια οιονεί σοσιαλιστική σκοπιά, στους αστικούς εθνικισμούς της εποχής που αναπτύσσονταν ραγδαία. Εδώ αγγίζεται, από το μείγμα αυτό αστικοριζοσπαστικών και σοσιαλιστικών αντιλήψεων, το ζήτημα

²⁹⁹ Λάζαρης Β., ό. π., σσ. 72-73.

³⁰⁰ Λάζαρης, ό. π., σ. 76.

της Ανατολής στα Βαλκάνια και την Ελλάδα και είναι και αυτό κάτι καινούργιο. Φυσικά πρόκειται για δυτικές ιδέες και πρόγραμμα. Όπως και τα προηγούμενα, καθαρά αστικά, προγράμματα ανασυγκρότησης της περιοχής, αφορά στην ουσία ένα πρόγραμμα «εκδυτικισμού» των Βαλκανίων.

Ωστόσο, η τοποθέτηση του ζητήματος και μόνο, σε αντιπαράθεση με τις πολιτικές των δυτικών καπιταλιστικών χωρών και την εξάρτηση από αυτές, αναπόφευκτα φέρνει στην επιφάνεια ένα νέο ζήτημα και συγκεκριμένα την ανάγκη προσαρμογής, εγκλιματισμού, ενός ορισμένου «εξανατολισμού» των δυτικών ιδεών ώστε οι τελευταίες να αποκτήσουν δύναμη μέσα στους «ανατολίτες» βαλκανικούς λαούς που είναι αυτοί που καλούνται πλέον (και όχι οι ηγετικοί αστικοί κύκλοι) να λύσουν το πρόβλημα της αυτοδιάθεσης και της κοινής μελλοντικής τους ανάπτυξης. Ο Πανάς και οι βαλκάνιοι σύντροφοί του δεν απαντούν σε αυτό το ζήτημα: ούτε καν το θέτουν ολοκληρωμένα ακόμη. Όμως, αρχίζει να προβάλλει το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» και μέσα στις πρώιμες σοσιαλιστικές αντιλήψεις της εποχής. Οι αντιλήψεις του Πανά, όπως και αυτές του Ρόκκου Χοϊδά, ήταν ένα μείγμα σοσιαλιστικών και αστικοδημοκρατικών ιδεών και εκφράζονταν μέσα από ένα πρόγραμμα προωθημένης «κοινωνικής δημοκρατίας», ένα πρωτόλειο «σοσιαλδημοκρατικό» πρόγραμμα δηλαδή, που θα εγκαθιδρυόταν όχι με βίαιο επαναστατικό τρόπο, αλλά ως αποτέλεσμα της δράσης ενός νέου δημοκρατικού κόμματος και της πλατιάς μόρφωσης των λαϊκών στρωμάτων της χώρας.

Βασικό χαρακτηριστικό των σοσιαλιστικών ή εγγύς προς το σοσιαλισμό αντιλήψεων που υπήρχαν τότε στην Ελλάδα, μέσα σε πολύ περιορισμένους κύκλους προοδευτικών αστών διανοουμένων, ήταν κυρίως ο εκλεκτικισμός, η σύνδεση με το κοσμοπολίτικο πνεύμα και, συχνά, με χριστιανικές ηθικές αντιλήψεις, καθώς επίσης και η έλλειψη επαφής με τα λαϊκά στρώματα, γι αυτό εξάλλου και δεν αποτελούσαν πηγή ανησυχίας για τους ηγετικούς αστικούς κύκλους της χώρας και το παλάτι. Ωστόσο, τα γεγονότα της εργατικής επανάστασης του 1871στη Γαλλία (Κομμούνα του Παρισιού) και ο διεθνής τους αντίκτυπος, από τη μία πλευρά ανάγκασαν την αστική πνευματική ηγεσία της χώρας να αρχίσει να ασχολείται με τα φαινόμενα του σοσιαλισμού και του «εργατικού ζητήματος», ενώ από την άλλη, έδειξαν τα όρια της μέχρι τότε ανάπτυξης των σοσιαλιστικών ιδεών και της σοσιαλιστικής οργάνωσης στην Ελλάδα.

Ένα από τα πρώτα ουσιαστικά βήματα συνένωσης των σοσιαλιστικών ιδεών με τα λαϊκά στρώματα της ελληνικής κοινωνίας και τα προβλήματά τους, καθώς και η πρώτη εκδήλωση του πρακτικού επαναστατικού χαρακτήρα των σοσιαλιστικών ιδεών, φαίνεται ότι συντελείται το 1876, με την ίδρυση του «Δημοκρατικού Συλλόγου» της Πάτρας. Επηρεασμένοι από τον Μπλανκί, τον Προυντόν και κυρίως από τον Μπακούνιν, οι, λαϊκής και μικροαστικής κυρίως προέλευσης, σοσιαλιστές της Πάτρας καλούσαν το λαό σε επανάσταση με στόχο την κοινωνική

δικαιοσύνη και διακήρυσσαν ότι ως μόνους νόμους της δράσης τους θεωρούσαν όχι τους υφιστάμενους κρατικούς νόμους, αλλά την αλήθεια, τη δικαιοσύνη και την ηθική. Ταυτοχρόνως αντιστρατεύονταν την επίσημη πολιτική γύρω από το εθνικό ζήτημα και καλούσαν κι αυτοί σε συναδέλφωση με τους άλλους λαούς της Βαλκανικής. Παρά το γεγονός ότι η οργάνωση αυτή διαλύθηκε τον επόμενο κιόλας χρόνο από το ελληνικό κράτος, σηματοδοτούσε ωστόσο την αρχή του περάσματος του ελληνικού σοσιαλιστικού κινήματος σε μια νέα ιστορική φάση. Όντως, στα χρόνια από το 1870 ως το 1885, ιδρύθηκαν σοσιαλιστικοί όμιλοι και ομάδες σε μια σειρά πόλεις της χώρας, ενώ εφημερίδες με σοσιαλιστικό περιεχόμενο εκδόθηκαν ήδη από το 1874 (η «Εξέγερσις» από τον Π. Πανά στην Κεφαλονιά και την επόμενη χρονιά, από τον ίδιο, ο «Εργάτης»).

Αυτή ήταν η εποχή που οι σοσιαλιστικές θεωρίες αποκτούν ένα πρώτο μαζικό, δηλαδή πραγματικό, κοινωνικό υπόβαθρο στην Ελλάδα. Το 1876 σε 136 βιομηχανικές μονάδες της χώρας καταγράφεται η ύπαρξη εφτάμισι χιλιάδων περίπου εργατών, συγκεντρωμένων στα αστικά κέντρα της χώρας. Σύντομα ιδρύονται τα πρώτα σωματεία και αρχίζουν οι πρώτες απεργίες (Σύρος 1879, Τυπογράφοι της Αθήνας το 1882, Λαύριο 1883 κοκ) και άλλες εργατικές κινητοποιήσεις. Τα επόμενα χρόνια τα συνδικάτα πολλαπλασιάζονται, καθώς και οι κινητοποιήσεις τους, με αποκορύφωμα τη μεγάλη απεργία των μεταλλωρύχων του Λαυρίου το 1896. Από τη δεκαετία του 1880 η ανάπτυξη του καπιταλισμού στη χώρα είναι αρκετά έντονη με αποτέλεσμα την εμφάνιση και ανάπτυξη του εργατικού κινήματος. Ωστόσο, οι σοσιαλιστικές ιδέες δε θα συνδεθούν, παρά αρκετά αργότερα, με την εργατική τάξη και το εργατικό κίνημα της χώρας. Για όλο το υπόλοιπο του 19^{ου} αιώνα, καθώς και για την πρώτη δεκαετία του 20^{ου}, η σοσιαλιστική θεωρία θα είναι υπόθεση αποκλειστικά των διανοουμένων, που είχαν αποσπασματικές επαφές και όχι οργανική σχέση με τους εργάτες και τα λαϊκά στρώματα γενικά. Και εκεί που θα υπάρξει επίδραση των σοσιαλιστικών ιδεών στο κοινωνικό κίνημα, αυτή θα αφορά περισσότερο αγροτικά στρώματα, όπως στην Πελοπόννησο (Πάτρα, Πύργος, κίνημα των σταφιδοπαραγωγών) και στη Θεσσαλία (Μαρίνος Αντύπας-αγροτισμός-θεσσαλοί «κολληγοί»).

Οι σημαντικότερες προσωπικότητες σοσιαλιστών στα τέλη του 19^{ου} αιώνα θα είναι ο Πλάτων Δρακούλης και ο Σταύρος Καλλέργης. Ο ιθακήσιος Π. Δρακούλης ιδρύει το περιοδικό «Άρδην» το 1885 (η έκδοσή του διήρκεσε μέχρι τα μέσα του 1887). Οι απόψεις του ήταν ένα μείγμα αστικοδημοκρατικών και σοσιαλιστικών ιδεών με κύριο γνώρισμα τον εκλεκτικισμό. Σύμφωνα με ένα σύγχρονο μελετητή, επρόκειτο για «ένα χαλαρό σύνολο σοσιαλιστικών ιδεών, στο οποίο εκβάλλει μια κοινωνική εκδοχή του χριστιανισμού και ο «αληθής ριζοσπαστισμός» της γενέτειράς του, ενώ παρατηρείται μια ισχνή γνωριμία με τη σκέψη του Marx και του Engels (κυρίως μέσω του Anti-During) και δίδεται μια εξέχουσα θέση στις αντιλήψεις του Laurence

Gronlund για τη «συνεργατική ομοπολιτεία», όπως τις υιοθετεί ο φαβιανός κύκλος και ιδίως η Annie Besant. Καταφαίνεται, επίσης, η διακριτική προτίμηση προς τον «αυτόνομον κοινωνισμό» του Κροπότκιν, όπως άλλωστε μαρτυρείται και από τις μεταφράσεις των έργων του *Προς τους νέους και Εξέλιξις του νεωτεριστικού πνεύματος του ενεστώτος αιώνας*, που ο ίδιος εκτόνησε»³⁰¹. Σύμφωνα με μια άλλη άποψη, παραπλήσια ως προς την ουσία της προς την προηγούμενη, «οι αντιλήψεις του αποτελούσαν μάλλον ένα κράμα από προτάσεις του πρώιμου χριστιανισμού, του πλατωνισμού, του χαρτισμού, του αναρχισμού, του θεοσοφισμού και του θετικιστικού ουμανισμού για τα θέματα της κοινωνικής λειτουργίας, ενώ οι προσδοκίες του στηρίζονταν στην πεποίθησή του για την αναγκαιότητα της τελικής επικράτησης ενός σοσιαλιστικού παραδείσου, μιας κατάστασης την οποία θα χαρακτήριζε η κοινωνική αρμονία και η αδιατάρακτη ευδαιμονία του ανθρώπου»³⁰². Ο Δρακούλης έφυγε για μεγάλο διάστημα στην Αγγλία. Όταν ξαναγύρισε (1908) εξακολούθησε να έχει τον ίδιο περίπου προσανατολισμό στις σοσιαλιστικές του αντιλήψεις και μέχρι το τέλος της ζωής του υπήρξε εκπρόσωπος αυτού του πρώιμου σταδίου ανάπτυξης της σοσιαλιστικής σκέψης στην Ελλάδα.

Ο κρητικός Σταύρος Καλλέργης είχε προσεγγίσει τις σοσιαλιστικές ιδέες στον κύκλο του Ρόκκου Χοϊδά και από το περιοδικό «Άρδην». Το 1890 εξέδωσε την εφημερίδα «Σοσιαλιστής», ως όργανο του «Κεντρικού Σοσιαλιστικού Συλλόγου» που αποσκοπούσε «εις την διάδοσιν των σοσιαλιστικών αρχών εν τη Ανατολή»³⁰³. Διατηρούσε ανάλογες με του Δρακούλη αντιλήψεις, με τη διαφορά ότι ο ίδιος ήταν άνθρωπος της δράσης και, ως εκ τούτου, σε αντίθεση με τον Δρακούλη, θεωρούσε αναγκαία την επαναστατική δράση των σοσιαλιστών και την οργάνωση των εργατών για τη δημιουργία ενός σοσιαλιστικού εργατικού κινήματος στην Ελλάδα. Από αυτή την άποψη, ο Καλλέργης ήταν αυτός που επεδίωξε πρώτος να συνδέσει τη σοσιαλιστική θεωρία με το εργατικό κίνημα και την πρακτική πολιτική δράση, όχι μόνο θεωρητικά, αλλά και στην πράξη. Ενδεικτικά, μπορεί να αναφερθεί ότι ο «Κεντρικός Σοσιαλιστικός Σύλλογος» του Καλλέργη προχώρησε στον πρώτο εορτασμό της Εργατικής Πρωτομαγιάς, το 1893 στην Αθήνα. Οι ομάδες του Δρακούλη και του Καλλέργη εξέφραζαν δύο τάσεις μέσα στο πρώιμο ελληνικό σοσιαλιστικό κίνημα, εκ των οποίων η πρώτη προσανατολιζόταν σε μεταρρυθμίσεις μέσα στο ισχύον κοινωνικό σύστημα, ενώ η δεύτερη (Καλλέργης και οι οπαδοί του) αναδείκνυαν την κοινοκτημοσύνη και την πάλη των τάξεων ως βασικές αρχές του σοσιαλιστικού κινήματος.

³⁰¹ Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974, Τόμος Α΄, Οι σοσιαλιστές διανοούμενοι και η πολιτική λειτουργία της πρώιμης κοινωνικής κριτικής (1875-1907)*, Εισαγωγή, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1990 (β΄ έκδοση), σσ. 60-61.

³⁰² Ιστορικό Τμήμα της ΚΕ του ΚΚΕ, *Δοκίμιο ιστορίας του ΚΚΕ, Α΄ Τόμος (1918-1949)*, γ΄ έκδοση, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2001, σ. 35.

³⁰³ Βλ. Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα*, ό. π., τόμος Α΄, σ. 65.

Στα τέλη του αιώνα εμφανίστηκε και μια τρίτη τάση στο ελληνικό σοσιαλιστικό κίνημα, μια τάση αναρχική-αναρχοσυνδικαλιστική, με επιρροές από τον ιταλικό και γαλλικό αναρχισμό και προσανατολισμό στο έργο των Προυντόν, Μπακούνιν και Κροπότκιν. Η τάση αυτή αναπτύχθηκε στη Δυτική Πελοπόννησο (Αναρχικοί όμιλοι της Πάτρας και του Πύργου) που πάντοτε είχε επαφές και σχέσεις με τη γειτονική Ιταλία. Εξάλλου στην Πάτρα υπήρχε από παλιά μεγάλη ιταλική παροικία από πρόσφυγες του 1848, που ανέπτυξε έντονη, αλλά πολύ σύντομη δραστηριότητα, αφού, με αφορμή τις τρομοκρατικές τακτικές που χρησιμοποιούσε μια μυστική οργάνωση της περιοχής, υπήρξαν έντονες διώξεις από τις αρχές, με αποτέλεσμα οι αναρχικές ομάδες να διαλυθούν στα 1898. Παρότι υπήρξε μια αναβίωση των αναρχικών αντιλήψεων από το 1899 και μετά, εντούτοις δεν κατάφερε αυτή η τάση να διατηρήσει μια σταθερή μακρόχρονη επιρροή στην περιοχή.

Μια άλλη πλευρά αυτής της πρώτης περιόδου της ανάπτυξης των καθαυτό σοσιαλιστικών ιδεών στην Ελλάδα συνιστά η εμφάνιση ενός αγροτιστικού κινήματος, με ιδέες εν μέρει σοσιαλιστικές και εν μέρει αστικοδημοκρατικές, κορυφαίος εκπρόσωπος του οποίου υπήρξε ο Κεφαλλονίτης Μαρίνος Αντύπας, που δολοφονήθηκε στη Θεσσαλία το 1907. Την ίδια χρονιά κυκλοφόρησε στην Αθήνα το βιβλίο του Γεωργίου Σκληρού (Κωνσταντινίδη) «Το κοινωνικόν μας ζήτημα», που εισάγει τον επιστημονικό σοσιαλισμό και τη μαρξιστική ανάλυση στο ελληνικό σοσιαλιστικό κίνημα και εγκαινιάζει μια νέα εποχή ανάπτυξης του σοσιαλισμού στην Ελλάδα. Το προηγούμενο, πρώιμο, στάδιο ανάπτυξης των σοσιαλιστικών ιδεών φτάνει στο τέλος του, όπως πλησιάζει στο τέλος της και η συνολική ιστορική μετάβαση της νεοελληνικής κοινωνίας στη σύγχρονη καπιταλιστική πραγματικότητα. Αυτά τα χρόνια αρχίζει εκείνη η εποχή ελιγμών και ανακατατάξεων, που θα οδηγήσει στη σύγχρονη Ελλάδα.

Όσον αφορά, πάντως το προηγούμενο, πρώιμο ή προπαρασκευαστικό στάδιο ανάπτυξης των σοσιαλιστικών ιδεών στην Ελλάδα, μέχρι και το 1907, κατά τη γνώμη του γράφοντα, μια γενικά σωστή εν πολλοίς σύνοψη, σχετικά με τη θεωρητική εξέλιξη, περιέχεται στην παρακάτω διατύπωση:

«Οι θεωρητικές επεξεργασίες των Ελλήνων σοσιαλιστών προκύπτουν ως συνθέματα ιδεών, όπως βέβαια συνέβαινε και στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, με πολύπλευρη καταγωγή που ενδεικτικά κατανέμεται ως εξής:

I. η κοινωνική προσέγγιση του τριπτύχου της γαλλικής Επανάστασης («ελευθερία», «ισότητα», «αδελφότητα»), όπως την επιχειρούσε ο νεογιακωβινισμός της λατινικής Ευρώπης·

II. Η σύζευξη κοινωνικού και εθνικού ζητήματος κατά την υπόδειξη του Mazzini·

III. Ο εμβολιασμός του σοσιαλισμού από τη χριστιανική διδασκαλία με αποτέλεσμα η επαγγελία του να αποκτά σωτηριολογική και «ανθρωπιστική» χροιά·

IV. η κυριαρχική παρουσία της σκέψης των αναρχικών (Μπακούνιν, Costa, Κροπότκιν, Grave κλπ.)·

V. η σύνδεση με την «Association Internationale des Travailleurs (Federaliste)» και με ορισμένα μεταγενέστερα σχήματα που διακηρύσσουν την επικαιρότητα της διεθνούς επανάστασης, αλλά και η πλήρης έλλειψη οργανωτικών σχέσεων με τη Β΄ Διεθνή (τις είχε ήδη ναρκοθετήσει η στάση του Δρακούλη στο ιδρυτικό της συνέδριο, χωρίς να τις αναβαθμίσει στη συνέχεια ο Καλλέργης)·

VI. η ικανοποιητική επαφή με τις διάφορες τάσεις του γαλλικού σοσιαλισμού, από τον Argyriades ως τον Jaures·

VII. η επαρκής γνώση των κατευθύνσεων του αγγλοσαξωνικού σοσιαλισμού, με έμφαση στη φαβιανή του εκδοχή·

VIII. η αγνόηση του γερμανικού σοσιαλιστικού κινήματος, με κάποιες ασήμαντες αποκλίσεις που αφορούσαν τον Lassale και τον Bebel, και η αποσιώπηση του Kautsky, με τον οποίο είχαν διασυνδέσεις οι σοσιαλιστές των άλλων βαλκανικών χωρών·

IX. ο Marx και ο Engels (οι πρώτες γνωστές μεταφράσεις έργων τους χρονολογούνται το 1893), μολονότι ήταν από νωρίς γνωστοί ως ηγέτες της «κοινωνικής δημοκρατίας», δεν συνέβαλαν στην ώθηση της εγχώριας σοσιαλιστικής σκέψης, εφόσον η τελευταία δεν είχε εμποτισθεί από τον «καουτσκιανισμό» της Β΄ Διεθνούς»³⁰⁴.

Σημαντικές γενικές, εξάλλου, αυτού του πρώτου σταδίου στην εξέλιξη των σοσιαλιστικών ιδεών στην Ελλάδα ήταν οι αδύνατοι δεσμοί των Ελλήνων σοσιαλιστών με το εργατικό κίνημα, το οποίο, εξάλλου, παρά τα σημαντικά βήματα προόδου, δεν έχει ακόμη διαχωριστεί οριστικά, από συνδικαλιστικής και πολιτικής άποψης, από την οργάνωση των επαγγελματιών συμφερόντων των μικροαστικών στρωμάτων και από την κηδεμονία των τελευταίων. Ας προστεθούν, επίσης, η σύμπλεξη του αστικοδημοκρατικού με το καθαυτό σοσιαλιστικό στοιχείο στη σκέψη τους και η σύγχυση που προέκυπτε από αυτή, αλλά και η μη αυτοτελής –από σοσιαλιστικής άποψης– τοποθέτηση του ζητήματος της ολοκλήρωσης της ιστορικής μετάβασης της χώρας και της λύσης του «ανατολικού ζητήματος» ως προϋπόθεσης της τοποθέτησης και λύσης και του «κοινωνικού ζητήματος». Είναι ενδεικτικό για την ιστορική αυτή περίοδο ανάπτυξης της ελληνικής κοινωνίας

³⁰⁴ Νούτσος Π., ό. π., Α΄ Τόμος, σσ. 104-105.

ότι μέχρι και τις αρχές του 20ου αιώνα, μιάμιση δηλαδή δεκαετία μετά από το «Ταξίδι» του Ψυχάρη, οι σοσιαλιστές ή σοσιαλιζόντες Έλληνες διανοούμενοι συνεχίζουν να γράφουν κατά κύριο λόγο στην καθαρεύουσα.

Είναι, όμως, με το «Κοινωνικόν μας ζήτημα» του Σκληρού, που αλλάζουν όλα τα δεδομένα όσον αφορά την εξέλιξη των σοσιαλιστικών ιδεών στην Ελλάδα. Επρόκειτο για την πρώτη απόπειρα συγκεκριμένης έρευνας των βασικών προβλημάτων της ελληνικής κοινωνίας, με βάση τον ιστορικό υλισμό, και αποτέλεσε την αφετηρία για τη σημαντική συζήτηση που έγινε στο πλαίσιο του «Νουμά», που θα εξεταστεί στη συνέχεια, όπου συντελέστηκε ουσιαστικά μια πρώτη τοποθέτηση και σύγκρουση των βασικών αντιλήψεων που θα καθορίσουν στη συνέχεια την περαιτέρω εξέλιξη της ελληνικής πνευματικής ζωής. Είναι ακριβώς η εποχή, που οι σοσιαλιστικές ιδέες φεύγουν από το περιθώριο και αποκτούν κεντρικό χαρακτήρα στην εξέλιξη της ελληνικής κοινωνίας και ιδεολογίας.

Ιγ. Η γέννηση ενός νέου ελληνικού εθνικισμού

Όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενο σημείο του παρόντος κεφαλαίου, ο δημοτικισμός ήταν ένα ριζοσπαστικό πνευματικό κίνημα αστών διανοουμένων που, βασιζόμενο στα ιδεώδη του θετικιστικού ουμανισμού, επεδίωκε να επιβάλει ένα νέο ξεκίνημα στα πολιτιστικά πράγματα και την εθνική συνείδηση της χώρας. Η κριτική του δεν αφορούσε μόνο τη γλώσσα, αλλά και την ελληνική κοινωνία συνολικά. Ήταν καρπός της συνολικής αστικής ανάπτυξης της χώρας στη μετεπαναστατική περίοδο, εμπνεόταν από τη δυτική επιστήμη και το φιλελευθερισμό, καθώς και από τη γενική ευφορία που προκαλούσε η έντονη δραστηριότητα και ανάπτυξη της τρικουπικής περιόδου. Παρότι αναφερόταν συνεχώς στο «λαό», τη γλώσσα και τον πολιτισμό του, ουσιαστικά απευθυνόταν και αφορούσε στα νέα αστικά στρώματα που κυριαρχούσαν, και πολιτικά πλέον, στην ελληνική κοινωνία. Τα ποιήματα, οι ύμνοι προς την ζωογόνα λαϊκή ψυχή και γλώσσα, αποτύπωναν πρώτα πρώτα και αντανακλούσαν τα μεγάλα έργα και την ανάπτυξη που συντελούνταν, την αισιοδοξία που απέρρευε από την πολιτική επικράτηση και νίκη της αστικής τάξης, την αύξουσα ευημερία, τη σιγουριά και το όραμα αυτής της νέας ηγέτιδας τάξης για το μέλλον της χώρας και του έθνους. Το αισιόδοξο αυτό πνεύμα του αστικού δημοτικισμού διαρκεί για μια περίπου δεκαετία και αποτυπώνεται ανάγλυφα στο έργο του σημαντικότερου λογοτέχνη εκπροσώπου του, Κωστή Παλαμά, στα έργα του αυτής της περιόδου.

Αν κάπου σκόνταφτε και μετριαζόταν αυτή η ευφορία, αυτό αφορούσε τις περιπέτειες του «εθνικού ζητήματος» μέσα στο χάος του γενικότερου «Ανατολικού Ζητήματος» και ιδιαίτερα σε σχέση με την ανάπτυξη των ανταγωνιστικών εθνικισμών στα Βαλκάνια, με προεξάρχοντα το βουλγαρικό εθνικισμό. Η εμφάνιση και ραγδαία, πραγματικά, ανάπτυξη του βουλγαρικού εθνικισμού αποτέλεσε τεράστιο ξάφνιασμα για την ελληνική αστική τάξη³⁰⁵ και επώδυνο μάλιστα ξάφνιασμα, γιατί το βουλγαρικό εθνικό κίνημα εμφανιζόταν πολύ πιο τυπικά «δυτικό», πολύ πιο σύμφωνο με τις δυτικές (αναπροσαρμοσμένες, βέβαια, μετά τον ρομαντισμό, ιδιαίτερα τον γερμανικό) προδιαγραφές περί έθνους, σε σύγκριση με τον ελληνικό αλυτρωτισμό, την αντίληψη περί «ελληνισμού» και «Μεγάλης Ιδέας», αφού αναφερόταν σε πολύ συγκεκριμένα, απτά και μετρήσιμα κριτήρια εθνογένεσης και εθνικής ένταξης (έδαφος, γλώσσα, θρησκεία) και με εντελώς σύγχρονο ευρωπαϊκό τρόπο.

Από την άλλη πλευρά, η ελληνική αστική εθνική συνείδηση είχε πρωτοδιαμορφωθεί και αναπτυχθεί από νωρίτερα, στη βάση μάλιστα ενός πολιτιστικού μονοπωλίου στην περιοχή και της αξίωσης της αποκλειστικότητας στον «εκπολιτισμό» και «εκδυτικισμό» της περιοχής της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Οι συγκρούσεις μεταξύ δημοτικιστών και αρχαϊστών σχετικά με την πολιτιστική-γλωσσική-εθνική αφομοίωση των οθωμανοκρατούμενων πληθυσμών είχαν πολύ μεγαλύτερο βάθος και σημασία απ' ό, τι φαίνεται από πρώτη ματιά, γιατί είχαν να κάνουν με τη στρατηγική της εθνικής επέκτασης. Η καθαρεύουσα και αρχαϊζουσα γλώσσα ήταν μεν τεχνητή και δυσλειτουργική όσον αφορά τη χρήση της, αφού δεν ήταν μητρική γλώσσα κανενός, ούτε καν των ελληνόφωνων οθωμανών υπηκόων, αλλά έφερε μέσα της την ορθόδοξη φιλολογική και εν γένει πνευματική παράδοση, που είχε διαπαιδαγωγήσει και αναπαραγάγει τα ήθη και έθιμα και μεγάλο μέρος της φιλολογίας των βαλκάνιων χριστιανών για αιώνες – επρόκειτο για ένα βαθύ και μακράιωνο πολιτιστικό μονοπώλιο, από το οποίο καμιά άρχουσα τάξη με εθνικές και εδαφικές διεκδικήσεις δεν θα παραιτούνταν εύκολα. Στην πραγματικότητα, επρόκειτο για την κληρονομιά του προαστικού και προεθνικού οθωμανικού «μιλέτ», δηλαδή για αυτό που συχνά ονομαζόταν «γένος». Ο όρος έχει επιβιώσει και σήμερα, αφού για τους Έλληνες του εξωτερικού με ελληνική εθνική συνείδηση χρησιμοποιείται σχεδόν πάντα ο όρος «ομογενείς» και «ομογένεια» αντί του σωστότερου «ομοεθνείς». Έχοντας ως στοιχείο της παράδοσής τους την άρχουσα θέση του ηγετικού ελληνόφωνου στοιχείου στο μεσαιωνικό χριστιανικό οθωμανικό «μιλέτ» και τα προνόμια που σήμαινε αυτή, οι ελληνικές άρχουσες τάξεις δυσκολεύονταν να

³⁰⁵ Όντας για πολύ καιρό η μόνη συγκροτημένη εθνικά, «εθnikοποιημένη» αστική τάξη στην περιοχή, η ελληνική αστική τάξη αγνοούσε και απέρριπτε επί μακρόν την ύπαρξη άλλων αυτοτελών εθνικών οντοτήτων. Οι Έλληνες διανοούμενοι έτειναν να αποδίδουν τα πρώτα βαλκανικά εθνικά κινήματα στο «σλαβισμό», εννοούμενο ως ιδεολογικό όχημα της ρωσικής εξωτερικής πολιτικής στα βαλκανικά εδάφη της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

αποδεχθούν την εθνική διάσπαση της περιοχής, αν και αποτέλεσμά της, το πρώτο μάλιστα ιστορικά, υπήρξε και το ίδιο το ελληνικό έθνος. Εδώ ακριβώς έγκειτο και το «δυσκολοχώνευτο» της νέας κατάστασης για τα πιο δυναμικά αστικά στρώματα της χώρας. Για πολύ καιρό η ελληνική αστική τάξη ήταν η μόνη αρκετά αναπτυγμένη ώστε να αναπτύσσει εθνική συνείδηση σε ένα γενικά «προεθνικό» περιβάλλον και συνθήκες. Άρα, για αρκετό καιρό το ελληνικό έθνος ήταν το μόνο έθνος (με τη σύγχρονη, νεότερη έννοια του όρου) μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία και φιλοδοξούσε να «εθνικοποιήσει», δηλαδή να «αστοποιήσει» ή να «εκπολιτίσει» και «εκδυτικίσει» (το ίδιο πράγμα με άλλες λέξεις δηλαδή) το σύνολο των πληθυσμών της αυτοκρατορίας (βλ. λχ. Ρήγας). Τώρα, όλες οι παλιότερες ιστορικές συνθήκες είχαν αλλάξει ριζικά και το «πρώτο έθνος» της Βαλκανικής, που διέθετε μάλιστα την πολυπληθέστερη και ικανότερη αστική τάξη, καθώς και τις πιο προνομιακές διασυνδέσεις με το οθωμανικό κατεστημένο, κινδύνευε όχι μόνο να χάσει την ηγετική θέση και την αποκλειστικότητα στον καπιταλιστικό μετασχηματισμό της περιοχής (το δεύτερο ήταν πια τετελεσμένο γεγονός μετά τη Συνθήκη του Αγίου Στεφάνου), αλλά να μείνει και έξω απ' το κυνήγι της μοιρασιάς της οθωμανικής αυτοκρατορίας γενικώς, ακόμα και όσον αφορούσε τους «δικούς του» ελληνόφωνους πληθυσμούς της αυτοκρατορίας. Η δημοτική γλώσσα, από την άλλη, ήταν μεν η φυσική κοινή γλώσσα των απανταχού ελληνοφώνων (οπότε τους ενσωμάτωνε πιο εύκολα στην ελληνική εθνική ιδεολογία), αλλά αποκοβόταν από την ορθόδοξη και τη λόγια μακραίωνη παράδοση, ήταν πιο εύκολο να κατανοηθεί απλώς σαν μια «σύγχρονη εθνική γλώσσα», παράλληλα με τις άλλες γλώσσες των λαών της αυτοκρατορίας και, σ' αυτή την περίπτωση, τα κριτήρια εθνικής ένταξης που είχαν να κάνουν με τους τοπικούς γλωσσικούς, θρησκευτικούς συσχετισμούς μέσα στον εκάστοτε πληθυσμό, μπορούσαν να αποβαίνουν σε βάρος των ελληνικών εθνικών διεκδικήσεων· πολύ περισσότερο, που οι ελληνικοί εθνικοί και ελληνόφωνοι πληθυσμοί συχνά ήσαν διεσπαρμένοι, ως μειονότητες ανάμεσα σε πολυπληθέστερους αλλόγλωσσους πληθυσμούς, σε όλη την οθωμανική αυτοκρατορία.

Η ελληνική αστική τάξη και το κράτος εξακολουθούσαν φυσικά να χρησιμοποιούν την κληρονομιά και την υφιστάμενη επιρροή της ορθόδοξης εκκλησίας και της παράδοσής της για την εθνική αφομοίωση οθωμανικών πληθυσμών και σε αυτό ούτε οι δημοτικιστές είχαν την παραμικρή αντίρρηση. Η κατάσταση, λοιπόν, ήταν εξαιρετικά πολύπλοκη και το αστικό δημοτικιστικό κίνημα βρήκε το πρώτο μεγάλο εμπόδιο του ακριβώς στο κυρίαρχο στη δοσμένη ιστορική περίοδο «εθνικό ζήτημα». Ωστόσο, υπήρχε ακόμη ένα εμπόδιο, ένας βαθύς περιορισμός στο δημοτικισμό που αυτή τη φορά εδραζόταν στην ίδια την κοινωνική του ουσία και προέλευση. Ο δημοτικισμός ήταν αστικό πνευματικό κίνημα, προοδευτικό και ζωογόνο, αλλά αστικό, και μάλιστα σε μια περίοδο που ακόμη δεν είχε ολοκληρωθεί η εθνική και κρατική

ολοκλήρωση πληθυσμιακά και εδαφικά, κάτι που σημαίνει πως για αυτόν «κοινωνικό ζήτημα» δεν υπήρχε, δεν μπορούσε δηλαδή να συνδεθεί το «κοινωνικό» με το «εθνικό» στοιχείο. Ενώ παλιότερα, κατά την αστικοεπαναστατική περίοδο, με το σκεπτικό του Ρήγα, «εθνικό» σήμαινε την κοινωνική ανάταση όλων των πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας, αυτό το «οικουμενικό-εθνικό», δηλαδή «παμβαλκανικό-αστικό», είχε πια διασπαστεί στα επιμέρους «εθνικά κινήματα» και το ελληνικό εθνικό κίνημα ήταν απλώς ένα από αυτά. Την ίδια στιγμή, για παράδειγμα, οι Βούλγαροι εθνικιστές τα κατάφερναν καλύτερα και σε αυτό τον τομέα. Κυριότερο παράδειγμα αποτέλεσε η αξιοποίηση από μεριάς τους των κοινωνικοταξικών αντιθέσεων και η προσπάθεια «εθνικοποίησης» τους, όπως έγινε στην αγροτική εξέγερση του «Ιλιντεν» το 1903. Η αρχή και το τέλος ήταν ο «λαός», δηλαδή το έθνος στο σύνολό του, θεωρούμενο από τη σκοπιά της «γενικής βούλησης», της «αταξικότητας» – που βεβαίως συνιστά συγκεκριμένη ιδεολογική θέση μιας ορισμένης τάξης, της αστικής. Όμως ο «λαός» ή το ελληνικό έθνος ήταν πια μόνο ένα από τα έθνη ή τους λαούς που διεκδικούσαν την ανεξαρτησία τους, αφού είχαν αναπτυχθεί και άλλες εθνικές αστικές τάξεις στα Βαλκάνια, με αντίστοιχες ιδεολογίες και επιδιώξεις με την ελληνική και σε αντιπαλότητα μαζί της.

Για τους περισσότερους αστούς δημοτικιστές, οι εχθροί της ανάπτυξης και της προκοπής στην Ελλάδα εξακολουθούσαν να είναι, όπως και παλιότερα για το Σολωμό, «ο Τούρκος κι ο σοφολογιώτατος» και μέχρι να φτάσει στην Ελλάδα ο απόηχος της ρωσικής επανάστασης του 1905 και να τεθεί με θεωρητική εγκυρότητα το 1907 το «κοινωνικό ζήτημα» από τον Γ. Σκληρό, η συνείδηση των δημοτικιστών διανοουμένων παρέμενε σε αυτό το πλαίσιο.

Σύντομα μάλιστα, η δημοτικιστική ευφορία και αισιοδοξία δέχτηκε τρομερά χτυπήματα και τα εμπόδια έγιναν αδιέξοδα και εφιάλτης. Η έντονη ανάπτυξη της τρικουπικής περιόδου διακόπηκε: το 1893 το κράτος κήρυξε πτώχευση με αποτέλεσμα να έρθουν –αργότερα, μετά το 1897- στη χώρα οι επόπτες του Διεθνούς Οικονομικού Ελέγχου. Και, σα να μην έφτανε αυτό, ακολούθησε η ακόμα πιο ταπεινωτική ήττα στον ελληνοτουρκικό πόλεμο του 1897. Για τη συνείδηση των εκπροσώπων του δημοτικισμού, του πιο ζωντανού διανοούμενου τμήματος της αστικής τάξης της χώρας, φαινόταν σαν η χώρα να είχε γυρίσει πολύ πίσω, σαν τα πάντα να είχαν γκρεμιστεί και η εθνική ολοκλήρωση και η εκπλήρωση μεγάλου μέρους των ιδανικών του δημοτικισμού να είχαν αναβληθεί για πολλά χρόνια και ίσως και για πάντα.

Όπως το διατυπώνει ο Κ. Μοσκόφ, «για κάπου δέκα χρόνια η ταπείνωση του 1897 θα οδηγήσει σε μια παρέκβαση, σε ένα πισωδρόμημα του δημοτικισμού σαν κίνημα εκλογίκευσης· η ροπή προς το συγκεκριμένο, ο ρεαλισμός, που τον χαρακτηρίζει στη γένεσή του, θα αλλοιωθεί τώρα μέσα σε μια διάθεση φυγής, σε ένα νέο μεσσιανισμό, πολύ ανάλογο με εκείνον της ρομαντικής εποχής. Το μύθο των αρχαίων προγόνων θα τον έχει τώρα αντικαταστήσει ο μύθος

ενός ρωμηού ανανεωτή, όσο το δυνατό πιο αφηρημένου, πιο γενικευμένου και ανύπαρκτου, ενός ποιμένα ή γεωργού βαρβάτου και αλώβητου από μια ζωή τιθασειμένη μες στα τερτίπια της μεταπρατικής δημοκρατίας. 'Η ανόρθωση της χώρας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί, παρά μόνο με την αναγκαία μάχη ενάντια στον κοινοβουλευτισμό, την συνταγματική δημαγωγία, κάθε συμφεροντολογική στάση του λαού', θα γράψει σ' ένα από τα πρώτα φύλλα του επίσημου οργάνου του δημοτικισμού, του «Νουμά», ο διευθυντής του Δ. Ταγκόπουλος»³⁰⁶.

Σε αυτές τις συνθήκες, ενισχύονται από τη μια οι ανορθολογικές και αντιορθολογικές τάσεις στην κοινωνική σκέψη και την αστική διανόηση, και από την άλλη ο αντιφιλελευθερισμός, ο αντικοινοβουλευτισμός, ο κρατισμός και μοναρχισμός στην πολιτική. Οι δημοτικιστές (και όχι μόνο) διανοούμενοι δέχονται την επίδραση των φιλοσοφικών ιδεών του Νίτσε (ιδιαίτερος της θεωρίας του σχετικά με τον «υπεράνθρωπο»), του αυταρχικού λαϊκισμού του Μπαρές και των αντιφιλελεύθερων ιδεών, που δυναμώνουν στην Ευρώπη, ενώ ταυτόχρονα ενισχύεται σημαντικά ο ρόλος της θρησκείας και της εκκλησίας στην ελληνική κοινωνία, καθώς επίσης δημιουργείται και μια εστία δημοτικισμού μέσα στο ίδιο το παλάτι. Πρόκειται για τη λεγόμενη και «Μικρή Αυλή», γύρω από τον διάδοχο Κωνσταντίνο, στο πρόσωπο του οποίου πολλοί δημοτικιστές αρχίζουν να βλέπουν τον αναμενόμενο «μεσσία» του ελληνικού έθνους. Δεν είναι τυχαίο ότι τα περίφημα «ευαγγελικά» οφείλονται σε μια πρωτοβουλία της ίδιας της πριγκίπισσας Σοφίας για μετάφραση των ευαγγελίων στη δημοτική γλώσσα.

Δημιουργείται η εντύπωση ότι όλη η πνευματική και πολιτική ζωή στρέφεται σε ριζοσπαστικότερες κατευθύνσεις μετά το 1897. Στην πραγματικότητα, οι δημοτικιστές εξεγείρονται ενάντια σε ένα ολόκληρο πνευματικό κλίμα που κυριαρχεί στο ελληνικό βασίλειο, εξεγείρονται ενάντια στην ακινησία, τη στασιμότητα, τη «σώφρονα»-παθητική πολιτική και πνευματική στάση απέναντι στο ζήτημα της εθνικής ολοκλήρωσης και απελευθέρωσης. Χαρακτηριστικό δείγμα μιας τέτοιας στάσης, ένα από τα πολλά, μας παρέχει σήμερα ένα κείμενο-ομιλία ενός εκ των μεγάλων αντιπάλων του δημοτικισμού, του Γεωργίου Μιστριώτη, που αναφέρεται στα «Αίτια του αρχαίου και του νεότερου ελληνικού πολιτισμού» και γράφτηκε στην Αθήνα το 1891³⁰⁷. Εκεί ο πανεπιστημιακός Γ. Μιστριώτης αφού αναφερθεί επί μακρόν στα «αίτια» του ελληνικού πολιτισμού με παραδοσιακά ακαδημαϊκό τρόπο (κλίμα-φυσικές συνθήκες, δεκτικότητα από προηγούμενους πολιτισμούς, θρησκεία, πολιτικές περιστάσεις κλπ) και αφού

³⁰⁶ Κ. Μοσκόφ, *Εισαγωγικά στην ιστορία του κινήματος της εργατικής τάξης. Η διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1987, σσ. 205-206. Το απόσπασμα του Ταγκόπουλου που αναφέρει ο Μοσκόφ προέρχεται από το άρθρο του «Η μοναρχία ενάντια στη δύναμη της διαφθοράς», που δημοσιεύτηκε στο «Νουμά», 26 Ιανουαρίου 1903, σ. 1.

³⁰⁷ Βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου (επιμ.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τόμος β', Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1998, σσ. 588-601, όπου και παραπέμπουμε.

υμνήσει και δοξολογήσει τον ελληνικό πολιτισμό γενικά, θα προσπαθήσει να εξηγήσει και τους λόγους των προβλημάτων εθνικής αποκατάστασης του ελληνισμού στη σύγχρονη του εποχή, ως εξής:

«Εν τοις νεωτέροις όμως χρόνοις ουχί εις, αλλά πολλοί μεγάλοι βασιλείς διακωλύουσι την ανάπτυξιν ημών, οσάκις αυτή προσκρούει εις τα υποτιθέμενα συμφέροντα αυτών. Διότι κατά κακήν μοίραν το μικρόν Ελληνικόν βασίλειον εδημιουργήθη μεν διά της πολυτίμου συνεργασίας μεγάλων της Ευρώπης ιδεολόγων, αλλά μόλις τούτο ήρξατο αναπτυσσόμενον επήλθεν αίφνης αγροίκος υλισμός, όστις νυν λυμαίνεται την Ευρώπην, και η τούτω στενώς συνδεομένη φιλοκτημοσύνη, ήτις ου μόνον διεκώλυσε το έργον της παλιγγενεσίας, αλλά και την ασφάλειαν πλείστων ελληνικών χωρών απειλεί... Τα ονόματα φιλέλλην και ιδεολόγος, μισέλλην και υλιστής δεν διαφέρουσι πολύ αλλήλων. Ο υλιστής εκείνος των νεωτέρων χρόνων, όστις είπεν, ότι ο εισαγαγών εις την Ευρώπην τα γεώμηλα ωφέλησε πολύ πλέον το ανθρώπινον γένος ή ο Όμηρος μετά της Ιλιάδος και της Οδυσσεΐας, ο υλιστής, λέγω, εκείνος και οι οπαδοί αυτού δεν δύνανται να έχωσιν ευγενή αισθήματα προς λαόν, όστις ηγνόησε μεν την ύπαρξιν των γεωμήλων, αλλά το όλον ανθρώπινον γένος από της βαρβάρου αυτού διαιτήσεως μέχρι μεταφυσικών κόσμων ανεβίβασεν. Οπωσδήποτε είναι λυπηρός ο όρος της υπάρξεως ημών των νεωτέρων, διότι οι μεν ημέτεροι πρόγονοι την σωτηρίαν αυτών είχαν εν ταις ιδίαις χερσίν, ημείς δε σωζόμεθα εκ του σεβασμού των ισχυρών της γης προς τους ημετέρους προγόνους, εκ του πόθου της ισορροπίας των ανταγωνιζομένων και εκ του φόβου ιδρύσεως κοσμοκρατορίας»³⁰⁸.

Ενάντια σε αυτό το πνεύμα (και λιγότερο ενάντια στο γράμμα) και στάση, που εκφράζεται και μέσω της χρήσης της καθαρεύουσας και αρχαΐζουσας γλώσσας, εξεγείρονται οι δημοτικιστές διανοούμενοι, ενάντια δηλαδή στην παθητικότητα, στη στείρα εξύμνηση της αρχαίας δόξας, στο αίσθημα αδυναμίας και υποτέλειας απέναντι στους ξένους «μεγάλους βασιλείς» και δυνάμεις που εκφράζει αυτού του είδους η ελληνική διάνοηση. Ενάντια στον ακαδημαϊσμό, στη ρητορεία και στον συναισθηματισμό, αλλά και στην «εμπορομεσιτική» λογική της υποτέλειας, οι δημοτικιστές προβάλλουν έναν σκληρό και ωμό, πολλές φορές, ρεαλισμό και νατουραλισμό, και εξαιρούν τη δυναμική στάση για τη λύση του εθνικού προβλήματος στη βάση της ανάδειξης και εξύψωσης όχι μόνο ή τόσο της αρχαίας κληρονομιάς, αλλά της σύγχρονης υπόστασης του ελληνικού λαού

³⁰⁸ Ο. π., σ. 600.

και έθνους. Αντλούν τις ιδέες τους από -και δίνουν βάρος στην- πραγματική σύγχρονη υπόσταση και ζωή του λαού και όχι αποκλειστικά στη λόγια κληρονομιά και παράδοση.

Μετά από τις ταπεινώσεις και τις ήττες της δεκαετίας του 1890, οι σημαντικότεροι εξ αυτών αναζητούν τη λύση στην ανατροπή των παλιών φιλελεύθερων αντιλήψεων και δογμάτων, που γι αυτούς συμβολίζουν την καχεξία, τη στασιμότητα και υποτέλεια της ηγεσίας και του υφιστάμενου δρόμου ανάπτυξης του ελληνικού έθνους. Από εδώ πηγάζει ο έντονος νατουραλισμός και η λατρεία της δύναμης που εμφανίζεται σε πολλούς Έλληνες διανοούμενους και λογοτέχνες αυτή την περίοδο, για να συνεχιστεί μέχρι και πολύ αργότερα. Το έθνος πρέπει να στηριχτεί στις δικές του δυνάμεις, για να ολοκληρωθεί και να αναπτυχθεί – αυτό είναι το βασικό σύνθημα και μέλημά τους. Αυτό απαιτεί το σχηματισμό νέων πνευματικών δυνάμεων, νέας διανόησης, νέας στάσης ζωής.

Ο κυριότερος ίσως εκπρόσωπος του δημοτικιστικού εθνικισμού (και ένας από τους πιο σημαντικούς Έλληνες διανοούμενους της εποχής του και όχι μόνο), ο Ίων Δραγούμης, διαμορφώνει τις ιδέες του υπό το κράτος ακριβώς της αντίδρασης στις ταπεινώσεις της δεκαετίας του 1890. Στο λογοτεχνικό έργο του «Το μονοπάτι» (1902), όπου αρχίζει να σχηματίζει τις εθνικιστικές πεποιθήσεις του και να τις αποσαφηνίζει, γράφει σε ένα σημείο, μελαγχολικά, σχετικά με το βάρος του αρχαίου πάνω στο σύγχρονο ελληνισμό: «Ο Αλέξης [πρόκειται για το alter ego του ίδιου του Ί. Δραγούμη, σημ. Α.Χ.] περπατεί μόνος στις πέτρες των Δελφών... Ο πολιτισμός αυτός όλος πέρασε και δε μένει τίποτε, τίποτε ζωντανό. Πάει, χάθηκε και δε θα ξανάλθι. Τίποτε πια δεν μας δένει με τον περασμένον Ελληνισμό παρά, ίσως, λίγο η καταγωγή μας. Είμαστε μακριά, μακριά από τους αρχαίους και τίποτε δεν θα κάνομε σαν κι αυτούς, ούτε μεγάλο ούτε μικρό»³⁰⁹. Εδώ, σε αυτή τη φράση που θυμίζει μια αντίστοιχη του Ψυχάρη, φαίνεται το βάρος που είχαν να αποτινάξουν από πάνω τους οι δημοτικιστές ιδεολόγοι, ώστε να μπορέσουν να δημιουργήσουν μια νέα συνείδηση. Σε άλλο σημείο, αποτυπώνεται το βήμα που συντελείται: «Τη νύχτα ο Αλέξης δεν κοιμήθηκε, μόνο φαντάστηκε όλη τη ζωή του από μωρό παιδί και ήταν σα δρόμος μοναχικός, που πέρασε μια ζωή και κατώρθωσε να κάμη μια ψυχή Ελληνική ούτε νέα ούτε αρχαία ούτε βυζαντινή, ύστερ' από βούτηγμα καλό σε λουτρό σύγχρονου πολιτισμού. Δεν έκαμε τίποτε άλλο παρά μια ψυχή αυτή η ζωή, που κύλισε στο μοναχικό το δρόμο· κ' η ψυχή αυτή ήταν Ελληνική»³¹⁰. Εδώ πια φαίνεται ότι έχει σ' ένα βαθμό ήδη σχηματιστεί αυτή η νέα εθνική συνείδηση (γιατί ο ίδιος λέγοντας «ούτε νέα» εννοεί την υφιστάμενη εθνική συνείδηση των συγχρόνων του που απορρίπτει). Και το «Μονοπάτι» τελειώνει ως εξής: «Νίτσε, με είπες μια φορά πως σ' αρέσουν όσοι βαθιά καταφρονούν τον εαυτό

³⁰⁹ Ί. Δραγούμης, *Το μονοπάτι*, Εκδόσεις Δ.Ο.Λ., Αθήνα 2009, σσ. 136-137.

³¹⁰ Δραγούμης, ό. π., σσ. 196-197.

τους· και εγώ είμαι γεμάτος από βαθειά καταφρόνια για τον εαυτό μου. Ίσως έχω κάποια αξία. Ας περάσω από πάνω και απ' αυτό· ας εξακολουθήσω περπατώντας· ας κάνω κάθε μέρα ό, τι πρέπει· ας γεμίζω τις μέρες με βιβλία, σκέψεις, χρώματα, ήχους. Τώρα, σε λίγο ίσως αλλάζω ζωή, αφού θα φύγω... Δε θα σταματήσω πουθενά, δε θα ησυχάσω ποτέ· είμαι μόνος στον κόσμο... Λίγες μέρες έπειτα αποχαιρέτησε ο Αλέξης την Ελένη και τους δικούς του και έφυγε από την Αττική. Πήγαινε στη Μακεδονία, όπου θα άλλαζε ζωή»³¹¹. Πράγματι, ο Ίων Δραγούμης έφυγε γιατί πήγε να υπηρετήσει ως υπάλληλος του Υπουργείου Εξωτερικών και κατόπιν Πρόξενος, μεταξύ άλλων και στη Μακεδονία (όπως αργότερα και στην Κωνσταντινούπολη), ενισχύοντας ενεργά και δυναμικά το οργανωτικό και ιδεολογικό υπόβαθρο των ελληνικών εθνικών διεκδικήσεων στην περιοχή. Ουσιαστικά, στο αυτοβιογραφικό αυτό μυθιστόρημά του, μας δείχνει το πέρασμά του από τη θεωρία και τις ιδέες στην εφαρμογή τους, στην πράξη.

Στο έργο του «Σαμοθράκη» (γράφηκε το 1906, δημοσιεύτηκε το 1909), γραμμένο στα χρόνια της κορύφωσης της –πολιτιστικής, πολιτικής και στρατιωτικής– αναμέτρησης του ελληνικού με τον βουλγαρικό εθνικισμό στη Μακεδονία, ο Δραγούμης αποσαφηνίζει ακόμη περισσότερο τις αντιλήψεις του που έρχονται πιο κοντά, μεθοδολογικά, στο ρεύμα του ύστερου ευρωπαϊκού εθνικισμού-αντιφιλελευθερισμού. Ορίζει ως ένα από τα κύρια διαχρονικά χαρακτηριστικά του «ελληνισμού» την κοινοτική του οργάνωση, δίνοντας νέο περιεχόμενο στις παλιές ευρωπαϊκές ρομαντικές αντιλήψεις περί οργανικής κοινωνίας και βασίζει πάνω στην «κοινοτική αυτοδιοίκηση» το θεμέλιο του έθνους και της ενότητας των «ξεσκλάβωτων» με τους «σκλαβωμένους» Έλληνες, κάτι που θα αναπτύξει περαιτέρω και σε κατοπινά του έργα. Εδώ γίνεται μια εξιδανίκευση των κοινοτήτων επί τουρκοκρατίας, τις οποίες είχε καταργήσει το νεοελληνικό κράτος.

Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια νέα ιδέα περί κοινότητας, που έρχεται από την Ευρώπη και η οποία αντιπαρατίθεται στο υφιστάμενο φιλελεύθερο αστικό κράτος, που, στις αναπτυσσόμενες καπιταλιστικές χώρες δευτέρας γραμμής, ή του «δεύτερου κύματος ανάπτυξης», λειτουργούσε ως όργανο υποτέλειας στις διεθνώς κυρίαρχες δυνάμεις. Σε κάθε περίπτωση, δυσκολευόταν να λειτουργήσει ως όχημα ανατροπής των υφιστάμενων διεθνών συσχετισμών δύναμης – αφού ήταν συστατικό στοιχείο αναπαραγωγής του διεθνούς συστήματος ισχύος. Αντιπαρατίθεται επίσης στα σοσιαλιστικά ιδεώδη και σχέδια, αντιπαρατίθεται δηλαδή τόσο στο «πολιτικό έθνος» ή «κοινωνία των πολιτών» του κλασικού φιλελευθερισμού, όσο και στην αντίληψη της εργατικής σοσιαλιστικής εξουσίας και κοινωνίας. Εδώ η κοινότητα νοείται ως το κύτταρο του «έθνους-οργανισμού». Δεν πρόκειται για τις ίδιες αυτές τις προκαπιταλιστικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης, αλλά για νέες μορφές-οχήματα εθνικής συγκρότησης, που

³¹¹ Δραγούμης, ό. π., σ. 235.

αντιστοιχούν στην ιστορική περίοδο κορύφωσης της ανάπτυξης του καπιταλιστικού σχηματισμού (μονοπωλιακός καπιταλισμός), όπου κυριαρχεί ο έντονος ανταγωνισμός μεταξύ των αναπτυγμένων καπιταλιστικών χωρών και τάξεων. Είναι οι αντιλήψεις αυτές περί κοινότητας συμφερόντων στη βάση του έθνους, που θα καταλήξουν αργότερα στο «συντεχνιακό» ή «σωματειακό κράτος» και αυτό που ονομάστηκε «κρατικός κορπορατισμός» του Μεσοπολέμου, ο οποίος μεταπολεμικά μετεξελίχθηκε σε «κοινωνικό», «δημοκρατικό» κλπ. κορπορατισμό στην εποχή μας. Φυσικά, αυτές οι ιδέες, που προέρχονταν από την αναπτυγμένη Ευρώπη και αντανακλούσαν τις αντιθέσεις της, προσαρμόζονταν με ιδιαίτερο τρόπο στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια, όπου δεν είχε καν επιλυθεί το αρχικό «εθνικό ζήτημα».

Ωστόσο, οι ευρωπαϊκές εθνικιστικές ιδέες είναι απολύτως αφομοιωμένες από τον Ί. Δραγούμη και αναπτύσσονται με απόλυτη συνέπεια στο έργο του. Γράφει λοιπόν ο Δραγούμης: «Ποιο είδος κοινωνικός οργανισμός έπλασε τη φυλή τέτοια που είναι και τη βάσταξε αιώνες τώρα; Η τοπική αυτοδιοίκηση»³¹². Και παρακάτω: «οι Έλληνες ζουν πάντα αυτόνομοι ή ιδιοκυβέρνητοι... Επειδή δεν καταφέρουν πάντα να κρατήσουν την πολιτική τους ανεξαρτησία και να ζουν όλοι μαζί σε κράτος ανεξάρτητο, ελληνικό, μεγάλο, κάθε πολιτεία κυβερνιέται η ίδια όπως ξέρει. Και είναι οι ελληνικές οι πολιτείες –και κοντά στις πολιτείες και τα χωριά- τα κύτταρα της ελληνικής φυλής. Όπου και αν βρεθούν δέκα Έλληνες, φτειάνουν ο καθένας πρώτα την καλύβα τους και έπειτα την κοινότητά τους, κανονίζοντας τη ζωή τους με τρόπο ελληνικό, συμφωνούν πώς θα κυβερνήσουν τα εσωτερικά τους και τα ιδιαίτερά τους, και αποφασίζουν, όπως τους το επιβάλλει και η ανάγκη, ποια θα είναι η σχέση τους με τον κυρίαρχο, όποιος και να είναι. Και έτσι, είτε υπάρχει, είτε λείπει η πολιτική ανεξαρτησία στους Έλληνες, οι πολιτείες τους μένουν πάντα κάπως αυτόνομες και αυτοδιοικήτες. Αυτό πάντα γλύτωσε την ελληνική φυλή από την τελειωτική καταστροφή»³¹³.

Και εδώ ξεκινά και η κριτική του προς την πρακτική του ελληνικού κράτους μετά την επανάσταση. Ενώ, όπως γράφει, η «ελληνική φυλή» διατηρούσε πάντα την υπόστασή της μέσω της κοινοτικής της οργάνωσης,

«μονάχα, όταν ήρθαν οι νέοι Έλληνες καταχτητές, οι πολιτικοί και νομοθέτες του νεοελληνικού κράτους, τότε καταργήθηκαν οι κοινότητες, σβήστηκε η τοπική αυτοδιοίκηση με μια μονοκοντυλιά, μ' ένα νόμο. Το ίδιο κάνουν τώρα και οι Βούλγαροι για τις ελληνικές κοινότητες, που είναι στη σημερινή Βουλγαρία. Για να πνίξουν την ελληνική ζωή τσαλαπάτησαν τις ελληνικές κοινότητες και τις διαλύσανε. Ξέρουν τι κάνουν εκείνοι. Οι άλλοι ξένοι τις σεβάστηκαν τις ελληνικές

³¹² Ί. Δραγούμης, *Σαμοθράκη*, Εκδόσεις Δ.Ο.Λ., Αθήνα 2009, σ. 38.

³¹³ Ο. π., σ. 43.

κοινότητες, όλοι. Μονάχα οι Έλληνες άρχοντες του νέου κράτους και οι Βούλγαροι τις αφάνισαν. Χαλνώντας τις κοινότητες, χάλασαν κάτι στερεό, κάτι οργανωμένο, κάτι που ζούσε και ήταν φυσικό. Οι Έλληνες δε σεβάστηκαν έναν οργανισμό, που τους γλύτωσε ως τώρα από χίλιους θανάτους και θα τους γλυτώνη πάντα, αν το θέλουν. Ως τα τώρα είχε η ελληνική φυλή τουλάχιστο τη θέληση της αυτοσυντηρησίας. Μήπως και αυτήν την έχασε; Αλλά και τι αξίζει **να θέλη να ζη** μια φυλή, **αν δε θέλη και να νικήση;** Και πώς θα νικήση, αν δεν ενωθή όλη δε φτειάση ένα κράτος μεγάλο και δυνατό, οργανισμό πολιτικό με βάση την τοπική αυτοδιοίκηση, αφού τέτοιο είναι το φυσικό της;»³¹⁴.

Έτσι, αρχίζει να μορφοποιείται ο δρόμος του Δραγούμη για την εθνική αποκατάσταση και το μέλλον της Ελλάδας: περιλαμβάνει την οργάνωση της κοινωνίας (της «φυλής») μέσα σε ένα κράτος-οργανισμό «μεγάλο και δυνατό», κύτταρο του οποίου είναι η τοπική κοινότητα και αυτοδιοίκηση, ένας εθνικός κοινοτισμός δηλαδή, αφού «τέτοιο είναι το φυσικό» των Ελλήνων. Τα πάντα στον κόσμο, κατά το Δραγούμη, είναι πόλεμος και δύναμη και διαπάλη μεταξύ των εθνών για την κυριαρχία, τη «νίκη» («σαν τα άτομα και οι φυλές των ανθρώπων»): «όχι με τα γράμματα, παρά με τον πόλεμο θα σωθή το έθνος, γιατί έτσι θα ξυπνήση από τα ναρκωτικά χάπια, που καθημερινώς το ταΐζουν οι γραμματισμένοι του, και θα σηκωθή στο πόδι και θα περπατήση και, όταν είναι ανάγκη, θα χτυπήση. Μην πνίγετε σε όμορφα ή άτεχνα μαγειρεμένες θεωρίες είτε σε νοικοκυρεμένα ή ανοικοκύρευτα λογικά συστήματα το **αίσθημα της αυτοσυντηρησίας και την ανάγκη της νίκης** κανενός έθνους και κανενός ανθρώπου, γιατί αυτά τα αισθήματα κρατούν ζωντανό και ελεύθερο τον άνθρωπο και τον ξετελειώνουν. Ο πόλεμος κάνει τον άνθρωπο· και τα έθνη είναι μια αιτία για να πολεμά. Ο σκλάβος μονάχα με το να πολεμά γίνεται ελεύθερος. Και ο πόλεμος δείχνει του καθενός σωστά πόσο θεωρητικός του ταιριάζει να είναι μονάχα»³¹⁵.

Πόλεμος, λοιπόν, αναμέτρηση ατόμων και εθνών, αυτή είναι η λογική του κόσμου, κατά τον Δραγούμη, μια λογική, είναι αλήθεια, τρομερά παρούσα και επίκαιρη, στις παραμονές των βαλκανικών πολέμων και του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου: «Από τότε που υπάρχει ελληνική φυλή, τη στρατιωτική παράδοση δεν την έχασε και την Αρετή (από τη λέξη Άρης) τη φαντάζονταν ο αρχαίος γεμάτη αντρείοσύνη. Και, όσο δεν τη χάνει την παράδοση αυτή, πάντα θα υπάρχει η φυλή. Μόλις τη χάσει, θα πεθάνη – ή θα γίνει σαν τους Εβραίους. Οι Εβραίοι, οι τωρινοί και όχι οι αρχαίοι, με τα σαχλά ιδανικά τους και χωρίς όπλα φονικά παν να κατακτήσουν την Ευρώπη. Και όμως δεν ξυπάζομαι. Τα ιδανικά τους –ο αντιστρατιωτισμός, ο σοσιαλισμός, η ισότητα, η

³¹⁴ Ο. π., σσ. 45-46.

³¹⁵ Ο. π., σ. 87.

δικαιοσύνη, η συμπονιά για κάθε αδυναμία ή αρρώστια, το ισοπέδωμα των ανθρώπων με τον αποκεφαλισμό των δυνατών-ιδανικά ανθρώπων απόλεμων, δεν μπορούσαν να μην επικρατήσουν τώρα στην Ευρώπη, αφού είναι σαχλά»³¹⁶.

Έτσι, από το 1906 είχαν ουσιαστικά διαμορφωθεί οι ιδέες του Ίωνα Δραγούμη που συστηματοποιήθηκαν κατόπιν στις τρεις «Προκηρύξεις» του, στον «Ελληνικό πολιτισμό»³¹⁷ και τα υπόλοιπα πολιτικά έργα της αμιγώς εθνικιστικής περιόδου του, και οι ιδέες αυτές ήταν οι ευρωπαϊκές εθνικιστικές ιδέες της εποχής του, προσαρμοσμένες κατάλληλα στις ελληνικές συνθήκες και ανάγκες. Τώρα δεν τίθεται πια στο ελληνικό έθνος το ιστορικό καθήκον του «εκδυτικισμού» της Ανατολής, αλλά αυτό της ανάδειξης του καθ' εαυτόν σύγχρονου ελληνικού εθνικού χαρακτήρα και της επιβολής του στην περιοχή με αγώνα πλέον όχι μόνο ή τόσο ενάντια στους Τούρκους (την παραδοσιακή «Ανατολή»), αλλά κυρίως ενάντια στην ανθελληνική «Δύση», τους «Φράγκους» και τα ιδεώδη της.

Από αυτή την άποψη οι «Σλάβοι» και οι Βούλγαροι και τα κινήματά τους, που αντιπαράθενται στις ελληνικές διεκδικήσεις, δίκαια εντάσσονται, ως προς τη λογική τους, στη Δύση και όχι στην Ανατολή πλέον, αφού συνιστούν κατά την ουσία τους «δυτικό φαινόμενο» και «δυτική απειλή» για το ελληνικό έθνος. Η Δύση απομυθοποιείται και η εξάρτηση από αυτήν απορρίπτεται. Απορρίπτεται επίσης και η λογική του «μεσεύοντος», του έθνους-διάμεσου μεταξύ Ανατολής και Δύσης (του έθνους δηλαδή που προορίζεται απλά να «δυτικοποιήσει» την Ανατολή) και προβάλλεται ο ελληνισμός ως σύγχρονο αυτοτελές και ανεξάρτητο «κέντρο» πολιτισμού, που θα πρέπει να βασίζεται στους δικούς του ιδιαίτερους θεσμούς, αξίες και αρχές, τρόπους κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης, διακριτά από κάθε άλλο έθνος-πολιτισμό, «δυτικό» ή «ανατολικό» και σε συνεχή διαπάλη μαζί του. Και στο ερώτημα ποιο είναι το κοινωνικό και πολιτικό υποκείμενο, που θα πρέπει να ηγηθεί και να καθοδηγήσει το ελληνικό έθνος στο νέο του ξεκίνημα, ο Δραγούμης απαντά: μια νέα αριστοκρατία, η αριστοκρατία των δημιουργικών, ζωντανών ανθρώπων της ελληνικής κοινωνίας.

Όπως το έθετε ο Περικλής Γιαννόπουλος, επιστήθιος φίλος του Δραγούμη και παρεμφερών με αυτόν αντιλήψεων (αν και όχι ακραία δημοτικιστής αυτός, σύμφωνα με το πρότυπο του Ψυχάρη), η αιτία για τα δεινά της νεοελληνικής κοινωνίας και έθνους του 19^{ου} αιώνα ήταν «η εξωφρενική, η μονομανής φιλοδοξία και φιλαρχία των Κλεφτών. *Κλεφτών - Ηρώων* δια τον πόλεμον, *Κλεφτών - Κουτσούρων* δια την δημιουργίαν Ελλάδος», τέτοιας ώστε να εισαχθεί «όχι μόνον εις την Ανατολήν, αλλά και εις την ολικήν Ανθρωπίνην Ενέργειαν, Νέος

³¹⁶ Ο. π., σ. 102.

³¹⁷ Ί. Δραγούμης, *Ελληνικός πολιτισμός, Οι τρεις προκηρύξεις, Πολιτικοί προγραμματικοί στοχασμοί*, Εκδόσεις Φιλόμυθος, Αθήνα 1993.

δυνατός Παράγων Πολιτισμού» που «θα εφώτιζε τον Κόσμον, Ελληνική Αναγέννησις, Ιδεών, Γραμμάτων και Τεχνών: *Νέος Ελληνικός Πολιτισμός*»³¹⁸. Η προηγούμενη ελληνική «αριστοκρατία» δηλαδή, οι κλέφτες-αγωνιστές του 1821, αποδείχθηκε ικανή να ηγηθεί στην απελευθέρωση της Ελλάδας, αλλά ανίκανη να «φτιάξει», να «δημιουργήσει», να οικοδομήσει την Ελλάδα-το «Νέο Ελληνικό Πολιτισμό». Για το νέο αυτό καθήκον απαιτείται μια «*Νέα Ελληνική Αριστοκρατία*, ανωτέρα της Κλεφτικής, όχι μόνον του Όπλου, αλλά και του Πνεύματος»³¹⁹.

Στην πραγματικότητα και ο Δραγούμης και ο Γιαννόπουλος αναζητούν ένα νέο ηγετικό κοινωνικοπολιτικό και πνευματικό υποκείμενο, που να συνδυάζει την πολιτική ικανότητα με την πνευματική δημιουργικότητα, ένα νέο ιστορικό «ηγεμόνα», για να ηγηθεί της εθνικής ολοκλήρωσης και του εκσυγχρονισμού της χώρας, ένα υποκείμενο, που θα ήταν σε θέση να αντιπαρατεθεί τόσο στον παλιότερο ελληνικό φιλελευθερισμό (που τον αντιλαμβάνονταν συχνά σαν υποτελή ψευδοδημοκρατισμό και «κλεπτοκρατία»), όσο και στο σοσιαλισμό και το εργατικό κίνημα που εμφανιζόταν με τις δικές του ιδιαίτερες, ταξικές –και άρα διασπαστικές και χωριστικές ως προς το ενιαίο έθνος- αξιώσεις. Έναν συλλογικό «ηγεμόνα», εθνικό, που θα ενοποιεί αποτελεσματικά, πολιτικά και πνευματικά-ιδεολογικά, το έθνος ως τέτοιο, πέρα από οποιεσδήποτε ταξικές ή άλλες διαφορές, θα ενοποιεί τα διάφορα «όργανα» ή «μέλη» του εθνικού οργανισμού σε μία μόνη και ισχυρή θέληση και δράση. Και βέβαια, στην πραγματικότητα, αναζητούν ένα κοινωνικο-πολιτικό και πνευματικό «ηγεμόνα», που θα είναι σε θέση να προωθήσει τα σύγχρονα αστικά συμφέροντα (γι' αυτό και «εθνικά» συμφέροντα για την «ανάπτυξη» της χώρας), τα συμφέροντα της νέας κυρίαρχης κοινωνικής τάξης, που έχει αναπτυχθεί και ισχυροποιηθεί αρκετά, ώστε να τής είναι αναγκαία η μεγάλη εξόρμηση και επέκταση στα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία.

Έτσι, στα μέσα της πρώτης δεκαετίας του 20^{ου} αιώνα στην πάλη των ιδεών στην Ελλάδα έχουν σχηματιστεί και αναπτυχθεί τα ρεύματα που θα αναμετρηθούν και στη συνέχεια στην

³¹⁸ Π. Γιαννόπουλος, *Νέον Πνεύμα* (Αθήνα 1906), στο: Αργυροπούλου, ό. π., τόμος β', σ. 606. Τα κυριότερα έργα του Π. Γιαννόπουλου ήταν το «Νέον πνεύμα», η «Εκκλησις προς το πανελλήνιον κοινόν», «Η ελληνική γραμμή», «Το ελληνικό χρώμα», «Η σύγχρονος ζωγραφική», «Η ξενομανία» κ.ά. Ο Γιαννόπουλος, έχοντας επιρροές από τη φιλοσοφία της ζωής και γαλλικές και γερμανικές αισθητικές αντιλήψεις, προσπαθεί κυρίως να συγκροτήσει μια εθνική «ελληνική αισθητική», βασισμένη στην εξιδανίκευση της ελληνικής φύσης και ιστορίας (του «ελληνικού χαρακτήρα») και επηρέασε σημαντικά την εποχή του, καθώς και τις κατοπινές αναζητήσεις περί της ελληνικότητας στις επόμενες δεκαετίες. Φαίνεται ότι τις σκέψεις του τις μοιραζόταν και με τον θείο του Μανουήλ Χαιρέτη, ο οποίος εκφράζει συχνά ταυτόσημες απόψεις στα κείμενά του της εποχής και κυρίως στο έργο του «Εθνολογισμοί ή μελέτη περί εθνισμού», Εκδόσεις Τύποις Ανδρ. Β. Πάσχα, Πάτρα 1905.

³¹⁹ Ο. π., σ. 609.

ελληνική κοινωνία: το φιλελεύθερο αστικό ρεύμα (ή η «αγγλική πολιτική»), που έχει επικρατήσει μαζί με την αστική τάξη από τη δεκαετία του 1870, αλλά που δυσκολεύεται να επιλύσει με τους παλιούς τρόπους το ζήτημα της εθνικής ολοκλήρωσης και τις νέες κοινωνικές αντιφάσεις που εμφανίζονται μέσα σε μια διαρκώς αναπτυσσόμενη καπιταλιστική κοινωνία: το σοσιαλιστικό ρεύμα, που με τη διεύρυνση της κοινωνικοποίησης της παραγωγής και της ανάπτυξης της βιομηχανίας και των εργατικών στρωμάτων γίνεται όλο και πιο επίκαιρο, αλλά βρίσκεται ακόμη στη φάση της διαμόρφωσης και ωρίμανσής του· και ένα ριζοσπαστικό αντιφιλελεύθερο εθνικιστικό ρεύμα, που καλεί σε μια νέα εθνική ενότητα στη βάση ενός εθνικού κοινοτικού κρατισμού, μιας νέας ελληνικής αριστοκρατίας και ενός νέου ελληνικού πολιτισμού. Το ρεύμα αυτό, μπορεί, από πρώτη ματιά, να φαίνεται σαν απλή συνέχεια και ανανέωση της κληρονομιάς παλιότερων νεοελληνικών κοινωνικών και πνευματικών παραδόσεων (κοινότητες της τουρκοκρατίας, αντιλήψεις του Μακρυγιάννη και του Ζαμπέλιου κ. ά.), αλλά στην πραγματικότητα είναι κάτι εντελώς σύγχρονο – όπως εντελώς σύγχρονα και ανταποκρινόμενα σε πρωτόγνωρες ανάγκες ήταν τα αντίστοιχα πνευματικά και κοινωνικοπολιτικά κινήματα στη Γερμανία, τη Γαλλία, την Ιταλία και αρκετές άλλες χώρες του δεύτερου και του τρίτου κύματος καπιταλιστικής ανάπτυξης στην Ευρώπη και στον κόσμο. Φυσικά, επιρροές από παλιότερες αντιλήψεις και επεξεργασίες σαφώς και υπάρχουν μέσα στο νέο αυτό ελληνικό εθνικισμό. Διακρίνεται ιδιαίτερα καθαρά η επιρροή του Ζαμπέλιου (και φυσικά και του Παπαρρηγόπουλου). Κατά το Μ. Χαιρέτη λχ., ο χριστιανισμός, «δια των Ελλήνων διεπλάσθη και διεμορφώθη ες θρησκειά ενιαίον, του οποίου αι φιλοσοφικάί βάσεις, ο κοινός τύπος, αι υψηλαί έννοιαι κατέκτησαν την παγκόσμιον πίστιν, και απέβη η μόνη αληθής θρησκεία των πεπολιτισμένων λαών», αλλά επίσης, «ο αρχαίος Ελληνισμός ενσαρκώθηκε στον Χριστιανισμό... και κατέστη συνώνυμος το μεν προς τον δε εις όλον τον μετέπειτα χρόνον»³²⁰. Εδώ είναι σα να μιλάει ο Σπ. Ζαμπέλιος. Και παρακάτω, αναφερόμενος στο Βυζάντιο και την τουρκοκρατία: «Η εκκλησία δια της γλώσσης συνέσχε τον δεσμόν της νεωτέρας φυλής προς την κλασικήν της αρχαιότητα... Ούτω γλώσσα και θρησκεία υπήρξαν η απροσμάχητος δυάς των εθνικών προμαχώνων»³²¹. Φυσικά και υπάρχει συνέχεια και διαδοχικότητα στην εξέλιξη των νεοελληνικών ιδεών, καθώς και ανάμνηση των παλιών ιδεολογικών αντιλήψεων και λαϊκών πόθων και διαθέσεων του σημαντικού εκείνου τμήματος του ελληνικού πληθυσμού, του οποίου οι ιστορικές δυνατότητες ακυρώθηκαν μετά την επανάσταση. Ωστόσο, έχει αλλάξει το γενικό ιδεολογικό κλίμα, άρα και το πνεύμα των παλιών αυτών σκέψεων, αναμνήσεων και διαθέσεων. Γράφει λχ. ο Χαιρέτης για το ίνδαλμά του, τον Ιωάννη Καποδίστρια: «Ο ζυμωτής ούτος, ο διδάσκαλος, ο οδηγός του οποίου

³²⁰ Μ. Χαιρέτης, *Εθνολογισμοί ή μελέτη περί εθνισμού*, Εκδόσεις Ανδρ. Β. Πάσχα, Πάτρα 1905, σσ. 18-19.

³²¹ Ο. π., σσ. 74-75.

είχεν ανάγκη το Έθνος, ο Μεσσίας της Ελληνικής Παλιγγενεσίας, είχε ήδη αναφανή εν τη αρχή της Εθνικής Αποκαταστάσεως, και είχεν επιληφθή μετά ζήλου εκθύμου του ιερού αυτού έργου»³²². Εδώ είναι σαφές ότι η εξιδανίκευση του Καποδίστρια αφορά τις ανάγκες του παρόντος και όχι του παρελθόντος. Υπάρχει η ανάμνηση, ή διαίσθηση, της ακυρωμένης ιστορικής δυνατότητας, αλλά ερμηνεύεται από τη σκοπιά της εποχής του Χαιρέτη, σχεδόν έναν αιώνα μετά, όταν τα συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα, που εκφράζονταν από την πολιτική του Κυβερνήτη, δεν υπάρχουν πια, αφού έχουν μεταλλαχθεί ριζικά. Αναφέροντας τον Καποδίστρια, ο Χαιρέτης αναζητεί το σύγχρονο «Μεσσία», το «Νεοέλληνα Υπεράνθρωπο» και αυτές οι αντιλήψεις και ιδέες προέρχονται από την κατ' εξοχήν αντιφιλελεύθερη ιδεολογία της εποχής του, που βρίσκεται σε πλήρη εξέλιξη στη Δυτική Ευρώπη. Ενδεικτικό είναι και το πώς τελειώνει το συγκεκριμένο βιβλίο ο Μανουήλ Χαιρέτης. Αναζητεί το Μεσσία ης Ελλάδας και εύχεται συγκεκριμένα: «Είθε ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ούτος να ήναι ο γεννηθείς, μορφωθείς και ανδρωθείς εν τη Ελληνική Φύσει, υπό τον Ελληνικόν Ουρανόν, Έλλην Διάδοχος Κωνσταντίνος! Τότε θέλουσι λήξει αι δοκιμασίου της Πατρίδος, και θ' ανατείλη εν τω ορίζοντι το αληθές μεγαλείον του Έθνους!». Στην πραγματικότητα, εδώ αναπτύσσεται η λογική μιας εναλλακτικής αστικής πολιτικής. Η διαφορά μεταξύ της εποχής του Καποδίστρια και αυτής των αρχών του 20^{ου} αιώνα έγκειται στο ότι η αστική τάξη έχει πια ισχυροποιηθεί και κυριαρχήσει στη νεοελληνική κοινωνία· ακόμη περισσότερο: ασφυκτιά μέσα στο περιορισμένο περιβάλλον του ελληνικού κράτους, τη στιγμή που οι προνομιακοί χώροι δραστηριοποίησής της στο έδαφος της οθωμανικής αυτοκρατορίας περιορίζονται, «στριμώχονται» κάτω από την πίεση τόσο των αναπτυσσόμενων καπιταλιστικών χωρών, όσο και των ταχύτατα αναπτυσσόμενων αστικών στρωμάτων των νέων «αναδυόμενων» εθνών της Βαλκανικής. Μιλώντας για το έθνος και τα συμφέροντά του, τόσο οι παλιοί φιλελεύθεροι, όσο και οι νεοεμφανιζόμενοι «αντιφιλελεύθεροι» εθνικιστές έχουν πάντα μια συγκεκριμένη αντίληψη για την ανάπτυξη και την προκοπή του έθνους ή της «φυλής», αντίληψη που εκφράζει τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα του αναπτυσσόμενου ελληνικού αστισμού.

Αυτά τα τρία ρεύματα-κατευθύνσεις της ιδεολογίας θα καθορίσουν, μέσα από την διαρκή αντιπαράθεση μεταξύ τους, όλη την ιστορία της πνευματικής και ιδεολογικής πάλης μέχρι και τις μέρες μας. Στην Ελλάδα, αυτή η αντιπαράθεση, σε συνάρτηση προς τη φιλοσοφική διαπραγμάτευση του ζητήματος «Ανατολή-Δύση», αρχίζει να μορφοποιείται στη συζήτηση μεταξύ σοσιαλιστών και εθνικιστών, που έγινε στις στήλες της εβδομαδιαίας εφημερίδας των δημοτικιστών «Νουμάς» στο διάστημα 1907-1909.

³²² Ο. π., σ. 208.

II

Η δεκαετία του 1900 χαρακτηρίζεται από την έντονη οικονομική ανάπτυξη και από την όξυνση των κοινωνικών και διεθνών αντιθέσεων παντού: στο εσωτερικό της ίδιας της Ελλάδας, στα Βαλκάνια και την οθωμανική αυτοκρατορία, στην Ευρώπη και σε όλο τον κόσμο· προετοιμάζεται απ' όλες τις κοινωνικές συνθήκες και εξελίξεις η εποχή ανακατατάξεων και ελιγμών, που συνδέεται με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, τη Ρωσική Επανάσταση και το κύμα εθνικοαπελευθερωτικών, δημοκρατικών και σοσιαλιστικών επαναστάσεων, που την ακολούθησαν και διαμόρφωσαν την ιστορική εκείνη κατάσταση που ονομάστηκε «σύντομος εικοστός αιώνας»³²³. Η ελληνική κοινωνία επίσης χαρακτηρίζεται από ιδιαίτερα έντονη οικονομική ανάπτυξη, αλλά και από την ανάπτυξη και όξυνση των κοινωνικών αντιθέσεων. Στο διάστημα αυτό κορυφώνεται η αντιπαράθεση Ελλάδας-Βουλγαρίας στα οθωμανοκρατούμενα μακεδονικά εδάφη, ενώ στα 1908 συντελείται η επανάσταση των Νεότουρκων και ξεκινά μια προσπάθεια εσωτερικής αναμόρφωσης και εκσυγχρονισμού της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, κάτι που οδηγεί στην επιτάχυνση των εξελίξεων στα Βαλκάνια και στη ριζική μεταβολή και του ελληνικού πολιτικού συστήματος (με αφετηρία το κίνημα του Στρατιωτικού Συνδέσμου το 1909) ενόψει της τελικής εξόρμησης, που θα ξεκινήσει με τους Βαλκανικούς πολέμους του 1912-1913.

Σε αυτή την εκρηκτική περίοδο συντελείται η συζήτηση των δημοτικιστών στο «Νουμά» σχετικά με το «κοινωνικό πρόβλημα». Όπως έχει ήδη σημειωθεί παραπάνω, το δημοτικιστικό κίνημα δεν αφορούσε μόνο το γλωσσικό ζήτημα. Επρόκειτο για μια συνολική κοινωνική κριτική των ελληνικών πραγμάτων σε κάθε επίπεδο, πνευματικό και πολιτικό, για μια κίνηση που καλούσε σε γενικότερες αλλαγές στην ελληνική κοινωνία. Οι δημοτικιστές, όντας το πιο ζωντανό και δημιουργικό τμήμα της νεοελληνικής διάνοησης, συνιστούσαν ένα κίνημα ανανεωτικό και εκσυγχρονιστικό. Ωστόσο, όπως σύντομα είχε γίνει σαφές, οι αντιστάσεις του παλιού ήσαν τόσο έντονες, που οι δημοτικιστές εκ των πραγμάτων κατανόησαν πως η καθυστέρηση, ο σχολαστικισμός-σκοταδισμός και η «καχεξία» είχαν βαθιές ρίζες στην Ελλάδα και ότι, συνεπώς, απαιτούνταν να αλλάξει εκ θεμελίων η ίδια η ελληνική κοινωνία, η πολιτική και πνευματική της συγκρότηση και προσανατολισμός, οι τρόποι που αυτή σκέπτεται, αισθάνεται και δρα συνολικά. Αυτό με τη σειρά του σήμαινε πως χρειαζόταν μια «επιστράτευση» των πιο δημιουργικών και αξιόλογων στοιχείων της ελληνικής κοινωνίας, ώστε η τελευταία να υπερνικήσει την κακοδαιμονία της και να κατακτήσει τη θέση της στο σύγχρονο κόσμο. Το κρίσιμο ερώτημα που ετίθετο είχε να κάνει με την αναζήτηση του ποιο ήταν το καθοριστικό, το βαθύτερο και

³²³ Σύμφωνα με το γνωστό χαρακτηρισμό του Έ. Χόμπσμπαουμ για την ιστορική περίοδο 1914-1989.

σημαντικότερο πρόβλημα της ελληνικής κοινωνίας της εποχής, η τοποθέτηση και η λύση του οποίου θα οδηγούσε στο ξεπέραςμα της υφιστάμενης δυσάρεστης κατάστασης που κυριαρχούσε σε αυτή. Εφόσον οι προηγούμενες προτάσεις, που είχαν γίνει στα ογδόντα περίπου χρόνια ύπαρξης του ανεξάρτητου κράτους, είχαν αποβεί άκαρπες, αναζητούνταν ρηξικέλευθες λύσεις, διαφορετικές από πριν. Απαιτούνταν η βαθύτερη και πληρέστερη κατανόηση της ίδιας της ελληνικής κοινωνίας, των βασικότερων εσωτερικών χαρακτηριστικών της, του εσωτερικού θεμελίου της κίνησής της.

Όπως προαναφέρθηκε, τον Ιούνιο του 1907 εκδόθηκε το βιβλίο του Γ. Σκληρού «Το κοινωνικόν μας ζήτημα». Επρόκειτο για την πρώτη τεκμηριωμένη κριτική ανάλυση της ελληνικής κοινωνίας από μαρξιστικής σκοπιάς, εμπνεόμενη από τη σκέψη κυρίως του Ρώσου σοσιαλδημοκράτη μαρξιστή Γκ. Πλεχάνοφ, τα έργα του οποίου είχαν επηρεάσει βαθιά τον Γ. Σκληρό. Στα μέσα Αυγούστου του ίδιου χρόνου (στις «19 του Τρυγητή», σύμφωνα με το λεξιλόγιο των δημοτικιστών), ο Αλέξανδρος Δελμούζος (Ντέλος) γράφει ένα άρθρο («Στους δημοτικιστάς»)³²⁴, όπου παρουσιάζει το βιβλίο του Σκληρού στους αναγνώστες του «Νουμά» και με αυτό τον τρόπο ξεκινά η συζήτηση. Ο Δελμούζος τονίζει ότι «ο Σκληρός γελώντας πικρά με τη δυϊστική αντίληψη της ιστορίας στέκει σα σε στέρεο έδαφος στη μονιστική αντίληψή της. Αρχή του ο νόμος της εξελίξεως. Ο ‘περί υπάρξεως αγών’ που κυριαρχεί σ’ όλη τη φύση, αδύνατο να μην ισχύη και για τον άνθρωπο· κι επειδή αυτός είναι ‘ζών πολιτικών’ φανερώνεται ο ίδιος νόμος στην κοινωνία ‘ως πάλη των κοινωνικών τάξεων’, ως ο απαραίτητος παράγοντας της ιστορικής εξελίξεως και της προόδου... Οι λόγοι που κινούν την κοινωνία είναι κυρίως οικονομικοί, υλικοί... Με τέτοια μέθοδο προχωρεί στην ανάλυση της σημερινής ευρωπαϊκής κοινωνίας... Φτάνοντας στο σπουδαιότερο για μας μέρος, στα ελληνικά παραδείγματα, μας δείχνει το Βυζάντιο στην αληθινή μορφή του, ένα καθαρώς φεουδαλο-αριστοκρατικόν κατασκευάσμα, και παρακολουθώντας την ιστορική εξέλιξη εξηγεί την ελληνική επανάσταση: ‘κατά βάθος ήτο αστική επανάστασις προκληθείσα υπό της πρωτοφανούς οικονομικής ευεξίας των έσω και έξω αστικών στοιχείων, της αφυπνίσεως του εθνικού φρονήματος ιδίως εις τα ανεπτυγμένας αστικάς τάξεις και τους λογίους του έθνους’... Δυο δρόμοι έμειναν τώρα στην ελεύθερη Ελλάδα ν’ακολουθήση: ο ένας της πραγματικότητας –που το νέο έθνος συναισθανόμενο τις μικρές του δυνάμεις, τον αστικό χαρακτήρα του και τη μεγάλη μεταβολή των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών... και ελεύθερο από ιστορικές παραδόσεις, συνήθως συντηρητικές και οπισθοδρομικές, θα μπορούσε ξεκαθαρίζοντας όλα τα νεκρά απομεινάρια της σκλαβιάς, φιλελεύθερο, δημοκρατικό προοδευτικό να γίνη μια ‘ανατολική Ελβετία’- ο άλλος,

³²⁴ Ρ. Σταυρίδη-Πατρικίου (επιμέλεια και εισαγωγή), *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 2000 (α’ έκδοση: 1976), σσ. 3-14.

της φαντασίας, ‘των μεγάλων ιστορικών παραδόσεων’ και ‘του ιστορικού δικαίου’. Το έθνος μας... ακολούθησε το δεύτερο δρόμο... Κ’ έτσι *γεννήθηκαν τ’αναγκαία επακολουθήματα, που παίρνουμε σήμερα για αιτίες*»³²⁵. Και παρακάτω αναφέρει ο Δελμούζος: «Εδώ αναλύοντας [ο Σκληρός, σημ. Α. Χ.] τη σημερινή ελληνική κοινωνία μάς δίνει τον τρόπο της δυνατής αναγεννήσεως. Φωτίζοντας και διοργανώνοντας τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις –από την πλουτοκρατία μας δεν περιμένει απολύτως τίποτα- να εξυψώσωμε το ασυνείδητο σε συνειδητό κι η πάλι, ‘ο απαραίτητος παράγων της εξελίξεως και της προόδου’ θ’αρχίση φέρνοντας τα ποθητά αποτελέσματα» και «ζητώντας στοιχεία ικανά για κοινωνική δράση αποτείνεται στους δημοτικιστάς... Σε μας οι λίγοι, που πολεμάνε με τόλμη για πραγματική αναγέννηση, είναι οι δημοτικισταί. Αλλά την περιμένουν ‘εκ των άνω’ και προσπαθούνε να προσηλυτίσουν την κυρίαρχη τάξη. Αυτή όμως είναι παντού και πάντα συντηρητική, και το γλωσσικό ζήτημα είναι στενότερα συνδεδεμένο με ολόκληρο ιστορικό και πολιτικό σύστημα, ένα ατίμητο μεταλλείο για την αχόρταγη πλουτοκρατία... [οπότε, Α. Χ.]ο σκλάβος λαός είναι ο φυσικός σύμμαχός μας. Γι αυτό καταφεύγει στους αναμορφωτάς της γλώσσας. Εξετάζοντας την τακτική τους... την αποδείχνει ουτοπιστική. ‘Οι δημοτικισταί εφαντάσθησαν ότι ημπορούν να λύσουν το γλωσσικόν ζήτημα, χωρίς να θίξουν το όλον κοινωνικόν οικοδόμημα, μη θέλοντες να εννοήσουν, ότι το γλωσσικόν ζήτημα δεν είναι τόσοσ ακαδημαϊκής όσον κοινωνικής φύσεως, στενότερα συνδεδεμένον με ολόκληρον ιστορικόν και πολιτικόν σύστημα, επομένως δε τότε μόνον δυνατόν να λυθή εν τη πράξει, όταν κλονισθή το όλον αυτό κοινωνικόν σύστημα.»³²⁶. Και αφού αναφερθεί στις αποτυχίες και τα εμπόδια που αντιμετωπίζει ο αγώνας των δημοτικιστών, ο Δελμούζος τονίζει, προς το τέλος του άρθρου του: «Ο Σκληρός μάς προτείνει ένα μέσο για να πολεμήσωμε ... και υπερνικώντας τη μονομέρεια του ορίζοντός μας με τα λυπηρά αποτελέσματά της, που ανάφερα παραπάνου, να δώσωμε κίνηση, ζωή στη νεκρή χώρα. Τα λόγια του δεν πρέπει να περάσουν από μας τουλάχιστον απαρατήρητα. Γιατί οι θετικές του ιδέες ανατρέπουν τις δικές μας και τη δράση μας την αποδείχνει ουτοπιστική. Ό, τι χτυπάμε και όπως το χτυπάμε μεις παίρνοντάς το για την πηγή του κακού, είναι γι’ αυτόν μία από τις σοβαρότερες αλλά τις δευτερεύουσες αιτίες, είναι αποτέλεσμα και ο πόλεμός μας θα πάη σα χελώνα κ’ ίσως είναι μάταιος, εν όσω δε χτυπάμε την αρχική αιτία. Το πολύ πολύ θ’αποχτήσωμε ακόμα και άλλους ακαδημαϊκούς οπαδούς. Μα έτσι, με λόγια δε θα κινήσωμε και με χρόνια πολλά ακόμα ούτε μια βίδα από την επίσημη μηχανή του κράτους. Αναγέννηση ποθεί όπως και μεις, αλλά γι’ αυτόν μόνο και μόνο ένας δρόμος υπάρχει. Να πάρωμε στα χέρια μας το κοινωνικό ζήτημα ολόκληρο,

³²⁵ Ο. π., σσ. 4-5.

³²⁶ Ο. π., σ. 6-7.

αν δεν μπορούμε να εργαστούμε εμείς οι ίδιοι αμέσως, να νοιώσωμε καν την ανάγκη να δώσωμε την πρώτη θέση προ πάντων στους νέους μας, να μη μένωμε αδιάφοροι σε κάθε κίνημα που τείνει το ζύπνημα των σκλάβων, κ' έτσι εμμέσως να υποβοηθήσωμε την πάλη των κοινωνικών τάξεων»³²⁷. Προτείνεται, δηλαδή, η ριζική αλλαγή της ελληνικής πολιτικής και πνευματικής ζωής, που θεωρούσαν αναγκαία και υπερώριμη οι δημοτικιστές στο σύνολό τους, να πραγματοποιηθεί σε σοσιαλιστική κατεύθυνση και ο επιστημονικός σοσιαλισμός να καταλάβει τη θέση της πολιτικής ιδεολογίας στο κίνημα του δημοτικισμού και της ανανέωσης της Ελλάδας. Πρόκειται για μια πραγματικά εντυπωσιακή είσοδο του μαρξισμού στην πνευματική ζωή της ελληνικής κοινωνίας, που δείχνει πόσο είχαν αναπτυχθεί και οξυνθεί οι αντιφάσεις στο εσωτερικό της τελευταίας.

Στην έντονη συζήτηση και αντιπαράθεση που ακολούθησε οι κυριότεροι συνομιλητές στο «Νουμά» ήσαν έντεκα, έξι υποστηρικτές των σοσιαλιστικών ιδεών (Σκληρός, Δελμούζος, Κ. Χατζόπουλος, Ν. Γιαννιός, Μ. Ζαβιτζιάνος και Φ. Πολίτης), αρκετοί εξ αυτών μικροαστικής προέλευσης, οι οποίοι διαμένουν στο εξωτερικό και πέντε υποστηρικτές των εθνικιστικών ιδεών (Μ. Τσιριμώκος, Ι. Δραγούμης, Π. Βλαστός, Γ. Χατζής και Α. Πουλημένος) προερχόμενοι όλοι από μεγαλοαστικές οικογένειες, με σημαντική θέση και ρόλο στην ελληνική πολιτική πραγματικότητα³²⁸.

Στο άρθρο του Δελμούζου απάντησε πρώτος, υποστηρίζοντας εθνικιστικές ιδέες, ο Μάρκος Τσιριμώκος (χρησιμοποιούσε το ψευδώνυμο Στέφανος Ραμάς), αμφισβητώντας τόσο την επιστημονική εγκυρότητα του έργου του Σκληρού, όσο και γενικότερα την ύπαρξη «κοινωνικού» και «εργατικού ζητήματος» στην Ελλάδα. Θεωρεί ότι το ζήτημα στην Ελλάδα είναι «εθνικό» και όχι κοινωνικό και ως εκ τούτου «εθνικά» μόνο μπορεί να λυθεί και το γλωσσικό πρόβλημα που έθεταν οι δημοτικιστές. Ακόμη περισσότερο, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει για την περίπτωση της Γερμανίας, «αν δεν εφρόντιζαν για την ευημερία και τα συμφέροντα της τάξεως των εργατών στη Γερμανία οι Μπέμπελ και Σια, θα εφρόντιζε περισσότερο βέβαια ο Κάιζερ κ' η Κυβέρνησις του, πράγμα που μας φαίνεται και πως έγινε κι όλας»³²⁹. Και αφού σημειώσει πως «ο κοινωνισμός μάς οδηγεί στην υποδούλωσι του ατόμου στο σύνολο», τελειώνει το άρθρο του ως εξής: «Αυτά όμως για μας είναι ξένες έννοιες και ξένα δαιμόνια. Η δουλιά μας η καθαυτό σήμερα είναι το να δούμε... αν πρέπει οι δημοτικισταί –ξέχωρα από την ιδέα του να κινήσουνε εργατικό ζήτημα και πάλην τάξεων- αν πρέπει να ζητήσουν βοήθεια από τις λαϊκές τάξεις,

³²⁷ Ο. π., σ. 13.

³²⁸ Πληροφορίες για τα πρόσωπα που συμμετείχαν στη συζήτηση και τη δράση τους πριν και μετά από αυτή, παρατίθενται στην παράγραφο 3 της εισαγωγής της Ρένας Σταυρίδη-Πατρικίου, ό. π., σσ. κη'-ν'.

³²⁹ Ο. π., σ. 25.

ζητώντας να τις μορφώσουν και να τους ανοίξουν τα μάτια με την ελπίδα ότι μια μέρα μορφωμένες οι λαϊκές τάξεις θα ζητήσουν παιδεία και διοίκηση της προκοπής. Ή πρέπει να μη σπαταλήσουμε ηθικές δυνάμεις και παράδες άδικα σε άγονο αγώνα, διότι –όπως εγώ τουλάχιστο το πιστεύω- ο λαός, το πλήθος το ασύνταχτο, ανίκανο να εννοήσει κ' έτοιμο να πράξει, θα πράξει πάντοτε ό, τι του σφυρίζουν συκοφαντικά στο αυτί οι δημοκόποι και οι άγρυπνοι γλωσσοφύλακες και αρχαιοφύλακες που το διοικούν σήμερα κι όλας. Κι αν αυτό είναι αληθινόν δρόμον πρέπει ν' ακολουθήσουμε οι δημοτικισταί; Πώς πρέπει να πολιτευθεί η πραγματική αυτή προοδευτική τάξις, όχι μόνο για να φέρει ευνοϊκή λύση στο γλωσσικό ζήτημα, αλλά για να φέρει το Σύνολο, το Κράτος, το Έθνος, το Γένος, στο δρόμο της σωτηρίας του»³³⁰; Είναι σαφές ότι ο Μ. Τσιριμώκος (Στ. Ραμάς) τοποθετείται από την άλλη πλευρά, την εθνικιστική και αντιδημοκρατική (και φυσικά – αντισοσιαλιστική) και δέχεται σαν κεντρική κατηγορία και κοινωνικό υποκείμενο το έθνος ή το γένος, το οποίο βέβαια πρέπει να καθοδηγείται από μια πνευματική και πολιτική (προφανώς και οικονομική) αριστοκρατία που διαπνέεται από τα δημοτικιστικά ιδεώδη.

Με το άρθρο αυτό ξεκίνησε η πραγματική αντιπαράθεση μεταξύ των δύο πλευρών που οδηγεί σε ξεκαθάρισμα των ιδεών τους. Τα κύρια πρόσωπα της αντιπαράθεσης είναι φυσικά ο Γ. Σκληρός, από την πλευρά των σοσιαλιστών και ο Ίων Δραγούμης (Ίδας) από την αντίστοιχη των εθνικιστών, που έγραψαν από δύο άρθρα ο καθένας στην πορεία της διαμάχης στο «Νουμά».

Το πρώτο άρθρο του στο «Νουμά» («Στους δημοτικιστάς»)³³¹, ο Γ. Σκληρός, με αφορμή τις παρατηρήσεις και παράπονα «μερικών από τους δημοτικιστάς», το αφιερώνει σε μια παρουσίαση της διαλεκτικής μεθόδου, που ο ίδιος χρησιμοποιεί σε αντιπαράθεση με τη μεταφυσική μέθοδο, στο έδαφος των απαντήσεων που δίνει η καθεμιά από τις δύο σε συγκεκριμένα ερωτήματα που αφορούν την ελληνική κοινωνία. Πρόκειται, δηλαδή, για μια παρουσίαση καθαρά μεθοδολογική, με συγκεκριμένα παραδείγματα. Στην αρχή, παρουσιάζει τις δύο μεθόδους: τη διαλεκτική, σύμφωνα με την οποία, αφού η κοινωνική πραγματικότητα κινείται διαρκώς και μεταβάλλεται και άρα τα φαινόμενα «κινούνται, εξελίσσονται όλα μαζί, έχουν τη δυνατότητα να μεταβαίνουν από τη μια κατάσταση στην άλλη, να μετατρέπονται το ένα στο άλλο», γι' αυτό πρέπει πάντοτε «να εξετάζονται όλα μαζί, να ζητείται η μεταξύ τους σχέση και αλληλεπίδραση, να ζητείται η προηγούμενη τους κατάσταση από την οποία γεννήθηκαν δι' εξελίξεως και επί τη βάσει της τωρινής τους καταστάσεως να ζητηθή, αν είναι δυνατόν, η μέλλουσα κατάσταση στην οποία θα μεταβούν κτλ»³³². και τη μεταφυσική μέθοδο, η οποία «έχει

³³⁰ Ο. π., σσ. 26-27.

³³¹ Σταυρίδου-Πατρικίου Ρ. (επιμ.), ό. π., σσ. 40-50.

³³² Ο. π., σ. 41.

εντελώς αντίθετο χαρακτήρα» και που, σύμφωνα με αυτή, «τα κοινωνικά φαινόμενα πρέπει να τα φανταζόμαστε ως ξεχωριστά, ανεξάρτητα, άσχετα αναμεταξύ τους, πηγάζοντα μόνον από την ανεξάρτητη και *ελεύθερη θέληση* του ανθρώπου, η οποία ως *ελεύθερη* δεν μπορεί να υπάγεται σε κανένα νόμο!»³³³. Με βάση την παρουσίαση αυτών των δύο μεθόδων, ο Σκληρός θέτει ερωτήματα και απαντά από τη σκοπιά της καθεμιάς ξεχωριστά, ξεκινώντας από γενικότερα ιστορικά διεθνή προβλήματα και πλησιάζοντας όλο και πιο κοντά στα επίκαιρα θέματα ελληνικού ενδιαφέροντος. Έτσι, για παράδειγμα, κάποια στιγμή αναφέρει:

«ΕΡΩΤΗΣΗ. Πώς βγήκε στη μέση το ζήτημα της δημοτικής και εν γένει της γλωσσικής μεταρρυθμίσεως;

α') ΑΠΑΝΤΗΣΗ *μεταφυσική*. Αιτία είναι ο Ψυχάρης, Πάλλης και λοιποί. Αν δεν είτανε αυτοί δεν θα υπήρχε σήμερα γλωσσικό ζήτημα.

β') ΑΠΑΝΤΗΣΗ *διαλεκτική*. Γλωσσικό ζήτημα υπήρχε πάντοτε ενόσω υπήρχε διαφορά μεταξύ επίσημης και λαϊκής γλώσσας. Αν δεν παρατηρήθηκε αυτό, οφείλεται σε σοβαρούς κοινωνικούς λόγους. Ενόσω το έθνος περνούσε το φεουδαλο-αριστοκρατικό στάδιο της αναπτύξεώς του δεν μπορούσε να γίνη κανένας λόγος για λαϊκή γλώσσα. Και αργότερα, όταν απόκτησε το σημερινό του αστικό χαρακτήρα, οι λίγοι που υψώσανε τη φωνή τους για τη λαϊκή γλώσσα δεν ακούστηκαν (Βηλαράς, Σολωμός κ. ά) διότι το γενικό ρεύμα ύστερα από την επανάσταση ζητούσε την εξακολούθηση των φεουδαλικών παραδόσεων του Βυζαντίου (για λόγους πολιτικούς). Μόνον αφού πέρασε πολύς καιρός κι από τη μια μεριά η συνείδηση του λαού γινόταν ολοένα αστικώτερη, από την άλλη φαινόταν καθαρώτερα το 'ανεδαφικό των φεουδαλικών παραδόσεων', ωρίμασε πλέον εντελώς η ανάγκη γλωσσικής μεταρρυθμίσεως. Εδώ αναφάνηκαν εύγλωττοι και συστηματικοί απολογηταί της μητρικής μας γλώσσας: Ψυχάρης, Πάλλης, Εφταλιώτης κ.ά. Αυτοί είναι όχι η αιτία που εδημιούργησε το «δήθεν γλωσσικό ζήτημα» αλλά «οι ευγλωττότερον διατυπώσαντες» την ανάγκην γλωσσικής μεταρρυθμίσεως, η οποία είχε πια ωριμάσει. Θα θριαμβεύση δε τελείως η δημοτική όταν όλο το έθνος πεισθή για τον ουτοπισμό των φεουδαλικών βυζαντινών παραδόσεων και η πραγματικότης δείξη όχι μόνο πόσον ανωφελείς αλλά και πόσον ολέθριες είναι»³³⁴.

Και προς το τέλος, θέτει ένα ακόμη ερώτημα:

«ΕΡΩΤΗΣΗ. Ποια είναι η αιτία της σημερινής ανωμάλου καταστάσεως της Ελλάδας;

α') ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ *μεταφυσική*. 1) Ο Τρικούπης, ο Δηλιγιάννης και εν γένει οι πολιτικοί μας.

2) Η δυναστεία και οι αυλικοί.

³³³ Στο ίδιο, ό. π.

³³⁴ Ο. π., σσ. 47-49.

- 3) Το πολίτευμα.
- 4) Η γλώσσα και το εκπαιδευτικό σύστημα.
- 5) Ο διεφθαρμένος τύπος κτλ. κτλ. κτλ.

β') ΑΠΑΝΤΗΣΗ *διαλεκτική*. Η σημερινή Ελλάδα παρουσιάζει το πολυπλοκότερο ίσως φαινόμενο της παγκόσμιας ιστορίας. Για να την καταλάβουμε καλά πρέπει να γνωρίζουμε το παρελθόν της, όλη την ιστορία του ελληνικού έθνους, τουλάχιστο από την εποχή του Βυζαντίου. Εδώ θα ιδούμε όλη την εξέλιξή του με τις ομαλές περιόδους, και τις απότομες αλλαγές κτλ. Εδώ θα καταλάβουμε πώς το φεουδαλικό στην αρχή ελληνικό κράτος κατάντησε στον καιρό της δουλείας «ημιφεουδαλικό», ύστερα ανέπτυξε πλούσια αστικά στοιχεία τα οποία και μας έδωκαν κυρίως την επανάσταση, και κατόπιν την *αστική Ελλάδα*, πώς όμως με όλες τις κοινωνικές αυτές αλλαγές το έθνος για λόγους πολιτικούς εννοούσε να βαστάξει τις φεουδαλικές ιστορικές παραδόσεις και τις παλαιές ιδεολογίες. Πώς απ' όλα αυτά γεννήθηκε γενική σύγχυση κοινωνική και ιδεολογική; πώς αποτέλεσμα της σύγχυσεως είναι: η ανεξέλεγκτη κυριαρχία και οι καταχρήσεις της πλουτοκρατίας, το ασύντακτο και απαίδευτο του λαού, η έλλειψη πάλης και ζωής, και τέλος η συγκεχυμένη ψυχολογία και ουτοπιστική δράση του ανεπτυγμένου κόσμου. Γενικώτερο δε αποτέλεσμα: όλα τα σημερινά κακά»³³⁵.

Και ολοκληρώνοντας το άρθρο του, ο Σκληρός καταλήγει: «Τα παραδείγματα αυτά είναι, πιστεύω, αρκετά να δείξουν καθαρά τη διαφορά μεταξύ «του μεταφυσικού και διαλεκτικού τρόπου του αντιλαμβάνεσθαι τα κοινωνικά φαινόμενα»· θα καταλάβατε επίσης και τη διαφορά που μας χωρίζει. Εγώ είμαι καθ' ολοκληρίαν *διαλεκτικός*. Σεις, αν δεν απατώμαι, στα περισσότερα τουλάχιστον, *μεταφυσικοί*. (Όπως και όλη η Ελλάδα και οι περισσότεροι άνθρωποι εν γένει). Θα καταλαβαίνετε τώρα γιατί και η *τακτική* μας πρέπει νάναι διάφορη. Ό,τι χτυπάτε σεις, είναι για μένα *μόνο ένα σύμπτωμα*, ένα μικρό μέρος *ολόκληρου ιστορικού* οικοδομήματος, το οποίον εγώ θεωρώ *τη κεντρική αιτία και πηγή του κακού*. Ενόσω αυτό στέκεται στερεά, όλα θα πάνε στραβά και ανάποδα και το έθνος πολύ ακριβά θα πληρώσει μια μέρα την αυταπάτη και τον υπνωτισμό του. *Η αναγέννηση* θ' αρχίσει όταν χτυπηθή ολόκληρο το οικοδόμημα *απ' όλες τις μεριές* με δυνατά, αλύπητα χτυπήματα. Το πώς δε πρέπει να χτυπηθή το οικοδόμημα, γι' αυτό θα μιλήσουμε άλλη φορά»³³⁶.

Είναι σαφές πως με τις αντιλήψεις του Σκληρού μια νέα θεώρηση της πραγματικότητας εισάγεται («μετακενώνεται» κι αυτή) στην ελληνική κοινωνία, μια θεώρηση που θέτει ένα νέο πλαίσιο στην ανάλυση των κρίσιμων νεοελληνικών προβλημάτων και, ουσιαστικά, αρχίζει να αμφισβητεί με τη λογική της όλο τον προηγούμενο τρόπο του σκέπτεσθαι και μαζί και την ίδια

³³⁵ Ο. π., σσ. 49-50.

³³⁶ Ο. π., σ. 50.

την προβληματική περί «Ανατολής-Δύσης» στη Νέα Ελλάδα. Βεβαίως, και ο Σκληρός κάνει λόγο για το «έθνος», την Ελλάδα και τη δύσκολη κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Εξηγεί όμως αυτή την κατάσταση με όρους, τελικά, της πάλης των τάξεων και της κοινωνικής διαπάλης γενικότερα. Ο εχθρός γι' αυτόν είναι η «πλουτοκρατία», καθώς και η «έλλειψη πάλης και ζωής» στην ελληνική κοινωνία, και ο μόνος τρόπος «αναγέννησης» της τελευταίας είναι το να «χτυπηθεί το ιστορικό οικοδόμημα απ' όλες τις μεριές». Είναι φανερό ότι ο Σκληρός αναφέρεται σε ένα «έθνος» πολύ διαφορετικό από αυτό των εθνικιστών. Γι' αυτόν, το ελληνικό έθνος είναι ένα «αστικό έθνος» που δεν κατανοεί τον εαυτό του ως τέτοιο. Οπότε πρώτα θα πρέπει να αναπτυχθεί, μέσω της πρωτοπόρας διάνοησης των δημοτικιστών, (γι' αυτό, άλλωστε και απευθύνεται σε αυτούς), η σύγχρονη αυτοσυνείδηση του έθνους, απαλλασσόμενη από τις «φεουδαλικές ιστορικές παραδόσεις και παλαιές ιδεολογίες», και ακολούθως να αναπτυχθεί η εσωτερική κοινωνική (ταξική) υλική και πνευματική διαπάλη στο εσωτερικό του. Αυτό φυσικά, οδηγεί στη «διάσπαση» του παλιού έθνους, στην κατανόησή του ως πεδίου σύγκρουσης αντίθετων συλλογικών-ταξικών συμφερόντων και θελήσεων.

Ο Ίων Δραγούμης (ΙΔΑΣ) απαντά στο Σκληρό (και -με πολύ μεγαλύτερη ένταση και πολύ λιγότερο σεβασμό- στον ομοϊδεάτη του τελευταίου Π. Βασιλικό) με το άρθρο του «Το έθνος, οι τάξεις και ο ένας» («Νουμάς», 25 Νοέμβρη 1907) και προσπαθεί να ανασκευάσει και να ανατρέψει τη λογική και τα επιχειρήματα του τελευταίου. Καταρχήν, αρνείται την αντικειμενικότητα και καθολική ισχύ οποιασδήποτε μεθόδου και φιλοσοφικού «συστήματος». Όπως δηλώνει, «στο κάτω κάτω της γραφής κάθε φιλοσοφικό σύστημα είναι αποτέλεσμα χωριστής ιδιοσυγκρασίας... και συμπέρασμα: όλων οι αντίληψεις είναι σωστές – γιατί είναι αναγκαίες – και κανενός αντίληψη δεν είναι *πιο σωστή*»³³⁷. Γι' αυτό και περιορίζει και οριοθετεί το ρόλο, τη σημασία και την εγκυρότητα της επιστήμης που, μάλιστα, μπορεί κάποιες φορές, να είναι και βλαβερή για κάποιους λαούς και να οδηγεί στον ξεπεσμό τους.

Ο Δραγούμης δεν αρνείται την ύπαρξη των τάξεων στην κοινωνία, ούτε την πάλη μεταξύ τους. Απλώς την υποβαθμίζει και την θεωρεί τελείως άκαιρη για την Ελλάδα της εποχής του. Όπως λέει, «θα μού πει βέβαια ο κ. Σκληρός: 'Και λοιπόν δεν παραδέχεσαι πως θα φανερωθούν και στην Ελλάδα πόλεμοι άγριοι μια μέρα ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις;' Και θα του αποκριθώ: Είμαι, κ. Σκληρέ, πολιτικός. Μείς οι πολιτικοί πηγαίνουμε σύμφωνα με τις περιστάσεις – δηλαδή βλέποντας και κάνοντας. Ο καλός πολιτικός με το δυνατό ψυχολογικό του μάτι προβλέπει πολλά που είναι να γίνουν και προετοιμάζεται να τα δεχτεί, να τα μπαλώσει

³³⁷ Σταυρίδη-Πατρικίου Ρ. (επιμ.), ό. π., σ. 51.

προσωρινά, να τα ξεριζώσει τελειωτικά αν μπορεί και είναι ανάγκη, να τα σπρώξει να μεγαλώσουν, να δυναμώσουν, να πάρουνε δρόμο, αν κρίνει πως έτσι πρέπει. Τι πράμα όμως κανονίζει όλες αυτές τις πράξεις του; Πώς ξέρει και διαγνώνει σε κάθε περίπτωση *τι πρέπει*; Αν είναι πολιτικός όπως χρειάζονται τα κράτη, θα έχει νόμο απαράβατο και σταθερό το πολιτικό συμφέρο του κράτους, δηλαδή την αυτοσυντηρησία του κράτους, και τη νίκη της εθνικής ζωής, ως είναι και σε βάρος άλλων κρατών... Αλλά πρόσεχε δω, κύριε Σκληρέ, εδώ είναι ο κόμπος. Πρέπει λοιπόν να θυσιάσουν τα συμφέροντα της κάθε τάξης; οι προλετάριοι πρέπει να αρρωστήσουν, να μείνουν δίχως ψωμί, γυμνοί, χωρίς σπίτια, να χαντακωθούν, να χαθούν ολότελα, να πεθάνουν; ... Ναι, αν είναι ανάγκη να ζήσουν έτσι οι εργάτες, αν το κράτος έχει γενικότερες δουλειές να κοιτάξει, αν δεν είναι σοβαρός κίντνος για το κράτος – ως ζήσουν ακόμα έτσι. Αν πάλε είναι να σηκωθούν, ως κάμουν το σηκωμό τους, και θα πάρουν με το «έτσι θέλω» άλλο κανένα κόκκαλο για να ζήσουν. Αν ο σηκωμός αυτός καταντήσει μεγάλος σαν τη γαλλική επανάσταση, θα αλλάξει η τάξη που κυβερνά και θα 'ρθει να κυβερνήσει άλλη τάξη. Αυτό όμως δε μ' ενδιαφέρει. Όποια τάξη κι αν θέλει ως έρθει, αν μπορεί, να κυβερνήσει, σύμφωνα με τα συμφέροντά της και τα ιδανικά της. Φτάνει το κράτος να ζει, να στέκεται στα πόδια του, να μπορεί να έχει τη θέση του ανάμεσα στα τόσα άλλα κράτη. Κάθε τάξη που κυβερνά ένα κράτος πρέπει μεταξύ στα ιδανικά της (στις φαντασίες της, να πούμε) να έχει και την εικόνα του κράτους, τη συνείδηση πως κάτι τι κοινό έχουν όλοι όσοι κάνουν το κράτος, και όλες οι τάξεις της κοινωνίας, και ότι και οι άλλες τάξεις, μ' όλες τους τις διαφορές, έχουν κάποια κοινά αισθήματα, κοινές ιδέες, κοινές παράδοσες, κοινά συμφέροντα, κοινές ανάγκες, και τη μεγάλη ανάγκη της αλληλεγγύης μεταξύ τους. Δεν μπορεί να τα παραγνωρίσει αυτά η τάξη που κυβερνά, γιατί αλλοιώς δε στέκεται... Η διαφορά μεταξύ των δυονώ μας είναι, κ. Σκληρέ, ότι συ ταράζεσαι πάρα πολύ με τα συμφέροντα μιας τάξης ή και δύο... ενώ ο αληθινά σκληρός είμαι εγώ, ο πολιτικός, που δε με ταράζουν, αν και τα βλέπω, τα μαλλιοτραβήγματα από τάξη σε τάξη, είτε από άτομο σε άτομο, και κοιτάζω προπάντων τη ζωή του έθνους»³³⁸.

Στις παραπάνω γραμμές τίθεται ξεκάθαρα η διαχωριστική γραμμή μεταξύ σοσιαλιστών (ή σοσιαλιζόντων) και εθνικιστών δημοτικιστών. Οι μεν δέχονται σα θεμέλιο της κοινωνικής κίνησης την πάλη των τάξεων, οι δε το έθνος. Αυτό βέβαια σημαίνει ότι για τους εθνικιστές δεν μπορεί να υπάρξει αταξική κοινωνία, όπως αντίθετα δέχονται οι σοσιαλιστές. Και το τελευταίο αυτό θέτει, ουσιαστικά, την τελική διαχωριστική γραμμή μεταξύ τους, που είναι ακριβώς η «ταξική διαχωριστική γραμμή» από τη μία η τάξη-μη τάξη, που η επικράτησή της σημαίνει την κατάργηση των τάξεων (δηλαδή η εργατική τάξη-υπόβαθρο των σοσιαλιστικών ιδεών ως τάξη μη ιδιοκτητών παραγωγών) και από την άλλη η τάξη-ηγεμόνας (δηλαδή, στην Ελλάδα των αρχών

³³⁸ Ο. π., σσ. 55-56.

του 20^{ου} αιώνα, η αστική τάξη) ενός έθνους που διαιρείται σε τάξεις-οργανικά μέλη του. Αυτή η διαχωριστική γραμμή καθορίζει και τις αντιλήψεις των δύο πλευρών απέναντι σε έννοιες όπως η «πρόοδος» κτλ.

Ο Ίων Δραγούμης, αυτοπροσδιορίζεται εδώ ως «πολιτικός», δηλαδή ως άνθρωπος της δράσης απέναντι σε «σπλαχνικούς», «θεωρητικούς» διανοούμενους και δείχνει διατεθειμένος να «θυσιάσει» οποιαδήποτε τάξη ή ομάδα της κοινωνίας για το συμφέρον του έθνους, της οντότητας που δέχεται ως ανώτατο ανθρώπινο χαρακτηριστικό συλλογικότητα. Όπως γράφει, «εγώ για βάση της σκέψης μου βάζω το *salus populi*, τη σωτηρία, τη ζωή όλου του έθνους που με γέννησε. Αγαπώ όλες τις τάξεις του έθνους μου και κάποτε δεν τις ξεχωρίζω. Τα παλέματα των ατόμων καθώς και των ομάδων της κοινωνίας μου δεν τα πολυλογαριάζω· παντού και πάντα υπάρχουν. Δε συλλογίζομαι συχνά τα στομαχικά συμφέροντα. Δε λυπούμαι κείνους που, μη ξέροντας να βρουν ψωμί πεθαίνουν από την πείνα. Άξιος ο μισθός τους. Έτσι δε με πολυσκοτίζουν ούτε οι άρρωστοι και οι αρρώστιες τους. Πιστεύω πως όταν ο ανταγωνισμός μεταξύ στις τάξεις –που υπάρχει πάντα- μπει στην πρώτη γραμμή και γίνει η πρώτη φροντίδα και σκέψη των ανθρώπων ενός κράτους, και γίνει αυτό ιδανικό κι όλα, το κράτος αυτό δεν είναι πια για να ζήσει. Μπορεί το έθνος να εξακολουθεί να ζει μα το κράτος θα χαντακωθεί. Πιστεύω και τούτο, πως μια ιδέα άμα καταφέρει ένας ή πολλοί να τη βάλουν στο κεφάλι ενός έθνους, όχι μόνο δύσκολα βγαίνει, αλλά όσο υπάρχει μπορεί να σπρώξει το έθνος να αναποδογυρίσει βουνά, και τα δικά του τα συμφέροντα το κάθε άτομο για καιρό να τα ξεχάσει. Και πιστεύω πως ένας άνθρωπος μπορεί ν' αξίζει περισσότερο από τα πλήθη των ανθρώπων: Μ' αρέσει ο άνθρωπος, δε μ' αρέσουνε τα πλήθη με τη χοντροκοπιά τους... πιστεύω πως οι κοινωνίες τίποτε άλλο δε χρησιμεύουν παρά για να ξεφυτρώνουν από μέσα τους εξαιρετικοί άνθρωποι, και για τούτο ονομάζω τις κοινωνίες *μαγεριά ανθρώπων*. Στις κοινωνίες επάνω ακουμπούν οι λιγιστοί που φανερώνονται εξαιρετικοί άνθρωποι, από τις κοινωνίες παίρνουν τη δύναμή τους, το είναι τους, όλα, μα είναι διαφορετικοί από την κοινωνία, κι αυτό μ' αρέσει»³³⁹.

Στο παραπάνω απόσπασμα διακρίνεται η ισχυρή επίδραση των αντιφιλελεύθερων νεοαριστοκρατικών και νεορομαντικών ιδεών της Δυτικής Ευρώπης, η επίδραση του Νίτσε και του Μπαρέσ στη σκέψη του Ί. Δραγούμη, στη συγκεκριμένη περίοδο της ζωής του. Οι ιδέες αυτές μοιάζουν, συγγενεύουν αρκετά, κατά τη μορφή τους, με τις παλιότερες ρομαντικές της περιόδου της Παλινόρθωσης, αλλά ουσιαστικά συνιστούν ένα νέο πνευματικό-ιδεολογικό φαινόμενο. Έχει αλλάξει ο κοινωνικός φορέας τους, εκφράζουν νέα κοινωνικά περιεχόμενα. Πρόκειται για ιδέες της κυρίαρχης πλέον μεγαλοαστικής τάξης, όταν ο καπιταλιστικός

³³⁹ Ο. π., σ. 57.

σχηματισμός έχει αναπτυχθεί στην πιο ώριμη βαθμίδα του και η κοινωνία χαρακτηρίζεται πια από συνεχείς ελιγμούς και ανταγωνισμούς, από εσωτερικές και διεθνείς αναμετρήσεις κάθε είδους και έντασης, που προκαλούν η διαρκής κίνηση και συσσώρευση του κεφαλαίου, το διαρκές μοίρασμα και ξαναμοίρασμα των αγορών και του κόσμου. Κι αν αυτή η φρενίτιδα επικρατεί σε όλον το λίγο πολύ αναπτυγμένο καπιταλιστικό κόσμο, ίσχυε πολύ περισσότερο, στη δοσμένη περίοδο, στα Βαλκάνια και το χώρο της ετοιμοθάνατης Οθωμανικής αυτοκρατορίας, στην «πυριτιδαποθήκη της Ευρώπης» και μάλιστα, όταν στη δοσμένη περιοχή δεν έχει λυθεί ακόμη ούτε το αρχικό «εθνικό ζήτημα» στο σύνολό του, δηλαδή μια απ' τις βασικές προϋποθέσεις για την απρόσκοπτη καπιταλιστική ανάπτυξη.

Ο Δραγούμης, ως εκ τούτου, μπορεί να φαίνεται (και να είναι) ιδιαίτερα «κυνικός», ακόμα και χλευαστικός πολλές φορές προς τους σοσιαλιστές, τις απόψεις και τα ιδεώδη τους, αλλά η λογική του βασίζεται στη συγκεκριμένη κατάσταση της περιοχής και στα καθήκοντα και τις αντικειμενικά ζωτικές προτεραιότητες που έμπαιναν μπροστά στην αστική τάξη, που ήταν η ηγετική δύναμη στη χώρα. Αντιμετωπίζει τους σοσιαλιστές ή «σοσιαλιζόντες» δημοτικιστές ως ένα τμήμα της αστικής διανοήσης της χώρας, που χάνει το χρόνο της μιλώντας για «τάξεις» και «σοσιαλισμούς», τη στιγμή που άλλο είναι το κύριο, το εθνικό ζήτημα. Όπως γράφει, καταλήγοντας, στο άρθρο του, «αν πιστεύει αλήθεια ο κ. Σκληρός ότι πόλεμος είναι ζωή, όπως το πιστεύω και γω, αν θέλει κίνηση και αγώνες, ας θυμηθεί το τι κίνηση και αγώνες και στρατιωτικούς και πολιτικούς και οικονομολογικούς χρειάστηκε να κάμουν οι Ιταλοί προτού καταφέρουν την ένωσή τους. Εκεί θα βρει ομοιότητες. Οι Έλληνες οι τωρινοί –Ελλαδίτες και Τουρκομερίτες- βρίσκονται στη θέση που είχαν οι Ιταλοί πριν από τα 1868»³⁴⁰.

Τα παραπάνω συνιστούσαν μια πολύ απτή και πολύ αληθινή πραγματικότητα, που βάραινε πάνω στην ανάπτυξη της ελληνικής κοινωνίας. Η τελευταία καθοριζόταν σε πολύ μεγάλο βαθμό από την κατάσταση του περίφημου «ανατολικού ζητήματος». Όπως, άλλωστε, αποδείχθηκε ιστορικά, μόνο μετά από την τελική λύση του τελευταίου, ξεκινώντας από τους Βαλκανικούς Πολέμους και τελειώνοντας με τη Μικρασιατική Καταστροφή, απελευθερώθηκε πλήρως ο δυναμισμός και η κοινωνική αντιφατικότητα της ελληνικής κοινωνίας και σχηματίστηκε οριστικά η σύγχρονη μορφή της τελευταίας.

Οι δύο κυριότεροι εκπρόσωποι των δύο πλευρών έγραψαν από ένα ακόμη άρθρο στο «Νουμά», στο πλαίσιο της διαμάχης, την Άνοιξη του 1908, όπου ξεκαθαρίζουν ακόμη περισσότερο τις απόψεις τους και οριστικοποιούν τις διαφωνίες τους και τις διαφορετικές θέσεις συνείδησης, στις

³⁴⁰ Ο. π., σ. 61.

οποίες βρίσκονται. Ο Γ. Σκληρός, στο άρθρο του «Το κοινωνικό μας ζήτημα. Οι ‘σοσιαλιστάδες’ στους ‘νατσιοναλίστες’», συνοψίζει τις θέσεις του ως εξής: «Αναφορικός με την Ελλάδα είπαμε: 1) Η σημερινή Ελλάδα, κατ’ αντίθεση με το αριστοκρατικό Βυζάντιο, είναι ολωσδιόλου αστικό κράτος. 2) Η Ελληνική επανάσταση αν και ‘έφερε συγκεχυμένον χαρακτήρα’ και εκηρύχθη ‘εν ονόματι αρκετά αριστοκρατικών ιδεών’, εν τούτοις, *‘κατά βάθος ήτο αστική επανάστασις’*, η οποία τότε μόνο μπόρεσε να πραγματοποιηθή, όταν τα αστικά στοιχεία του έθνους έφθασαν σε μεγάλη οικονομική ακμή και είχαν ξυπνημένο πια το εθνικό αίσθημα και την *ιδέα της πατρίδας*, που την είχαν ρίξει στη μέση οι αστικές επαναστάσεις της δυτικής Ευρώπης. 3) Η *αστική μας τάξη* έδειξε όλη της τη ζωτικότητα και το σφρίγος ενόσω πάλεσε με ανώτερες τάξεις: πρώτα με τους φεουδάλους Τούρκους και κατόπι με τους αριστοκράτες Βαυαρούς. Μόλις όμως έμεινε μόνη κυρίαρχη, χωρίς αντιπάλους από πάνω και από κάτω, έπεσε σε στασιμότητα και σαπίλα. 4) Όλα τα φάρμακα που μας πρότειναν ως τα τώρα διάφοροι *‘ουτοπισταί’* προς θεραπείαν της αστικής μας σαπίλας, έμειναν χωρίς κανένα αποτέλεσμα, γιατί ήταν *αστικά φάρμακα κατά αστικής αρρώστιας*. Μόνον *‘εργατικά, προλεταριακά’* φάρμακα θα μπορούσαν να γιατρέψουν την αστική μας αρρώστια. 5) Αυτό με τον καιρό *θα γίνη, όχι γιατί το επιθυμούμε* εμείς, *αλλά γιατί θα το φέρη η οικονομική εξέλιξη μόνη της*. Και σε μας θα γίνη ό,τι γίνεται στην Ευρώπη, αφού σε όλα πήραμε το δρόμο της, όπως έπρεπε και να τον πάρουμε αναγκαία! Αυτό είναι με σύντομα λόγια το σύστημά μας».³⁴¹

Ο Σκληρός προβάλλει σοσιαλιστικές-σοσιαλδημοκρατικές θέσεις, τεκμηριωμένες με βάση το θεωρητικό οπλοστάσιο του ιστορικού υλισμού και τις πολιτικές αντιλήψεις της Β’ Διεθνούς («αυτό θα γίνει γιατί θα το φέρει η οικονομική εξέλιξη μόνη της», λέει, απηχώντας πιστά την «οικονομιστική» αντίληψη, που επικρατούσε στην πλειονότητα των σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων της εποχής). Σε σχέση δε με τα ζητήματα της τρέχουσας πολιτικής στο εθνικό ζήτημα, προσπαθεί να πείσει τους «νατσιοναλίστες» αντιπάλους του πως η σωστότερη στάση απέναντι στους Τούρκους είναι «να διατεθούμε φιλικά στη νέα αστική πνοή που άρχισε να πνέη και που τείνει να γκρεμίση το όλο φεουδαλικό καθεστώς της Τουρκίας, μεταρρυθμίζοντάς το επί το αστικότερο. Μην ξεχνάτε πως απ’ όλα τα έθνη της Τουρκίας εμείς είμαστε το *αστικότερο και εμπορικότερο* και επομένως το πλέον εξελιγμένο στοιχείο του τόπου. Εάν λοιπόν φανούμε γνωστικοί, ζωντανοί άνθρωποι και μείνουμε πιστοί στην *αστική μας υπόσταση*, υποστηρίζοντας το μέλλον *αστικό καθεστώς*, θα παίξουμε τότε σ’ αυτό το σπουδαιότερο ρόλο, ως το πλέον αναπτυγμένο στοιχείο, δείχνοντας έτσι σ’ όλον τον κόσμο ολοφάνερα την υπεροχή μας. Ενώ αν θελήσουμε να ξεσπαθώσουμε υπέρ του σημερινού ‘φεουδαλικού καθεστώτος’ όχι μόνο δε θα μπορέσουμε να το σώσουμε... θα ντροπιαστούμε και

³⁴¹ Ο. π., σ. 146.

σ' όλον τον κόσμο... αφήνοντας άλλα χτεσινά μισοβάρβαρα στοιχεία να φιγουράρουν ως προοδευτικά, να δοξαστούν και να μας υποσκελίσουν. Κ' έτσι για να υποστηρίξουμε τα ουτοπιστικά φεουδαλικά μας συμφέροντα (ή μάλλον τα *πραγματικά* συμφέροντα του *φεουδαλικού* μας κλήρου!) θα χάσουμε τα *πραγματικά* μας αστικά συμφέροντα!»³⁴².

Σ' αυτό το απόσπασμα διαφαίνεται τόσο η διαυγής και εύστοχη κατανόηση των κοινωνικών και πολιτικών μετασχηματισμών που συντελούνταν μέσα στην Οθωμανική αυτοκρατορία και την ευρύτερη περιοχή, όσο και μια αστικοδημοκρατική αντίληψη του Σκληρού σχετικά με το εθνικό ζήτημα. Η τελευταία με τη σειρά της, αντανακλώντας τον μονόπλευρα θεωρητικό χαρακτήρα της προσέγγισής του (με την έννοια ότι δεν στηρίζεται από κάποιο πολιτικό υποκείμενο, αφού στην Ελλάδα δεν υπάρχει ακόμη σοσιαλιστικός πολιτικός φορέας που να παράγει πολιτική για την εργατική τάξη της χώρας και τα μακροπρόθεσμα συμφέροντά της) αντικειμενικά φέρνει το Σκληρό, όπως και όλους τους τοτινούς μικροαστούς σοσιαλιστές διανοουμένους, κοντά σε μια φιλελεύθερη αστική δημοκρατική θεώρηση για το «δέον γενέσθαι» όσον αφορά το εθνικό ζήτημα. Πολλοί από αυτή τη γενιά των Ελλήνων σοσιαλιστών θα προσεγγίσουν στη συνέχεια (μέσω και των «Κοινωνιολόγων» και του «Μέλλοντος» του Α. Παπαναστασίου) τον ανανεωμένο βενιζελικό μεγαλοαστικό φιλελευθερισμό και θα γίνουν σημαντικοί σύμμαχοί του, αλλά συχνά και ιδεολόγοι και πολιτικά του στελέχη. Η βασική αιτία για αυτό ήταν η καθυστέρηση όσον αφορά την πολιτική οργάνωση του εργατικού κινήματος στην Ελλάδα, αποτέλεσμα κι αυτή της παράτασης του εθνικού, δηλαδή του μεγάλου «ανατολικού» προβλήματος.

Απ' τη μεριά του ο Ίων Δραγούμης, στο άρθρο του «Κοινωνισμός και κοινωνιολογία», μένει κι αυτός αμετακίνητος στη θέση του. Δεν παραγνωρίζει τη σημασία που θα έχει στο μέλλον το «κοινωνικό ζήτημα» και στην Ελλάδα, αλλά επιμένει ότι το επίκαιρο καθήκον συνίσταται στη λύση του «εθνικού ζητήματος». Ενώ, όμως, ο Σκληρός προσπαθεί να εντάξει το εθνικό ζήτημα στο κοινωνικό, ο Δραγούμης κάνει το εντελώς αντίθετο· κάνει, μεταξύ άλλων, λόγο για την αξιοποίηση των κοινωνικών προβλημάτων των αγροτών από τους Βούλγαρους εθνικιστές στη Μακεδονία το 1903, όπως και για την ανάγκη να αξιοποιηθούν οι Έλληνες αστοί ομογενείς στην εθνική ελληνική υπόθεση. Είναι πραγματιστής. Δηλώνει ότι δεν συμφωνεί με τον άκρατο ρομαντισμό της «μεγάλης ιδέας». Ωστόσο, εκτιμά ότι η εποχή του είναι η εποχή που κυριαρχεί το εθνικό ζήτημα και σε αυτό πρέπει να υποταχτεί καθετί άλλο. Κατά βάθος, όμως, η λογική του παραμένει εθνικιστική.

Όπως λέει, «αν με τον καιρό σβυστούνε οι διαφορές – αν οι συγκοινωνίες γίνουν τόσο γρήγορες και τέλειες που να μπορεί ο άνθρωπος σήμερα να γεννιέται στο Τουμπουκτού, και

³⁴² Ο. π., σ. 162.

αύριο να βρίσκεται στο βόρειο πόλο, μεθαύριο στη Νέα Υόρκη και την άλλη μέρα στην Τεχεράνη – αν οι επιγαμίες μεταξύ των ανθρώπων των τωρινών εθνών γίνουν συχνότερες – αν καταργήσουμε τα κλίματα γινόμενοι νομάδες, όπως μπορεί ίσως μια μέρα να συμβεί – τότε βέβαια, ύστερα από αιώνες, θα καταντήσουμε κοσμοπολίτες, τότε βέβαια και η κληρονομικότητα θα αρχίσει να γίνεται κοινή σ' όλους τους ανθρώπους, και δε θα υπάρχουν χωριστές κληρονομικότητες, και χωριστά επομένως έθνη, αλλά μια κληρονομικότητα και ένα έθνος – η *ανθρωπότη*. Όμως πάντα θα υπάρχουν μάζες ανθρώπινες που θα ξεχωρίζονται με σύνορα αναμεταξύ τους, και τους ανθρώπους της κάθε μάζας θα τους συνδέουν κάποια συμφέροντα κοινά. Δε θα είναι *έθνη*, μα θα είναι *μάζες*. Μονάχα οι λέξεις αλλάζουν!»³⁴³.

Παρότι δέχεται, λοιπόν, ο Δραγούμης την μελλοντική πιθανότητα ενός μη διηρημένου εθνικά κόσμου («η ανθρωπότη»), εν τούτοις, κατά βάθος πιστεύει ότι τα πράγματα θα παραμείνουν στην ουσία ίδια. Ταυτίζει το σοσιαλισμό με τον κοσμοπολιτισμό, ενώ φαίνεται ότι τείνει να δέχεται και κάποιου είδους «κληρονομικότητα» στις διαφορές μεταξύ των εθνών, εντάσσοντας το βιολογικό παράγοντα στην ανάλυσή του. Όσον αφορά την πρωτοκαθεδρία της λύσης του εθνικού ζητήματος επί του κοινωνικού στη δοσμένη εποχή και στην Ελλάδα, ο Ίων Δραγούμης αποδείχθηκε ότι είχε δίκιο. Όντως, μόνο μετά την επίλυση του ανατολικού ζητήματος και συνεπώς και του εθνικού ζητήματος, το κοινωνικό ζήτημα πέρασε σε πρώτο πλάνο στην ελληνική κοινωνία. Ωστόσο οι «σοσιαλιστάδες» της δεκαετίας του 1900 συνέβαλαν σημαντικά στην πρόοδο των σοσιαλιστικών ιδεών στη χώρα αναδεικνύοντας το κοινωνικό ζήτημα, αλλά και την σχέση και αντιπαλότητα μεταξύ «εθνικού» και «κοινωνικού» στην Ελλάδα, κάτι που θα αποκτούσε πολύ μεγαλύτερη σημασία στο μέλλον.

Η συζήτηση στο «Νουμά» συνεχίστηκε μέχρι τον επόμενο χρόνο, το 1909. Διατυπώθηκαν και από αρκετούς άλλους σοσιαλιστικές ή φιλοσοσιαλιστικές απόψεις, καθώς και εθνικιστικές απόψεις, περισσότερο ή λιγότερο επιθετικές ή πρωτότυπες, παραδοσιακές ή και ρατσιστικές (βλ. ιδιαίτερα το άρθρο του Πέτρου Βλαστού, ή Έρμονα, «Η φυλή»). η συνεπέστερη, ωστόσο, και στερεότερη και πιο δεμένη στην ελληνική πραγματικότητα εξ αυτών ήταν του Δραγούμη³⁴⁴. Και η άποψη αυτή, που συνέδεε τον αστικό πολιτικό πραγματισμό,

³⁴³ Ο. π., σ. 173.

³⁴⁴ Κατά τον Χ. Χατζιωσήφ, «οι συμβολές στο *Νουμά* του Πέτρου Βλαστού (Έρμονα) περί φυλής και του Ίωνα Δραγούμη (Ίδα) εισάγουν στην ελληνική δημόσια συζήτηση τον σύγχρονο αντιορθολογισμό του 20^{ου} αιώνα, διαφορετικό από τον παραδοσιακό θρησκευτικό αντιορθολογισμό. Ήταν επίσης διαφορετικός από τον αντιορθολογισμό που περιείχε ο ρομαντισμός των δημοτικιστών με την επίκληση ενός εξιδανικευμένου λαού και την απόρριψη σαν χυδαίου του πραγματικού λαού που τους περιέβαλλε. Ο ρομαντισμός των δημοτικιστών δεν απέκλειε κατ' αρχήν την ιδέα της προόδου. Αντίθετα, η επικράτηση της δημοτικής γινόταν αντιληπτή ως η πραγμάτωση της προόδου. Ήταν υπό το κράτος της εντύπωσης που τους προκάλεσε η εμφάνιση του κοινωνικού ζητήματος που ορισμένοι «εθνικιστές» δημοτικιστές αμφισβήτησαν την ίδια την έννοια της προόδου. Στο θέμα αυτό, η συμπεριφορά τους συνιστούσε τομή στη

αποτέλεσμα της επικράτησης της αστικής τάξης στην ελληνική κοινωνία από τον καιρό του Τρικούπη, με έναν ιδιότυπο νεορομαντικό εθνικισμό, θέτοντας τον πρώτο στην υπηρεσία του δεύτερου, εξέφραζε ένα μεγάλο ρεύμα μέσα στην αστική τάξη και κατά, προέκταση, και στην ελληνική κοινωνία της εποχής.

Σημαντική ένδειξη της ύπαρξης και ανάπτυξης αυτού του ρεύματος αποτελεί το εξής σημαντικό γεγονός. Το 1907, όταν ξεκινούσε η συζήτηση στο «Νουμά», ο Γιάννης Βλαχογιάννης γράφει τη μελέτη του για το Μακρυγιάννη, που θα αποτελέσει την πρώτη –και πιο αυθεντική, ίσως – εκδήλωση του πλατιού εκείνου πνευματικού-ιδεολογικού φαινομένου που θα ταυτίσει το στρατηγό του 1821 με την πιο πιστή και αυθεντική έκφραση του «εθνικού πνεύματος» του νέου ελλητισμού. Ο Βλαχογιάννης κινείται με βάση το πνεύμα του δημοτικισμού. Όπως γράφει, αναφερόμενος στη γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Μακρυγιάννης, «τοιαύτη γλώσσα εύρεν άξιον αυτής όργανον, το πνεύμα του Μακρυγιάννη. Έγραφεν ούτος καθ' υπαγόρευσιν τρόπον τινά φωνής αγνώστου και μυστηριώδους, ήτις ήτο αύτη η φωνή του έθνους αυτού... Αι λέξεις και αι φράσεις ήρχοντο αυθόρμητοι. Αι ιδέαι εγεννώντο ενδεδυμέναι ευθύς το τελικόν αυτών γλωσσικόν ένδυμα... Σκέψεις και έκφρασις εταυτίστησαν εν αυτών πάντοτε. Ο Μακρυγιάννης δεν εσκέπτετο άλλως και άλλως έπειτα εξέφραζε τον λογισμόν αυτού. Αλλ' έγγραφε ως εσκέπτετο»³⁴⁵.

Εγκαινιάζεται λοιπόν η αντίληψη όπου ο Μακρυγιάννης των «Απομνημονευμάτων» (και όχι του κατοπινού «Οράματα και θάματα» που, για τον Βλαχογιάννη, ήταν «το έργο ενός τρελού») γίνεται η «συνείδηση του έθνους», το θετικό αρχέτυπο του Νεοέλληνα, αγράμματος και λαϊκός, ήρωας και σοφός μαζί· μια αντίληψη που θα απλωθεί σε όλα τα στρώματα των διανοουμένων και του λαού και θα αποτελέσει μέχρι και σήμερα σημαντικό στοιχείο της «εθνικής ιδεολογίας» της χώρας, συνδέοντας –μέσω μιας ιδιότυπης «ιστορικιστικής» λογοτεχνικής ανάγνωσης- το κοινωνικό με το εθνικό στοιχείο και υπάγοντας αποφασιστικά το πρώτο στο δεύτερο.

Η ανακάλυψη και προβολή του έργου του Μακρυγιάννη θα αποτελέσει άλλη μια σημαντική συμβολή του δημοτικισμού, ως ευρύτερου ρεύματος και ως νοοτροπίας, στην ανάπτυξη και δραστηριότητα της αστικής εθνικής ιδεολογίας στην Ελλάδα, λόγω κυρίως της

συμπεριφορά των επικριτών του πολιτικού συστήματος, οι οποίοι απέρριπταν την πολιτική δημοκρατία στο όνομα της προόδου, επειδή ήθελαν να εκλογικεύσουν το ελληνικό πολιτικό σύστημα. Ως προς αυτό το σημείο, οι Στέφανος και Ίων Δραγούμης πατέρας και γιος, δεν ανήκουν απλώς σε δύο διαφορετικές γενιές, αλλά σε δύο διαφορετικούς ιδεολογικούς κόσμους». (Χ. Χατζηιωσήφ (επιστ. επιμ.), *Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα. Όψεις πολιτικής και οικονομικής ιστορίας 1900-1940*, Εκδόσεις Βιβλιόραμα, Αθήνα 2009, σσ. 23-24.

³⁴⁵ Αναφέρεται στο: Γ. Γιανουλόπουλος, *Διαβάζοντας τον Μακρυγιάννη. Η κατασκευή ενός μύθου από τον Βλαχογιάννη, τον Θεοδοκά, τον Σεφέρη και τον Λορεντζάτο*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 42.

«λαϊκότητας» που αποδίδεται στο Μακρυγιάννη και, ως εκ τούτου, της αμεσότητας και ειλικρίνειας που χαρακτηρίζει οπωσδήποτε το λόγο του. Όπως γράφει σχετικά ο Γ. Γιαννουλόπουλος, «οι όροι ‘αμεσότητα’ και ‘εκφραστική ειλικρίνεια’ δεν είναι άγνωστοι σε όσους έχουν ασχοληθεί με τον αγώνα του δημοτικισμού και κυρίως με το θεωρητικό του οπλοστάσιο. Φυσικά, δεν πρόκειται για διαχρονικές αρετές, όπως αφήνουν να εννοηθεί οι δημοτικιστές, αλλά για έννοιες που έχουν τη δική τους ιστορία. Η έμφαση στον αυθορμητισμό, που αρνείται να συμμορφωθεί με τα άψυχα και τεχνητά πρότυπα του κλασικισμού, αποτελεί κοινό τόπο, τον οποίο οι δημοτικιστές, αυτοί οι κατεξοχήν ελληνοκεντρικοί, κληρονόμησαν από τον Herder και τον γερμανικό ρομαντισμό, ιδιαίτερα στη λαογραφική εκδοχή του. Στα καθ’ ημάς, η ειλικρίνεια, δηλαδή η πιστή και άμεση αναπαραγωγή των αισθημάτων μέσα από μια ζωντανή και συνεπώς ‘φυσιολογική’ γλώσσα, την οποία δεν έχουν νοθεύσει οι παρεμβάσεις των ‘μορφωμένων’, γίνεται το βασικό επιχείρημα, η πολεμική ιαχή των δημοτικιστών στη μάχη εναντίον της καθαρεύουσας»³⁴⁶.

Ο λαϊκός, «απελέκητος», ηρωικός και «ανατολίτης» Μακρυγιάννης, σε αντιπαραβολή με τον «ελληνοφράγκικο» κλασικισμό θα αποτελέσει ένα πρότυπο του αληθινού νεοελληνικού χαρακτήρα. Η περαιτέρω ανάπτυξη και διάδοση του θέματος «Μακρυγιάννης» θα γίνει αρκετά αργότερα, όταν θα έχει οριστικοποιηθεί η δομή της ελληνικής κοινωνίας. Ωστόσο, η απαρχή της «ανακάλυψης» και της κατασκευής αυτού του θέματος έχει γίνει ήδη από τα 1907 και έχει στενή σχέση με τις τοτινές περιπέτειες του ελληνικού «δημοτικιστικού εθνικισμού» ως ιδεολογίας, που συνδέεται με το ζήτημα «Ανατολή-Δύση» στην Ελλάδα.

Στα τέλη της δεκαετίας του 1900 είχε ολοκληρωθεί η προπαρασκευή των ιδεολογικών ρευμάτων που, ανταγωνιζόμενα διαρκώς, όντας ταυτόχρονα και σε στενή αλληλεπίδραση μεταξύ τους, θα κυριαρχήσουν στη συνέχεια στην πνευματική και πολιτική ζωή της χώρας: ο φιλελευθερισμός, ο σοσιαλισμός (μετέπειτα κομμουνισμός) και ο νεορομαντικός εθνικισμός. Και οι τρεις αυτές ιδεολογίες συναποτελούν ένα τρίγωνο και η καθεμιά τους διατηρεί κατά καιρούς αλληλεπιδράσεις με τις άλλες δύο, ενώ αντιτίθεται σε αυτές· παρατηρούνται ιστορικά επικαλύψεις μεταξύ τους, συχνά διαφορετικές· δύο εξ αυτών λειτουργούν, κάποιες φορές ενάντια στην τρίτη, ενώ το βάρος και η δύναμη της καθεμιάς είναι διαφορετικά σε συγκεκριμένες εποχές και συγκυρίες.

Συγκεκριμένα:

Πρώτον, ο φιλελευθερισμός (φιλελεύθερος εθνικισμός) και ο αυταρχικός εθνικισμός συνιστούν αστικές ιδεολογίες και ως εκ τούτου, παρά τις διαφορές τους, αντιστρατεύονται εκ των

³⁴⁶ Ο. π., σ. 22.

πραγμάτων από θέση αρχής τη σοσιαλιστική θεωρία και πράξη. Πρόκειται για την πρώτη και πιο σημαντική διχοτόμηση του ιδεολογικού τριγώνου, που προαναφέρθηκε γιατί στηρίζεται στην βασική κοινωνικοταξική διχοτόμηση της σύγχρονης κοινωνίας μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας.

Μια δεύτερη πτυχή των σχέσεων μεταξύ των τριών αυτών ιδεολογικών ρευμάτων συνιστούν οι διαπλοκές μεταξύ σοσιαλιστικών-φιλελεύθερων και σοσιαλιστικών-εθνικιστικών αντιλήψεων στην ελληνική ιδεολογική και πολιτική ζωή. Το θέμα είναι ότι από τη μια μεριά ο φιλελευθερισμός συνιστά την πιο τυπική «δυτικιστική» ορθολογιστική αστική αντίληψη για την εξέλιξη της ελληνικής κοινωνίας, ενώ από την άλλη ο αντιφιλελεύθερος εθνικισμός αποτελεί μια εναλλακτική στον «ορθόδοξο» ευρωπαϊκό αστισμό ιδεολογία. Όντας αστικός και ο ίδιος, ο αντιφιλελευθερισμός απηχεί αφενός ορισμένες ιδιομορφίες της ελληνικής εξέλιξης και αφετέρου (και σημαντικότερο) μια ιδεολογία και πολιτική πρακτική, που μπόρεσε ιστορικά να λειτουργήσει καλύτερα σε συνθήκες «έκτακτης ανάγκης» και ελιγμών για την αστική τάξη της χώρας. Εκτός αυτού, ο αντιφιλελευθερισμός μπόρεσε να ενσωματώσει ευκολότερα αντιδράσεις, ιδιαιτέρως μεσοαστικών και μικροαστικών, αλλά και φτωχών και εργατικών λαϊκών στρωμάτων, ενάντια στην κατεξοχήν αστική πολιτική της χώρας. Μπορούσε, δηλαδή να έχει έναν πιο λαϊκιστικό συχνά προσανατολισμό, αξιοποιώντας και παλιά πρότυπα και συμβολισμούς με μακρά παράδοση στο λαϊκό σώμα (εκκλησία και λαϊκή παράδοση, βασιλεία και αγρότες κτλ). Οι δυο αυτές ιδεολογίες λειτούργησαν –και λειτουργούν ακόμη, παρά τη σημαντική υπεροχή του φιλελευθερισμού στις σημερινές συνθήκες, για την ώρα τουλάχιστον και με την επιφύλαξη του τι θα γίνει όταν προκύψει μια νέα περίοδος κοινωνικών ελιγμών- ουσιαστικά συμπληρωματικά, όσον αφορά τη γενική εικόνα της ιδεολογίας και της πολιτικής στην ελληνική κοινωνία, αλλά ταυτόχρονα σε πραγματική αντιπαράθεση η μια με την άλλη.

Το σοσιαλιστικό ρεύμα με τη σειρά του, από τη μια συνιστά μια καθ' εαυτόν δυτικιστική αντίληψη για την ανάπτυξη της ελληνικής κοινωνίας και άρα προκύπτει μέσα από την ίδια την εσωτερική ριζοσπαστική κριτική εντός του αστικού φιλελευθερισμού (προχωρώντας την κριτική αυτή μέχρι την ανάδειξη της ανάγκης της κοινωνικής δημοκρατίας και στη συνέχεια του σοσιαλισμού και της αταξικής κοινωνίας ως κοινωνίας των μη ατομικά, αλλά συλλογικά ιδιοκτητών-παραγωγών), ενώ από την άλλη είναι εκ των πραγμάτων αναγκασμένο να εντάξει στην προβληματική του το σύνολο των ζητημάτων που απασχολούν τις εξαρτημένες κοινωνικές τάξεις και στρώματα του πληθυσμού, αφού από αυτά ξεπροβάλλει το ίδιο το κοινωνικό του υπόβαθρο, δηλαδή η εργατική τάξη, η οποία και μετά το διαχωρισμό της, παραμένει σε στενή γειτνίαση και αλληλεπίδραση μαζί τους.

Έτσι, μέσα στην εξέλιξη των σοσιαλιστικών αντιλήψεων, από τη μια πλευρά έχουμε τη συνέχεια και τελική συνέπεια της ανάπτυξης του ορθολογισμού του αστικού φιλελευθερισμού

και την αντικατάστασή του από έναν κομμουνιστικό ορθολογισμό, ενώ από την άλλη έχουμε το πρόβλημα του λαού και του λαϊκού χαρακτήρα, όπως και της πραγματικής –και κοινωνικοϊστορικά συγκεκριμένης- λαϊκής παράδοσης που, όμως, έχει γίνει αντικείμενο μακράς και λεπτομερούς ιδεολογικής επεξεργασίας από τον αντιφιλελευθερισμό. Ο διαμορφούμενος ελληνικός σοσιαλισμός, ως ιδεολογία, αντλεί λοιπόν και από την ανάπτυξη (και την άρση) του ελληνικού αστικού ορθολογισμού, αλλά και από την επεξεργασία του λαϊκού-εθνικού στοιχείου του ρομαντικού εθνικισμού. Και όλα αυτά διαπλέκονται ακόμα περισσότερο στο βαθμό που το εθνικό ζήτημα, που συνιστά ζήτημα και της ολοκλήρωσης του εθνικού κράτους και άρα της αστικής κοινωνίας, παραμένει ακόμη άλυτο τη στιγμή που εμφανίζεται με όλη του τη δύναμη το «κοινωνικό ζήτημα», στη βάση του οποίου βρίσκεται η αντίφαση κεφαλαίου-εργασίας.

Το ένα πρόβλημα υπάρχει ταυτόχρονα με το άλλο. Η εθνική ολοκλήρωση και η πάλη ενάντια στην υπανάπτυξη, την «εξάρτηση» και την «υποτέλεια» της ελληνικής αστικής κοινωνίας, μια πάλη στην οποία παίρνουν μέρος και αρκετά αστικά στοιχεία και ιδιαίτερα μεσοαστικά και μικροαστικά, συνυπάρχει με την εκδήλωση και το ξεκίνημα της εσωτερικής πάλης ανάμεσα στις βασικές κοινωνικές τάξεις και αυτή η συνύπαρξη δημιουργεί δύο γενικούς άξονες πολιτικής, θεωρητικής και ιδεολογικής διαπάλης, εκ των οποίων ο ένας υπάγει το «κοινωνικό» (ταξικό) στο εθνικό και ο άλλος το «εθνικό» στο «κοινωνικο-ταξικό».

Η ταυτόχρονη ύπαρξη αυτών των δύο προβλημάτων, η για έναν αιώνα παράταση της μη επίλυσης του εθνικού ζητήματος και ολοκλήρωσης της χώρας και φυσικά οι θυελλώδεις εξελίξεις στη συνέχεια του 20^{ου} αιώνα, συνθέτουν το σταυρικό πρόβλημα της πνευματικής-ιδεολογικής και της πολιτικής ζωής της νεότερης ελληνικής κοινωνίας.

Μετά τη συζήτηση του «Νουμά», οι εξελίξεις θα είναι ραγδαίες. Πολλοί σοσιαλιστές δημοτικιστές (κι όχι μόνο) θα περάσουν, όπως προαναφέρθηκε, ως συνεπείς ορθολογιστές-δυτικιστές, στο στρατόπεδο του ανανεωμένου ελληνικού φιλελευθερισμού (βενιζελισμός). Οι φιλελεύθεροι θα καταφέρουν τελικά να επιβάλουν σε μεγάλο βαθμό τον πολυπόθητο αστικό συγκεντρωτισμό στο ελληνικό κράτος και να κυριαρχήσουν για αρκετά χρόνια στις εξελίξεις. Θα είναι οπαδοί της εκβιομηχάνισης και του ανανεωμένου αστικού ορθολογικού πνεύματος στην ελληνική κοινωνία. Οι ρομαντικοί ή αντιορθολογιστές εθνικιστές-δημοτικιστές (και όχι μόνο οι δημοτικιστές), αντίθετα, θα συνταχτούν αρχικά με την «Ενωση Εθνικοφρόνων» που ιδρύεται την ίδια περίοδο και στην πορεία με τη μετεξέλιξή της σε «Λαϊκό Κόμμα», στο πλευρό της δυναστείας των Γκλύξμπουργκ. Πρόκειται για την πρώτη έκφραση αυτού που αποκαλείται σήμερα «Δεξιά». Θα είναι οπαδοί της αποκέντρωσης (κατά του φιλελεύθερου κρατικού συγκεντρωτισμού-εκσυγχρονισμού), της «μικράς πλην εντίμου Ελλάδος», σύνθημα που μετά το 1920 θα αναιρέσουν, αρνούμενοι να ταυτίσουν τους «Έλληνες» με τους «Ελλαδίτες» και

επιδιώκοντας έναν διαφορετικό προσανατολισμό της ελληνικής κοινωνίας, στηριγμένο περισσότερο στις παραδοσιακές «ελληνοχριστιανικές» αξίες³⁴⁷. Φυσικά θα υπάρξουν στη συνέχεια πολλές αλληλοεπικαλύψεις και μεταλλαγές μεταξύ των διαφόρων ρευμάτων, πολύ περισσότερο σε μια τόσο ταραχώδη ιστορική περίοδο.

Στο διάστημα 1912-1922, το ελληνικό κράτος θα λάβει μέρος σε πέντε συνολικά πολέμους, με νίκες, ήττες, εσωτερικές ταραχές και ανατροπές («Εθνικός Διχασμός»). Το 1918, ως συνέπεια αφενός της ολοκλήρωσης της ελληνικής επικράτειας και της έντονης ανάπτυξης του εργατικού κινήματος και αφετέρου της επίδρασης της Οκτωβριανής Επανάστασης στη Ρωσία, ιδρύθηκε ο κατ' εξοχήν φορέας των σοσιαλιστικών-κομμουνιστικών ιδεών στην Ελλάδα, το ΣΕΚΕ (μετέπειτα ΚΚΕ). Το 1922, με τη Μικρασιατική Καταστροφή, εκατοντάδες χιλιάδες πρόσφυγες έφτασαν στην Ελλάδα, δίνοντας νέα πνοή στην καπιταλιστική ανάπτυξη της χώρας, είτε ως εργάτες στα μεγάλα αστικά κέντρα, είτε ως αγρότες-εμπορευματοπαραγωγοί στην ύπαιθρο. Η κοινωνική δομή πλησίασε περισσότερο αυτή των αναπτυγμένων καπιταλιστικών χωρών της Δύσης.

Ο πληθυσμός της χώρας διπλασιάστηκε και πάλι ενώ, λόγω της ανταλλαγής πληθυσμών, παρέμεινε εθνικά ομοιογενής. Το μεγάλο «Ανατολικό ζήτημα» επιτέλους λύθηκε και μαζί του λύθηκε και το ελληνικό εθνικό ζήτημα. Ο μεγάλος μετασχηματισμός της νεοελληνικής κοινωνίας είχε πλέον ολοκληρωθεί.

Βεβαίως, κάποιες απ' τις πνευματικές και ιδεολογικές καταβολές του παρελθόντος συνέχιζαν να επηρεάζουν μέχρι και πολύ αργότερα (σαν απόηχοι, ίσως και μέχρι σήμερα) τη ζωή της χώρας: άλλωστε, σε ένα ορισμένο βαθμό, η μορφή της συνείδησης ενός λαού ή έθνους εξαρτάται και από την συγκεκριμένη ιστορία διαμόρφωσης αυτής της συνείδησης, από τις περιπέτειες της γένεσης και ανάπτυξής της. Ωστόσο, η Ελλάδα ήταν πια μια ολοκληρωμένη καπιταλιστική χώρα, με ανάλογη οικονομία, κράτος, μορφές κοινωνικής ζωής και συνείδησης. Το ζήτημα «Ανατολή-Δύση» ξεπεράστηκε ιστορικά και έδωσε τη θέση του ολοκληρωτικά στις νέες αντιφάσεις και σχέσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και σχηματισμού γενικότερα. Η Ελλάδα ήταν πια μέρος της «Δύσης». Η ιστορική μετάβαση είχε τελειώσει οριστικά, ο ορίζοντας είχε αλλάξει. Ο, τι έμενε να λυθεί στο μέλλον, θα λυνόταν με νέους τρόπους και προς νέα κατεύθυνση.

³⁴⁷ Από το 1900 και μετά, ιδιαίτερα μετά τα «Ευαγγελικά», παρατηρείται μια εντατική προσπάθεια αναβίωσης της θρησκευτικής επιρροής στην ελληνική κοινωνία. Ιδρύονται περιοδικά και σύλλογοι με αυτό το σκοπό, όπως η αδελφότητα θεολόγων «Η Ζωή» το 1907 κ. ά. Βλ. και Χατζηιωσήφ Χ., ό. π., σσ. 26-28.

ΜΕΡΟΣ 3^ο. ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗΣ «ΑΝΑΤΟΛΗ-ΔΥΣΗ»
ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΗ ΡΩΣΙΑ. ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ, ΟΜΟΙΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΔΙΑΦΟΡΕΣ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3.1 Συγκριτική προσέγγιση των καταβολών της ρωσικής και νεοελληνικής
κοινωνικής σκέψης

Στο παρόν πρώτο κεφάλαιο του τρίτου μέρους της μελέτης θα εντοπιστούν και αναδειχθούν οι αναλογίες και ομοιότητες, καθώς και οι διαφορές και αντιθέσεις στην ιστορική διαδικασία γένεσης και πρώιμης ανάπτυξης της κοινωνικής σκέψης στο ρωσικό και νεοελληνικό χώρο. Είναι σαφές ότι αυτό προϋποθέτει και μια ορισμένη σύντομη «ανασύνθεση» της συνολικής κοινωνικής ανάπτυξης στις δυο αυτές περιοχές, λαούς και παραδόσεις. Η συνοπτική αυτή συγκριτική προσέγγιση βασίζεται, κατά κύριο λόγο, στην ανάλυση και ερμηνεία του υλικού που περιλαμβάνεται στα δυο προηγούμενα μέρη της παρούσας μελέτης. Τούτου δοθέντος, το τρίτο μέρος συνιστά επαναφορά και περαιτέρω επεξεργασία του υλικού που έχει ήδη αναλυθεί στα προηγούμενα μέρη. Εν κατακλείδι, θα συναχθούν και διατυπωθούν τα συμπεράσματα της συνολικής εργασίας.

I

Η απώτερη βάση του εθνολογικού υλικού που, σε μεταγενέστερες εποχές οδήγησε, με συγκεκριμένους ιστορικούς όρους, στη διαμόρφωση του ρωσικού και του ελληνικού έθνους, ανάγεται στην περίοδο του 10^{ου} και 11^{ου} αιώνα. Σε αυτήν την περίοδο, έχουμε από τη μια τη στερέωση της πρωτορωσικής κοινωνίας και κράτους («Ρωσία του Κιέβου») των μόνιμα εγκατεστημένων ανατολικών σλαβικών φύλων και από την άλλη την ολοκλήρωση του κοινωνικού μετασχηματισμού, που σηματοδότησε η περίοδος της ακμής της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Και στις δυο περιπτώσεις, το κοινωνικοοικονομικό και πολιτικό θεμέλιο δόμησης της κοινωνίας ήταν η διαδικασία εκφεουδαλισμού της κοινωνίας και το πνευματικό θεμέλιο, η βάση της πνευματικής ζωής και συνείδησης, ήταν η ορθοδοξία, η ανατολική εκδοχή της χριστιανισμής. Όσο εμφανείς είναι οι αναλογίες και ομοιότητες μεταξύ των δύο πραγματικοτήτων, άλλο τόσο εμφανείς είναι και οι διαφορές μεταξύ τους. Η πρώιμη ρωσική κοινωνία ξεπηδούσε μέσα από την κοινωνία των γενών, από τον «πρωτόγονο», προταξικό και

προ-κρατικό κόσμο των κοινοτήτων του φυλογενετικού συστήματος. Ο φεουδαλισμός, η παραγωγή υπερπροϊόντος και η ταξική διαίρεση και διαστρωμάτωση ήταν καινούργιο φαινόμενο, όπως άλλωστε και η χριστιανική θρησκεία που, επιβαλλόμενη άνωθεν και βίαια, ανέτρεπε τις ανιμιστικές-παγανιστικές παραδόσεις, δηλαδή την κοσμοθεώρηση και το πνευματικό θεμέλιο της κοινωνικής ζωής της προηγούμενης ιστορικής περιόδου.

Αντιθέτως, στον βυζαντινό χώρο υπήρχε ήδη μια εξαιρετικά μακραίωνη παράδοση ταξικής και κρατικά συγκροτημένης κοινωνίας, το λαμπρό παρελθόν του αρχαίου ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, καθώς και μια πνευματική παράδοση από την οποία είχε προκύψει –μέσα από την επαφή, το συγκρητισμό και την αλληλεπίδραση και με άλλους αρχαίους πολιτισμούς- και η ίδια η κυρίαρχη πνευματική μορφή, η χριστιανική θρησκευτική κοσμοθεωρία. Φυσικά, το Βυζάντιο της εποχής της μέγιστης ακμής περιελάμβανε όχι μόνο τους ελληνόφωνους ή εξελληνισμένους, αλλά και αλλόγλωσσους πληθυσμούς στους κόλπους του και ακόμη αποτελούσε το ίδιο μια άρνηση της αρχαιότητας, μια ανατροπή της τελευταίας, ενώ είχε συμπεριλάβει και πληθυσμούς, που και αυτοί μόλις έβγαιναν από την προταξική κοινωνία των γενών - αφομοιώνοντάς τους βαθμιαία στην περίοδο από τον 6^ο ως τον 8^ο-9^ο αιώνα. Ωστόσο, τα παραπάνω δεν αναιρούν το γεγονός ότι επρόκειτο για ένα σχηματισμό-κληρονόμο μιας πολύ μακράς κοινωνικοοικονομικής, πολιτικής και πνευματικής παράδοσης και πολιτισμού, κάτι που δεν ίσχυε για την πρόωμη ρωσική πραγματικότητα.

Στην πρώτη αυτή περίοδο διαμόρφωσης προϋποθέσεων εμφάνισης των κατοπινών λαοτήτων και εθνών η πρωτοκαθεδρία, από κάθε άποψη και κυρίως από πνευματικής και πολιτικής πλευράς, του Βυζαντίου έναντι της Ρωσίας είναι προφανής και αναμφισβήτητη. Το θεμέλιο της διαδικασίας κοινωνικής ανάπτυξης ήταν και στις δυο περιπτώσεις η διαδικασία εκφεουδαλισμού της οικονομίας και της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Οι παραγωγοί, δηλαδή οι αγρότες, περιέρχονταν ολοένα και μαζικότερα σε εξαρτημένη θέση απέναντι στους χωροδεσπότες. Οι συνέπειες όμως αυτής της διαδικασίας εκφεουδαλισμού υπήρξαν διαφορετικές στις δυο αυτές κοινωνίες. Στη Ρωσία, ο εκφεουδαλισμός οδηγούσε στην διαμόρφωση της νέας, ταξικής, κοινωνίας και της πρώτης κρατικής συγκρότησης, δηλαδή αυτού του τύπου κοινωνίας, που βασίζεται στην παραγωγή υπερπροϊόντος, στην ιδιωτική –και όχι πια στην κοινοτική- κοινωνική ιδιοκτησία, και σε αυτού του είδους τις κοινωνικές σχέσεις που ονομάζουμε «πολιτισμό». Πρόκειται ακριβώς για το ξεκίνημα της πολιτισμένης ταξικής κοινωνίας, όπως αυτό οδηγεί στην επέκταση του κράτους και στην ανατροπή της παλιάς κοινωνίας των γενών, στην εμφάνιση και ανάπτυξη εντελώς νέων ηθών και συνείδησης. Η κρατικά συγκροτημένη κοινωνία, δηλαδή, επεκτεινόταν και στερεωνόταν, ταυτόχρονα με την εξάπλωση του φεουδαρχισμού, σε ολοένα μεγαλύτερες περιοχές. Ο νέος πολιτισμός εξαπλωνόταν μέσα από τη φεουδαρχική

κατάκτηση και επιβολή επί των κοινοτήτων των γενών και οι φεουδάρχες, οι ακολουθίες τους και η εκκλησία συνιστούσαν τους φορείς εισαγωγής των νέων θεσμών και τρόπων ζωής. Στο Βυζάντιο, όμως, που είχε κληρονομήσει μια ισχυρότατη και συγκεντρωτική κεντρική εξουσία και την είχε διατηρήσει για πολύ καιρό μετά από την ανατροπή του αρχαίου κόσμου, ο εκφεουδαλισμός της κοινωνίας λειτουργούσε διαλυτικά.

Η μακραίωνη ύπαρξη της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και η μεγάλη διεθνής επίδρασή της σε όλους τους τομείς οφειλόταν σε μεγάλο βαθμό στην ύπαρξη ενός ισχυρού συγκεντρωτικού κράτους που λειτουργούσε στο πλαίσιο μιας ήδη ταξικά διαιρεμένης και πολιτισμένης κοινωνίας³⁴⁸. Ο φεουδαρχικός κατακερματισμός αποσυνέθετε τη συγκεντρωτική κρατική και πολιτική δομή που αποτελούσε για αιώνες το πολιτικό θεμέλιο της κοινωνίας, καθώς και την ιδεολογία του βυζαντινού «οικουμενισμού» και ενότητας που συνιστούσε το πνευματικό της θεμέλιο. Η διαδικασία αυτή βαθμιαία έφερνε όλο τον ευρύτερο βυζαντινό χώρο σε θέση αδυναμίας προς τον κόσμο του δυτικού φεουδαρχισμού, που είχε στο μεταξύ φτάσει στο απόγειο της ακμής του, ενώ ακόμη τον εξέθετε επικίνδυνα στα νέα πολύ μαζικά κύματα μετανάστευσης ανατολικών (κυρίως τουρκικών) φύλων, που εμφανίζονταν στην ιστορική σκηνή. Η σύγκρουση μεταξύ του αναπτυσσόμενου δυτικού και του βυζαντινού σχηματισμού, που περιελάμβανε μια λιγότερο ισχυρή φεουδαρχική τάξη κι ένα σχετικά ισχυρό ακόμη κεντρικό κράτος, βρήκε την αρχική πνευματική της έκφραση στο σχίσμα μεταξύ δυτικής και ανατολικής εκκλησίας και χριστιανοσύνης το 1054. Κάπου εκεί, κατά τη γνώμη του γράφοντα, σε εκείνη την εποχή, πρέπει να αναζητηθεί και μια πρώτη αυτοτελής εμφάνιση στην διεθνή ιστορία της «Δύσης» ως ξεχωριστής κοινωνικοϊστορικής, οικονομικής, πολιτικής και πολιτιστικής πραγματικότητας. Πρόκειται για τον κόσμο του πλήρως αναπτυσσόμενου δυτικού φεουδαρχικού σχηματισμού στο

³⁴⁸ Το αρχαίο, δουλοκτητικό τύπου, ύστερο ρωμαϊκό αυτοκρατορικό κράτος-όργανο της αρχαίου τύπου αριστοκρατίας είχε διαλυθεί -στην περίφημη «περίοδο της εικονομαχίας», που ουσιαστικά συνιστούσε έναν βαθύ κοινωνικό μετασχηματισμό, μετά από τις εξεγέρσεις των αγροτών- και είχε αντικατασταθεί από ένα κεντρικό κράτος που αντιστοιχούσε στην αργή πορεία προς τον φεουδαλισμό. Σε αυτή την ενδιάμεση φάση της βυζαντινής ιστορίας, που συνιστούσε όμως και την περίοδο της μεγαλύτερης ακμής του Βυζαντίου, η κοινωνία και το κράτος οργανώνονται με βάση τη διαδεδομένη ύπαρξη μικρής και μεσαίας ελεύθερης αγροτικής ιδιοκτησίας (εξ ου και η οργάνωση του κράτους κατά «Θέματα», ο «λαϊκός» «θεματικός στρατός» που οδήγησε στη σημαντική εδαφική επέκταση της αυτοκρατορίας κτλ). Μέσα από την αυξανόμενη άνιση ανάπτυξη των αγροτικών νοικοκυριών και κοινοτήτων, αλλά και τη στρατιωτική υπηρεσία στο θεματικό αγροτικό στρατό αναδύονταν αργά οι νέου τύπου (φεουδαρχικού τύπου) γαιοκτήμονες, οι κατοπινοί «Δυνατοί» που, εν τέλει κατέλαβαν και την ανώτατη αυτοκρατορική εξουσία στον 11^ο αιώνα (Κομνηνοί). Έτσι η ανάδυση του φεουδαρχισμού στο Βυζάντιο ήταν πολύ πιο σταθεροποιημένη και αργή απ' ό,τι στη Δύση, όπου αυτή η διαδικασία είχε ξεκινήσει πολύ παλιότερα και είχε σχεδόν ολοκληρωθεί στον 8^ο-9^ο αιώνα, όταν στο Βυζάντιο μόλις που ξεκινούσε. Όταν στη δύση κυριαρχούσε ο φεουδαρχικός κατακερματισμός, στο Βυζάντιο επανασυγκροτούνταν το κεντρικό κράτος ως αγροτο-στρατιωτικό. Από εκεί αναδείχθηκε η νέα αριστοκρατία που, ενισχυόμενη περαιτέρω μέσω της κατάκτησης νέων εδαφών (βλ. λχ Ακρίτες και συνοριακοί πόλεμοι με τους Άραβες κ. ά.), γινόταν όλο και περισσότερο φεουδαρχική. Έτσι, στο Βυζάντιο η φεουδαρχοποίηση δεν διέλυε το αρχαίο κράτος και την κοινωνική συγκρότησή του, αλλά την αντίστοιχη της μέσης περιόδου της βυζαντινής ιστορίας.

πλαίσιο του οποίου είχαν γίνει εξαιρετικές παραγωγικές πρόοδοι, είχε απελευθερωθεί η έντονα προωθητική ιστορικά αντίθεση μεταξύ πόλης και υπαίθρου και άρα είχαν τεθεί κατ' αρχήν οι βάσεις για την κατοπινή δυνατότητα εμφάνισης των νέου τύπου πόλεων και σχέσεων παραγωγής, του καπιταλισμού. Η δυναμική εμφάνιση της «Δύσης», ως απειλής για το Βυζάντιο, προκάλεσε και ένα πρώτο ίσως προείκασμα της αντίθεσης «Δύσης – Ανατολής» στην ιστορία που, βέβαια, τότε κατανοούνταν με πολύ διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι αργότερα³⁴⁹.

Συνηθίζεται να αποδίδεται σαν αποκλειστικά πνευματικού χαρακτήρα αντιπαράθεση η εν λόγω σύγκρουση ή, έστω, και στενά πολιτικού χαρακτήρα. Ωστόσο, πίσω από τα ιδεολογικά-θεωρητικά, πολιτικά, πνευματικά-θεολογικά επιχειρήματα και αντιπαραθέσεις υπήρχαν δυο ξεχωριστές κοινωνικοοικονομικές πραγματικότητες, χωρίς τις οποίες τα πρώτα δεν θα είχαν και τόσο μεγάλη βαρύτητα και δραματική ιστορική σημασία. Τότε, αρχίζει να εμφανίζεται ο διαχωρισμός μεταξύ «φιλοδυτικού» και «αντιδυτικού» φρονήματος στους διανοούμενους και τη συνείδηση (αρχικά, των ανώτερων στρωμάτων) του Βυζαντίου που, μετά από πολλές περιπέτειες και μεταλλαγές, θα καταλήξουν στον «ενωτισμό» και «ανθενωτισμό» της περιόδου πριν από την Άλωση³⁵⁰. Η πρώτη αυτή αντιπαράθεση αφορά αρχικά μόνο το Βυζάντιο, που θα την κληροδοτήσει ωστόσο στη νέα ρωσική εκκλησία, ενώ αντίστοιχες πρωτόλειες «αντιδυτικές» αντιλήψεις στη Ρωσία θα τροφοδοτηθούν στους αμέσως επόμενους αιώνες από τη σύγκρουση με τους Τεύτονες ιππότες και τον καθολικισμό στα ρευστά δυτικά σύνορα των ρωσικών ηγεμονιών.

Το Βυζάντιο θα κληροδοτήσει ακόμη στη Ρωσία και τον βυζαντινού τύπου αυτοκρατορικό «οικουμενισμό», που θα αποτελέσει θεμέλιο (ή, τουλάχιστον, βασικό πολιτικό και ιδεολογικό όχημα) για την κατοπινή απολυταρχική ρωσική εξουσία.

Νέες ιστορικές περιπέτειες περίμεναν τη Ρωσία και την Ελλάδα τον 13^ο αιώνα, όταν αφενός καταλύεται η βυζαντινή αυτοκρατορία από τους δυτικούς φεουδάρχες και τις εμπορικές ιταλικές πόλεις και αφετέρου κατακτάται από τους Ταταρο-Μογγόλους η ιστορική κοιτίδα της Ρωσίας, η «Ρωσία του Κιέβου». Εδώ έχουμε τις πρώτες πραγματικές προϋποθέσεις διαμόρφωσης

³⁴⁹ Κατά τη γνώμη του γράφοντα, κάτι ανάλογο θα ήταν κάπως πρόωρο, ίσως, να ειπωθεί για τη σύγκρουση των «δυτικών» (των Φράγκων) με τους Άραβες στην Ιβηρική χερσόνησο και τη νότια Γαλλία το πρώτο μισό του 8^{ου} αιώνα (μάχη του Πουατιέ το 732) γιατί η «Δύση» ως κοινωνικοοικονομική, πολιτική και πνευματική πραγματικότητα δεν είχε ακόμη ολοκληρώσει εντελώς τη διαμόρφωσή της. Αντίθετα η σύγκρουση στην Ισπανία του 15^{ου} αιώνα (η περίφημη «reconquista») με τους Μαυριτανούς (Άραβες της Ισπανίας) εντάσσεται με πιο τυπικό τρόπο σε αυτή τη λογική της αντιπαράθεσης «Δύσης-Ανατολής».

³⁵⁰ Το «φιλοδυτικό φρόνημα» διακρίνεται σε εκφράσεις όπως οι μεταφράσεις και μμήςεις των δυτικών ιστορικών μυθιστοριών, κάτι που φανερώνει μια επίδραση των δυτικών ηθών, αντιλήψεων και κοινωνικών στάσεων στη συνείδηση της διαμορφούμενης βυζαντινής φεουδαρχικής αριστοκρατίας. Το αμέσως προηγούμενο ιστορικά στάδιο αυτής της πορείας βρίσκεται στα ακριτικά έπη, όπου μπορεί να παρατηρηθεί ακριβώς η διαδικασία διαμόρφωσης φεουδαρχικών αισθητικών αντιλήψεων και ηθών στο «θεματικό» Βυζάντιο, μια διαδικασία όμως που ακόμη δεν έχει ολοκληρωθεί. Στα ακριτικά έπη υπάρχει πλέον μεγάλη απόσταση από τα αρχαία ήθη, αλλά υπάρχει ακόμη μια ορισμένη απόσταση και από τα δυτικά φεουδαρχικά, παρότι η τάση είναι καθαρά προς τα εκεί.

των λαοτήτων ή προπλασμάτων αυτών, που κατοπινά θα αποτελέσουν το ρωσικό και το νεοελληνικό έθνος αντιστοίχως. Στη μεν Ρωσία, η αρχική διαμορφούμενη πρωτο-ρωσική λαότητα καταλύεται και διασπάται, ενώ στο Βυζάντιο θα αρχίσει να γίνεται, κυρίως διαμέσου της γλώσσας, της παράδοσης και λειτουργίας της εκκλησίας, του κυρίαρχου και αποκλειστικού πλέον μαζικού ενοποιητικού θεσμού, ο ιστορικός διαχωρισμός των ελληνοφώνων από τα άλλα στοιχεία που συνιστούσαν την πολυεθνική βυζαντινή αυτοκρατορία.

Από εδώ και πέρα, ωστόσο, οι κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις θα αρχίζουν να προχωρούν αντίστροφα για τους δυο λαούς. Η Ρωσία υποδουλώνεται κατά το μεγαλύτερο μέρος της στους Τατάρους, αλλά στα τέλη του 14^{ου} αιώνα θα αρχίσει, ξεκινώντας από τα βόρεια, από τη Μόσχα, να αποτινάξει την κυριαρχία τους και να αναπτύσσεται προς την κατεύθυνση του ενιαίου απολυταρχικού κράτους, στη βάση πάντοτε του ολοένα εντονότερου εκφουδαλισμού της παραγωγής και της κοινωνικής ζωής. Ο «δυνάμει νεοελληνικός» κοινωνικός εθνολογικός χώρος, αντιθέτως, αρχικά θα υποταχτεί, σε μεγάλο μέρος του, στους δυτικούς φεουδάρχες και τις πρωτοαστικές πόλεις του ιταλικού βορρά, στις πιο προοδευτικές ιστορικά δηλαδή δυνάμεις της εποχής, αλλά στη συνέχεια θα γίνει τμήμα (εκτός από τα Εφτάνησα και μέχρι το 1669 και την Κρήτη) της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ενός σχηματισμού που για αιώνες εμπόδιζε την ανάπτυξη των νέων κοινωνικών αναπτυγμένων –δυτικού τύπου- φεουδαρχικών και καπιταλιστικών σχέσεων στην ευρύτερη περιοχή, οδηγώντας σε μια παρατεταμένη σχετική ιστορική στασιμότητα και σε έναν ακόμη μεσαιωνικό «οικουμενισμό», οθωμανικό αυτή τη φορά. Η ιστορική εξέλιξη του βαλκανικού και μικρασιατικού χώρου από τον 12^ο αιώνα και μετά συνιστούν εξαιρετικό επιχείρημα υπέρ της άποψης περί του μη ευθύγραμμου ή της τεθλασμένης γραμμής της συνολικής ιστορικής ανάπτυξης.

Άλλη μια αναντιστοιχία μεταξύ της ρωσικής και νεοελληνικής ιστορίας: Στη Ρωσία η εκκλησία αποκτά αρχικά, ιδιαίτερα στα χρόνια της ταταρικής κυριαρχίας, εξαιρετικό, ηγετικό ρόλο στην κοινωνική ζωή (ιδιαίτερος μέσω των μοναστηριών), ως φορέας εισαγωγής των ιδεών, που συνοδεύουν την εμφάνιση της νέας κοινωνίας· όσο όμως δυναμώνει η κοσμική τσαρική εξουσία, βαθμιαία υποχωρεί και με τη μεταρρύθμιση του Νίκωνα υποτάσσεται οριστικά σε αυτή, γίνεται εργαλείο και βασικός φορέας επιβολής της. Στην περίπτωση της βυζαντινής και μεταβυζαντινής πραγματικότητας αντιθέτως, η εκκλησία ξεκινά από μια θέση υποταγής στην κοσμική εξουσία (αυτοκρατορική βυζαντινή εξουσία του 10^{ου} και 11^{ου} αιώνα) και στην πορεία δυναμώνει συνεχώς, μέχρι που αποκτά κυρίαρχη θέση επί των χριστιανών υπηκόων της οθωμανικής αυτοκρατορίας στο πλαίσιο του «ρουμ μιλέτ» από τα μέσα του 15^{ου} αιώνα και μετά. Στο διάστημα από τον 15^ο αιώνα και ύστερα, ενώ στη Ρωσία ενισχύεται διαρκώς η τάση για τη δημιουργία ενός ισχυρού φεουδαρχικού απολυταρχικού κράτους που, παρότι είχε σα θεμέλιό του

την εξάπλωση της δουλοπαροικίας, αποτελούσε αντικειμενικά τον πρόδρομο και τη βάση της γένεσης του σύγχρονου ρωσικού έθνους, στο χώρο των ελληνοφώνων αντιθέτως, η εθνογένεση προχωρά αργά στο πλαίσιο της θέσης υποτέλειας του συγκεκριμένου εθνολογικού δυναμικού μέσα σε μια πολυεθνική ισλαμική αυτοκρατορία με αλλόγλωσσους και αλλόθρησκους κυριάρχους, στην οποία μάλιστα οι όποιες θεσμικές διαφοροποιήσεις των πληθυσμών γίνονται σε αποκλειστικά θρησκευτική και όχι εθνολογική βάση.

Η κύρια πνευματική διαμάχη στη Ρωσία του 15^{ου} αιώνα διεξάχθηκε, όπως ήταν φυσικό, στη σφαίρα της θρησκείας και της εκκλησίας, μεταξύ του μυστικιστικού ρεύματος του «ρωσικού ησυχασμού» (κύριος ηγέτης του οποίου ήταν ο Νιλ Σόρσκι), που υποστήριζε την αυτοτέλεια της εκκλησίας από την κοσμική εξουσία και του ρεύματος που εξέφραζε ο Ιωσήφ Βολότσκι, το οποίο προέκρινε την υποταγή της ρωσικής εκκλησίας στην εξουσία του ηγεμόνα της Μοσχοβίας, δηλαδή της ρωσικής εκείνης ηγεμονίας, που διεκδικούσε την κρατική κυριαρχία σε όλη τη Ρωσία. Η διαμάχη αυτή ήταν κατ' ουσίαν πολιτική και έληξε με τη νίκη της κοσμικής εξουσίας. Επιβλήθηκε έτσι ένας ιδιαίτερος «ρωσικός καισαροπαπισμός» (εξάλλου η σλαβική [βουλγαρική, ρωσική κτλ.] λέξη «τσάρος» [«царь»] πιθανώς αποτελεί παραφθορά της λατινικής λέξης Caesar [καίσαρ]) και η εκκλησία έγινε όργανο της κρατικής πολιτικής. Ο μοναχός Φιλόθεος επινόησε τον 15^ο αιώνα τη δοξασία περί της Μόσχας ως «τρίτης Ρώμης», θεμελιώνοντας τη νέα κρατική ρωσική ιδεολογία περί του μεγάλου χριστιανικού βασιλείου της Ανατολής, που έχει προορισμό του την ανασύσταση και επανένωση του χριστιανικού κόσμου στη βάση της ορθοδοξίας, ενάντια τόσο στο Ισλάμ στην Ανατολή, όσο και στον καθολικισμό (βλ. Πολωνία-Λιθουανία, Σουηδία κ. ά.) στη Δύση. Η όποια μη θρησκευτική σκέψη αναπτύσσεται στη Ρωσία, στο διάστημα από τον 15^ο ως και τον 17^ο αιώνα, αφορά κυρίως στοχαστές της πολιτικής και του δικαίου (Ι.Σ. Περσεβέτοφ, Γ. Κρίζανιτς) που, στην ουσία, αποτελούν θεωρητικούς του απολυταρχικού κράτους, ιδεολόγους της ισχυροποίησης της κεντρικής τσαρικής εξουσίας και υποταγής σε αυτήν των ισχυρών τοπικών μεγάλων οίκων χωροδεσποτών και ηγεμόνων, αυτών στους οποίους συνήθως αποδιδόταν ο βαθμός του «βογιάρου».

Στον ελληνόφωνο χώρο, στο ίδιο διάστημα, η πνευματική ζωή αλλάζει σημαντικά σε σχέση με το παρελθόν, ακολουθώντας την τάση σταθεροποίησης της κοινωνικής ζωής και της οθωμανικής εξουσίας στα Βαλκάνια μέχρι και το τέλος του 16^{ου} αιώνα. Ο νεοπλατωνισμός και οι (αισθητικές, φιλολογικές, πολιτικές) επιδράσεις της Αναγέννησης αρχικά αναπτύσσονται σημαντικά και κατόπιν υποχωρούν, με εξαίρεση την βενετοκρατούμενη Κρήτη και τα Εφτάνησα, ενώ ο συντηρητικός αριστοτελισμός κυριαρχεί απολύτως. Η εκκλησία είναι κι εδώ όργανο και βασικός θεσμός της κρατικής οθωμανικής πολιτικής, αλλά, στο πλαίσιο του «ρουμ μιλέτ»,

αποκτά έναν πολύ ισχυρό ρόλο, ισχυρότερο από πριν, στους χριστιανούς της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Όντας κάθε άλλο παρά «εθνικός» θεσμός και φορέας, εντούτοις, μέσω της γλώσσας και της ελληνικής φιλολογίας και παράδοσης που επιζεί σε βάρος άλλων παραδόσεων στα Βαλκάνια, η εκκλησία συνιστά φορέα στήριξης της ελληνόφωνης παράδοσης και γραμματείας και ταυτοχρόνως αφομοιώνει μορφωμένα στρώματα αλλόγλωσσων βαλκανικών πληθυσμών μέσω του μονοπωλίου της πνευματικής-εκκλησιαστικής ζωής από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, που γίνεται όντως «οικουμενικό» όταν καταλύονται οι εκκλησίες των άλλων λαών των Βαλκανίων, Σέρβων, Βουλγάρων κτλ. Στην περίοδο από τον 15^ο ως τον 17^ο αιώνα η οθωμανική κοινωνία ακμάζει και μαζί της ακμάζει και η πατριαρχική χριστιανική εκκλησία, έχοντας μάλιστα και έναν ορισμένο βαθμό αυτοτελούς επίδρασης, μεγαλύτερο απ' ό,τι στα χρόνια της αντίστοιχης βυζαντινής ακμής παλιότερα. Αυτή είναι η εποχή του πατριαρχικού «ορθόδοξου οικουμενισμού», όπου η εκκλησία φτάνει στο απόγειο της δύναμης και της ακτινοβολίας της, τόσο εντός, όσο και εκτός της οθωμανικής αυτοκρατορίας, μια εποχή όπου οργανώνεται η πνευματική ζωή και η μόρφωση από το Πατριαρχείο· μια εποχή, όπου υπήρξε ακόμη και επαφή με τις δυνάμεις της Μεταρρύθμισης στη Δύση και προσπάθειες ανανέωσης της εκκλησιαστικής και πνευματικής ζωής, που συνδέονται κυρίως με το όνομα και τη δράση του πατριάρχη Κύριλλου Λούκαρι, αλλά και του Αθηναίου φιλοσόφου Θεόφιλου Κορυδαλλέα.

Σε αυτή την περίοδο παρατηρείται και στους δυο χώρους, το ρωσικό και τον ελληνικό, μια ορισμένη σταθεροποίηση της κοινωνικής, οικονομικής, πολιτικής και πνευματικής ζωής σε νέα βάση και μια επανεκκίνηση της συνολικής κοινωνικής ανάπτυξης μετά την ταραχώδη περίοδο από τον 13^ο ως τον 15^ο αιώνα. Και στις δυο περιπτώσεις υπάρχει μια διαρκώς επεκτεινόμενη ισχυρή κεντρική εξουσία και, κατά καιρούς και κατά τόπους (σε συνάρτηση και με το διεθνές περιβάλλον), σχετικά ειρηνική διαβίωση και ανάπτυξη. Και στους δυο χώρους ανθίζει, θα μπορούσε να πει κάποιος, ένας «δεύτερος μεσαίωνας», μετά από τη χρυσή εποχή του Βυζαντίου και τη Ρωσία του Κιέβου του 10^{ου} – 11^{ου} αιώνα.

Ωστόσο, παρά τις εμφανείς αναλογίες και ομοιότητες, υπάρχουν και σημαντικές διαφορές μεταξύ των δυο χώρων που θα καθορίσουν και τις μελλοντικές εξελίξεις στον καθένα απ' αυτούς. Στη Ρωσία η άρχουσα τάξη, που ήταν και ο κύριος φορέας πνευματικής ζωής και πολιτισμού, ανήκει στο ίδιο εθνολογικό στοιχείο με το λαό. Οι φεουδάρχες βογιάρροι και οι ανώτεροι κληρικοί είναι Ρώσοι, όπως και οι υπήκοοι και υποτελείς τους, φορείς της ίδιας γλώσσας, παράδοσης και πολιτισμού που αφομοιώνει διαρκώς νέους πληθυσμούς και, μέσω της υπαγωγής τους στις φεουδαρχικές κοινωνικές σχέσεις, τους εκχριστιανίζει, «εκρωσίζει» και άρα τους «εκπολιτίζει», δημιουργώντας ταυτοχρόνως μια νέα οικονομική, κρατικοπολιτική και

πνευματική ενότητα. Στον ελληνόφωνο χώρο αντιθέτως, που επίσης –μέσω του μονοπωλίου της φιλολογικής γλώσσας και γραμματείας και της εκκλησιαστικής παράδοσης- αφομοιώνει και «εξελληνίζει» (σε μικρότερο βαθμό βέβαια) και άλλους πληθυσμούς, τα ελληνόφωνα ηγετικά στρώματα είναι δια νόμου και ντε φάκτο υποτελή στην οθωμανική εξουσία. Όσα προνόμια κι αν απολαμβάνουν, βρίσκονται πάντα σε θέση υποτέλειας προς την μουσουλμανική τουρκόφωνη άρχουσα τάξη κι αυτό θέτει ορισμένα πολύ σαφή όρια-περιορισμούς στη δράση και την επιρροή τους. Αυτή είναι η μια διαφορά μεταξύ των δύο χώρων.

Η δεύτερη διαφορά συνίσταται στην δομή των ηγετικών στρωμάτων-τάξεων στο ρωσικό και τον ελληνόφωνο χώρο. Η ρωσική άρχουσα τάξη, λαϊκή και εκκλησιαστική, είναι φεουδαρχική. Ακόμη και ο κρατικός μηχανισμός στελεχώνεται και ελέγχεται από τους ευγενείς, όπως και όλη η «υψηλή» πνευματική ζωή και παραγωγή, η θεολογική, πολιτική και νομική σκέψη. Τα πρωτοαστικά στρώματα στη Ρωσία μόλις που εμφανίζονται και θα παραμείνουν για πολύ ακόμη απολύτως εξαρτημένα και υποταγμένα στη φεουδαρχική άρχουσα τάξη. Η σημαντική αλλαγή που συντελείται πλέον στη Ρωσία πηγάζει από την ενίσχυση της κεντρικής αυτοκρατορικής εξουσίας σε βάρος των τοπικών μεγάλων φεουδαρχικών οίκων, συνέπεια της οποίας ήταν η αποδυνάμωση των τελευταίων και η αντικατάσταση των «βογιάρων» από τους «αντβοριάνι» («αυλικούς» ευγενείς, περισσότερο υποταγμένοι στον τσάρο, ενίσχυση της σχετικά κατώτερης σε βαθμό φεουδαρχικής αριστοκρατίας σε βάρος της ανώτερης, διαδικασία που είχε ήδη συντελεστεί σε χώρες της Δυτικής Ευρώπης). Οι φεουδάρχες γίνονται σταδιακά, λοιπόν, «υπηρετές της αυλής», «αυλικοί ευγενείς», χάνοντας (ουσιαστικά, εκχωρώντας) μεγάλο μέρος της ατομικής πολιτικής αυτονομίας τους στη μοναρχία, αλλά διατηρώντας και αναπτύσσοντας περαιτέρω τα προνόμια και τη συνολική δύναμη επιβολής τους ως άρχουσα τάξη. Σε αντίθεση όμως με τη Δυτική Ευρώπη, το απολυταρχικό κράτος δεν αποτελεί στη Ρωσία μια συμβιβαστική μορφή εξουσίας μεταξύ των φεουδαρχών και των αστών. Εδώ, στη Ρωσία, τα αστικά στρώματα είναι κοινωνικοοικονομικά σε πρωτόγονο στάδιο, ενώ πολιτικά σχεδόν δεν υφίστανται. Η ρωσική απολυταρχία είναι ένα απόλυτα και στενά φεουδαρχικό κράτος μέσα σε μια απόλυτα φεουδαρχική κοινωνία, που δεν έχει καν πλησιάσει ακόμη στα ιστορικά όριά της.

Στα ελληνόφωνα ηγετικά στρώματα δεν υπάρχουν φεουδάρχες και ευγενείς. Αυτοί που ξεχωρίζουν βαθμιαία και διαμορφώνονται μέσα από το συνολικό υποτελή πληθυσμό είναι α) ο ανώτατος και ανώτερος κλήρος που συνιστά, ιδιαιτέρως μέχρι το 18^ο αιώνα, το κατ' εξοχήν ηγετικό ελληνόφωνο στρώμα, β) οι Φαναριώτες (στρώμα εμπόρων και κρατικών λειτουργών, ορισμένες οικογένειες των οποίων προέρχονται από παλιούς βυζαντινούς αρχοντικούς οίκους, χωρίς όμως πλέον τίτλους ευγενείας), γ) οι πρόκριτοι ή κοτζαμπάσηδες της υπαίθρου (που προήλθαν από την βαθμιαία κοινωνική διαφοροποίηση του πολιτικά υποτελούς χριστιανικού

αγροτικού πληθυσμού) και δ) οι αρματολοί, που προέρχονται από τον αγροτικό πληθυσμό και αυτοί και αποτελούν έναν περιφερειακό μηχανισμό αστυνόμευσης στις απόμακρες και δύσβατες περιοχές. Αυτά είναι τα ελληνόφωνα ηγετικά στρώματα που διαμορφώθηκαν στην περίοδο της σταθεροποίησης και ανάπτυξης της οθωμανικής αυτοκρατορίας και ήταν πολύ διαφορετικά, από τα αντίστοιχα στη Ρωσία.

Ωστόσο, και στις δυο περιπτώσεις, πρόκειται για προ-αστικά (με την εξαίρεση των Φαναριωτών, από ένα σημείο και πέρα), μεσαιωνικά κοινωνικά στρώματα. Τόσο ο ρωσικός όσο και ο ελληνικός-ελληνόφωνος χώρος, στη δοσμένη ιστορική περίοδο, μέχρι και το 17^ο και τις αρχές του 18^{ου} αιώνα, εντάσσονται αποκλειστικά στο μεσαίωνα. Αντίστοιχη είναι και η πνευματική τους ζωή, όπου κυριαρχεί η παραδοσιακή θρησκευτική συνείδηση και κοσμοθεώρηση, ενώ η όποια κοσμική πτυχή αναπτύσσεται στη σκέψη είναι αυστηρά πρακτική-εργαλειακή, ενταγμένη στην υπηρεσία του των θεσμών του οθωμανικού μηχανισμού. Ενδεικτικό είναι εδώ το παράδειγμα της νεοαριστοτελικής διδασκαλίας του Θεόφιλου Κορυδαλλέα που, παρότι ξεκίνησε ως νεωτερική και ανανεωτική, κατέληξε τελικά να συντηρητικοποιηθεί τόσο πολύ ώστε να αποτελέσει όπλο της παραδοσιοκρατίας ενάντια στο νεοελληνικό διαφωτισμό στα τέλη του 18^{ου} αιώνα.

Συμπερασματικά, αν προσπαθήσουμε να αποδώσουμε την κοινωνική και πνευματική εξέλιξη-ανάπτυξη στη Ρωσία και την Ελλάδα στο διάστημα από το 10^ο-11^ο αιώνα μέχρι και τον 17^ο, θα μπορούσαμε –συνοπτικά και για τις ανάγκες της συγκεκριμένης μελέτης- να πούμε τα εξής:

1. Και στις δυο περιπτώσεις έχουμε μια διαδικασία φεουδαρχοποίησης της κοινωνίας σε όλα τα επίπεδα, μιας φεουδαρχοποίησης, που έρχεται με σχετική καθυστέρηση σε σύγκριση με τη Δυτική Ευρώπη και αυτή η διαφορά φέρνει την αντιπαράθεση και σύγκρουση με το δυτικό φεουδαρχικό κόσμο. Η σύγκρουση αυτή (πολεμική και πνευματική) φέρνει για πρώτη φορά στο ιστορικό προσκήνιο ένα προείκασμα της αντίθεσης «Ανατολής-Δύσης», όπου την ιστορική πρωτοβουλία και πρόκληση εκπροσωπεί η «Δύση». Στην πρώτη περίοδο, όλη αυτή η διαδικασία και αλληλεπίδραση αφορά πρωτίστως τον ελληνόφωνο και βυζαντινό χώρο και δευτερευόντως τη Ρωσία (τότε «Ρωσία του Κιέβου»).
2. Η Ρωσία και το Βυζάντιο χαρακτηρίζονται μεν αμφότερα από την κοινωνική διαδικασία φεουδαρχοποίησης της κοινωνίας, αλλά για τη Ρωσία αυτή είναι ταυτόχρονα η διαδικασία γένεσης της οργανωμένης, ταξικής, κρατικά συγκροτημένης και «πολιτισμένης» κοινωνίας, ενώ για το Βυζάντιο πρόκειται για

διαδοχή από ένα λαμπρό ιστορικό παρελθόν ταξικού πολιτισμού (Αρχαιότητα), του οποίου είναι ο κληρονόμος. Στην ίδια τη σχέση Βυζαντίου-Ρωσίας το πρώτο είναι ο φορέας παραγωγής ιδεών, πρακτικών και τρόπων πολιτικής και κρατικής συγκρότησης – υπάρχει δηλαδή εδώ, σ' ένα βαθμό, μια ορισμένη σχέση «δασκάλου-μαθητή», που θα καθορίσει πολλά για το μέλλον της Ρωσίας.

3. Στον ελληνόφωνο βυζαντινό χώρο υπάρχει μια ορισμένη αλληλεπίδραση και διαπάλη με το φαινόμενο της Αναγέννησης στη Δύση. Οι αναγεννησιακές ιδέες στην Ελλάδα (πολιτικές, φιλοσοφικές, θρησκευτικές) αρχικά ισχυροποιούνται, φτάνοντας στο ανώτατο σημείο τους με τον Πλήθωνα και τον Βησσαρίωνα, ενώ υποχωρούν μέχρι του σημείου της εξαφάνισης στη συνέχεια (με τη μερική εξαίρεση των βενετοκρατούμενων περιοχών), όταν η συντριπτική πλειονότητα των ηγετικών ελληνόφωνων (κι όχι μόνο) στρωμάτων, αλλά και του αγροτικού πληθυσμού του βυζαντινού χώρου «επιλέγουν» τον οθωμανικό ζυγό αντί της δυτικής και βυζαντινής φεουδαρχίας. Κυριαρχεί το πνεύμα του «ανθροπισμού», ο ορθόδοξος συντηρητισμός και η πιο συντηρητική εκδοχή του βυζαντινού αριστοτελισμού στη φιλοσοφία και την πολιτική σκέψη. Στον 17^ο αιώνα αναπτύσσεται ο «μεταβυζαντινός» ορθόδοξος πατριαρχικός οικουμενισμός και γίνεται προσπάθεια ανανέωσης και σύνδεσης με τις δυνάμεις της Μεταρρύθμισης στη Δύση, προσπάθεια η οποία, μετά από ένα διάστημα έντονης διαπάλης, ηττάται και εγκαταλείπεται. Από εκεί και πέρα, η κίνηση των ιδεών συνδέεται με την ανάδειξη της σκέψης των φαναριωτών ως λειτουργών ενός ιδιόμορφου «ανατολίτικου» απολυταρχικού κράτους, πολύ διαφορετικού από τα δυτικοευρωπαϊκά, αλλά και το αντίστοιχο ρωσικό. Στον ελληνόφωνο μεταβυζαντινό χώρο, δηλαδή, δεν έχουμε απλώς μια ορισμένη ανάσχεση ή καθυστέρηση της ιστορικής ανάπτυξης, αλλά μια ακύρωση υπαρκτών ιστορικών δυνατοτήτων ανάπτυξης προς τις ώριμες φεουδαρχικές και τις καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις για δύο περίπου αιώνες, λόγω της οθωμανικής επικράτησης. Η διαδικασία θα ξεκινήσει και πάλι σε νέα βάση, μέσα από την διεύθυνση της Δύσης στην Ανατολή από τα μισά του 17^{ου} αιώνα και μετά και, κυρίως, κατά τον 18^ο αιώνα.
4. Στη Ρωσία, παρά τον μογγολοταταρικό ζυγό, η τάση φεουδαρχοποίησης δεν αναστέλλεται, απλώς καθυστερεί και μεταφέρεται σε άλλες περιοχές της Ρωσίας (Μόσχα-Σουζνταλ, Νόβγκοροντ-Πσκοφ). Γίνονται οι πρώτες συγκρούσεις με τη «Δύση», αλλά όχι με τα πιο προχωρημένα στοιχεία της Δύσης, και η ταξική κοινωνία στη Ρωσία συνεχίζει την ανάπτυξή της μέσω του φεουδαρχισμού, ενώ

διαμορφώνεται η ανάγκη της δημιουργίας ενός συγκεντρωτικού φεουδαρχικού απολυταρχικού κράτους. Δεν υπάρχει ουσιαστική διάδοση των ιδεών και θεωριών της Αναγέννησης, αλλά απόκρουσή τους, αφού μάλιστα η μόνη χώρα της Ανατολικής Ευρώπης, στην οποία διαδίδονται πλατιά οι αναγεννησιακές ιδέες, η Πολωνία, είναι βασικός αντίπαλος, αλλά και παράδειγμα προς αποφυγήν για τη ρωσική φεουδαρχική τάξη³⁵¹. Από πνευματικής άποψης, στην εξέλιξη της Ρωσίας σε αυτή την περίοδο, καθοριστικής σημασίας αποδεικνύεται η αντιπαράθεση μεταξύ των οπαδών της υποταγής της εκκλησίας στο κράτος και αυτών της ανεξαρτησίας της. Η επικράτηση των πρώτων, μετέτρεψε την εκκλησία σε αποτελεσματικότερο όργανο της κρατικής τσαρικής πολιτικής. Με τη «θεωρία» περί της ιστορικής αποστολής της Μόσχας ως «τρίτης Ρώμης» βρίσκει την έκφρασή της η ιδεολογία και οι αξιώσεις του, οργανωμένου σε συγκεντρωτικό κράτος, ρωσικού αναπτυσσόμενου και επεκτεινόμενου φεουδαλισμού και τείνει να πρωτοεμφανίζεται η Ρωσία στην ιστορία ως υπολογίσιμη δύναμη. Παρότι σε αυτούς τους αιώνες η κυρίαρχη μορφή κοσμοθεώρησης και κοινωνικής σκέψης παραμένει στη Ρωσία θρησκευτική, εντούτοις αρχίζουν να εμφανίζονται οι στοχαστές που απηχούν επιδράσεις της δυτικής σκέψης και, συγκεκριμένα, οι θεωρητικοί του απολυταρχικού κράτους στη Ρωσία (Περεσβέτοφ, Κρίζανιτς κ. ά). Πρόκειται για ένα ρεύμα σκέψης, που καλεί στην οικοδόμηση ενός Βυζαντίου δίχως τον φεουδαρχικό κατακερματισμό της τελευταίας περιόδου του, δηλαδή καλεί για ένα ρωσικό Βυζάντιο με ισχυρή αυτοκρατορική εξουσία και υποταγμένη στο συγκεντρωτικό φεουδαρχικό κράτος εκκλησία και κοινωνική ζωή.

II

Ο 18^{ος} αιώνας, από το ξεκίνημά του, σηματοδοτεί την αφετηρία μεγάλων αλλαγών τόσο για το ρωσικό όσο και για το νεοελληνικό χώρο, καθοριστικών για το ιστορικό τους μέλλον. Στην πραγματικότητα πρόκειται για το ξεκίνημα της εισόδου των δύο λαών στους Νέους Χρόνους, για την οριστική διαμόρφωση των προϋποθέσεων εξόδου από το μακρόχρονο «Μεσαίωνα» τους. Και ταυτόχρονα, είναι η περίοδος που ξεκινά εκ νέου να τίθεται το ζήτημα περί της σχέσης

³⁵¹ Παράδειγμα προς αποφυγήν κυριολεκτικά διότι, στην ουσία, ακριβώς επειδή οι Πολωνοί φεουδάρχες δεν κατόρθωσαν να συγκροτήσουν ποτέ ένα συγκεντρωτικό απολυταρχικό κράτος, περιέπεσαν αργότερα υπό την κυριαρχία των απολυταρχικών κρατών της Ρωσίας, της Αυστρίας και της Πρωσίας (κατοπινοί διαδοχικοί διαμελισμοί της Πολωνίας), παρότι αρχικά αποτελούσαν την ισχυρότερη ίσως οικονομικά, στρατιωτικά και πνευματικά δύναμη της περιοχής της βορειοανατολικής Ευρώπης.

«Ανατολής-Δύσης» και για τις δυο αυτές κοινωνίες με τρόπο που συνδέεται με τη διαμόρφωση της ίδιας της σύγχρονης ταυτότητάς τους. Είναι μια εποχή νέων, ιδιαίτερα ζωτικών ερωτημάτων και απαντήσεων, που πηγάζουν από την ίδια την εσωτερική ανάπτυξη αμοφτέρων, για την οποία όμως είναι πια καθοριστικός και καταλυτικός ο ιστορικός ρόλος και η επίδραση της «Δύσης». Αλλά και η ίδια η «Δύση» έχει αλλάξει. Δεν πρόκειται πια για τον αναπτυγμένο δυτικό φεουδαλισμό και τις πρωτοαστικές σχέσεις μέσα του, αλλά για τις ίδιες τις ανεπτυγμένες πλέον αστικές κοινωνικές σχέσεις, για τη νέα καπιταλιστική πραγματικότητα που έχει διαμορφωθεί μέσα στα παλιά απολυταρχικά ευρωπαϊκά κράτη. Σε δυο μάλιστα από αυτά, στην Ολλανδία και την Αγγλία, έχει ήδη ανατρέψει οριστικά -και πολιτικά- την παλιά φεουδαρχική τάξη πραγμάτων.

Από τις αρχές του 18^{ου} αιώνα, τόσο η Ρωσία όσο και η Οθωμανική αυτοκρατορία, στο πλαίσιο της οποίας δρα το νεοελληνικό στοιχείο, δοκιμάζουν πια έντονα την πίεση της Δυτικής Ευρώπης σε όλα τα επίπεδα: στο οικονομικό, όπου παντού διεισδύουν τα δυτικά εμπορεύματα που είναι σημαντικά φτηνότερα και ποιοτικότερα από την ντόπια παραγωγή, στο πολιτικό και στρατιωτικό, όπου κυρίως η δύναμη της Αγγλίας και της Γαλλίας αυξάνει μέχρι του σημείου να αποτελούν παγκόσμιες δυνάμεις, στο πνευματικό-ιδεολογικό, όπου οι νέες αστικές επιστημονικές, φιλοσοφικές και καλλιτεχνικές ιδέες και αξίες διαδίδονται πλατιά.

Για τη ρωσική κοινωνία, ο 18^{ος} αιώνας ήταν η εποχή που διαμορφώθηκε και εδραιώθηκε οριστικά το απολυταρχικό κράτος και συντελέστηκε η πλήρης ανάπτυξη του συστήματος της δουλοπαροικίας. Αυτό έγινε μέσω των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου Α΄ από τις αρχές του αιώνα. Οι ίδιες οι ανάγκες επιβίωσης του εύθραυστου ακόμη ενιαίου ρωσικού κράτους, μέσα σε ένα εξαιρετικά δυσμενές και ανταγωνιστικό διεθνές περιβάλλον, προϋπέθεταν ένα μεγάλο άλμα προς τα εμπρός, για το οποίο απαιτούνταν μεγάλες εσωτερικές αλλαγές στη διοίκηση και οργάνωση, την οικονομία, την πολιτική, την ιδεολογία της κοινωνίας. Χρειαζόταν εδαφική επέκταση του κράτους προς τη Βαλτική και τη Μαύρη θάλασσα, τον Καύκασο, αλλά και τις εκτάσεις πέρα από τα Ουράλια. Χρειαζόταν, επίσης, ανάπτυξη ικανής βιοτεχνικής-βιομηχανικής παραγωγής και οικονομίας, χρειαζόταν μόρφωση και παιδεία, ικανή και συγκεντρωτική κρατική διοίκηση και ανάλογο υπαλληλικό σώμα, ενιαίο νομικό και δικαστικό σύστημα, αξιόπιστο και ισχυρό στράτευμα.

Βασικός όρος για να γίνουν όλα αυτά ήταν κατά πρώτον η υποταγή και ο παραμερισμός-ανατροπή των παλιών υψηλών φεουδαρχικών οίκων και η αντικατάστασή τους με ένα μοναρχικό σύστημα με βάση τους υποταγμένους στην κεντρική εξουσία «αυλικούς ευγενείς» («ντβοριάνι» στη θέση των «βογιάρων»), τη μεσαία δηλαδή αριστοκρατία που θα στελέχωνε τον κρατικό μηχανισμό και θα χρησιμοποιούσε τις δυτικές μεθόδους και την τεχνολογία για την ανάπτυξη της ρωσικής κοινωνίας. Μια καινούργια οργανωμένη και συγκεντρωτική κρατική μηχανή θα

έπρεπε να πάρει τη θέση του παλιού κατακερματισμού. Δηλαδή, εκείνο που επιδιωκόταν ήταν μια ορισμένη «δυτικοποίηση» της Ρωσίας. Επομένως, η περίοδος των μεταρρυθμίσεων του Πέτρου είναι η εποχή που αρχίζει να τίθεται πρακτικά πια το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» ως ζωτικής σημασίας ζήτημα για τη Ρωσία. Στη βάση αυτή διαμορφώνεται ένα ολόκληρο ιδεολογικό και πολιτικό ρεύμα μεταρρυθμιστών γύρω από τον αυτοκράτορα, για το οποίο καθετί το δυτικό θεωρείται θετικό, δραστικό, καλό για το μέλλον της Ρωσίας. Επρόκειτο κατ' ουσίαν για μια επιτυχημένη απόπειρα «επανάστασης από τα πάνω» για την αλλαγή της κοινωνίας και ειδικότερα, για μια δραστική αλλαγή στο πλαίσιο του ίδιου κοινωνικοοικονομικού σχηματισμού.

Εξωτερικά, όλη αυτή η κίνηση θυμίζει την ιστορικά προοδευτική διαδικασία διαμόρφωσης των απολυταρχικών κρατών στη Δυτική Ευρώπη, ως κρατών που συνιστούσαν μια συμβιβαστική και μεταβατική μορφή κράτους και πολιτικού συστήματος μεταξύ των φεουδαρχικών κοινωνικών σχέσεων που υποχωρούσαν και των αστικών σχέσεων και στρωμάτων που ανέρχονταν. Ωστόσο, στη Ρωσία, δεν ήταν ακριβώς έτσι τα πράγματα, για την ακρίβεια δεν ήταν καθόλου έτσι (παρά το γεγονός ότι η όλη διαδικασία υπήρξε επίσης ιστορικά προοδευτική). Τα αστικά κοινωνικά στρώματα στη Ρωσία ήταν μικρά, αδύναμα και δίχως καμία πολιτική βαρύτητα, καθώς μόλις που άρχιζαν να εμφανίζονται στη δοσμένη περίοδο μέσα σε μια βαθιά ανατολίτικη και παραδοσιακή κοινωνική δομή. Το μόνο έδαφος πάνω στο οποίο μπορούσε να βασιστεί πρακτικά η «δυτικοποίηση» της Ρωσίας ήταν η επέκταση και ένταση της δουλοπαροικίας. Και έτσι έγινε.

Ο κρατικός μηχανισμός έγινε αξιόπιστος, συγκεντρωτικός και πολύ πιο ορθολογικός από πριν, καθώς απαρτιζόταν αποκλειστικά από ευγενείς και υπηρετούσε τα συνολικά συμφέροντά τους ως τάξης. Βιομηχανίες και βιοτεχνίες ιδρύθηκαν, αλλά σε αυτές δούλευαν αποκλειστικά δουλοπάροικοι, καθώς δεν υπήρχε καθόλου ελεύθερη νομικά μαζική εργατική δύναμη και πραγματική αγορά εργασίας. Η παιδεία και μόρφωση, η επιστήμη και η τέχνη αναπτύχθηκαν σημαντικά, αλλά μόνο οι ευγενείς ήταν παραγωγοί και καταναλωτές σε αυτές τις σφαίρες. Το στράτευμα οργανώθηκε και έφερε σε πέρας τις αποστολές του, αλλά οι περισσότεροι από τους στρατιώτες ήταν απλοί εξαρτημένοι αγρότες, βίαια επιστρατευμένοι, που αποτελούσαν απλό αναλώσιμο υλικό για το αριστοκρατικό σώμα των αξιωματικών. Με λίγα λόγια, η «δυτικοποίηση» που συντελέστηκε ήταν καθαρά «εργαλειακή» και, σε αντίθεση με το πρωτότυπό της στη Δυτική Ευρώπη, απλώς οδήγησε στα ακρότατα όρια την αντίθεση μεταξύ φεουδαρχών και δουλοπάροικου λαού. Το απολυταρχικό κράτος στη Ρωσία δε βασιζόταν στην ιστορική διαδικασία υποχώρησης της δουλοπαροικίας, όπως στη Δυτική Ευρώπη, αλλά αντίθετα στην ακραία ενίσχυσή της. Υπήρχε, συνεπώς, μια αντίφαση μεταξύ μέσων και σκοπού στη διαδικασία των μεταρρυθμίσεων που εγκαινίασε ο Πέτρος Α΄ -αν συγκριθεί ιστορικά με την

αντίστοιχη στη Δυτική Ευρώπη- που οδήγησε σε μια τεράστια συσσώρευση αντιθέσεων μέσα σε έναν αιώνα. Σε αυτό το πλαίσιο ήρθαν σε επαφή οι Ρώσοι διανοούμενοι με τις δυτικές ιδέες και θεωρήσεις, και μάλιστα οι διανοούμενοι αυτοί ήταν όλοι ευγενείς, φεουδάρχες, αφού μόνον αυτοί είχαν τη δυνατότητα και το προνόμιο της μόρφωσης. Και μέσα σ' αυτό το αντιφατικό και ολοένα και πιο ασφυκτικό πλαίσιο αντιμετώπισαν τα έντονα ερωτήματα, που προέκυπταν όλο και πιο έντονα όσον αφορά στην περαιτέρω ανάπτυξη της ρωσικής κοινωνίας.

Όπως αναφέρθηκε στο σχετικό κεφάλαιο του πρώτου μέρους της παρούσας μελέτης, ένα από τα παράδοξα της εποχής αυτής στη Ρωσία ήταν το ότι αστικές θεωρίες και αντιλήψεις χρησιμοποιούνταν για την ισχυροποίηση μιας φεουδαρχικής κοινωνίας, δηλαδή οι ιδέες και τα πνευματικά εργαλεία μιας νέας εποχής και νέας κοινωνικής τάξης χρησίμευαν για τη στήριξη και δικαιολόγηση μιας προηγούμενης φάσης ιστορικής ανάπτυξης. Αν όμως, στην αρχική περίοδο των μεταρρυθμίσεων, το περιβάλλον του Πέτρου (λχ οι Προκοπόβιτς και Τατίστσεφ) μπορούσε να παραβλέπει την αντίφαση και ακόμα να προσεγγίζει τις αντιλήψεις του πρώιμου ρεύματος του διαφωτισμού περί «πεφωτισμένης απολυταρχίας» για τη δυνατότητα εκσυγχρονισμού της Ρωσίας «από τα πάνω», στη συνέχεια, όταν οι αντιφάσεις σωρεύονταν όλο και πιο πολύ, κάτι τέτοιο ήταν πια αδύνατο. Έτσι, μετά από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, και ενώ η δουλοπαροικία αναπτύσσεται με ακάθεκτο ρυθμό, διαμορφώνονται γενικά τρεις τάσεις μέσα στους –φεουδαρχικής αποκλειστικά προέλευσης πάντα, στη δοσμένη περίοδο- κριτικά σκεπτόμενους και αντιπολιτευόμενους Ρώσους διανοούμενους.

Η πρώτη τάση, εκφράζοντας τους συντηρητικούς ευγενείς (με τον Σερμπάτοφ, σαν κύριο εκπρόσωπο αυτού του ρεύματος σκέψης), διατυπώνει το αίτημα-κάλεσμα επιστροφής στο προαπολυταρχικό φεουδαρχικό παρελθόν: υποβάθμιση της μοναρχίας, συλλογική διακυβέρνηση από τους ισχυρούς φεουδαρχικούς οίκους, αποκέντρωση ουσιαστικά της εξουσίας και της κοινωνικής ζωής. Στη δεύτερη τάση εκφράζεται μια πολύ ήπια φιλελεύθερη αντίληψη για την ανάγκη κάποιων μικρών αλλαγών προς την κατεύθυνση ενός ελάχιστου περιορισμού της δουλοπαροικίας, στην οποία εμφανίζεται μια πρώτη δειλή διατύπωση των υποταγμένων πρώιμων ρωσικών αστικών ή αστικοποιούμενων στρωμάτων. Παρατηρείται, τέλος, και μια τρίτη τάση, αντίθετη και στις δυο προηγούμενες, στην οποία εντάσσονται οι εκπρόσωποι του ρωσικού διαφωτισμού, με κυριότερους στοχαστές τον Νόβικοφ και ιδιαίτερα τον Ραντίστσεφ. Αυτή η τρίτη τάση ή ρεύμα στη ρωσική διάνοηση εγκαινιάζει και την επαναστατική πνευματική και πολιτική κίνηση στη Ρωσία, στο τελευταίο τέταρτο του 18^{ου} αιώνα.

Όσο καθίσταται προφανής η αντιφατικότητα της εξέλιξης των μεταρρυθμίσεων στη ρωσική κοινωνική πραγματικότητα, με την ένταση της εφαρμογής της δουλοπαροικίας και της εξαθλίωσης των αγροτών, που θα οδηγήσει στο ξέσπασμα πολλών εξεγέρσεων και «αγροτικών

πολέμων», με κυριότερη αυτή υπό την ηγεσία του Εμιλιάν Πουγκατσιόφ το 1773-1775, τόσο οι ριζοσπαστικές διαθέσεις και τάσεις μεταξύ των Ρώσων διανοουμένων δυναμώνουν και από το «ριζοσπαστισμό» περνάμε στον «επαναστατισμό» του ρωσικού διαφωτισμού. Πηγή αυτών των διαθέσεων είναι η ιδιαιτερότητα της ίδιας της διαδικασίας της τσαρικής «επανάστασης από τα πάνω» -που προϋπέθετε τη δημιουργία ενός «ιδεολογικοποιημένου» στρώματος διανοουμένων με υψηλή ηθική στάθμη και «συνείδηση του χρέους» απέναντι στο ρωσικό λαό. Μπορεί να ειπωθεί ότι πρόκειται για τη διαμόρφωση μιας «δυστυχισμένης φεουδαρχικής συνείδησης», σε αντιστοιχία με την περίφημη «αστική δυστυχή συνείδηση» στη Δυτική Ευρώπη έναν αιώνα μετά). Σημαντική αφετέρου αποδεικνύεται επίσης και η επίδραση των μεγάλων αστικών επαναστάσεων του 18^{ου} αιώνα, στην Αμερική και κυρίως, φυσικά, στη Γαλλία. Δεν είναι τυχαίο ότι το σημαντικότερο ίσως έργο του ρωσικού διαφωτισμού, δηλαδή το «Ταξίδι από την Πετρούπολη στη Μόσχα» του Ραντίστσεφ, γράφεται το 1790.

Σε αυτό το έργο-επιτομή του ρωσικού διαφωτισμού, ο επηρεασμένος από το γαλλικό διαφωτισμό (αλλά και από το γαλλικό ουτοπικό σοσιαλισμό του 18^{ου} αιώνα, μέσω του Μαρξ) Ραντίστσεφ διατυπώνει δύο θέσεις, οι οποίες θα είναι καθοριστικές στη μελλοντική εξέλιξη της ρωσικής σκέψης και κοινωνικοπολιτικής πράξης. Η πρώτη εξ αυτών αφορά στο δικαίωμα του λαού στην επανάσταση, όταν δεν υπάρχει άλλη διέξοδος για την αποφυγή της αθλιότητας και της τυραννίας. Πρόκειται για μια θέση που απηχεί την επίδραση των δυτικοευρωπαϊκών αστικών επαναστατικών ιδεών της εποχής, αλλά που –και αυτό έχει μεγάλη σημασία- διατυπώνεται εδώ από έναν διανοούμενο αριστοκράτη-φεουδάρχη, κάτι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό για τη Ρωσία.

Αν λοιπόν στη Ρωσία οι αστικές ιδέες χρησίμεψαν για την επέκταση της φεουδαρχίας και της δουλοπαροικίας, όπως ειπώθηκε παραπάνω, ταυτόχρονα και οι επαναστατικές αστικές ιδέες μπόρεσαν να διατυπωθούν από φεουδάρχες διανοουμένους και αυτό ήταν ένα «άνθος του κακού» για τη ρωσική φεουδαρχική αριστοκρατία, ένα «άνθος του κακού» που αναπόφευκτα εμπεριεχόταν δυνάμει εξ αρχής στην εργαλειακή «δυτικιστική» μεταρρυθμιστική προσπάθεια του Πέτρου Α΄.

Η δεύτερη θέση του Ραντίστσεφ, που θα αποτελέσει σημαντική παράμετρο της μελλοντικής ρωσικής επαναστατικής συνείδησης, αφορά στη σημασία και το ρόλο που αποδίδει στη ρωσική αγροτική κοινότητα. Αν στη θέση περί νομιμοποίησης της λαϊκής επανάστασης απηχούνται οι επαναστατικές αστικές ιδέες της εποχής, στη θέση για το ιδεώδες της αγροτικής κοινότητας διακρίνεται η επίδραση των εξισωτικών σοσιαλιστικών αντιλήψεων του Μαρξ. Έτσι, από πολύ νωρίς, η ρωσική σκέψη συνδέεται και με τις σοσιαλιστικές ιδέες. Βεβαίως, ο κυριότερος λόγος για αυτή τη σύνδεση ήταν η ίδια η ρωσική κοινωνική πραγματικότητα και συγκεκριμένα η ρωσική αγροτική κοινότητα, που είχε ως χαρακτηριστικό της το περιοδικό

μοίρασμα της γης μεταξύ των νοικοκυριών, δηλαδή μια ορισμένη κοινοκτημοσύνη που υπήρχε στην αγροτική ζωή και η οποία υπαγορευόταν αφενός από την παλιότερη παράδοση των κοινοτήτων των γενών και αφετέρου από το γεγονός ότι οι Ρώσοι φεουδάρχες αφαιρούσαν το σύνολο του υπερπροϊόντος των αγροτών.

Επρόκειτο δηλαδή για μια αγροτική ισότητα στο πλαίσιο της υποταγής στους φεουδάρχες γαιοκτήμονες, για μια «ισότητα μέσα στην αθλιότητα». Σε αυτή την αγροτική κοινότητα ο Ραντίστσεφ διακρίνει έναν υπαρκτό και αποτελεσματικό μηχανισμό για τη διατήρηση και ενίσχυση του ιδεώδους της ισότητας στην κοινωνία. Το ιδιαίτερο όσο και πρόωρο αυτό «πάντρεμα» διαφωτιστικών και ουτοπικών σοσιαλιστικών ιδεών οφείλεται στην ανυπαρξία (ή έστω, στην ελάχιστη ανάπτυξη) βάσης αστικών οικονομικών σχέσεων στην Ρωσία της εποχής, στην ανυπαρξία δηλαδή του συγκεκριμένου ιστορικού κοινωνικού υποκειμένου αλλαγής της κοινωνίας στη δοσμένη περίοδο ανάπτυξής της. Αυτό οδηγεί τον Ραντίστσεφ, όπως και άλλους Ρώσους στοχαστές στη συνέχεια, στην αναζήτηση της βάσης στήριξης των ιδεών της ισότητας και της ελευθερίας όχι στην αστική τάξη, όπως θα ήταν φυσικό, αφού αυτή είναι ελάχιστα αναπτυγμένη κοινωνικά και ανύπαρκτη πολιτικά, ή στην εργατική τάξη, που ήταν παντελώς ανύπαρκτη, αφού δεν υπήρχαν ελεύθεροι νομικά εργαζόμενοι μισθωτοί παραγωγοί στη χώρα, αλλά στην εξαρτημένη από τους γαιοκτήμονες αγροτιά.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, τα μέχρι τώρα αναφερόμενα σχετικά με το ρωσικό διαφωτισμό, μπορούμε να πούμε ότι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του συνίστανται: α) στο ότι συντελείται σε ένα κοινωνικό περιβάλλον, όπου προωθούνται οι φεουδαρχικές σχέσεις μέσα σε ένα απολυταρχικό κράτος και ότι οι φορείς του είναι αποκλειστικά ευγενείς-φεουδάρχες, που αναλαμβάνουν να επεξεργαστούν καθεαυτό αστικές αντιλήψεις, β) στο ότι αναπτύσσεται επαναστατική θέση συνείδησης ακριβώς σε αριστοκράτες-διανοητές και όχι αστούς, γ) στο ότι δίνεται ιδιαίτερη σημασία και ρόλος στην παραδοσιακή αγροτική κοινότητα ως φορέα του ιδεώδους της ισότητας που αποδέχεται ο διαφωτισμός στην πιο ριζοσπαστική εκδοχή του.

Ανοίγει, συνεπώς, ο δρόμος για πρόταξη πολιτικών και κοινωνικών προγραμμάτων αισθητά διαφορετικών από αυτά του κλασικού δυτικοευρωπαϊκού διαφωτισμού. Ας συμπληρωθεί εδώ ακόμη ότι το πνευματικό περιβάλλον στη Ρωσία έχει ήδη εμπλουτιστεί και με μια σοβαρή επιστημονική κοινότητα με παραγωγή πρωτότυπης θεωρίας και ουσιαστική συμβολή στη διεθνή επιστημονική κίνηση, ιδιαίτερα μετά το 1755, όταν ιδρύεται το πρώτο ρωσικό πανεπιστήμιο.

Στο νεοελληνικό χώρο, σε αντίθεση με τη Ρωσία, η επίδραση των ιδεών του διαφωτισμού συνδέεται πολύ πιο ευδιάκριτα με την εμφάνιση μιας νέας κοινωνικής τάξης, της αστικής, που

αναδύεται μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία υπό την επίδραση της δυτικής οικονομικής διεύθυνσης και στην οποία τάξη κυριαρχούν σε μεγάλο βαθμό οι ελληνοφώνοι. Η διαδρομή εδώ είναι πιο τυπική, με βάση τα δυτικά πρότυπα, απ' ό, τι στη Ρωσία. Φορείς των προδιαφωτιστικών και πρώιμων διαφωτιστικών ιδεών είναι αρχικά εκκλησιαστικοί διανοούμενοι και φαναριώτες, οι οποίοι τις αντιμετωπίζουν επίσης, ως έναν ορισμένο βαθμό, «εργαλειακά» ως κρατικοί και θεσμικοί λειτουργοί στο πλαίσιο ενός απολυταρχικού κράτους διαφορετικού τύπου από τα αντίστοιχα δυτικά και το ρωσικό. Σε αυτή την κατηγορία στοχαστών οι πρώιμες διαφωτιστικές ιδέες συγχέονται συχνά με τις αναγεννησιακές, ενώ εντάσσονται στο πλαίσιο της «πεφωτισμένης δεσποτείας», είτε αυτή αφορά την οθωμανική ηγεσία, είτε το πατριαρχείο, όπως συμβαίνει με τους Μαυροκορδάτο, Μεθόδιο Ανθρακίτη, Ευγένιο Βούλγαρη.

Ωστόσο, ο καθεαυτὸν νεοελληνικός διαφωτισμός αναπτύσσεται μετά το 1750-1770, και ιδιαίτερος μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Οι φορείς του ανήκουν, σε μεγάλο ποσοστό, σε καθαρά αστικά κοινωνικά στρώματα, δηλαδή το κοινωνικό του υποκείμενο είναι το αναμενόμενο, σύμφωνα και με το ευρωπαϊκό πρότυπο. Δηλαδή, και παρά τη μεγάλη κοινωνική καθυστέρηση του οθωμανικού περιγύρου, στο νεοελληνικό χώρο ο διαφωτισμός είναι πολύ πιο «ευρωπαϊκός» όσον αφορά τους εκφραστές του. Σχετικά γρήγορα, επίσης, ο νεοελληνικός διαφωτισμός ξεπερνά τον αρχικό «οικουμενισμό» μεσαιωνικού και μισομεσαιωνικού τύπου και την πρώιμη διαφωτιστική αντίληψη περί πεφωτισμένης δεσποτείας και περνά σε ριζοσπαστικές και επαναστατικές θέσεις συνείδησης, τόσο σε ό,τι αφορά την πολιτική, όσο και την επιδιωκόμενη συγκρότηση της πνευματικής ζωής.

Στις πιο προωθημένες εκφράσεις του νεοελληνικού διαφωτισμού, τίθενται λίγο ως πολύ όλες ή οι περισσότερες από τις πλευρές της ευρωπαϊκής διαφωτιστικής προβληματικής: το ζήτημα της δόμησης σύγχρονου κράτους και του «έθνους» στη βάση της ιδιότητας του πολίτη, το ζήτημα της επιστημονικής και ορθολογικής κατανόησης της πραγματικότητας, το ζήτημα της γλώσσας (που συνιστά αιτούμενο και αναγκαία προϋπόθεση της νέου τύπου οικονομικής, πολιτικής και πνευματικής ζωής της αστικής κοινωνίας), το ζήτημα της σχέσης κράτους-εκκλησίας, ακόμα και, υπαινικτικά έστω, το ζήτημα του υλισμού στη φιλοσοφία και επιστήμη.

Από κοινωνικής άποψης δηλαδή, συνολικά ο νεοελληνικός διαφωτισμός ακολουθεί τα πρότυπα του ευρωπαϊκού πιο πιστά από το ρωσικό, ή αλλιώς είναι λιγότερο «απρόβλεπτος» και πρωτότυπος από αυτόν. Η κύρια ιδιαιτερότητα του φαινομένου του νεοελληνικού διαφωτισμού, το πιο πρωτότυπο στοιχείο του, κατά τη γνώμη του γράφοντα, δεν είναι οι ιδέες που εξέφρασε, οι οποίες συνιστούν μίμηση των αντίστοιχων ευρωπαϊκών, ούτε το επιστημονικό βάθος και τα επιτεύγματά του, αφού το επιστημονικό επίπεδο στο νεοελληνικό χώρο ήταν αισθητά κατώτερο από την Ευρώπη, όπως εξάλλου και από τη Ρωσία. Η πρωτοτυπία του έγκειται κυρίως στην

πρωτοτυπία του κοινωνικού φορέα του, δηλαδή της νεοελληνικής αστικής τάξης, που υπήρξε η πρώτη αστική τάξη που εμφανίστηκε στα Βαλκάνια και στο σύνολο της οθωμανικής αυτοκρατορίας γενικά (με την εξαίρεση βεβαίως των Εβραίων, που αποτελούν όμως ειδική περίπτωση, καθώς και, εν μέρει, των Αρμενίων και ίσως, των Κροατών). Τα ελληνόφωνα αστικά στρώματα, διεσπαρμένα από ένα σημείο και πέρα σε όλα τα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία και με πολυάριθμες παροικίες στη Δυτική, Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη, ήσαν για αρκετό καιρό οι κύριοι φορείς των αστικών κοινωνικών και πολιτικών ιδεών στην οθωμανική κοινωνία. Υπήρξαν, επίσης, οι κήρυκες της ιδέας του αστικού «έθνους», σε διάκριση από το «γένος», τη θρησκευτική ομάδα και τις άλλες μεσαιωνικές θεσμικές διαφοροποιήσεις και ταυτότητες, οι φορείς δηλαδή της «Δύσης» μέσα στην «Ανατολή».

Λόγω της ιδιαίτερης θέσης της ελληνικής γλώσσας και γραμματείας μέσα στο οθωμανικό «ρουμ μιλέτ», καθώς ίσως και λόγω της μακρόχρονης παρουσίας και επίδρασης του ελληνόφωνου στοιχείου στις, πιο προοδευμένες ιστορικά, βενετοκρατούμενες (δηλαδή «ευρωπαϊκές») περιοχές, που γειτνιάζαν με την οθωμανική κοινωνία, ήσαν ελληνόφωνα τα κοινωνικά στοιχεία που πρώτα ανέπτυξαν αστικού τύπου επιχειρηματική οικονομική δραστηριότητα και άρα απέκτησαν και ανάλογο τρόπο ζωής και σκέψης, χάρη και στη διαρκή επαφή με την Ευρώπη.

Δρώντας στο πλαίσιο μιας μεσαιωνικής ανατολίτικης αυτοκρατορίας, που περιλαμβάνει πλήθος λαών και εθνολογικών στοιχείων, ο νεοελληνικός διαφωτισμός είναι ένας «εθνικός διαφωτισμός», επηρεασμένος από την αντίστοιχη «εθνική» αντίληψη που χαρακτήριζε την αμερικάνικη και τη γαλλική επανάσταση. Το έθνος και το εθνικό κράτος κατ' αρχήν εκφράζεται με το αίτημα και τις αρχές δόμησης μιας κοινωνίας, όπου κυριαρχεί και αναπτύσσεται ανεμπόδιστα η αστικού τύπου οικονομική δραστηριότητα, πράγμα που σημαίνει: επιχειρηματικός ορθολογισμός, laissez faire, ενιαία επικράτεια με κοινούς νόμους (ενάντια στη μεσαιωνική τοπική αυθαιρεσία και πολυνομία-πολυαρχία, καθώς και τα διάφορα προνόμια, φόρους, διόδια κτλ.), νομικά ελεύθερος πολίτης-ιδιοκτήτης. Ταυτοχρόνως το έθνος, ως έθνος-κράτος, χαρακτηρίζεται από ανάλογη πολιτική διοίκηση και αντιπροσώπευση, ελεύθερη ανάπτυξη του επιστημονικού και τεχνικού ορθολογισμού δίχως τα εμπόδια της εκκλησιαστικής αυθεντίας, διευκόλυνση του εμπορίου και της κάθε είδους εμπορευματικής δραστηριότητας, άρση κάθε είδους εξωοικονομικού καταναγκασμού στην επαγγελματική δράση, καθολική εκπαίδευση τέτοια που να προάγει την οικονομική παραγωγή και δράση, απόλυτη ελευθερία σκέψης και δράσης σ' αυτό το πλαίσιο.

Αυτός είναι ο τύπος κοινωνίας που αντιστοιχεί στο έθνος, πρόκειται για την αστική κοινωνία στην ιδεατή της μορφή. Αυτή ήταν στην πραγματικότητα και η ιστορική ουσία του

κηρύγματος του Ρήγα Βελεστινλή, του πιο ριζοσπαστικού πολιτικά Νεοέλληνα αστού διαφωτιστή. Αυτό το αίτημα αφορούσε η έννοια της «ελληνικής δημοκρατίας» που χρησιμοποιεί, όπου οι όροι «Έλληνας» και «Ελλάδα» παρέπεμπαν σε μια ορισμένη εξιδανικευμένη εκδοχή της Αρχαιότητας του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, σε ηθελημένη αντίστιξη με το φεουδαρχικό «μεσαίωνα» που έπρεπε να ανατραπεί. Ο πρώτος και ο καθ' εαυτόν διαφωτιστικός αστικός ελληνικός «εθνισμός», λοιπόν, ήταν ένας «εθνισμός» αστικά οικουμενικός, παμβαλκανικός και πανοθωμανικός, δηλαδή ένας «εθνισμός» του τύπου της γαλλικής ή της αμερικανικής επανάστασης. Ενώ, συνεπώς, ο επαναστατικός κατεύθυνσης ρωσικός διαφωτισμός, απόντων των ισχυρών αστικών στρωμάτων, καταλήγει να αναζητήσει και να βρει θεωρητικό στήριγμα στη ρωσική αγροτική κοινότητα και την προκαπιταλιστική «κοινοτική» ισότητά της, ο νεοελληνικός, αντιθέτως, είχε εξαρχής το φυσικό κοινωνικό στήριγμα και βάση αναφοράς του, την ελληνόφωνη (και «ελληνική» ή «νεοελληνική», κατά τον ιδεολογικό της αυτοκαθορισμό) αστική τάξη.

Τούτου δοθέντος, η σημαντικότερη διαφορά μεταξύ του ρωσικού και του νεοελληνικού διαφωτισμού συνίσταται, κατά τη γνώμη του γράφοντα, στην κοινωνική τους βάση, κάτι που δίνει στο ρωσικό διαφωτισμό ένα συγκριτικά πιο «ιδεολογικό», «ηθικό» και πρωτότυπο χαρακτήρα, ενώ ο νεοελληνικός είναι πολύ πιο φυσικός, συνεπής και συγγενικός προς το αρχικό του πρότυπο και τη συγκεκριμένη ιστορική λειτουργία του.

Οι πιο προωθημένες εκφράσεις του διαφωτισμού, τόσο στη Ρωσία, όσο και στο νεοελληνικό και βαλκανικό χώρο, εκφράστηκαν στην περίοδο της γαλλικής επανάστασης. Η γαλλική επανάσταση χώρισε την ευρωπαϊκή και παγκόσμια ιστορία στα δύο. Επαναστατικοποίησε την Ευρώπη και μεγάλο μέρος του υπόλοιπου κόσμου και ταυτοχρόνως προκάλεσε ένα τεράστιο κύμα φεουδαρχικής και απολυταρχικής αντίδρασης σε όλη την ήπειρο. Μετά το 1800 οι τόνοι αλλάζουν και όσον αφορά τη διαφωτιστική προβληματική. Η μετεπαναστατική ευρωπαϊκή αστική ιδεολογία περνά σε πιο ήπιες πολιτικές θέσεις, αφενός λόγω της στενά πολιτικής συγκυρίας, όπου δυναμώνει η αντίδραση και οι συμβιβασμοί μαζί της, αφετέρου λόγω του ότι ορισμένοι βασικοί αστικοί στόχοι έχουν ήδη επιτευχθεί και κρίνεται ότι ο επαναστατισμός δεν πρέπει να προχωρήσει παραπέρα αφού κινδυνεύει να γίνει κτήμα νέων υποτελών τάξεων και στρωμάτων που εμφανίζονται στην αστική κοινωνία (η εργατική τάξη-νέο προλεταριάτο και η νέα φτωχολογία των πόλεων) και να χρησιμοποιηθεί ενάντια στην ίδια τη νικήτρια αστική τάξη, όπως ήδη είχε γίνει, σ' ένα βαθμό, στο πλαίσιο της ίδιας της γαλλικής επανάστασης. Υποχωρεί ο πολιτικός επαναστατισμός, λοιπόν, και στη θέση του ισχυροποιείται ένας πιο ήπιος πολιτικός φιλελευθερισμός, προσανατολισμένος στην μακρόχρονη ειρηνική – εξελικτική και όχι επαναστατική- διαδικασία ολοκλήρωσης του συνολικού μετασχηματισμού της

κοινωνίας. Γέφυρα μεταξύ αυτών των δύο διάδοχων ιδεολογικών τάσεων αποτελούν οι Γάλλοι ιδεολόγοι.

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο και στη συγκεκριμένη συγκυρία, από τη γαλλική επανάσταση μέχρι και το τέλος των ναπολεόντειων πολέμων, διαμορφώνεται, τόσο στη Ρωσία, όσο και στο νεοελληνικό χώρο, ένα κλίμα που θα οδηγήσει σε επαναστατικές εξελίξεις. Στην Ελλάδα, όπου η οικονομική κατάσταση του πληθυσμού χειροτερεύει δραματικά, μετά το 1814, χρόνο με το χρόνο, και οι αντιθέσεις του οθωμανικού κράτους οξύνονται σε πρωτόγνωρο βαθμό, ετοιμάζεται και ξεσπάει το 1821 η επανάσταση, μια επανάσταση με στόχο την ανεξαρτησία και με μορφή «εθνική», επομένως με κοινωνικό περιεχόμενο αστικό, και με ιδεολογικές μορφές βασισμένες την πνευματική προετοιμασία του νεοελληνικού διαφωτισμού που είχε προηγηθεί. Η επανάσταση, παρά τις αρχικά ευρύτερες επιδιώξεις, περιορίζεται και επικρατεί τελικά –μετά και την επέμβαση των Μεγάλων Δυνάμεων- στη Νότια Ελλάδα, σε εδάφη που, όχι τυχαία, κυριαρχούν πληθυσμιακά οι ελληνόφωνοι. Δεν περιλαμβάνει, ωστόσο, κάποιο από τα μεγάλα κέντρα, όπου δραστηριοποιείται η νεοελληνική αστική τάξη, κάτι λογικό, αν ληφθεί υπόψη ότι η αστική ανάπτυξη συντελούνταν μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία σε θύλακες-νησίδες γύρω από τους οποίους επικρατούσαν κατά κράτος οι προκαπιταλιστικές οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις.

Στη διάρκεια του επαναστατικού πολέμου γίνονται και δύο σημαντικές εμφύλιες συγκρούσεις όπου αντιπαράθενται, μέσα από πρωτότυπες, μερικές φορές συμμαχίες, τα νεωτερικά-αστικά και τα μεσαιωνικά ή πιο μεταβατικά ηγετικά στρώματα της κοινωνίας. Μετά την επίτευξη της ανεξαρτησίας, και μέσα σε ένα μάλλον δυσμενές εσωτερικό και διεθνές περιβάλλον, τα νεοελληνικά αστικά κοινωνικά στρώματα βρίσκονται μπροστά στην ανάγκη να οργανώσουν το μακρόχρονο οικονομικό, πολιτικό, πολιτισμικό και πνευματικό μετασχηματισμό μιας συγκεκριμένης επικράτειας και κοινωνίας, που αποτελείται πια κατά κύριο λόγο από ελληνόφωνους (και δευτερευόντως από αλβανόφωνους – αλλά ελληνικής εθνικής συνείδησης), ενώ το πιο σημαντικό μέρος των νεοελλήνων αστών δραστηριοποιείται, όπως και παλιότερα, σε περιοχές εκτός του νέου βασιλείου.

Στη Ρωσία, μετά την γαλλική επανάσταση, οι τσαρικές «ερωτοτροπίες» με κάποια ρεύματα του διαφωτισμού σταματούν, φυσικά, απότομα. Το ρωσικό απολυταρχικό κράτος τίθεται επικεφαλής της πανευρωπαϊκής φεουδαρχικής αντίδρασης και, ιδιαιτέρως μετά τη νίκη επί του Ναπολέοντα, κάθε ελπίδα των Ρώσων αριστοκρατών διαφωτιστών για εσωτερικές αλλαγές «από τα πάνω» με πρωτοβουλία της μοναρχίας, εκμηδενίζονται. Βασιλεύει η πολιτική αντίδραση και η λογοκρισία, ενώ εξακολουθεί να ενισχύεται η δουλοπαροικία, που έχει φτάσει πια στο απόγειό της. Διαμορφώνεται οριστικά η λεγόμενη «επίσημη» ιδεολογία της τσαρικής

απολυταρχίας και κάθε αντίθετη ιδέα και δράση διώκεται. Ο ρωσικός διαφωτισμός και «επαναστατισμός των ευγενών» που, λόγω κοινωνικών αναφορών και πνευματικού ορίζοντα, προσέβλεπε πάντοτε στη δυνατότητα της επανάστασης «από τα πάνω», μέσω της πρωτοβουλίας του τσάρου, διαψεύδεται οικτρά και εγκαταλείπει την ιστορική σκηνή. Δε θα φύγει όμως ήσυχα και σιωπηρά, αλλά με μια τελευταία μεγαλοπρεπή και γενναιόφρονα πράξη. Αυτή ήταν η απελπισμένη και τόσο ευγενής ηθικά εξέγερση των «Δεκεμβριστών» το 1825, μια ανταρσία ευγενών για να σταματήσουν τα μαρτύρια του λαού! Η στάση φυσικά κατεστάλη και οι στασιαστές τιμωρήθηκαν άγρια και παραδειγματικά, ενώ μετά από αυτήν ένα σύννεφο κρατικής καταστολής και σκοταδισμού απλώθηκε στη Ρωσία. Εν τω μεταξύ και οι ίδιες οι ιδέες του διαφωτισμού είχαν υποχωρήσει. Ο κλασικισμός είχε ήδη δώσει τη θέση του στον συναισθηματισμό και το ρομαντισμό στην τέχνη, τη θέση του γαλλικού υλισμού στη φιλοσοφία έπαιρνε ήδη ο γερμανικός ιδεαλισμός, το ιδεώδες του «έθνους των ίσων-πολιτών» παραχωρούσε τη θέση του στη ρομαντική «οργανική κοινωνία», η αρχή της ευθύγραμμης ιστορικής εξέλιξης με βάση τον ορθό λόγο έδινε τη θέση της στην «ρομαντική» ιστορική σχολή, ένας καινούργιος ρομαντικός εθνισμός διαδεχόταν το έθνος των πολιτών της “republique”. Μέσα από τα καινούργια πνευματικά ρεύματα, η Ρωσία, όπως και η Ελλάδα, θα κατανοούσαν με νέο, και πιο μαζικό, είναι αλήθεια, τρόπο τον εαυτό τους και θα διαμόρφωναν την εθνική τους συνείδηση και τη θέση τους μέσα στο δίπολο «Ανατολή-Δύση». Ωστόσο, τόσο ο νεοελληνικός όσο και ο ρωσικός διαφωτισμός είχαν κληροδοτήσει ήδη με γόνιμα σπέρματα την κατοπινή πνευματική εξέλιξη. Στην Ελλάδα λχ οι προεπαναστατικοί αστοί είχαν θέσει ήδη το κομβικό ζήτημα της γλώσσας και της διγλωσσίας, που θα επανατροφοδοτούσε τη διαπάλη στη νεοελληνική σκέψη πολλά χρόνια μετά την επανάσταση, ενώ στη Ρωσία οι «επαναστάτες ευγενείς» (σχεδόν οπουδήποτε αλλού, στη νεότερη εποχή, μια τέτοια έκφραση αποτελεί αντίφαση εν τοις όροις, αλλά όχι στη Ρωσία!) κληροδοτούσαν ένα τεράστιο ηθικό φορτίο στις επόμενες γενιές και τάξεις των Ρώσων επαναστατών, ενώ είχαν ήδη εντοπίσει το ζήτημα της ρωσικής αγροτικής κοινότητας ως καθοριστικό για την πορεία της Ρωσίας στην ιστορία και την κατάταξή της μεταξύ των σύγχρονων εθνών. Για το ζήτημα της σχέσης «Ανατολής-Δύσης», τώρα, θα άρχιζαν όλα από την αρχή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3.2 Η ανάδυση της προβληματικής περί «Ανατολής-Δύσης» στην πνευματική ζωή της Ρωσίας και της Ελλάδας. Σύγκριση, διαφορές και ομοιότητες

Στο παρόν δεύτερο κεφάλαιο του τρίτου μέρους της μελέτης θα αναδειχθεί κριτικά η διαδικασία της τοποθέτησης του ζητήματος «Ανατολή-Δύση» στη Ρωσία και την Ελλάδα. Η αφετηρία της διαδικασίας αυτής φαίνεται να συμπίπτει σχεδόν, σε ιστορικό χρόνο, στις δυο χώρες: πρόκειται για τις δεκαετίες 1830-1840. Λίγο νωρίτερα, στη δεκαετία του 1820, είχαν συμβεί εξαιρετικά σημαντικά γεγονότα και στις δυο χώρες, καθοριστικά για την συνολική περαιτέρω εξέλιξή τους. Στη Ρωσία, ο παντοδύναμος, μετά από τη νικηφόρα γι αυτόν έκβαση των ναπολεόντειων πολέμων, φεουδαρχικός τσαρικός απολυταρχισμός είχε για πρώτη φορά αμφισβητηθεί έντονα και ριζικά κατά την εξέγερση των δεκεμβριστών (1825) από τη μερίδα των επαναστατημένων ευγενών και παρά την άμεση κατάπνιξή της, το χάσμα που δημιουργήθηκε τότε στην πολιτική και πνευματική ζωή και σκέψη δεν έκλεισε ποτέ. Για τους Ρώσους επαναστάτες του 20^{ου} αιώνα, το 1825 εξακολουθούσε να αποτελεί το ξεκίνημα ή, τουλάχιστον, έναν εξαιρετικά σημαντικό σταθμό –αφού προϋπήρξαν οι μεγάλες αγροτικές εξεγέρσεις («πόλεμοι των χωρικών» του Ράζιν και του Πουγκατσιόφ) στην ανάπτυξη του επαναστατικού κινήματος στη Ρωσία. Ταυτοχρόνως, και παρά το γεγονός ότι το απολυταρχικό κράτος εξακολουθούσε να αυξάνει διαρκώς τη δύναμη, αλλά και την έκτασή του, με νέες κατακτήσεις, ξεκινούσε το δράμα της παρακμής και κρίσης του βασικού κοινωνικού θεμελίου του, δηλαδή η εξάντληση της δυναμικής της δουλοπαροικιακής φεουδαρχικής οικονομίας.

Για τον ελληνικό (νεοελληνικό) χώρο δε, είναι καταφανές ότι η δεκαετία της εθνοαπελευθερωτικής επανάστασης και ανεξαρτησίας είναι κάτι πολύ παραπάνω από ένας σταθμός. Εδώ πρόκειται για ένα κεντρικό ιστορικό γεγονός, για ένα ορόσημο για όλη την πρότερη και κατοπινή ιστορική του εξέλιξη.

Στην πραγματικότητα και οι δύο χώρες ή «χώροι» ή, ακριβέστερα, κοινωνίες βρίσκονταν εμπρός σε μια κατάσταση ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού-ιστορικής μετάβασης στη σύγχρονη εποχή και τα προβλήματα και ιδιαιτερότητες αυτής της μετάβασης οδηγούσαν στην ανάδειξη του ζητήματος της ιστορικής τους «ταυτότητας» και «αποστολής» στο κόσμο, την ιστορία, τον ανθρώπινο πολιτισμό. Έμπαιναν στο τελευταίο στάδιο, στην αποκρυστάλλωση της εθνογένεσής τους και όφειλαν, αναμετρώμενες με τον ίδιο τους τον εαυτό, ως κοινωνίες, να την ολοκληρώσουν. Σε αυτή την εσωτερική αναμέτρηση για τη διαμόρφωση της οριστικής σύγχρονης ταυτότητας και προσανατολισμού των δύο κοινωνιών εντάσσεται η προβληματική

«Ανατολή-Δύση». Στη συγκριτική ανάλυση που θα ακολουθήσει δε θα πρέπει να λησμονείται η διαφοροποίηση μεταξύ των πνευματικών φορέων της συζήτησης στις δυο κοινωνίες, όπως αυτή εντοπίστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο: ενώ στη Ρωσία, για αρκετό ακόμη χρονικό διάστημα, οι διανοούμενοι εξακολουθούν να είναι ευγενείς-αριστοκράτες, όπως και πριν, στα χρόνια του διαφωτισμού, στην Ελλάδα αντίθετα, επίσης όπως και πριν, οι μορφωμένοι αστοί είναι εκείνοι, που τοποθετούν τα πνευματικά προβλήματα και οδηγούν την ανάπτυξη της διανοητικής ζωής.

I

Όπως επιχειρήθηκε να τεκμηριωθεί στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, η αντιπαράθεση μεταξύ των «σλαβόφιλων» (славянофилы, славянофильство) και των «δυτικιστών» (западники, западничество) αφορούσε στον περαιτέρω προσανατολισμό ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας. Αυτό προϋπέθετε την τοποθέτηση του προβλήματος-ερωτήματος για τη θέση της Ρωσίας στην ιστορία και στο σύγχρονο γίνεσθαι της ευρωπαϊκής και παγκόσμιας κοινωνικής και πνευματικής πραγματικότητας. Το ερώτημα αυτό, για την απάντηση στο οποίο συντελέστηκε η διαφοροποίηση και αντιπαράθεση μεταξύ των σλαβόφιλων και των δυτικιστών, το έθεσε στη ρωσική κοινωνία και διάνοηση ο Π. Για. Τσααντάγεφ, με την πρώτη «φιλοσοφική επιστολή» του, που γράφτηκε το 1829, αλλά δημοσιεύτηκε το 1836. Σ' αυτό το κείμενο, όπως αναφέρεται εκτενώς στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, ο Τσααντάγεφ, εκφράζοντας με δραματικό τρόπο την αγωνία και την ανησυχία του πιο προωθημένου τμήματος της ρωσικής «ιντελιγκέντσιας» για το παρόν και το μέλλον της ρωσικής κοινωνίας, τοποθετεί τη Ρωσία σε ένα «ιστορικό κενό» μεταξύ Ανατολής και Δύσης, «μεταξύ Γερμανίας και Κίνας», όπως το ορίζει ο ίδιος. Εντοπίζει και αναδεικνύει σε πρώτο πλάνο τη στασιμότητα, το τέλμα, τη μικρότητα, την καθυστέρηση και την έλλειψη προοπτικής ως κοινωνικό, πνευματικό και πολιτικό ορίζοντα ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας, δίνει έμφαση στη μόνιμη απουσία της Ρωσίας από τα τεκταινόμενα και το γίνεσθαι του παγκόσμιου πολιτισμού. Η σπαρακτική απαισιοδοξία του για τη χώρα του εκφράζει όλο το κοινωνικό κλίμα που ακολούθησε τη συντριβή του κινήματος των Δεκεμβριστών, αλλά ταυτοχρόνως συνιστά εκδήλωση όχι παρακμής, αλλά αντίδρασης στην υφιστάμενη παρακμή και τη στασιμότητα. Αποτελεί μια πραγματική αλλά και συμβολική αφετηρία των ωδινών γέννησης μιας νέας πνευματικής ροπής και κινητικότητας στην πνευματική ζωή της Ρωσίας.

Η Ρωσία, λοιπόν, σύμφωνα με τη «φιλοσοφική επιστολή» του Τσααντάγεφ, δεν εντάσσεται ούτε στην Ανατολή, αλλά ούτε και στη Δύση, δεν έχει πραγματικό ιστορικό παρελθόν, αλλά ούτε και μέλλον, δεν έχει δημιουργήσει τίποτα καινούργιο, πρωτότυπο ή

αξιόλογο για τον παγκόσμιο πολιτισμό, αλλά ούτε και φαίνεται να διαθέτει την εσωτερική δυναμικότητα και πρόθεση για να δημιουργήσει. Στην «επιστολή», ο Τσααντάγεφ, από μεθοδολογικής άποψης, τοποθετείται επίσης «μεταξύ» Ανατολής και Δύσης: από τη μία πλευρά, η φιλοσοφικοϊστορική αντίληψή του είναι σε μεγάλο βαθμό μυστικιστική, κάτι που παραπέμπει περισσότερο στην «Ανατολή», ενώ από την άλλη ενοχοποιεί για τα δεινά της Ρωσίας την «ανατολίτικη» βυζαντινή επίδραση, σε αντίθεση με τη «θετική» επίδραση του καθολικισμού στη Δυτική Ευρώπη. Ακόμη, λοιπόν, και ο ίδιος ο Τσααντάγεφ τίθεται στο ενδιάμεσο μεταξύ Ανατολής και Δύσης και γι' αυτό η κραυγή αγωνίας του είναι ακόμα πιο έντονη.

Όπως αποδείχθηκε, η «κραυγή» του Τσααντάγεφ αντιστοιχούσε ακριβώς στην τελευταία στιγμή της δοσμένης ρωσικής «πνευματικής νύχτας», αφού σχεδόν αμέσως μετά την δημοσίευση της «επιστολής» του ξεκινά μια από τις πιο γόνιμες, δημιουργικές και ζωντανές αντιπαραθέσεις στην πνευματική ιστορία της Ρωσίας που παρήγαγε πλήθος ιδεών και αντιλήψεων, οι οποίες επηρέασαν βαθιά και άμεσα τη Ρωσία, αλλά –περισσότερο ή λιγότερο έμμεσα και μακροπρόθεσμα- και μεγάλο μέρος του υπόλοιπου κόσμου.

Επρόκειτο για μια εποχή, που στην Ευρώπη είχε ολοκληρωθεί πια από καιρό ο Διαφωτισμός και είχε ήδη διασπαστεί σε επιμέρους ρεύματα, την ίδια στιγμή που μεσουρανούσε ο ρομαντισμός στην τέχνη και την αισθητική, ενώ, στο πεδίο της γενικής φιλοσοφικής θεωρίας, κυριαρχούσε ο «καθολικός», «συστηματικός» γερμανικός ιδεαλισμός, ιδιαιτέρως στο πρόσωπο των πιο επιφανών εκπροσώπων του, δηλαδή του Σέλλινγκ και του Χέγκελ.

Εδώ είναι σκόπιμο να γίνουν ορισμένες παρατηρήσεις-επισημάνσεις: α) τόσο ο ρομαντισμός, όσο και ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός, παρότι εμφανίζονται –και είναι- σε αντιπαλότητα με τον κλασικό διαφωτισμό και ορθολογισμό, ωστόσο βασίζονται στην πλήρη αφομοίωση του τελευταίου, εμφανίζονται ως κριτική του, αφού όμως ο διαφωτισμός έχει ήδη «ενσαρκωθεί» στην κοινωνική και πνευματική ζωή και έχει πραγματώσει σε σημαντικό βαθμό τις δυνατότητές του και τα όριά του, β) μετά την Βόρεια Ιταλία του 15^{ου} και 16^{ου} αιώνα, την Αγγλία, την Ολλανδία και τη Γαλλία του 17^{ου} και τη Γαλλία του 18^{ου}, είναι η γερμανική σκέψη που κυριαρχεί πλέον στην δημιουργική πνευματική παραγωγή στην Ευρώπη και αυτό δεν συμβαίνει τυχαία, αλλά επειδή είναι ακριβώς η Γερμανία που βρίσκεται μπροστά στην τελική φάση του κοινωνικού μετασχηματισμού, ο οποίος οδηγεί στη σύγχρονη καπιταλιστική, δηλαδή πλήρως «δυτική» κοινωνία, γ) οι Ρώσοι διανοούμενοι, λοιπόν, μοιραία ακολουθούν τους Γερμανούς, όπως προηγουμένως ακολουθούσαν τους Γάλλους Εγκυκλοπαιδιστές και κλασικιστές και ακόμη πιο πριν, ως πρώτη «ρωσική ιντελιγκέντσια» στα χρόνια του Μεγάλου Πέτρου, ακολουθούσαν τους Άγγλους και τους Ολλανδούς, όσον αφορά τον τεχνικό «πρακτικό λόγο» και τους Ιταλούς, όσον αφορά την αισθητική και την τέχνη.

Ωστόσο, υπάρχουν μερικές πολύ σημαντικές διαφορές μεταξύ της πραγματικότητας της Γερμανίας και της Ρωσίας στη δοσμένη περίοδο όσον αφορά τα ιστορικά καθήκοντα και την αντανάκλασή τους στη συνείδηση των διανοουμένων, αλλά και στην ίδια την «κοινωνική ποιότητα» των τελευταίων. Η γερμανική κοινωνία ήταν πολύ πιο αστικοποιημένη και ντε φάκτο «δυτική» σε σχέση με τη ρωσική. Το πρόβλημα ήταν ο κρατικοπολιτικός και άρα και οικονομικός κατακερματισμός της, απότοκος του τριακονταετούς πολέμου και της κατοπινής ισορροπίας ταξικών και κρατικών δυνάμεων στην Ευρώπη, που δεν επέτρεπε την «εθνική», δηλαδή την αστική της ολοκλήρωση και άρα την πλήρη «δυτικοποίησή» της. Οι Γερμανοί αστοί, και τέτοιοι ήσαν οι Γερμανοί φιλόσοφοι και διανοούμενοι, επιζητούσαν τον ισχυρό φορέα που θα ενοποιούσε τη χώρα και το έθνος και τέτοιος φορέας αποδείχθηκε τελικά (ιδιαίτερα μετά από τα αποτελέσματα των επαναστάσεων του 1848) ότι ήταν μόνο το απολυταρχικό φεουδαρχικό κράτος των Πρώσων γιούνκερ. Από εδώ, δηλαδή από την αντικειμενική ανάγκη επίλυσης του προβλήματος του κοινωνικού μετασχηματισμού μέσα από έναν «ιστορικό ταξικό συμβιβασμό» (όπως είναι, στην ουσία του, το απολυταρχικό κράτος) πηγάζει η συνένωση ορθολογικών και ανορθολογικών ή «νεωτερικών» και «προνεωτερικών» στοιχείων στη γερμανική φιλοσοφική σκέψη. Από την ίδια αφετηρία εκκινούν και τα «ολιστικά» φιλοσοφικά συστήματα (είτε στη μορφή ενός νεότερου τύπου φιλοσοφικού πανθεϊσμού, στην περίπτωση του Σέλλινγκ, είτε στη μορφή του πανλογισμού στον Χέγκελ), η συμφιλίωση της λογικής και της θρησκείας, η ενότητα της κοινωνίας και της παγκόσμιας ιστορίας μέσα στον «γερμανικό κόσμο», το «γερμανικό πνεύμα» και το γερμανικό κράτος (φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ). Αυτή η μείζη καπιταλισμού και φεουδαρχικού απολυταρχισμού, ως γέφυρας στη νέα εποχή, βρίσκεται στη βάση της μείξης του ρομαντισμού με τον ορθολογισμό, της φιλοσοφίας με τη θρησκεία, της τάσης να δίνεται υπεροχή στην ιδέα του κράτους σε σχέση με την «κοινωνία των πολιτών».

Η Γερμανία, λοιπόν, διέθετε ήδη «κοινωνία των πολιτών» και οι σημαντικοί της διανοούμενοι ήσαν αστοί. Η Ρωσία όμως; Στη Ρωσία δεν υπήρχε καθόλου αναπτυγμένη «κοινωνία των πολιτών», δεν υπήρχαν καν «πολίτες» (αλλά μόνο «υπήκοοι»), ούτε ισχυρή και πολιτικά και πνευματικά δρώσα αστική τάξη. Δεν υπήρχε, επίσης, παράδοση αστικών προνομίων και ελεύθερων πόλεων. Εδώ οι διανοούμενοι ήσαν ακόμη αποκλειστικά σχεδόν φεουδαρχικής προέλευσης, ενώ η νεότερου τύπου μικροαστική-αστικού τύπου διάνοηση μόλις που άρχιζε να εμφανίζεται, με πρώτο σημαντικό εκπρόσωπο τον Μπελίνσκι. Εδώ, στη Ρωσία, το πανίσχυρο απολυταρχικό κράτος υπήρχε ήδη εδώ και αιώνες και αποτελούσε την κεντρική αρχή ενότητας της τεράστιας και διαρκώς επεκτεινόμενης χώρας. Από την άλλη πλευρά, στη Ρωσία, σε αντίθεση με τη Γερμανία, δε χρειαζόταν το ισχυρό κράτος για να ενοποιήσει-ολοκληρώσει μια κατακερματισμένη «εθνική» αστική «κοινωνία πολιτών», εδώ το ισχυρό κράτος ενοποιούσε και

ολοκλήρωνα φεουδαρχικές σχέσεις εξουσίας και παραγωγής· και, ως εκ τούτου, κατέπνιγε διαρκώς και δεν επέτρεπε να γεννηθεί η πολιτισμένη αστική κοινωνία των πολιτών. Οι ίδιοι οι Ρώσοι διανοούμενοι δεν ήσαν, όπως στη Γερμανία, υπάλληλοι, μισθωτοί αστικής προέλευσης καθηγητές πανεπιστημίου, έμποροι, αλλά φεουδάρχες-κάτοχοι τίτλων και ενδόξων οικογενειακών ονομάτων, ιδιοκτήτες απέραντων γαιών, εκατοντάδων και μερικές φορές χιλιάδων «ψυχών»-δουλοπαροίκων. Παράλληλα ήσαν μέτοχοι της δυτικής παιδείας, είχαν υψηλό πολιτιστικό επίπεδο και ικανότητες, καθώς και πολύ υψηλή ηθική ποιότητα, στο βαθμό που είχαν αφομοιώσει την «αναμορφωτική» λειτουργία της ρωσικής διάνοησης από τα χρόνια του Πέτρου Α΄, ήσαν οι κληρονόμοι της «ιστορικής αποστολής» της ρωσικής ενότητας στο πλαίσιο του – ιστορικά προοδευτικού παλαιότερα, στη Δυτική Ευρώπη- απολυταρχικού κράτους.

Στην πραγματικότητα, οι Ρώσοι ευγενείς διανοούμενοι ήσαν κάτι ανάλογο με αυτό που αποδίδει ο Κ. Βάρναλης στο Δ. Σολωμό: ήσαν «ιστορικά μεταβατικοί τύποι», «εθnikοποιημένοι αριστοκράτες», φορείς και δημιουργοί μιας «εθνικής ιδέας» σε μια κοινωνία που η «εθνική» ενότητα προϋπέθετε τη διάλυση της φεουδαρχικής, δηλαδή της «προεθνικής» κοινωνικής δομής. Ενώ όμως ο Σολωμός, όντας κόμης, δημιουργούσε, ως διανοούμενος, κυρίως ανάμεσα σε αστούς-«νέους ανθρώπους», οι Ρώσοι αριστοκράτες διανοούμενοι δρούσαν σχεδόν αποκλειστικά μέσα στο περιβάλλον των ομότιμών των ευγενών. Αυτή είναι η κύρια εσωτερική αντίφαση στο στρώμα των διανοούμενων ευγενών στην παρούσα ιστορική περίοδο ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας.

Αυτή η αντίφαση είναι εξαιρετικά έντονη στο πνευματικό κίνημα των σλαβόφιλων που είναι και το τελευταίο στη ρωσική κοινωνία, το οποίο απαρτίζεται αποκλειστικά από ευγενείς. Οι σλαβόφιλοι, με κύριους εκπροσώπους τούς Χομιακόφ, Κιρέγεφσκι, Αζάκοφ, τοποθετούνται ευθύς εξαρχής απέναντι από την «φωνή του καθεστώτος», την «επίσημη ιδεολογία» του τσαρικού απολυταρχισμού, αντιπαρατιθέμενοι στην ιδέα περί «ρωσικού έθνους», που διαδίδει η τελευταία. Ασκούν κριτική στο «δυτικό» αστικό πολιτισμό, αποδίδοντας στον τελευταίο τον κατακερματισμό της εσωτερικής ολότητας και πληρότητας του ανθρώπου, εξαιτίας του κατακερματισμού της «οργανικής κοινωνίας» του παρελθόντος. Η πηγή αυτής της ιδέας βέβαια βρίσκεται στον Σέλλινγκ (οργανική θεωρία και φιλοσοφία της αποκάλυψης). Θεωρούν ότι οι μεγάλες μεταρρυθμίσεις του Πέτρου Α΄, όντως βραχυπρόθεσμα οδήγησαν στην ενδυνάμωση και τον τεχνικό εκπολιτισμό της Ρωσίας στο εσωτερικό και διεθνώς. Εντούτοις, μακροπρόθεσμα, κατέστρεψαν το εσωτερικό κοινωνικό και πνευματικό της θεμέλιο.

Και ποιο ήταν αυτό το θεμέλιο; Κατά τους σλαβόφιλους, το θεμέλιο της Ρωσίας συνίσταται αφενός στην εκκλησία και αφετέρου στην (αγροτική) κοινότητα. Μέσα εκεί, σε αυτούς τους κοινωνικούς θεσμούς, εκδηλώνεται η «συνοδικότητα» (соборность), η οργανική

πνευματική ενότητα των ανθρώπων και, μέσω αυτής, η ενότητα-ολότητα (ολοκληρωμένη ύπαρξη) του κάθε ξεχωριστού προσώπου, αφού το κάθε «άτομο» γίνεται «πρόσωπο», όχι ως ξεχωριστή από τους άλλους και απομονωμένη ατομικότητα, (όπως αυτό συμβαίνει στις δυτικές κοινωνίες), αλλά μέσα στη σύνδεσή του με το απόλυτο, δηλαδή με τη θεότητα, με τον ίδιο τον καθημερινό τρόπο ζωής του και τις σχέσεις του με τους άλλους. Το γήινο στοιχείο συμφιλώνεται με το επουράνιο-πνευματικό μέσα στη δραστηριότητα της εκκλησίας.

Αντιστοίχως, η αγροτική κοινότητα πραγματοποιεί τη συνοδικότητα στην καθημερινή κοινωνική ζωή, αφού σε αυτήν κανένας δεν είναι πάνω από τους άλλους, αλλά σε ενότητα μαζί τους, μέσα σε καθορισμένες μορφές συμβίωσης και κοινής δραστηριότητας. Μόνο σε μια ζωή μακριά από το δυτικό ατομικισμό, τον ανταγωνισμό και την ιδιοτέλεια μπορεί να αναπτυχθεί ως το τέλος η πληρότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία συμπεριλαμβάνει αναγκαία την πίστη, τη θέληση και τη γνώση. Οι σλαβόφιλοι εξιδανικεύουν έτσι, το απώτερο ρωσικό παρελθόν, πριν από την περίοδο του Πέτρου Α΄, θεωρώντας ότι μόνο εκεί διασφαλιζόταν με τον καλύτερο τρόπο ο ρόλος και η απρόσκοπτη λειτουργία της κοινότητας, μακριά από την ατομικιστική απομόνωση αφενός και από την καταναγκαστική καθολικότητα του κράτους αφετέρου. Η αγροτική κοινότητα κατανοείται ανεξάρτητα από οικονομικές και πολιτικές σχέσεις και ταξικές διαφορές, ανισότητες και ανταγωνισμούς, αποκλειστικά ως κατηγορία του τρόπου ζωής, ως ηθική και θρησκευτική συλλογικότητα, όπου έχει εφαρμοστεί η αρχή της συνοδικότητας. Η κατηγορία αυτή συνενώνει την εκκλησία, την πίστη και την κοινότητα σε μια ενότητα που συνιστά το βαθύ και ουσιαστικό περιεχόμενο της ρωσικής λαϊκής συνείδησης.

Στην έννοια του «έθνους» οι σλαβόφιλοι αντιπαραθέτουν τις έννοιες «λαός» και «κοινότητα». Οι πηγές των αντιλήψεών τους ανάγονται στον ύστερο Σέλλινγκ (σε αντιπαράθεση με τον Χέγκελ), στους ρομαντικούς γερμανούς στοχαστές (ιδιαίτερος της σχολής της Ιένα) και στην πατερική παράδοση της ανατολικής ορθόδοξης εκκλησίας, με έμφαση στο βυζαντινό ησυχασμό του Γρηγορίου Παλαμά και του Νικολάου Καβάσιλα.

Οι κοινωνιολογικές αντιλήψεις των σλαβόφιλων εκφράστηκαν κατά κύριο λόγο από τον Κ. Σ. Αξάκοφ, ο οποίος θέτει ως κύρια αντιθετικότητα στη ρωσική ιστορία την αντίθεση μεταξύ των αρχών του «Κράτους» και της «Γης», όπου ως «Γη» νοείται μια ορισμένη σχέση των ανθρώπων με τη γη, δηλαδή η αγροτική κοινότητα των ρώσων εξαρτημένων αγροτών. Η κοινότητα, κατά τον Αξάκοφ, είναι μια οργανική κοινωνική μορφή, ενώ το κράτος είναι υπερκοινωνικό και εξωκοινωνικό και παίζει αρνητικό και καταπιεστικό ρόλο στην κοινωνική εξέλιξη. Το κράτος είναι το «κακό», στην κοινωνική ζωή και γι αυτό θα πρέπει να διατηρείται όσο το δυνατόν πιο περιορισμένος-οριοθετημένος ο ρόλος του ή να μην υπάρχει γενικώς. Αυτή η, φαινομενικά παράδοξη, «αναρχική» αντίληψη, ένας κατά κάποιο τρόπο ταυτόχρονα

«αναρχικός», αλλά και φεουδαρχικός-μεσαιωνικός (και καθόλου φιλελεύθερος, ειδικά για τη συγκεκριμένη εποχή) αντικρατισμός θα βρει μια ιδιόμορφη και μεταπρασμένη ιδεολογικά συνέχεια στις κατοπινές αντιλήψεις των ναρόντικων-αναρχικών της Ρωσίας. Απ' αυτή τη θεώρηση του Αξάκοφ, προκύπτει και μια αντίληψη περί δυο διαφορετικών «ιστοριών» της Ρωσίας: μιας «κρατικής» και μιας «λαϊκής» ιστορίας, κάτι που θυμίζει εξαιρετικά τις «δύο ιστορίες» της μεσαιωνικής Ελλάδας («εκκλησιαστική-λαϊκή» και «κρατική») του Έλληνα Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, την ίδια περίπου περίοδο, για την υποστήριξη, ασφαλώς, εντελώς διαφορετικών στόχων.

Η αντίθεση «Κράτους» και «Γης» ανάγεται σε νόμο κίνησης της ιστορίας, κατά τους σλαβόφιλους (Αξάκοφ) και με βάση αυτό το νόμο τεκμηριώνεται η θεωρία για την ιδιαίτερη θέση, ρόλο και «αποστολή» του ρωσικού λαού στην παγκόσμια ιστορία. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, η ελευθερία για το λαό δεν περνά μέσα από την πολιτική πάλη, αλλά από την καθημερινή «οργανική ζωή» του στο πλαίσιο της κοινότητας και της χριστιανισμότητας. Η πολιτική ελευθερία δε συνιστά ελευθερία καθεαυτήν, αλλά παραμόρφωσή της. Η πολιτική πρέπει να βρίσκεται εκτός του λαού, δηλαδή να ανατίθεται αποκλειστικά στον τσάρο, ο οποίος όμως θα πρέπει να βρίσκεται μακριά από την καθημερινή ζωή της κοινότητας³⁵², ώστε ο λαός απερίσπαστος να επιδιώκει την πνευματική του ελευθερία μέσα από την ηθική-κοινωνική δόμηση της ζωής του.

Οι αντιλήψεις των σλαβόφιλων βασίζονταν στην εξιδανίκευση του ρωσικού φεουδαρχικού παρελθόντος, μέσα από την οπτική του γερμανικού ρομαντισμού, της ανατολικής πατερικής σκέψης (επηρεασμένης από τον βυζαντινό μεσαιωνικό ησυχασμό) και μιας ιδιαίτερης πρόσληψης του γερμανικού κλασικού ιδεαλισμού του Σέλλινγκ. Αντανακλούσαν τα συμφέροντα της κοινωνικής τάξης των ευγενών, εξ ου και η πατερναλιστική αντίληψή τους απέναντι στο λαό. Στην έννοια «λαός» οι σλαβόφιλοι δεν έβλεπαν το «λαό-έθνος» της αστικής αντίληψης, αλλά τον «απλό λαό», τα κατώτερα και εργαζόμενα κοινωνικά στρώματα της κοινωνίας. Οι σλαβόφιλοι δεν ήσαν οι καθαυτοί και άμεσα «πολιτικά αντιλαϊκοί» της ρωσικής κοινωνίας, ενδιαφέρονταν βαθιά και ειλικρινά για το λαό και τη Ρωσία και πίστευαν ότι το «ρωσικό ιδεώδες» που διακονούσαν αποτελούσε και την «ιστορική αποστολή» της Ρωσίας στον κόσμο, τη «ρωσική ιδέα», όπως θα διατυπωθεί αργότερα. Δεν απέρριπταν την υλική και τεχνική πρόοδο, απλώς την

³⁵² Ακριβώς γι αυτό, η κρατική εξουσία θα πρέπει να είναι, κατά τους σλαβόφιλους, απεριόριστη, αλλά ταυτόχρονα μακριά από την κοινότητα. Μόνο αν η πολιτική εξουσία είναι συγκεντρωμένη εξ ολοκλήρου μακριά από την κοινότητα, η τελευταία μπορεί να αφιερωθεί αποκλειστικά στην επιδίωξη τελειοποίησης της συλλογικής ζωής στο πλαίσιο των αρχών που προαναφέρθηκαν. Η πολιτική εξουσία και πάλη, λοιπόν, πρέπει εξ ορισμού να είναι απόλυτη, αλλά και απόλυτα εξορισμένη από την καθημερινή κοινωνική ζωή των «απλών ανθρώπων».

διαχώριζαν από την κοινωνική εξέλιξη. Θεωρούσαν ότι η Ρωσία έπρεπε να αλλάξει, αλλά «όχι με τον δυτικό τρόπο», ότι έπρεπε «όχι να γίνει όπως παλιά, αλλά να κινηθεί (σε σύγχρονο πλαίσιο) με τον παλιό τρόπο», με τον παραδοσιακό «ρωσικό τρόπο» που κινούνταν παλιότερα.

Στις πολιτικές τους αντιλήψεις ήταν μετριοπαθείς, στο πλαίσιο της εποχής, ούτε απόλυτα αντιδραστικοί (παρότι το ιδεώδες τους ήταν οπωσδήποτε ιστορικά αντιδραστικό, αφού αναγόταν στην εξιδανίκευση του προαπολυταρχικού ρωσικού μεσαίωνα), ούτε φυσικά επαναστάτες. Έτειναν να προσεγγίζουν τον ήπιο ρωσικό φιλελευθερισμό που γεννιόταν εκείνη την εποχή. Θεωρούσαν ότι η δουλοπαροικία έπρεπε να καταργηθεί, αλλά αργά και βαθμιαία, με όσο το δυνατό λιγότερη «πολιτικοποίηση» του προβλήματος. Τοποθετούνταν ενάντια στις πρακτικές και την ιδεολογία του ρωσικού κράτους και η κριτική από την πλευρά τους των διαφωτιστικών και νεότερων επαναστατικών ιδεών ήταν εμπειρισταωμένη, λεπτή και απολύτως εγγράμματη, βασιζόταν στη βαθιά γνώση και αφομοίωση αυτών των ιδεών.

Εκπρόσωποι τους υπήρξαν εξαιρετικά σημαντικοί αναμορφωτές της ορθόδοξης θρησκευτικής φιλοσοφίας και θεολογίας. Έδωσαν μεγάλη έμφαση στην ιδέα της κοινότητας, που είχε επισημάνει και ο ρωσικός διαφωτισμός με τον Ραντίστσεφ και γέννησαν μια «αναρχική», αντικρατικιστική και αντιπολιτική αντίληψη για την κοινωνία στο πλαίσιο του κυττάρου της ρωσικής συλλογικής ζωής, δηλαδή της αγροτικής κοινότητας, εστιάζοντας στη χειραφέτησή της, που θα γίνει αντικείμενο επεξεργασίας και στην κατοπινή εξέλιξη της ρωσικής σκέψης. Αντιπαράτεθηκαν στην καταναγκαστική κρατική καθολικότητα και πολιτική δράση και ταυτόχρονα στον αστικό ατομικισμό, προβάλλοντας το αίτημα και ιδεώδες της «ακεραιότητας»-ολότητας-πληρότητας του ανθρώπινου προσώπου. Αντιπαρέθεταν στην εγωιστική, ορθολογική και απάνθρωπα ατομικιστική «Δύση» μια απλή και ανθρώπινη, αντικρατική και αντιπολιτική, κοινοτική «ρωσική Ανατολή» - αυτό ήταν, κατ' αυτούς, το «ρωσικό ιδεώδες». Στη διάχυση και προώθηση αυτού του ιδεώδους συνίστατο η «ιστορική αποστολή» της Ρωσίας στον κόσμο. Το κίνημα των σλαβόφιλων ήταν ιδιαίτερος συμπαγές και πολύ πιο περιορισμένο σε αποχρώσεις από το αντίστοιχο ρεύμα των δυτικιστών. Σχετικά γρήγορα ολοκλήρωσε τον κύκλο ανάπτυξής του. Μέρος των ιδεών και αντιλήψεων που δημιούργησε θα αναγεννηθεί μετά από μια εικοσαετία, κατά την επόμενη ιστορική περίοδο της ρωσικής ιστορίας και σκέψης.

Αν το στοιχείο ή την αρχή της «Ανατολής», στη συγκεκριμένη ρωσική της ιδιαιτερότητα, το εκφράζει το πνευματικό κίνημα των «σλαβόφιλων», η «Δύση», ως αρχή της μελλοντικής αναδόμησης της ρωσικής κοινωνίας («δυτικοποίηση»), εκφράζεται από τους «δυτικιστές». Οι τελευταίοι, ωστόσο, δε συνιστούν μια λίγο πολύ συμπαγή ομάδα στοχαστών, που θα μπορούσε να ονομαστεί «κίνημα», αλλά περισσότερο ένα «ρεύμα» στους κόλπους της αντιπολιτευόμενης

στην απολυταρχία και πνευματικά ανήσυχης και δημιουργικής ρωσικής διανόησης, το οποίο περιελάμβανε στο εσωτερικό του πολύ περισσότερο ανομοιογενή στοιχεία και πνευματικές αποχρώσεις. Επίσης, σε αντίθεση προς τους σλαβόφιλους, στους κόλπους των δυτικιστών, εμφανίστηκαν και οι πρώτοι μη ευγενείς ρώσοι διανοούμενοι, οι «ραζινοτσίντσι» (κατά λέξη: «ανάμεικτοι», «διαφόρων κοινωνικών βαθμίδων» ή «βαθμών στην κοινωνική ιεραρχία», με βάση τη μεσαιωνική αντίληψη περί κοινωνικής δομής), προερχόμενοι από τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα των διαμορφούμενων αστών και μικροϋπαλλήλων, προερχόμενων συνήθως από ξεπεσμένους μικρούς ευγενικούς οίκους, που αργά αλλά σταθερά αναδύονταν από την έστω και πολύ αργά και βασανιστικά αστικοποιούμενη ρωσική κοινωνία. Ακόμη, το δυτικιστικό ρεύμα ήταν από την αρχή ανοιχτό σε περαιτέρω εσωτερική διαφοροποίηση και ανάπτυξη, κάτι που δεν ίσχυε για τους σλαβόφιλους.

Οι πιο επιφανείς εκπρόσωποι των δυτικιστών ήσαν οι Α. Ι. Γκέρτσεν (Χέρτσεν), Ν. Π. Ογκαριόφ, Κ. Ντ. Καβέλιν, Τ. Ν. Γκρανόφσκι, (που ήταν και η κεντρική φιγούρα των δυτικιστών, στα πρώτα χρόνια τουλάχιστον), Μπ. Ν. Τσιτσέριν και άλλοι, ενώ το γενικότερο προβληματισμό και τις γενικές θέσεις του δυτικισμού ασπάζονταν οι Β. Γκ. Μπελίνσκι, Π. Β. Άννενκοφ και Ι. Σ. Τουργκένιεφ. Στη διαμόρφωση των δυτικιστών ως ρεύματος, όπως εξάλλου και των σλαβόφιλων, φαίνεται ότι έπαιξε σημαντικό ρόλο η μελέτη (στο πλαίσιο συγκεκριμένων σεμιναριακών κύκλων, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει ο «κύκλος του Στανκέβιτς») ζητημάτων αισθητικής και τέχνης, καθώς και φιλοσοφίας. Ξεκινώντας από μια αντίληψη «αισθητικού ουμανισμού», απότοκο της ευρωπαϊκής πνευματικής σύγκρουσης μεταξύ διαφωτισμού και ρομαντισμού, στα χρόνια που ακολούθησαν τους ναπολεόντειους πολέμους και την γαλλική Παλινόρθωση, και με κυρίαρχο το ζήτημα του ρόλου και της σημασίας της ατομικότητας, της προσωπικότητας στην εξέλιξη της κοινωνίας, αρχίζει να γίνεται ο διαχωρισμός καταρχήν μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών. Ενώ οι σλαβόφιλοι στράφηκαν στη θρησκευτική συνείδηση και κοσμοθεώρηση, οι δυτικιστές αντίθετα έγιναν φορείς της κοσμικής σκέψης, τόσο στην αισθητική, όσο και στη γενική φιλοσοφία. Η πρώτη διαφορά με τους σλαβόφιλους εντοπίζεται στο ότι, ενώ αυτοί βασίζονται περισσότερο στον ύστερο Σέλλινγκ (φιλοσοφία της αποκάλυψης), οι δυτικιστές αντίθετα προσεγγίζουν κατά κύριο λόγο τον πανλογισμό του Χέγκελ. Επίσης, ενώ οι σλαβόφιλοι παρέμειναν μέχρι τέλους «ρομαντικοί», οι δυτικιστές αποδέχτηκαν μίαν αντίληψη, που μπορεί να ονομαστεί «διαφωτισμός του συναισθήματος», δηλαδή μια αναγέννηση του παλιού ορθολογικού διαφωτισμού, που έχει όμως αφομοιώσει και ρομαντικά στοιχεία.

Οι παραπάνω διαφορές γίνονται φανερές στην απάντηση των σλαβόφιλων και των δυτικιστών στο ζήτημα της προσωπικότητας. Ενώ οι σλαβόφιλοι αναζητούν την ολότητα του ανθρώπινου προσώπου στην πατερική σκέψη και στην φεουδαλική θρησκευτική ουτοπία της

οργανικής αγροτο-εκκλησιαστικής κοινότητας, οι δυτικιστές την αναζητούν αρχικά στην αισθητική και την τέχνη, κατόπιν στη φιλοσοφία και την επιστήμη και, τέλος, στην πρακτική (επαναστατική, σοσιαλιστική ή φιλελεύθερη) κοινωνικοπολιτική δράση. Ακόμη, ριζικά διαφορετικές είναι οι αντιλήψεις τους όσον αφορά το ζήτημα του «εθνικού» ή «πανανθρώπινου» χαρακτήρα του πολιτισμού, της γνώσης και της επιστήμης. Οι σλαβόφιλοι θεωρούν ότι ο πολιτισμός ή η επιστήμη χαρακτηρίζονται από συγκεκριμένη «εθνικότητα» («λαϊκότητα», όπως το όριζαν οι ίδιοι), ότι διαφέρουν, συνεπώς, από λαό σε λαό. Σε αυτό, εξάλλου, στήριζαν και τη γενικότερη θεώρησή τους περί της «ιστορικής αποστολής» της Ρωσίας στον κόσμο. Αντιθέτως, οι δυτικιστές αναδείκνυαν τον πανανθρώπινο χαρακτήρα ανάπτυξης του πολιτισμού και της γνώσης, θεωρούσαν ότι υπάρχει μια γενική ανάπτυξη της ανθρωπότητας, οπότε και η Ρωσία όφειλε να αναπτυχθεί κατά τον ίδιο τρόπο, παρά τις όποιες διαφοροποιήσεις και ιδιομορφίες δια των οποίων θα συντελεστεί τελικά αυτή η ανάπτυξη.

Στο πλαίσιο της όξυνσης του προβλήματος της δουλοπαροικίας στη Ρωσία, το ρεύμα των δυτικιστών διασπάται τελικά σε δυο γενικές τάσεις. Από τη μία πλευρά, στην τάση των «δεξιών» δυτικιστών, που διακατέχονται από ήπιες φιλελεύθερες θέσεις, διαλλακτικές και συμβιβαστικές προς την απολυταρχία, υποστηρίζοντας την διεξαγωγή προσεκτικών και σταδιακών οικονομικοπολιτικών αλλαγών από τα πάνω, από το ίδιο το απολυταρχικό κράτος, ερήμην των άμεσα ενδιαφερομένων αγροτών. Οι δυτικιστές αυτοί αντιτίθενται στις όποιες διεκδικήσεις από τα κάτω, καθώς και στην οποιαδήποτε «πολιτικοποίηση» του αγροτικού προβλήματος ως επικίνδυνης, με κύριους εκπροσώπους τους Μπότκιν, Κάτκοφ, Κέτσερ, Κορς κ. ά. Από την άλλη πλευρά, στο ρεύμα των δυτικιστών διαμορφώνεται μια «αριστερή» ριζοσπαστική και επαναστατική δυτικιστική τάση, που εκφράζεται κυρίως από τους Γκέρτσεν, Ογκαριόφ, Μπελίνσκι και Μπακούνιν. Είναι ενδεικτικό ότι, ενώ το 1845 πολώνονται οριστικά οι σχέσεις μεταξύ σλαβόφιλων και δυτικιστών, την αμέσως επόμενη χρονιά (1846) διαμορφώνεται και η οριστική ρήξη μεταξύ φιλελεύθερων και ριζοσπαστών-επαναστατών δυτικιστών μέσα από την αντιπαράθεση μεταξύ Γκρανόφσκι και Γκέρτσεν με αντικείμενο την εκτίμηση των ευρωπαϊκών σοσιαλιστικών θεωριών. Ο μεν Γκρανόφσκι αντιτίθεται σε μια πιθανή ευρωπαϊκή σοσιαλιστική επανάσταση, θεωρώντας ότι μπορεί να οδηγήσει στο τέλος του ευρωπαϊκού πολιτισμού, ενώ ο Γκέρτσεν είναι θερμός θιασώτης της εκτιμώντας ότι μπορεί να φέρει μια καινούργια, δίκαιη και απελευθερωτική κατάσταση πραγμάτων. Έτσι, είναι σωστή, κατά την εκτίμηση του γράφοντα, η άποψη ότι το 1846 αποτελεί την ημερομηνία γέννησης του ρωσικού φιλελευθερισμού, έστω και σε εμβρυακή μορφή, και ταυτοχρόνως την ημερομηνία γέννησης του ρωσικού σοσιαλισμού, με όλες τις ιδιαιτερότητες του τελευταίου (ναροντικισμός, ρόλος της αγροτιάς και της αγροτικής κοινότητας).

Καθοριστικό ρόλο για την περαιτέρω ανάπτυξη των διαφοροποιήσεων και των ξεχωριστών αντιλήψεων στο παλιότερα ενιαίο ρεύμα του ρωσικού δυτικισμού έπαιξε η ευρωπαϊκή (αστική, δημοκρατική ή «αστικοδημοκρατική») επανάσταση του 1848, ενώ καταλυτική ήταν η σημασία γεγονότων όπως ο, χαμένος για τη ρωσική αυτοκρατορία, Κριμαϊκός Πόλεμος που, σε συνδυασμό με τα συσσωρευμένα εσωτερικά εκρηκτικά κοινωνικά προβλήματα, αποσταθεροποίησε για αρκετά χρόνια το καθεστώς, φέρνοντας σε επαναστατική κατάσταση τη χώρα. Κρίσιμο ρόλο διαδραματίζει, επίσης, και η κατάργηση της δουλοπαροικίας, το 1861, με δυσβάσταχτους για τους αγρότες όρους, που εντούτοις απελευθέρωσε σε σημαντικό βαθμό την δυνατότητα ανάπτυξης των καπιταλιστικών σχέσεων στη Ρωσία, υπό τη σκέπη, όμως, πάντα του φεουδαρχικού απολυταρχικού κράτους.

Το διαμορφούμενο φιλελεύθερο τμήμα των Ρώσων δυτικιστών, μέσα σε όλα αυτά τα εξαιρετικά γεγονότα και συγκυρίες, ανέπτυξε περαιτέρω την πνευματική και κοινωνικοπολιτική δραστηριότητά του. Πολλοί εκ των πρώιμων αυτών φιλελεύθερων δραστηριοποιήθηκαν σε κρατικά ιδρύματα, υπηρεσίες και πανεπιστήμια. Ας σημειωθεί ότι από φιλελεύθερους διαμορφώθηκε, μεταξύ άλλων, και η ρωσική νομική επιστημονική σχολή, ενώ ιδιαίτερα σημαντική ήταν και η συνεισφορά τους στη μελέτη της ρωσικής και ευρωπαϊκής ιστορίας. Οι δυτικιστές αυτοί εξέφραζαν κοινωνικά το πιο προωθημένο και πιο αστικοποιούμενο τμήμα των ανώτερων φεουδαρχικών στρωμάτων, που σταδιακά εγκατέλειπαν τη φεουδαρχική αγροκαλλιέργεια –πριν ακόμη από την κατάργηση του δικαίου της δουλοπαροικίας- και στρέφονταν στις επενδύσεις στο εξωτερικό, στη βιομηχανία και το εμπόριο. Οι φεουδαρχικές καταβολές καθώς και η στενή σχέση αυτών των αρχικών Ρώσων κεφαλαιοκρατών με το απολυταρχικό κράτος, η πολύ γρήγορη αποκοπή τους –μέσα στην ίδια αυτή πρώτη γενιά- από τον ρεπουμπλικανισμό και το δημοκρατισμό, έπαιξε σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της ρωσικής ιστορίας. Κάτι ανάλογο μπορεί να ειπωθεί και για τις ρωσικές φιλελεύθερες αντιλήψεις: ο ρωσικός φιλελευθερισμός εξακολούθησε για πολύ καιρό να είναι συμβιβασμένος με τον τσαρισμό, αναδεικνύοντας καθοριστικό μάλιστα το ρόλο του απολυταρχικού κρατισμού στη ρωσική κοινωνία, θυμίζοντας τις παλιότερες αντιλήψεις του Χέγκελ για το γερμανικό κράτος. Το γεγονός αυτό είχε σημαντικές συνέπειες για την πνευματική, ιδεολογική και κοινωνικοπολιτική εξέλιξη της Ρωσίας μέχρι και τις επαναστάσεις του 1917. Για την πνευματική εξέλιξη αυτού του πρώτου κύματος του ρωσικού φιλελευθερισμού είναι ενδεικτική η πορεία του Γκραντόφσκι, μιας εκ των ηγετικών μορφών του αρχικού δυτικιστικού ρεύματος: ξεκινώντας από το χεγκελιανό πανλογισμό, αργότερα στράφηκε προς το θετικισμό, το νεοεγελιανισμό και το νεοκαντιανισμό, μια πορεία τυπική για μεγάλο μέρος των μορφωμένων αστικών φιλελεύθερων κύκλων σε όλη την Ευρώπη, και ιδιαίτερος την κεντρική και ανατολική.

Ένα σημαντικό τμήμα των δυτικιστών, εκείνοι που στράφηκαν προς ριζοσπαστικές και επαναστατικές ιδέες, κατέληξαν, μέσα από την κριτική αφομοίωση του Χέγκελ και των νεαρών γεγκελιανών και του Φόιερμπαχ, αλλά και την επαφή με τις σοσιαλιστικές θεωρίες της εποχής (αρχικά Σαιν Σιμόν, Λερού, κατόπιν και Μαρξ), σε θέσεις υλιστικές (συγγενείς προς τον «ανθρωπολογικό υλισμό» του Φόερμπαχ) στη φιλοσοφία και την κοινωνική επιστήμη και σοσιαλιστικές όσον αφορά την πολιτική. Ενδεικτική είναι εδώ η πορεία του Μπελίνσκι και του Μπακούνιν, η κύρια δραστηριότητα του οποίου, ωστόσο, ανήκει στην επόμενη ακριβώς εποχή, ενώ αξιοσημείωτη κατεξοχήν είναι η περίπτωση του Γκέρτσεν. Η ζωή και το έργο του τελευταίου, μάλιστα, συνιστά σύνδεσμο μεταξύ δυο διαδοχικών εποχών της ρωσικής ριζοσπαστικής σκέψης, πριν και μετά το 1861, όταν τα δεδομένα της κοινωνικής ζωής στη Ρωσία αλλάζουν ριζικά. Οι μεταστροφές του Γκέρτσεν αποτελούν, επίσης, ένα ακόμη από τα πολλά «ρωσικά παράδοξα». Όπως προαναφέρθηκε ήδη, προσδοκούσε πολλά από την επανάσταση του 1848, μια νέα εποχή αδελφότητας και ισότητας σε όλη την Ευρώπη. Όταν η επανάσταση ωστόσο συντελέστηκε, ο Γκέρτσεν έγινε μάρτυρας της τρομερής ρήξης μέσα στο δημοκρατικό επαναστατικό στρατόπεδο: είδε με τα ίδια του τα μάτια την τρομερή αντιπαράθεση ανάμεσα στη νεαρή εργατική τάξη και το κίνημά της και στην αστική «μεσαία τάξη». Τα γεγονότα του Ιούλη του 1848, τον οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο σοσιαλισμός είναι αδύνατος στην αναπτυγμένη Ευρώπη κι αυτό λόγω του πνεύματος της αστικής ιδιοτέλειας, ηθικής μικρότητας και ατομικισμού, που έχει επικρατήσει εκεί. Πρόκειται για τον ατομικισμό, που ο ίδιος ονομάζει «μεσάνστρο», της νοοτροπίας του ιδιοκτήτη που έχει διαποτίσει μεγάλα στρώματα της κοινωνίας. Και η εκτίμηση αυτή τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο σοσιαλισμός είναι εφικτός καταρχήν μόνο στη Ρωσία, όπου, λόγω του δουλοπαροικιακού παρελθόντος και της ιδιαίτερης αγροτικής κοινότητας, ο εργαζόμενος λαός δεν έχει «μολυνθεί» από το «αντικοινωνικό» αστικό ιδιοτελές ατομικιστικό πνεύμα και νοοτροπία. Μόνο που στη Ρωσία, το επαναστατικό υποκείμενο δεν θα είναι ο εργάτης, αλλά ο μουζίκος-αγρότης. Από εδώ προκύπτει η αντίληψη για τη δυνατότητα παράκαμψης του καπιταλισμού στη Ρωσία και της μετάβασης κατευθείαν – από τη φεουδαρχική δουλοπαροικιακή κοινωνία- στο σοσιαλισμό. Έτσι, διαμορφώνεται η θεωρία του ρωσικού ναροντικιστικού (κυριολεκτικά: λαϊκιστικού) σοσιαλισμού.

Το στοιχείο της αγροτικής κοινότητας (δηλαδή το στοιχείο της κοινοκτημοσύνης που εμπεριέχει), που επίμονα εντοπίζεται και τίθεται από πολλές γενιές της ρωσικής διάνοησης, επιστρέφει και πάλι: από το ρωσικό διαφωτισμό στους δεκεμβριστές, κατόπιν στους συντηρητικούς -ιστορικά αντιδραστικούς- σλαβόφιλους και τέλος στην περαιτέρω εξέλιξη του ίδιου του (πρώην ενιαίου πλέον) ρεύματος του δυτικισμού.

Προκύπτει λοιπόν ότι η «Ανατολή» και η «Δύση» στη Ρωσία από τη μια αλληλοαποκλείονται και από την άλλη αλληλοδιεισδύουν η μια στην άλλη. Οι σλαβόφιλοι θεωρούν ότι ο δυτικός (τεχνικός και επιστημονικός κατά κύριο λόγο) πολιτισμός μπορεί να αποτελέσει εργαλείο και όχημα για την αναμόρφωση μιας παραδοσιακής κοινοτικής ζωής μέσα σε μια θρησκευτική ουτοπία, ενώ το επαναστατημένο τμήμα των δυτικιστών εκτιμά ότι η παραδοσιακή αγροτική κοινότητα, απαλλαγμένη φυσικά από τα πρωτόγονα και πατριαρχικά της υπολείμματα, μπορεί αλλά και πρέπει να είναι το εργαλείο-όχημα για την οικοδόμηση μιας σύγχρονης σοσιαλιστικής-κομμουνιστικής κοινωνίας.

Κοινό στοιχείο και στις δύο αυτές (ουτοπικές όπως αποδείχθηκε, αλλά και κάθε άλλο παρά περιττές και άγονες για τη συνέχεια της πνευματικής ζωής στη Ρωσία και όχι μόνο) θεωρήσεις είναι η αρνητική στάση απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα «καπιταλισμός». Η μια άρνηση βασίζεται στο εξιδανικευμένο μεσαιωνικό παρελθόν (σλαβόφιλοι) και η άλλη στο εξιδανικευμένο σοσιαλιστικό μέλλον (ριζοσπάστες δυτικιστές). Και οι δυο αρνήσεις επιζητούν να αποφύγουν τον καπιταλισμό. Όμως, ο καπιταλισμός είναι η «Δύση» εν τέλει και σε αυτή την ταύτιση «καπιταλισμού» και «δύσης» οδηγούνταν όλο και πιο γρήγορα και αναπόφευκτα οι ρώσοι διανοούμενοι.

Ένα επιπλέον κοινό στοιχείο μεταξύ των δύο αυτών θεωρήσεων δεν μπορεί παρά να είναι και ο πνευματικός ορίζοντας των διανοουμένων που τις εξέφρασαν, ορίζοντας που οφείλεται αφενός στην πραγματική, παρατεταμένη και αντιφατική μεταβατική κατάσταση, στην οποία βρισκόταν η ρωσική κοινωνία, και αφετέρου στις ιδιαίτερες κοινωνικές καταβολές και αναφορές των ίδιων αυτών διανοουμένων. Όπως προαναφέρθηκε, τεράστια επίδραση είχαν στην πνευματική ζωή της Ρωσίας αυτής της περιόδου οι διανοούμενοι αριστοκρατικής-φεουδαρχικής καταγωγής. Η νοοτροπία και η συνείδηση αυτών των κοινωνικών στρωμάτων και ομάδων ήταν φυσικά κατ' εξοχήν αντικαπιταλιστική, ενώ το «δυτικιστικό» στοιχείο, ως επί το πλείστον, νοούνταν εντελώς εργαλειακά ή και «αισθητιστικά». Φυσικά το φεουδαρχικό στοιχείο στη συνείδηση δεν πρέπει να κατανοείται στενά ή –πολύ περισσότερο- χυδαία, από την άποψη της στενής ταξικής ή ατομικής ιδιοτέλειας και μόνο, ιδιαιτέρως όταν γίνεται αναφορά σε πρόσωπα με πολύ υψηλή ηθική υπόσταση, όπως οι διανοούμενοι για τους οποίους γίνεται λόγος. Η φεουδαρχική πνευματική ζωή και συνείδηση, όπως εξάλλου και η καπιταλιστική ή η σοσιαλιστική, είναι ένας ολόκληρος πνευματικός κόσμος, με την ολοκληρωμένη αισθητική και ηθική του, τις στάσεις και τα ιδεώδη του. Οι παραπάνω αναφερόμενοι Ρώσοι διανοούμενοι, διαφωτιστές, ρομαντικοί, σλαβόφιλοι, δυτικιστές, φιλελεύθεροι ή επαναστάτες διέπονταν όντως από το αληθινό και βαθύ ενδιαφέρον και αγωνία για τον «απλό λαό» και τη χώρα τους. Ωστόσο, διακατέχονταν, επίσης, και από τη λογική και το συναίσθημα ενός πολιτισμού του κυρίου

(κυριάρχου), καθώς και από μια συγκεκριμένη –και πάντα ηγετική– στάση απέναντι στον κόσμο γύρω τους.

Έτσι διαμορφώθηκαν οι ρίζες, η αφητηρία του σύγχρονου ρωσικού πολιτισμού, μέσα σε μια τελείως ιδιόμορφη και δύσκολη διαδικασία ιστορικής μετάβασης. Ίσως γι αυτό και οι τυπικές δυτικοευρωπαϊκές φιλελεύθερες, δηλαδή οι καθαυτό και εγγενείς (οργανικές) καπιταλιστικές κοινωνικές και πολιτικές ιδέες και θεωρίες δεν είχαν ποτέ (ούτε και σήμερα έχουν γι αυτούς, αλλά και για άλλους, πρόσθετους, λόγους) τη δύναμη και την ελκυστικότητα, που απέκτησαν σε άλλες χώρες του κόσμου και, κατά κύριο λόγο, στον δυτικοευρωπαϊκό κόσμο και τις υπερπόντιες επεκτάσεις του. Κι αυτό, παρά το ότι από τυπικής πλευράς, οι πιο συνεπείς δυτικιστές φαίνεται να είναι οι φιλελεύθεροι Ρώσοι διανοούμενοι σε αυτήν την περίοδο. Ωστόσο και αυτοί, πόσο φιλελεύθεροι ήσαν, σε σύγκριση με την παράδοση της Δυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής; Φιλελεύθεροι που υμνούσαν τον απολυταρχικό κρατισμό και βασίζονταν σε αυτόν. Συνεπείς ως προς την ταξική στόχευση, αλλά χωρίς αναφορές στην συντριπτική πλειονότητα του ρωσικού λαού, αυτοί έβλεπαν εργαλειακά όχι μόνο το κράτος, αλλά και τον ίδιο το λαό, απλώς σαν «υλικό» προς διευθέτηση.

Η τεράστια συσσώρευση εξαιρετικά δυσεπίλυτων αντιφάσεων στη ρωσική κοινωνική εξέλιξη, αντιφάσεων οικονομικών, πολιτικών, πολιτιστικών, πνευματικών οδήγησε στην ιδιαίτερη θέση αυτής της χώρας στην παγκόσμια ιστορία. Η ολοένα και μεγαλύτερη ένταση των αντιφάσεων στην αναφερόμενη περίοδο οδήγησε και στην ιδιαίτερη σημασία που απέκτησε για τη Ρωσία το ζήτημα της ταυτότητας και της περαιτέρω εξέλιξής της, το ζήτημα περί «Ανατολής» και «Δύσης» στη ρωσική κοινωνική ζωή και σκέψη.

II

Στο νεοελληνικό χώρο, η περίοδος που εξετάστηκε στο δεύτερο μέρος της μελέτης (Κεφάλαιο 2.2) ξεκινά μετά από την εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση και τον πόλεμο της ανεξαρτησίας από την οθωμανική αυτοκρατορία, δηλαδή από την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους. Όπως ήδη αναφέρθηκε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, το βαθύτερο ιστορικό περιεχόμενο και ο χαρακτήρας και προσανατολισμός της επανάστασης είχε αστικό πρόσημο (εξ ου και η καθαρά «εθνική» του μορφή). Επρόκειτο για έναν καθοριστικό σταθμό στην ευρύτερη και βαθύτερη ιστορική διαδικασία αστικού-καπιταλιστικού κοινωνικού μετασχηματισμού που συντελούνταν σε όλη την περιοχή και συνιστούσε μια σοβαρή ποιοτική μεταβολή στην υπάρχουσα κατάσταση.

Η κοινωνική και πολιτική κατάσταση που διαμορφώθηκε μετά την επανάσταση στο έδαφος του νέου κράτους αντανακλούσε αφενός τον ενεργό προοδευτικό, επαναστατικό κοινωνικά, αστικό χαρακτήρα της και αφετέρου μια συγκριτικά ακόμη ανεξέλικτη κοινωνική δομή, με έντονα τα σημάδια και τις καταβολές του μεσαιωνικού οθωμανικού παρελθόντος. Τα νεοελληνικά αστικά κοινωνικά στρώματα, παρά τον δυναμισμό τους, αποτελούσαν ένα συγκριτικά όχι μεγάλο τμήμα του πληθυσμού και, εκτός αυτού, τα πιο προωθημένα από οικονομικής άποψης στοιχεία τους, όπως και το μεγαλύτερο μέρος των ελληνόφωνων γενικά, εξακολουθούσαν να βρίσκονται έξω από την επικράτεια, εν μέσω αλλοεθνών πληθυσμών ή ξένης κρατικής κυριαρχίας. Στο ίδιο το ελληνικό βασίλειο, είχαν ακόμη ισχυρές θέσεις τα, προκαπιταλιστικής προέλευσης, μεταβατικά κοινωνικά στρώματα που αστικοποιούνταν βαθμιαία μέσω της αυξανόμενης εμπορευματοποίησης και εγχρηματισμού της παραγωγής. Δηλαδή, η ελληνική κοινωνία παρέμενε, σε κάποιο βαθμό, ακόμη οιονεί μεσαιωνική όσον αφορά τις παραγωγικές δομές στην οικονομία, τις πολιτικές και ιδεολογικές αντιλήψεις και στάσεις, τις νοοτροπίες, τις συμπεριφορές. Το ρήγμα στο μεσαιωνικό κοινωνικό ιστό που επιβλήθηκε από την επανάσταση ήταν βεβαίως υπαρκτό και διευρυνόταν διαρκώς, καθώς και η επίδραση των αστικών ρεπουμπλικανικών αντιλήψεων, που είχαν διαδοθεί στην διάρκειά της. Ωστόσο, ήταν αναγκαίο να γίνουν πολλά ακόμη ώστε η νεοελληνική κοινωνία να γίνει ολοκληρωτικά μια σύγχρονη αστική κοινωνία και έθνος, σύμφωνα με τις απαιτήσεις των καιρών, αλλά και σύμφωνα με τις ίδιες τις απελευθερωτικές επαγγελίες της.

Το πρώτο και πιο επείγον απ' όλα τα ιστορικά καθήκοντα και ανάγκες της ανεξάρτητης πλέον νεοελληνικής κοινωνίας αφορούσε αναμφίβολα τη συγκρότηση ενός ισχυρού, συγκεντρωτικού και αποτελεσματικού κράτους, που θα ενοποιούσε και θα οργάνωνε διοικητικά, πολιτικά, οικονομικά και ιδεολογικά τη χώρα σε σύγχρονη βάση, εξαλείφοντας τον ύστερο οθωμανικό κατακερματισμό, που εκδηλωνόταν ως τοπικισμός και μερική τοπική ανεξαρτησία, με βάση το παλιότερο καθεστώς. Χρειαζόταν δηλαδή ένας συγκεντρωτικός «αστικός απολυταρχισμός» που θα ενοποιούσε την κοινωνία από κάθε άποψη και θα την καθιστούσε πραγματικά «εθνική», δηλαδή «νεοτερική», «σύγχρονη», σε τελική ανάλυση - αστική. Και αυτό ήταν όντως το έργο που επιτελέστηκε από το νεαρό ελληνικό κράτος, σε συνθήκες μάλιστα περίπλοκες, αφού η συνολική ιστορική διαδικασία στην ευρύτερη περιοχή καθοριζόταν από την βασανιστική και παρατεταμένη επίλυση του «Ανατολικού ζητήματος», το οποίο προχωρούσε με βάση τόσο τη διαρκώς εντονότερη αποσύνθεση της οθωμανικής αυτοκρατορίας, όσο και τη διεθνή ισορροπία και αντιπαράθεση μεταξύ των ισχυρών ευρωπαϊκών δυνάμεων, που έκανε πιο περίπλοκη την κατάσταση. Τα μορφωμένα αστικά κοινωνικά στρώματα της χώρας ανέλαβαν από την αρχή τον πιο εξέχοντα ρόλο στη διαμόρφωση της νέας κοινωνίας και κράτους, τόσο στην

οικονομία και την πολιτική, όσο και στη συγκρότηση της κρατικής διοίκησης και στην εμφάνιση μιας νέας πνευματικής ζωής. Η βασική κινητήρια δύναμη της όλης ανάπτυξης στη χώρα ήταν απ' την αρχή η ελληνική αστική τάξη και η μεγαλύτερη ιστορική απόδειξη γι' αυτό δεν είναι άλλη από την ισχύ του ρεπουμπλικανισμού στην Ελλάδα, που εκδηλώνεται με την επιβολή του Συντάγματος και της κοινοβουλευτικής πολιτικής ζωής πολύ νωρίτερα απ' όλες τις άλλες χώρες της περιοχής.

Έτσι, σε αντίθεση με ό,τι έγινε στη Ρωσία, οι φορείς της τοποθέτησης του ζητήματος Ανατολής-Δύσης στην Ελλάδα ήταν εξ αρχής αστοί διανοούμενοι μετά την επανάσταση. Μια άλλη διαφορά συνίσταται στο ότι στην Ελλάδα το ζήτημα της μετάβασης στη νέα εποχή, στοιχείο άρρηκτα συνδεδεμένο με το ζήτημα «Ανατολή-Δύση», τίθεται με πολύ πιο «δυτικό» και φυσικό τρόπο. Στην Ελλάδα δεν υπήρξε το αντίστοιχο κίνημα των σλαβόφιλων, διότι ακόμη και οι κοινωνικοί αντίπαλοι της αστικής τάξης δεν ήσαν οι τυπικοί φεουδάρχες αριστοκράτες, αλλά ιστορικά μεταβατικά κοινωνικά στρώματα που αστικοποιούνταν γοργά, γι' αυτό και, αν εξαιρεθούν κάποιες από τις λαϊκές αντιδράσεις (με διάφορα πρόσημα και ιδεολογικά οχήματα, μερικές φορές και ιστορικά αντιδραστικά), η κύρια και γόνιμη αντιπαράθεση αφενός συντελείται μέσα στα ίδια τα μορφωμένα αστικά στρώματα και αφετέρου είναι πολύ πιο «πολιτική» και «συγκεκριμένα ιδεολογική» πάνω σε πολύ οριοθετημένα ζητήματα και πολύ λιγότερο «κοσμοθεωρητική» και «καθολικά ιδεολογική», όπως αντίστοιχα στη Ρωσία.

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι έλληνες αστοί διανοούμενοι προσεγγίζουν το ζήτημα Ανατολής-Δύσης στην προσπάθειά τους να δώσουν τη βέλτιστη «μορφή» στην ελληνική εθνική ιδεολογία, μια μορφή που, ωστόσο, θεωρούν εξ αρχής δεδομένο ότι είναι «αστική», «δυτική». Μετά την επανάσταση, το καθήκον αυτό γίνεται πραγματικά επίκαιρο, αλλά και πιο συγκεκριμένο και πολύπλοκο, μέσα στο νέο κράτος. Για τις ανάγκες διαμόρφωσης της εθνικής ιδεολογίας δεν είναι πλέον αρκετές οι προεπαναστατικές θεωρήσεις του νεοελληνικού Διαφωτισμού, γι' αυτό, σε μια πρώτη ματιά, αυτές φαίνεται να παραμερίζονται στις νέες επεξεργασίες των ελλήνων διανοουμένων. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, δεν πρόκειται για εγκατάλειψη των ιδεών του φιλελευθερισμού και του ρεπουμπλικανισμού, αλλά για προσαρμογή των μορφωμένων αστικών στρωμάτων στα καθήκοντα της νέας εποχής, δηλαδή στην οικοδόμηση μιας νέας κοινωνίας.

Με αυτή την έννοια, δεν υπήρξε ήττα του ελληνικού Διαφωτισμού, αλλά νίκη και άρα ολοκλήρωσή του. Στην πραγματικότητα, η λειτουργία του Διαφωτισμού συνίστατο στην δημιουργία προϋποθέσεων για την απρόσκοπτη αστικοποίηση της κοινωνίας. Εφόσον η νίκη επί της κοινωνικής αντίδρασης είχε κατ' αρχήν επιτευχθεί, ο Διαφωτισμός είχε βασικά επιτελέσει το επαναστατικό έργο του και τώρα άρχιζε η διαδικασία της ολοκλήρωσης της αστικής κοινωνίας,

που περιελάμβανε και τη διαμόρφωση μιας συνεκτικής εθνικής αστικής ιδεολογίας και μιας ορισμένης διαδικασίας «διόρθωσης» και προσαρμογής του ίδιου του διαφωτιστικού λόγου.

Σ' αυτό το πλαίσιο, πρέπει να ιδωθούν πολλές από τις ιδιαιτερότητες του ρομαντισμού στην Ελλάδα και πρώτα πρώτα στο ζήτημα της γλώσσας, όπου οι ίδιοι οι «ρομαντικοί» ή επηρεασμένοι από τον ρομαντισμό συγγραφείς γράφουν σχεδόν αποκλειστικά σε αρχαϊζουσα ή έντονα καθαρεύουσα γλώσσα³⁵³ (παρά τη «λαϊκότητα», το «λαϊκό πνεύμα» και το μεσαιωνισμό που φέρει ο ρομαντισμός στην Ευρώπη). Επίσης, στο βαθμό που ο αγώνας ενάντια στα, υπαρκτά ακόμη, μεσαιωνικά προέλευσης κοινωνικά στρώματα, ιδεολογίες, νοοτροπίες και συμπεριφορές συνεχιζόταν, για μεγάλο διάστημα απορριπτόταν συλλήβδην το μεσαιωνικό βυζαντινό-εκκλησιαστικό ιστορικό παρελθόν του ελληνικού χώρου, αφού η πλήρης κατ' αρχήν απόρριψη του παλιού ήταν προϋπόθεση για να αποπερατωθεί η οικοδόμηση του νέου αστικού πολιτισμού. Μόνο μετά την οριστική ήττα του αντιδραστικού κοινωνικά «βυζαντινορθόδοξου πνεύματος», της «βυζαντίδος» και το ξεπέρασμά της στην κοινωνική πνευματική ζωή, θα άρχιζε η διαδικασία αφομοίωσης και «εγκόλπωσης» της μεσαιωνικής ελληνικής ιστορίας από το νέο αστικό πνεύμα και ιδεολογία – πρόκειται εδώ για τη διαλεκτική αρχή ή νόμο της «άρνησης της άρνησης» που εκφράζει την κατεύθυνση και τη συνέχεια της ιστορικής διαδικασίας. Ένα αντίστοιχο αυτής της διαδικασίας στην πολιτική ζωή του νέου κράτους βρίσκεται στη διευθέτηση των εκκλησιαστικών ζητημάτων.

Μόνο μετά την κατ' αρχήν εθnicoποίηση της ελλαδικής εκκλησίας (αυτοκέφαλο, αποκοπή από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως) και την υπαγωγή της αποκλειστικά στο ελληνικό κράτος, έγινε δυνατή η επανατοποθέτηση και εκ νέου κανονικοποίηση της σχέσης της με το ορθόδοξο οικουμενικό εκκλησιαστικό κέντρο. Στο πλαίσιο αυτού του κοινωνικο-ιστορικού «ξεκαθαρίσματος λογαριασμών» μεταξύ νέου και παλιού μπορεί να κατανοηθεί η πνευματική ζωή της νεαρής νεοελληνικής κοινωνίας και οι αντιφάσεις της. Και οι μεγάλες κοινωνικές

³⁵³ Αυτό βέβαια οφειλόταν και στο αντικειμενικό ιστορικό δεδομένο της διγλωσσίας, της ύπαρξης επί αιώνες μιας λόγιας **ελληνικής** γλώσσας, σε αντίθεση με τη «δημοτική», τη ζωντανή ομιλούμενη γλώσσα του πληθυσμού. Στην πρώτη εκφράζονταν οι θεωρητικές, φιλοσοφικές, επιστημονικές έννοιες, ενώ ταυτόχρονα συνιστούσε και η ίδια ένα ισχυρό επιχείρημα περί της αυτεπίγνωσης και συνέχειας του ελληνισμού από την Αρχαιότητα ως τη σύγχρονη εποχή. Επομένως, πριν προχωρήσει στην προώθηση της «δημοτικής», η αστική διάνοηση όφειλε να αφομοιώσει, να ενσωματώσει ολόκληρη την ιστορική λόγια παράδοση της γλώσσας των προηγούμενων εποχών, η οποία συνιστούσε όργανο δόμησης της πρότερης κοινωνικής ζωής, αλλά και εργαλείο κυριαρχίας των προηγούμενων αρχουσών τάξεων. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τις ιδεολογικές ανάγκες της εκάστοτε εσωτερικής και διεθνούς συγκυρίας και τον ρόλο της ευρωπαϊκής ιστορικής αρχαιολατρίας, καθόρισε τη στάση απέναντι στο γλωσσικό ζήτημα για δυο περίπου αιώνες. Δυο διαδοχικά (διάδοχα) ιστορικά αστικά καθήκοντα (δηλαδή, αφενός η αφομοίωση του υπάρχοντος ήδη πνευματικού πολιτισμού και αφετέρου η διαμόρφωση ενός νέου, για τις ανάγκες της νέας κοινωνίας) αναδείχθηκαν και προωθήθηκαν στο ίδιο διάστημα με αποτέλεσμα μια επιπλέον σύγχυση και αντιπαράθεση.

αλλαγές στην ελληνική κοινωνία παρακολουθούσαν πάντοτε τις αντίστοιχες στην ανεπτυγμένη Ευρώπη.

Εφόσον τα βασικά ζητήματα του προσανατολισμού της ελληνικής κοινωνίας και κράτους έδειξαν να επιλύονται σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, άρχισε από τα νεοελληνικά μορφωμένα αστικά κοινωνικά στρώματα η πιο λεπτομερής επεξεργασία της εθνικής ιδεολογίας. Τότε ακριβώς τίθεται και το θέμα περί «Ανατολής-Δύσης» στην ελληνική κοινωνία και πνευματική ζωή. Όπως αναφέρθηκε και στο σχετικό κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, ο Ιωάννης Κωλέττης ήταν αυτός που, στις αρχές του 1844 –στο ξεκίνημα της κοινοβουλευτικής ιστορίας της χώρας (μετά από το αντίστοιχο προηγούμενο των επαναστατικών χρόνων)- διατυπώνει την έννοια της «Μεγάλης Ιδέας» του ελληνικού έθνους ως έθνους που προορίζεται να εκπολιτίσει (δηλαδή, να δυτικοποιήσει) την Ανατολή³⁵⁴, δηλαδή το κοινωνικό υλικό της παρακμάζουσας οθωμανικής αυτοκρατορίας στα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία. Εδώ εμφανίζεται πια μια «εθνική ιστορική αποστολή», που αντιστοιχεί στη θέση, τις δυνατότητες και τις ανάγκες ανάπτυξης της ιστορικά προοδευτικής ελληνικής αστικής τάξης μέσα στις αντιφατικές συνθήκες της εποχής και με κεντρικό άξονα την παρατεταμένη διαδικασία επίλυσης του «Ανατολικού ζητήματος».

Σε προηγούμενο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, εξετάστηκε η εξέλιξη της διαμόρφωσης της νεοελληνικής εθνικής ιδεολογίας στα χρόνια της βασιλείας του Όθωνα (Βίτελσμπαχ) μέσα από επιλεγμένα κείμενα και αντιλήψεις πέντε κυρίως στοχαστών: του Γεωργίου Κοζάκη-Τυπάλδου, του Μάρκου Ρενιέρη, του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, του Πέτρου Βράιλα-Αρμένη και του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου. Η συμβολή τους στη διαμόρφωση της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας έγινε κυρίως στο έδαφος του ιστορισμού, δηλαδή της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας, σε αντιστοιχία με τις ανάγκες, αλλά και το γενικότερο διεθνές πνευματικό, επιστημονικό και φιλοσοφικό πνεύμα της εποχής. Ενδεικτικό για την ιδιαιτερότητα των μορφωμένων αστικών νεοελληνικών στρωμάτων, αλλά και μεγάλου μέρους της διαμορφωμένης αστικής τάξης γενικά, είναι το γεγονός ότι και οι πέντε αυτοί στοχαστές είναι «ετερόχθονες», δε διαμορφώθηκαν δηλαδή στον εδαφικό χώρο του νέου ελληνικού κράτους, δεδομένου ότι οι τέσσερις είναι επτανήσιοι και ένας από την Κωνσταντινούπολη.

Μέσα από τα κείμενα των στοχαστών αυτών μπορεί να εντοπιστεί μια γραμμή ανάπτυξης και επεξεργασίας της νέας ελληνικής εθνικής ιδεολογίας. Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος (βλ.

³⁵⁴ Για την ιστορικά ποικιλόμορφη και με κανέναν τρόπο μονοσήμαντη εξέλιξη της έννοιας «Μεγάλη Ιδέα» και τις μεταμορφώσεις της, βλ. Β. Κρεμμυδάς, *Η μεγάλη ιδέα. Μεταμορφώσεις ενός εθνικού ιδεολογήματος*, Εκδόσεις Τυπωθείω, Αθήνα 2010.

σχετικό κεφάλαιο της παρούσας μελέτης) ορίζει τον «ελληνικό χαρακτήρα» νατουραλιστικά, χρησιμοποιώντας κριτήρια γεωκλίματος και φυσιολογίας. Βασίζεται σε αρχαίες και νεότερες πηγές, επανεπεξεργασμένες στο πνεύμα του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα. Θεωρεί ότι ο ελληνικός εθνικός χαρακτήρας, καθώς και η αντίστοιχη «ηθική έξις», είναι «μεσεύων», μέσος και ταυτόχρονα διαμεσολαβητικός, μεταξύ του «ευρωπαϊκού» και του «ασιανού», δηλαδή μεταξύ «Δύσης» και «Ανατολής», συνδυάζοντας την «ευρωστία» και εργατικότητα της πρώτης με την «οξύνοια» και αναπτυγμένη φαντασία της δεύτερης. Αντικειμενικά, ο συνδυασμός αυτός αντανακλά, ανεξάρτητα από τις όποιες προθέσεις, πεποιθήσεις και πηγές του Κοζάκη-Τυπάλδου, την υπαρκτή «μεσεύουσα»-διαμεσολαβητική θέση της ελληνικής αστικής τάξης στην περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου, καθώς και τα καθήκοντα που η ίδια έθετε μπροστά της. Στην πραγματικότητα, έχουμε εδώ τη λογική της «Μεγάλης Ιδέας» του Κωλέττη, που διατυπώθηκε λίγα χρόνια αργότερα, και η οποία ήταν πολύ διαφορετική από την παραπέρα εξέλιξη της «Μεγάλης Ιδέας» αργότερα. Ταυτόχρονα, ο Κοζάκης-Τυπάλδος θέτει και το ζήτημα της τεκμηρίωσης και επεξεργασίας της ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού από την αρχαιότητα ως τη νεότερη εποχή, με στόχο τη θεμελίωση αυτής ακριβώς της διαχρονικότητας του ιδιαίτερου ελληνικού χαρακτήρα ως «μεσεύοντος» μεταξύ Ανατολής και Δύσης.

Αν, όμως, στον Γεώργιο Κοζάκη-Τυπάλδο βλέπουμε μια σύνθεση που αποτυπώνει την αφομοίωση του ύστερου Διαφωτισμού και των ήπιων Ιδεολόγων στη προσέγγιση του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα, στον Μάρκο Ρενιέρη διαπιστώνουμε ότι έχει αρχίσει η σοβαρή αφομοίωση και χρήση των πνευματικών εργαλείων και μεθόδων του ρομαντισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού. Ο Μάρκος Ρενιέρης, δίχως να εγκαταλείπει το **κεκτημένο** αποτέλεσμα του ιδεολογικού ορθολογισμού και Διαφωτισμού, αντιθέτως το θεωρεί δεδομένο, για τη θεμελίωση του ελληνικού χαρακτήρα, προχωρεί σε μια τομή. Απομακρύνεται από τον προηγούμενο νατουραλισμό και εισάγει στην ανάλυσή του ρομαντικά και διαλεκτικά ιδεαλιστικά στοιχεία. Κάνει και αυτός λόγο για «συμφιλίωση Ανατολής και Δύσης» στην Ελλάδα, που αποτελεί το «μέσο» τους, δηλαδή το σημείο τομής και δυνητικής ενοποίησής τους. Εν προκειμένω, αναδεικνύεται ο «μεσεύων» χαρακτήρας του ελληνισμού. Επιπλέον, εισάγεται το στοιχείο της «λαϊκότητας», του λαού, κατά τη ρομαντική αντίληψη. Πρόκειται βεβαίως για μια ρομαντική **αστική** θεώρηση και όχι για ανάμειξη με προ-αστικές αντιλήψεις, όπως σε σημαντικό βαθμό γινόταν στη Δυτική και Κεντρική Ευρώπη. Ενδεικτικό είναι ότι ο Ρενιέρης βάζει κι αυτός εναντίον της «βυζαντίδος», του μεσαιωνικού-παλαιοεκκλησιαστικού πνεύματος, δεν εξιδανικεύει το πρόσφατο ιστορικό παρελθόν του ελληνισμού, κάτι που σημαίνει ότι ο αστικός αγώνας ενάντια στο «παλιό» συνεχιζόταν αμείωτος στην ελληνική κοινωνία και κράτος και κανένας

συμβιβασμός δεν μπορούσε να υπάρξει ακόμη. Επρόκειτο για την πρώτη και πιο κρίσιμη περίοδο διαμόρφωσης της νεοελληνικής αστικής κοινωνίας στο σύνολο του νέου κράτους.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η διατύπωση του Κωλέττη περί «Μεγάλης Ιδέας» κάθε άλλο ήταν παρά στιγμιαία εκδήλωση προσωπικής έμπνευσης. Συνιστούσε, αντιθέτως, αποτέλεσμα μιας συλλογικής και πιο βαθιάς επεξεργασίας της νέας εθνικής ιδεολογίας από τα αστικά διανοούμενα στρώματα της χώρας, επιφανές μέλος των οποίων ήταν και ο ίδιος ο Ι. Κωλέττης, από πολύ παλιότερα μάλιστα³⁵⁵.

Σημαντική τομή στην επεξεργασία της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας, αποδείχθηκε, ωστόσο, και αυτό που έγινε από τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο, στη δεκαετία του 1850. Και αυτή η τομή αφορά το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης» και της θέσης του ελληνισμού απέναντί τους. Μέχρι τότε, ο ελληνισμός καθοριζόταν (όσον αφορά τα μορφωμένα αστικά στρώματα πάντα) αποκλειστικά από μια «δυτική» ή «δυτικιστική» οπτική, με την επισήμανση μάλιστα ότι η ίδια η «Δύση» ήταν ελληνικής-αρχαιοελληνικής προέλευσης. Η Ελλάδα όφειλε να «εκπολιτίσει» την Ανατολή. Φυσικά, ο ελληνικός χαρακτήρας ήταν «μεσεύων», ενδιάμεσος μεταξύ αυτών των δύο, αλλά στην πραγματικότητα ήταν το δυτικό πρόταγμα και μόνο, αυτό που τον καθόριζε και ότι «ανατολικό» (βλ. «ανατολίτικο») υπήρχε μέσα του θεωρούνταν αποτέλεσμα της κατάκτησης και της δουλείας. Τώρα, τα πράγματα αλλάζουν σημαντικά. Ο Ζαμπέλιος αναδεικνύει το «ανατολικό συστατικό» του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα και μάλιστα τού αποδίδει ιστορική διαχρονικότητα. Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι πρόκειται για την περίοδο, κατά την οποία έχει ήδη αμφισβητηθεί ακόμη και η ίδια η «ελληνικότητα» των Νεοελλήνων, δηλαδή η αρχαιοελληνική τους προέλευση, κάτι που συνιστούσε τον ακρογωνιαίο λίθο του οικοδομήματος της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας από τον 18^ο αιώνα ακόμη. Επίσης, μέχρι τότε, ο ελληνικός εθνικός χαρακτήρας περιοριζόταν από το γεγονός της αρνητικής αποτίμησης όλου του Μεσαίωνα.

Σύμφωνα με την αρχαιολατρική κλασικιστική αντίληψη του Διαφωτισμού, ο ελληνισμός βρισκόταν στο περιθώριο της ιστορίας από την ύστερη αρχαιότητα και μέχρι τους Νέους Χρόνους, δηλαδή εξοβελιζόταν κατά κάποιο τρόπο ολόκληρη η βυζαντινή και οθωμανική περίοδος, καθώς και η θρησκευτική-εκκλησιαστική ιστορία της ορθοδοξίας που αποτελούσε την κυρίαρχη πολιτισμική και πνευματική παράμετρο για όλο αυτό το ιστορικό διάστημα και ήταν, ως εκ τούτου, βασικό συστατικό στοιχείο στη διαμόρφωση του νέου ελληνικού έθνους.

³⁵⁵ Για το βάθος και την εξέλιξη των πολιτικών απόψεων του Ι. Κωλέττη στο αμέσως προηγούμενο διάστημα, βλέπε, μεταξύ άλλων, Β. Κρεμμυδάς, *Ο πολιτικός Ιωάννης Κωλέττης. Τα χρόνια στο Παρίσι (1835-1843)*, Εκδόσεις «Τυπωθείω»-Γ. Δαρδανός, Αθήνα 2000.

Ειδικότερα, κατά τον Σ. Ζαμπέλιο, ο ελληνισμός, από ένα σημείο της ιστορίας και πέρα (στον πρώιμο Μεσαίωνα), συνενώνεται με το χριστιανισμό και είναι πλέον αδύνατο να ιδωθεί διαφορετικά, παρά σαν «ελληνοχριστιανισμός». Μάλιστα, η συνένωση αυτή είναι βαθιά, οργανική και γίνεται μέσα στα ίδια τα πλατιά στρώματα του λαού. Δεν αφορά τη ρωμαιοβυζαντινή αυτοκρατορική αριστοκρατία, γι' αυτό άλλωστε και η κατάλυση του βυζαντινού κράτους, που αποτελούσε ένα ξένο, επείσακτο τελικά, στοιχείο για τη λαϊκή ζωή, καθώς και ο κατοπινός επιβεβλημένος οθωμανικός ζυγός, δεν αλλάζει καθόλου επί της ουσίας τα δεδομένα όσον αφορά την «ελληνοχριστιανική» ταυτότητα.

Έτσι, μέσα στην αντίληψη του Ζαμπέλιου, και ενοποιείται η μακραίωνη ιστορία του ελληνισμού, γεφυρώνεται δηλαδή το χάσμα μεταξύ αρχαιότητας και σύγχρονης εποχής όσον αφορά τουλάχιστον τη συνέχεια στις πνευματικές μορφές, και αποκρούεται η αμφισβήτηση περί ιστορικού αφελληνισμού της Ελλάδας (Φαλμεράϋερ). Αναδεικνύεται, τέλος, και εμπλουτίζεται η θεώρηση της ιδιοσυστασίας του νεότερου ελληνικού έθνους.

Είναι γνωστό ότι η αντίληψη περί «ελληνοχριστιανισμού» αφενός μεν ορίζεται συχνά ως «ρομαντική» (λχ Δημαράς) στο πλαίσιο του ιστορικού «ρομαντικού εθνικισμού» εκείνης της εποχής, αφετέρου δε λόγω της κατοπινής χρήσης και κατάχρησης του όρου στον 20^ο αιώνα, ενοχοποιείται ως «ανορθολογική», «αντιδραστική», «αντιδιαφωτιστική» κοκ. Εδώ έχει νόημα να επισημανθούν ορισμένες πλευρές του θέματος. Ρομαντικά στοιχεία στην αντίληψη του Ζαμπέλιου οπωσδήποτε υπάρχουν, ιδιαίτερος όσον αφορά την εξιδανίκευση της ιστορικής ελληνικής «λαϊκότητας», καθώς και της μεσαιωνικής εκκλησιαστικής ζωής της ορθοδοξίας. Είναι, εξάλλου, γνωστή η σημαντική ενασχόληση του Ζαμπέλιου και με μια τόσο σημαντική έκφραση της νεοελληνικής λαϊκής ζωής όπως τα δημοτικά τραγούδια, κάτι που συνδέεται με τις καταβολές του ρομαντισμού. Ωστόσο, μπορεί να θεωρηθεί ότι πίσω από τις ρομαντικές αντιλήψεις αναδεικνύεται στο έργο του Ζαμπέλιου μια πολύ σημαντική και πολύ πραγματική πλευρά της συγκεκριμένης ιστορικής διαμόρφωσης του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα. Το έργο του Ζαμπέλιου δηλαδή, δεν τείνει προς τα πίσω, αλλά προς τα μπρος, προς μια αυτοτελή, από τους ίδιους τους Έλληνες, αντίληψη της εθνικής τους ταυτότητας.

Απ' αυτή την άποψη, πρόκειται για ένα βήμα ανάλογο προς αυτό των Ρώσων (αριστοκρατών εκεί) διανοουμένων της ίδιας εποχής. Κατά κάποιο τρόπο, η ίδια η νέα αστική τάξη της Ελλάδας, μέσα από τους πνευματικούς της ηγέτες, ξεπερνά το στάδιο της, βάσει σαφών προτύπων, αντιγραφής της ιδεολογίας της από τη Δύση και αρχίζει να διαμορφώνει με μεγαλύτερη αυτοτέλεια την εθνική ιδεολογία. Αυτό όμως δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο, παρά την εισαγωγή και αποδοχή, σ' ένα ορισμένο βαθμό, του «ανατολικού» στοιχείου, υπαρκτού άλλωστε μέσα στον ελληνικό εθνικό χαρακτήρα. Εξάλλου, ο «ανατολισμός» είναι μια καθαρά

δυτική θεώρηση και τάση. Στην περίπτωση ωστόσο των Ελλήνων αστών διανοουμένων, το συγκεκριμένο βήμα σηματοδοτεί ένα σημαντικά ανώτερο, σε σύγκριση με πριν, επίπεδο αυτοσυνείδησης, αυτεπίγνωσης και φυσικά και ηγετικού κοινωνικού ρόλου στη νέα ελληνική κοινωνία και έθνος.

Δεν είναι τυχαίο ότι αυτή η σύνθεση «Ανατολής» και «Δύσης» στη διαμόρφωση της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας γίνεται από έναν επτανήσιο, από έναν Έλληνα δηλαδή που προέρχεται από το μακράν πιο «δυτικό» πολιτιστικά τμήμα του ελληνικού έθνους. Αυτή η πρωτότυπη σύνθεση «Ανατολής» και «Δύσης» είναι επίσης και δείγμα αυτοπεποίθησης και ανεξαρτησίας, πνευματικής ενηλικίωσης και άνδρωσης της ελληνικής αστικής τάξης στη δοσμένη περίοδο, κάτι που σημαίνει ότι είχε ήδη επιτευχθεί σημαντικό έργο όσον αφορά την αστικοποίηση της ελληνικής κοινωνίας. Από την άλλη πλευρά, επειδή πρόκειται για αστική διανοήση, η σύνθεση «Ανατολής-Δύσης», που γίνεται στην Ελλάδα δε θα μπορούσε να είναι πολύ κοντά ούτε με τους Ρώσους σλαβόφιλους (που εκφράζοντας τη φεουδαρχική ουτοπία καλούσαν σε επιστροφή στο μεσαιωνικό τρόπο ανάπτυξης και πνευματικής ζωής), όσο και με τους περισσότερους Ρώσους δυτικιστές επαναστάτες, που απέρριπταν την αστική ζωή στη Ρωσία, αλλά μόνο με κάποιους ήπιους φιλελεύθερους αστούς της Ρωσίας, που διαμορφώνονταν εκείνη την εποχή και οι οποίοι χαρακτηρίζονταν από την αντίληψη μιας «ρεαλιστικής» και ελεγχόμενης εξελικτικής, προς τον καπιταλισμό, πορείας ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας στο έδαφος του απολυταρχισμού.

Σε κάθε περίπτωση, το έργο του Ζαμπέλιου είναι από εκείνα που δείχνουν πνευματική ωρίμαση και επίτευξη αυτοτέλειας στην αστική κοινωνική σκέψη της εποχής, αφού αυτό που έλεγε στην πραγματικότητα ο Ζαμπέλιος ήταν ότι για να είμαστε πραγματικά σύγχρονοι Έλληνες, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι ταυτόχρονα είμαστε και «τέκνα του μεσαιώνος», ότι η σύγχρονη ελληνική αστική πνευματική ιδιοσυστασία περιλαμβάνει και το «ανατολικό» στοιχείο της ορθοδοξίας, την συγκεκριμένη ιστορική πνευματική διαδρομή που μας έφερε εδώ. Έτσι, η οριστική κατίσχυση του «δυτικού» (δηλ. του αστικού) στην κοινωνία και τη συνείδηση οδηγεί πλέον στην ανάδειξη και του «ανατολικού» στοιχείου, ως λειτουργικού στην περαιτέρω ανάπτυξη της κοινωνίας, της πολιτικής και της σκέψης.

Στη βάση της ήδη συντελεσθείσας «δυτικοποίησης» (βλ. αστικοποίησης) διαμορφώνεται, συνεπώς, μια πιο ολοκληρωμένη πνευματική, πολιτική, πολιτισμική αυτογνωσία του ελληνικού έθνους μέσα στη διαμορφούμενη εθνική ιδεολογία. Άλλωστε και σε άλλες χώρες και έθνη, τόσο πριν όσο και πολύ αργότερα απ' ό,τι στην Ελλάδα, συντελέστηκε μια παρόμοια διαδικασία εμπλουτισμού και ολοκλήρωσης των εθνικών ιδεολογιών, αφού όμως ήδη είχαν διαμορφωθεί,

και σε σημαντικό βαθμό εδραιωθεί, οι νέες αστικές-καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις στην οικονομία, την πολιτική και στην πνευματική ζωή.

Είναι πιθανό -θα άξιζε τουλάχιστο να διερευνηθεί περαιτέρω- ο Σ. Ζαμπέλιος να είναι ο πρώτος ή ένας από τους πρώτους Έλληνες στοχαστές που προτείνει έναν τρόπο προσέγγισης της ελληνικής κοινωνίας και πολιτισμού διαφορετικό και εναλλακτικό προς το κυρίαρχο, «άμεσα δυτικοκεντρικό» πρότυπο, κατά τη λογική της «μετακένωσης» του Κοραή και της μεγάλης πλειονότητας των Ελλήνων αστών διανοουμένων μέχρι και σήμερα. Δηλαδή, μπορεί να διατυπωθεί η υπόθεση εργασίας ότι από τον Ζαμπέλιο ξεκινά μια γραμμή προσέγγισης, που συνεχίζεται μέχρι σήμερα και που αγγίζει –πάντα μαζί με άλλες επιδράσεις- διάφορα πνευματικά, πολιτικά και ιδεολογικά ρεύματα στην ελληνική κοινωνία (νεορθόδοξοι, ορθόδοξος ελληνοκεντρισμός και ανατολισμός, «αντι-εξαρτησιακές» εναλλακτικές θεωρήσεις διαφόρων αποχρώσεων κ. ά.).

Οι αντιλήψεις του επίσης επτανήσιου Πέτρου Βράιλα-Αρμένη που αναφέρονται στην παρούσα εργασία («Ανατολή και Δύσις», Κέρκυρα 1854) και οι οποίες εξετάζουν τη σχέση «ελληνισμού-σλαβισμού» στο πλαίσιο της συγκυρίας της εποχής (Κριμαϊκός Πόλεμος, διαμόρφωση των εθνικών κινημάτων των σλαβικών λαών στη Βαλκανική) κινούνται σε κατεύθυνση διαφορετική από του Ζαμπέλιου. Παρότι ο Βράιλας-Αρμένης δέχεται ότι το κατ' εξοχήν κοινό ενοποιητικό στοιχείο μεταξύ Ελλήνων και Σλάβων συνίσταται στην ορθοδοξία (και άρα στην βυζαντινή ιστορική επίδραση), εντούτοις οι ομοιότητες σταματούν εκεί. Ο ελληνισμός ορίζεται ως φύσει φιλελεύθερος πολιτικά και οικονομικά και «παντός τιμαριωτικού ρύπου αμόλυντος», (προφανώς σε πλήρη αντίθεση με τους Ρώσους-Σλάβους), βασισμένος στο πλούσιο αρχαίο ιστορικό του παρελθόν το οποίο επανακτά σήμερα «δια των γραμμάτων», ενώ οι δραστηριότητες στις οποίες κατ' εξοχήν επιδίδεται με επιτυχία είναι το εμπόριο και η παιδεία.

Έχουμε εδώ μια ορισμένη επιστροφή των αντιλήψεων του διαφωτισμού και του φιλελευθερισμού στο έργο του Βράιλα-Αρμένη. Ακόμη και στο μέσο μιας περιόδου έντονου αλυτρωτισμού, όπως αυτής της εποχής του Κριμαϊκού Πολέμου, ο εν λόγω στοχαστής παραμένει πιστός στο παλιότερο δυτικοκεντρικό πρότυπο και στη λογική της «μετακένωσης». Κανένας διαχρονικός *λαϊκός χαρακτήρας* του ελληνισμού δεν επισημαίνεται, ούτε απολυτοποιείται ή υπερτονίζεται η ιστορική συμβολή της ορθοδοξίας, ενώ δεν επισημαίνεται και κανένα «ανατολικό» συστατικό στοιχείο στο πρόσωπο του νέου ελληνισμού. Τονίζεται το κοινό συμφέρον Ελλήνων και Σλάβων απέναντι στους Οθωμανούς, αλλά ακόμη περισσότερο αναδεικνύονται οι διαφορές τους, οι οποίες συνίστανται, σε τελευταία ανάλυση, στην ύπαρξη ή

μη αστικού, ορθολογικού, ρεπουμπλικανικού προσανατολισμού και στόχευσης στις παραδόσεις και τις σύγχρονες επιδιώξεις του ελληνισμού και του σλαβισμού αντίστοιχα.

Η αντίστιξη στις αντιλήψεις μεταξύ Ζαμπέλιου και Βράιλα-Αρμένη, που εκφράζουν ευρύτερες διακριτές πνευματικές τάσεις και ρεύματα στην ελληνική πνευματική και πολιτική ζωή, αναδεικνύουν, κατά τη γνώμη μας, αφενός την υπαρκτή αντιπαράθεση μέσα στη μορφωμένη ελληνική κοινωνία της εποχής και αφετέρου το πλαίσιο και τις αντιφάσεις στις οποίες αντικειμενικά αυτή ήταν ιστορικά υποχρεωμένη να απαντήσει. Από τη μία πλευρά, εξακολουθούσε να είναι σημαντική η προσπάθεια εδραίωσης και διασφάλισης των ήδη κεκτημένων της νέας ελληνικής κοινωνίας (αστικός-νεωτερικός ορθολογικός προσανατολισμός στην οικονομία και την πολιτική, στην εκπαίδευση κτλ), ενώ από την άλλη ετίθετο το καθήκον του περαιτέρω εμπλουτισμού της εθνικής ιδεολογίας, τόσο ως οργάνου εθνικής ενσωμάτωσης, όσο και ως πρακτικού οργάνου πολιτικής, διεκδίκησης και συσπείρωσης σχετικά με το Ανατολικό Ζήτημα. Χρειαζόταν μια ορισμένη ολοκληρωμένη σύνθεση ιδεολογικού ορθολογισμού και ρομαντισμού, επίκλησης της λαϊκότητας και επιστημονικής τεκμηρίωσης, συγκερασμού του κυρίαρχου «δυτικισμού» με έναν ελεγχόμενο «ανατολισμό», που θα ενοποιούσε τις διαφορετικές ιστορικές, πολιτισμικές, αλλά και τρέχουσες πολιτικές και ιδεολογικές πτυχές μέσα στη σύγχρονη ελληνική εθνική ιδεολογία, μια αστική-εθνική ενσωμάτωση της συνολικής λαϊκής συνείδησης και παραδόσεων, του «λαϊκού παρελθόντος». Η «Δύση» τελικά ολοκληρώνει την επιβολή της σε μια κοινωνία, όταν φτάνει να διαμορφώνει έναν ορισμένο ελεγχόμενο «ανατολισμό». Αυτή η νέα σύνθεση συνδέεται, κατά κύριο λόγο, με το ιστορικό έργο του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου που αποτέλεσε το σταθερό, ολοκληρωμένο βάθρο της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας.

Στο έργο του Παπαρρηγόπουλου θεμελιώνεται ιστορικά η νομιμότητα της Μεγάλης Ιδέας -το έθνος που προορίζεται να προεδρεύσει στη σύγχρονη αναβίωση της Ανατολής- μέσω της ενοποίησης της συνέχειας του ελληνισμού από την Αρχαιότητα ως τη νεότερη εποχή. Ενοποιείται ο «δυτικισμός», η λογική της «μετακένωσης», με την αντίληψη μιας ορισμένης «ελληνικής Ανατολής», μέσω της αναβάθμισης της θέσης του Βυζαντίου στη μεγάλη ελληνική ιστορία. Ο συνδετικός κρίκος του «ελληνοχριστιανισμού», που προέρχεται από τον Ζαμπέλιο, ενσωματώνεται στη σύνθεση του Παπαρρηγόπουλου, αλλά με μια ουσιαστική διαφορά. Ενώ ο Ζαμπέλιος διαχωρίζει τελείως το βυζαντινό κράτος από την «αυθεντική», «οργανική» ζωή του ελληνισμού στο Μεσαίωνα, που ανάγεται στη λαϊκότητα μέσα στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής ιστορίας (ως βασικού οχήματος του ελληνισμού στη δοσμένη περίοδο), ο Παπαρρηγόπουλος αντίθετα εντάσσει στον ελληνισμό τον βυζαντινό κρατισμό με τη θέση του, σύμφωνα με την οποία το ανατολικό ρωμαϊκό κράτος μετατρέπεται βαθμιαία σε ελληνικό κράτος. Έτσι, εκτός από

την εκκλησιαστική και λαϊκή ζωή εξελληνίζεται και το μεσαιωνικό αυτοκρατορικό κράτος και, επομένως, γίνεται «ελληνική» και ιδεολογικά ενσωματώσιμη στο σύνολό της η βυζαντινή κοινωνία. Εντάσσεται, λοιπόν, στη νεοελληνική εθνική ιδεολογία η αντίληψη μιας συνολικής ιστορικής «ελληνικής ανατολής» στον ευρύτερο χώρο, όπου διαδραματίζεται η λύση του «Ανατολικού Ζητήματος» και τεκμηριώνονται περαιτέρω οι εθνικές, αλλά και οι κρατικές πλέον, ελληνικές αξιώσεις για τη διάδοχη κατάσταση που προετοιμάζεται στην περιοχή.

Το έργο του Παπαρρηγόπουλου διαμορφώνεται σε μια εποχή, που χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση και όξυνση των εθνικών διεκδικήσεων και των εθνικισμών στα Βαλκάνια και κατά κάποιο τρόπο αποτελεί απάντηση και συμβολή σε αυτήν. Ο ίδιος ο εθνικισμός αντανακλά αφενός την προχωρημένη ήδη διαδικασία αστικοποίησης στην περιοχή, άρα την προχωρημένη διαδικασία εθνογένεσης και ανάπτυξης της εθνικής ζωής, άρα τη διαδικασία «δυτικοποίησης», και αφετέρου τη συνακόλουθη διαδικασία αντικρουόμενων εθνικών διεκδικήσεων μέσω των νέων ή υπό εκκόλαψη εθνικών κρατών. Ως εκ τούτου, η αναγνώριση της ύπαρξης «ανατολικών» στοιχείων ή πλευρών στην ελληνική συνείδηση και πνευματική ζωή είναι δευτερογενής, έχει λειτουργικό και πρακτικό χαρακτήρα και στόχευση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι απλώς και μόνο «εργαλειακή». Εξάλλου, τα έθνη συνιστούν πραγματικές, υπαρκτές αντικειμενικά μορφές κοινωνικής συμβίωσης, που βασίζονται στην υλική κοινωνική ζωή και σχέσεις, ενώ αντικειμενικά υπάρχουν επίσης και τα κοινά στοιχεία στην ψυχοσύνθεση του έθνους και δεν αποτελούν απλώς κάποιες φαντασιακές, ιδεολογικές και μόνο κατασκευές – τα έθνη είναι υπαρκτά, όχι τεχνητά, για μια ορισμένη ιστορική περίοδο.

Το κύριο στάδιο στην τοποθέτηση και εξέλιξη της προβληματικής περί «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία φαίνεται να ολοκληρώνεται την ίδια περίπου εποχή, στην εικοσαετία μεταξύ 1850-1870, όταν σημαντικές ιστορικές διαδικασίες και γεγονότα συντελούνται και στους δυο χώρους.

Στη Ρωσία, ο καθοριστικός ιστορικός σταθμός είναι οπωσδήποτε η κατάργηση της δουλοπαροικίας το 1861, μετά από την οποία αρχίζει μια όλο και πιο ραγδαία ανάπτυξη των καπιταλιστικών σχέσεων στη χώρα που, από τη μία πλευρά, εντείνει τις οξυμμένες παλιές αντιφάσεις της κοινωνίας, ενώ, από την άλλη, διαμορφώνει και νέες, ιδιαίτερα έντονες αντιθέσεις και αντιφάσεις. Οι τεράστιες αλλαγές αντανακλώνται στην πνευματική ζωή και την κίνηση των ιδεών. Οι παλιοί αριστοκράτες διανοούμενοι, που πρώτοι έθεσαν το θέμα Ανατολής-Δύσης στη Ρωσία, αποσύρονται γρήγορα από το προσκήνιο και τη θέση τους παίρνουν νέα στρώματα διανοουμένων, που προέρχονται από τα νέα μορφωμένα αστικά και μικροαστικά στρώματα, τα οποία βέβαια, λόγω της ιδιαίτερης ρωσικής κοινωνικής δομής, τροφοδοτούνται αρχικά από ξεπεσμένες και φτωχές οικογένειες ευγενών. Ωστόσο, πολλές από τις αντιλήψεις, στάσεις,

νοοτροπίες της παλιότερης γενιάς διανοουμένων κληροδοτούνται στη νεότερη γενιά, όπως και κάποια από τα κύρια θέματα επεξεργασίας: ο επαναστατισμός, η ρήξη με τον επίσημο κρατικό μηχανισμό και ιδεολογία, η «ρωσική ιδέα», η «συννοδικότητα», η σχέση λαός-κοινωνική μεταβολή ή, αλλιώς, η σχέση αγροτιάς-επανάστασης. Παρότι δηλαδή οι φεουδαρχικές προέλευσης ριζοσπάστες ή επαναστατημένοι διανοούμενοι (η «δυστυχής φεουδαρχική συνείδηση») αποχωρούν, οι ιδέες και τα μοτίβα τους εξακολουθούν να δίνουν τον τόνο στις περαιτέρω αναζητήσεις στην πνευματική ζωή, κάτι που αναδεικνύει το ζήτημα περί συσσώρευσης-συνέχειας και αλλαγής στην πνευματική παραγωγή μέσα σε μια εξόχως αντιφατική κοινωνική πραγματικότητα.

Στην Ελλάδα, δεν μπορεί να ειπωθεί ότι υπάρχει ένα ιστορικό γεγονός που να έχει τόσο καθοριστική σημασία όπως στη Ρωσία, στο διάστημα μετά την εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση. Στο διάστημα αυτό φαίνεται ότι βαθμιαία ολοκληρώνεται και οριστικοποιείται η καταρχήν αστικοποίηση του προσανατολισμού της ελληνικής κοινωνίας, οικονομικά, πολιτικά, θεσμικά, ιδεολογικά. Τα αστικά στρώματα της χώρας, που ουσιαστικά έχουν τον πρώτο λόγο από την εποχή της ελληνικής επανάστασης και ιδιαίτερα από το 1843 και μετά, εδραιώνονται σε όλο το πλάτος της κοινωνικής ζωής, τείνουν να γίνονται όλο και περισσότερο πια ολοκληρωμένη «εθνική αστική τάξη», τηρουμένων, βεβαίως, των αναλογιών, σε σύγκριση με τη Δυτική Ευρώπη. Το ελληνικό εθνικό κράτος σταθεροποιείται και ολοκληρώνεται μεν, όσον αφορά τα βασικά του χαρακτηριστικά ως αστικό κράτος, αλλά η περαιτέρω ανάπτυξή του αναπόφευκτα συνδέεται με την πορεία επίλυσης του Ανατολικού Ζητήματος. Θα είναι ένα κράτος διαρκώς επεκτεινόμενο εδαφικά για περίπου μισό αιώνα ακόμη (1922). Τα αστικά μορφωμένα στρώματα διαμορφώνουν τη βασική μορφή της εθνικής ελληνικής ιδεολογίας. Ξεκινώντας από μια μαχητική δυτικιστική αντίληψη, προερχόμενη από τον Διαφωτισμό και τον φιλελευθερισμό (με πολύ ισχυρό το ρεπουμπλικανικό στοιχείο), η κεντρική έννοια της οποίας βασιζόταν στη «μετακένωση» του δυτικού πολιτισμού στην Ελλάδα, προχώρησαν σε περαιτέρω κριτική επεξεργασία της εθνικής ιδεολογίας, που βασιζόταν και στη λειτουργική ενσωμάτωση και αφομοίωση «ανατολικών» πολιτιστικών και πνευματικών στοιχείων. Η επιτυχία αυτής της επανεπεξεργασίας σημαίνει ότι η ελληνική αστική τάξη διέθετε πλέον και σημαντική αυτοτέλεια και δημιουργική ικανότητα και στον πνευματικό τομέα ως ηγέτιδα τάξη του έθνους.

Χωρίς αμφιβολία, στην Ελλάδα η επιλογή ήταν εξαρχής, όσον αφορά την ουσία της, «δυτική», δυτικιστική: η Ελλάδα είχε σαν αποστολή της να «εκπολιτίσει», δηλαδή να «δυτικοποιήσει» και κατ' ουσίαν να αστικοποιήσει την Ανατολή. Αυτό είναι το σταθερό στοιχείο στο περιεχόμενο της Μεγάλης Ιδέας από το 1844 μέχρι και το 1922, όσες επιμέρους μορφές και

εκδηλώσεις και αν πήρε στο μεταξύ. Το ανατολικό στοιχείο ήταν πάντα δευτερεύον, συμπληρωματικό στην ελληνική εθνική ιδεολογία.

Στη Ρωσία, αντιθέτως, το ζήτημα Ανατολής-Δύσης εξακολουθούσε να παραμένει κρίσιμο και αμφίσημο. Παρότι η χώρα, ως οντότητα που περιελάμβανε δυνητικά μια ολόκληρη ομάδα χωρών, στην πραγματικότητα, αναπτυσσόταν όλο και περισσότερο στη βάση των καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων, ο τέτοιος οριστικός προσανατολισμός της ήταν απευκταίος για τους διαδόχους της παλιάς ριζοσπαστικής-επαναστατικής διανόησης. Και αν για τους σλαβόφιλους τα πράγματα είναι πιο καθαρά («σύγχρονη ανάπτυξη, αλλά με τον παλιό φεουδαρχικό προ-αυτοκρατορικό τρόπο»), οι δυτικιστές (το επαναστατημένο τμήμα τους) επέλεξαν ένα δρόμο, που κατέληγε στην τοποθέτηση ενός προτάγματος εντελώς πρωτότυπου ιστορικά: παράκαμψη του «δυτικού», δηλαδή του καπιταλιστικού τρόπου ανάπτυξης και διαμόρφωση μιας σοσιαλιστικής κοινωνίας, βασισμένης στην παλιά (προ του 1861) αγροτική κοινότητα και κοινοκτημοσύνη, δίχως φεουδάρχες ή καπιταλιστές. Επρόκειτο για μια συνάντηση ιδεών που οι μεν προέρχονταν απ' την αγροτική ζωή επί φεουδαρχίας (Ανατολή) και οι δε απ' τις πιο προχωρημένες αντιφάσεις του ίδιου του αναπτυσσόμενου καπιταλισμού (Δύση).

Ενώ στην Ελλάδα το ανατολικό στοιχείο ήταν εξ αρχής υποτελές στη «δυτικιστική» προσέγγιση και οι αστικές σχέσεις και θεσμοί δεν αμφισβητούνται καθόλου ως προς την ουσία τους, στη Ρωσία αμφισβητείται η Δύση και επί της ουσίας ως ιδέα, ως σύμβολο, ως κοινωνική και πνευματική πραγματικότητα στο σύνολό της. Ενώ στην Ελλάδα, όπως υποστηρίξαμε, οι όποιες σοσιαλιστικές ιδέες παραμένουν περιθωριακές ή και λειτουργικές για την περαιτέρω ανάπτυξη του καπιταλισμού στη χώρα, στη Ρωσία γίνονται όχημα της άρνησης-υπέρβασης του ίδιου του καπιταλισμού, δίχως ο τελευταίος να έχει ακόμη ολότελα αναπτυχθεί. Σε αυτή την περίοδο, λοιπόν, εξελίσσονται και διαμορφώνονται οριστικά οι διαφορές στο ζήτημα Ανατολής-Δύσης στην πνευματική ζωή της Ρωσίας και της Ελλάδας και, σε σημαντικό βαθμό, προδιαγράφεται η κατεύθυνση των περαιτέρω εξελίξεων στις δυο χώρες.

Τα πιο σημαντικά αποτελέσματα-απολήξεις των έντονων αυτών διαφορών σε ό,τι αφορά την προβληματική Ανατολής-Δύσης σε Ελλάδα και Ρωσία πρόκειται να καταδειχθούν στα Επιλεγόμενα της παρούσας συγγραφής, όπου διατυπώνονται και τα συνολικά συμπεράσματα της διεξαχθείσας μελέτης.

ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ «ΑΝΑΤΟΛΗΣ-ΔΥΣΗΣ» ΣΤΗ ΡΩΣΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Στον Επίλογο της παρούσας εργασίας, παρουσιάζεται συνοπτικά η αποτίμηση και αποτυπώνονται τα οριστικά αποτελέσματα της προβληματικής περί «Ανατολής-Δύσης» στη Ρωσία και την Ελλάδα, δηλαδή τα τελικά αποκρυσταλλώματα της αντιπαράθεσης μέσα στην εθνική ιδεολογία και πνευματική και πολιτική ζωή των δύο χωρών, όπως προκύπτουν από τη μελέτη που αναπτύχθηκε στα προηγούμενα μέρη του έργου, καθώς και τα συμπεράσματα της έρευνας που διεξάχθηκε πάνω στο συγκεκριμένο υλικό. Οι διεργασίες που συντελούνται στο πλαίσιο αυτής της ολοκλήρωσης προσδιορίζονται χρονικά μετά το δεύτερο μισό και ιδιαίτερα στο τελευταίο τρίτο του 19^{ου} αιώνα και είναι κοντινές, σχεδόν παράλληλες χρονικά, στις δύο χώρες. Το γεγονός αυτό δε συνιστά απλή σύμπτωση, αφού και οι δύο χώρες-κοινωνικοί χώροι βρίσκονται στην κοντινή γεωγραφική, ιστορική, πολιτιστική «περιφέρεια» της Δυτικής Ευρώπης, της «Δύσης», του παγκόσμιου ιστορικού κέντρου ώθησης και κινητήριας δύναμης για τον κοινωνικό μετασχηματισμό σε όλο τον κόσμο. Συνεπώς, η ολοένα και πιο ισχυρή κατίσχυση και γενίκευση του «δυτικού» παραδείγματος, η επιταχυνόμενη διάχυσή του, οδηγούσε και σε επιταχυνόμενους ρυθμούς ανταπόκρισης -αντίδρασης και προσαρμογής- τις μη δυτικές, αλλά παρ' όλα αυτά, έτσι ή αλλιώς, «δυτικοποιούμενες» κοινωνίες. Επρόκειτο για την εκδήλωση και ανάπτυξη της αντίθεσης μεταξύ ενότητας και διαφοράς στην καθολική ιστορική διαδικασία.

Μερικές από τις πιο σημαντικές διαφορές μεταξύ των δύο χωρών ή κοινωνιών ή κοινωνικών χώρων, της Ρωσίας και της Ελλάδας, προσδιορίστηκαν ήδη σε αρκετά σημεία προηγούμενα: Μεγάλη και ανομοιόμορφη, χαώδης κοινωνία, από τη μία, μικρή και πολύ πιο διευθετημένη, από την άλλη· ισχυρότατη πολυεθνική απολυταρχική αυτοκρατορία από τη μια, μικρό νεοαπελευθερωμένο (και μάλιστα από μια άλλη πολυεθνική αυτοκρατορία) συνταγματικό αστικό κοινοβουλευτικό κράτος, από την άλλη· μεγάλο ειδικό βάρος στη συνολική παγκόσμια πραγματικότητα στη μια περίπτωση (στην οικονομία, την πολιτική, την επιστήμη, την τέχνη), πιο περιορισμένο βάρος, στην περιοχή των Βαλκανίων και της Ανατολικής Μεσογείου, στην άλλη. Πρόκειται για διαφορά κλίμακας και μεγάλη μάλιστα, γίνεται λόγος για μεγέθη ασύμμετρα, από πολλές απόψεις. Ωστόσο, παρά τη διαφορά κλίμακας, κατά τη γνώμη μας, η συγκριτική προσέγγιση μεταξύ των δύο χωρών μπορεί να είναι γόνιμη ερευνητικά, ιδιαίτερα αν γίνει στη βάση ορισμένων άλλων διαφορών, που αφορούν λιγότερο τα γενικά μεγέθη. Εκείνο που εδώ κυρίως ενδιαφέρει είναι η διαφορά στην ανταπόκριση στο «δυτικό παράδειγμα» και τη διάχυσή του στο σύνολο της κοινωνικής ζωής. Στο πλαίσιο αυτής της «ιστορικής ανταπόκρισης»

διαμορφώθηκαν οι ιδιαιτερότητες της κοινωνικής ζωής και σκέψης στις δύο χώρες, η ιδεολογία και η πνευματική παραγωγή τους, σημαντικές πλευρές της κοινωνικής τους ψυχοσύνθεσης.

Και στις δυο περιπτώσεις έχουμε την πρόκληση μιας διαδικασίας αστικοποίησης, ένταξης στη νεωτερική καπιταλιστική «δυτική» κοινωνική ζωή. Στην περίπτωση της Ρωσίας, ωστόσο, έχουμε μια χώρα υπεραναπτυγμένου φεουδαλισμού, ο οποίος έχει πια παρακμάσει και λειτουργεί ασφυκτικά για την κοινωνία, ενώ στην Ελλάδα (στο πλαίσιο του νεοελληνικού κράτους) έχουμε μια χώρα, που έχει δομηθεί εξ αρχής σε αστικά πλαίσια και που μένει να αποπερατώσει και να αναπτύξει περαιτέρω την ήδη υπάρχουσα καπιταλιστική βάση ανάπτυξής της, ώστε να προχωρήσει μπροστά, έχοντας ως μεγαλύτερο εμπόδιο τα προβλήματα που απορρέουν από την αργή, παρατεταμένη διαδικασία επίλυσης του «Ανατολικού Ζητήματος».

Σημείο καμπής και για τις δυο χώρες, όπως καταδείχθηκε σε άλλα σημεία της παρούσας εργασίας, αποτέλεσε η δεκαετία του 1850 και κυριότερο σημείο εκδήλωσης αυτής της καμπής, που επιτάχυνε τις εξελίξεις, ο Κριμαϊκός Πόλεμος και η έκβασή του: μετά το τέλος του, η Ρωσία εισέρχεται σε μια ταραχώδη επαναστατική κατάσταση, που καταλήγει στην κατάργηση της δουλοπαροικίας, το 1861, ενώ στην Ελλάδα η κοινωνική αντιπαράθεση επίσης οξύνεται, η έννοια της «Μεγάλης Ιδέας» αρχίζει να αποκτά το γνωστό αλυτρωτικό περιεχόμενο και προετοιμάζεται η επόμενη ιστορική φάση του διευρυμένου αστικού εκσυγχρονισμού της χώρας.

Η ιστορική περίοδος της ολοκλήρωσης της προβληματικής περί «Ανατολής-Δύσης» στις δύο χώρες, ή της ολοκλήρωσης της διαδικασίας ιστορικής «ανταπόκρισης» στη «δυτική πρόκληση», διαρκεί από τη δεκαετία του 1860 μέχρι και τη δεύτερη δεκαετία του 20^{ου} αιώνα (1917 – Ρωσία, 1912-1922 – Ελλάδα). Στο τέλος αυτής της περιόδου και στις δυο χώρες είχε επιλυθεί το ζήτημα του αυτοπροσδιορισμού τους, του προσανατολισμού και της ταυτότητάς τους ως προς τη Δύση. Η λύση ήταν διαφορετική στην καθεμιά από αυτές, αλλά σύμφωνη με το δυναμικό των αντιφάσεων ανάπτυξης, που έφεραν μέσα τους, κάτι που αντανακλάται και στα πνευματικά και ιδεολογικά ρεύματα, τα οποία αποτέλεσαν τη συνείδηση αυτής της λύσης και κοινωνικής μεταβολής. Στο πλαίσιο μιας φάσης πρωτόγνωρης και ορμητικής ανάπτυξης της επιστήμης, της τέχνης και του πολιτισμού, που έλαβε χώρα διεθνώς στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα και η οποία διεθνοποίησε, ή μάλλον «παγκοσμιοποίησε», τη δυτική πνευματική ζωή, η ανάπτυξη των ιδεών στις δυο χώρες βασίστηκε κατ' αρχήν στην εξέλιξη και ολοκλήρωση των ρευμάτων, που είχαν εμφανιστεί στην αμέσως προηγούμενη περίοδο.

Στη Ρωσία έχουμε τη μετεξέλιξη της ρωσικής ιδεολογίας των σλαβόφιλων σ' εκείνη του «εδαφισμού» στις επόμενες δεκαετίες, ενώ το ρεύμα του «δυτικισμού» αναπτύσσεται σε δυο ξεχωριστές κατευθύνσεις: αφενός προς τον ήπιο ή συμβιβαστικό «ρωσικό φιλελευθερισμό», που είναι το πιο συνεπές αστικό νεωτερικό και ορθολογικό ρεύμα στη ρωσική πνευματική και

ιδεολογική ζωή της συγκεκριμένης εποχής και αφετέρου προς τον «ναροντικισμό» ή «επαναστατική δημοκρατία» που, όμως, αξιοποιεί έμμεσα και επεξεργασίες των σλαβόφιλων όσον αφορά την εθνική ταυτότητα και τον προσανατολισμό της ρωσικής κοινωνίας. Όταν, στην πορεία, εμφανίζεται η αντικειμενική τάση -και στους «εδαφιστές», αλλά και στους «ναρόντικους»- της προσέγγισης με τον φιλελευθερισμό, αφενός το εκρηκτικό φορτίο των συσσωρευμένων ανεπίλυτων κοινωνικών αντιφάσεων στο πλαίσιο της απολυταρχίας και αφετέρου κυρίως ο καταλυτικός ρόλος του ρωσικού επαναστατικού μαρξισμού, ως νέου ορθολογικού ρεύματος-κινήματος, εναλλακτικού και ανταγωνιστικού προς τον φιλελευθερισμό, οδηγούν σε μια εντελώς πρωτότυπη λύση για την περαιτέρω ανάπτυξη της Ρωσίας που, πάντως, εμπεριεχόταν στο δυναμικό της μέχρι τότε ανάπτυξής της.

Το κρίσιμο κληροδοτημένο ζήτημα, το οποίο περιέπλεκε τα πράγματα στη ρωσική κοινωνική και πνευματική ζωή ήταν το ζήτημα αφενός της αγροτικής κοινότητας και αφετέρου της απολυταρχίας. Στην Ελλάδα η εξέλιξη των ιδεών παρουσιάζεται πολύ λιγότερο πρωτότυπη σε σχέση με τη Ρωσία, αφού οι κοινωνικές και ιστορικές αντιφάσεις είναι πολύ πιο κοντά στο δυτικό πρότυπο από τα χρόνια της επανάστασης ακόμη, ενώ η κοινωνία έχει καθαρά αστικό προσανατολισμό και πρόσημο. Η πολιτική ζωή είναι οργανωμένη γύρω από το Σύνταγμα και τον κοινοβουλευτισμό και η πνευματική ζωή έχει επίσης εξαρχής αστικό χαρακτήρα, στο πιο αναπτυγμένο και ζωντανό τουλάχιστον τμήμα της. Κυρίαρχο ρεύμα είναι πάντα το φιλελεύθερο. Ωστόσο, δίπλα στον φιλελευθερισμό της υψηλής αστικής τάξης, φαίνεται ότι αναπτύσσεται και ένας φιλελευθερισμός μικροαστικών στρωμάτων, που συγχωνεύει από τη μία ένα στοιχείο πληβειακού δημοκρατισμού, με πηγή κυρίως τα Επτάνησα, και από την άλλη ένα μέρος των λαϊκών πεποιθήσεων, που είχαν εκφραστεί νωρίτερα, μέσα κυρίως από το παλιό «Ρωσικό Κόμμα». Δεν είναι τυχαίο, τέλος, ότι το παλιό «Αγγλικό Κόμμα» αποτελεί τη βάση για την ίδρυση του «Νεωτερικού Κόμματος», που συνδέθηκε με το όνομα κυρίως του Χ. Τρικούπη, ενώ το παλιό «Γαλλικό» του Κωλέτη συνιστά τη βάση ίδρυσης του «Εθνικού Κόμματος», που θα συνδεθεί με τον Δηλιγιάννη. Αργότερα, στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, θα διαμορφωθεί και ένα αντιφιλελεύθερο ρεύμα στην ελληνική κοινωνία που, παρότι θα αναδυθεί μέσα από αυτήν την ίδια, θα είναι ωστόσο αντίστοιχο με φαινόμενα που αφορούν και άλλες χώρες της ανεπτυγμένης Δύσης και άρα θα συνιστά εξίσου «νεωτερικό» φαινόμενο της αστικής πολιτικής ζωής, έστω και αν αντλεί και από παλιότερες πηγές. Το ρεύμα του σοσιαλισμού στην Ελλάδα, σε αντίθεση με τη Ρωσία αλλά και πολλές άλλες χώρες, αργεί πολύ περισσότερο να γίνει ισχυρό πνευματικό και πολιτικό κίνημα, αν και επιδράσεις και ερεθίσματα υπάρχουν από παλιά, λόγω του ότι δεν υπήρχε για πολύ καιρό μια μαζική κοινωνική βάση γι' αυτό, αφενός δεν αναπτύχθηκε γρήγορα μια μαζική εργατική τάξη και αφετέρου οι αγρότες ήταν, στη μεγάλη πλειονότητά τους,

ιδιοκτήτες και δυνάμει ή και ενεργεία ατομικοί εμπορευματοπαραγωγοί, από τα χρόνια μετά την επανάσταση ακόμη.

Γενικά, η εξέλιξη της κοινωνικής και πνευματικής ζωή στην Ελλάδα είναι πολύ λιγότερο κοσμογονική, συγκριτικά με τη Ρωσία. Το πρόβλημα που δυσκόλευε την ανάπτυξη της ελληνικής κοινωνίας συνίστατο κυρίως στην εξάρτηση από τη λύση του Ανατολικού Ζητήματος. Για την πνευματική και εν γένει την ιδεολογική ζωή, καταλυτικό ρόλο έπαιξε ένα ζήτημα που σε άλλες χώρες είχε από πολλά χρόνια επιλυθεί και συγκεκριμένα το «γλωσσικό ζήτημα», το οποίο αντανακλούσε, σε μεγάλο βαθμό, την ιδιομορφία εμφάνισης και ανάπτυξης του ελληνικού έθνους και κοινωνίας μέσα στον ευρύτερο χώρο των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας. Αντανακλάται εδώ το πραγματικά πρωτότυπο στοιχείο της μετάβασης της ελληνικής κοινωνίας από την «Ανατολή» στη «Δύση», στο δυτικό αστικό πολιτισμό.

I

Στην ανάλυση που προηγήθηκε η κοινωνική ζωή μεταβάλλεται σημαντικά και βαθιά και στις δυο χώρες στις δεκαετίες από το 1860 και μετά και η ιστορική κίνηση σε αυτές επιταχύνεται και εντατικοποιείται. Ωστόσο, η κοινωνική μεταβολή, παρότι έντονη και στις δύο περιπτώσεις, δεν είναι το ίδιο βαθιά και ριζική. Όπως επισημάνθηκε και αιτιολογήθηκε, στη Ρωσία υπάρχει ένα πραγματικό ορόσημο, ένας ιστορικός σταθμός που οριοθετεί μια ριζική *ποιοτική μεταβολή*: πρόκειται φυσικά για την κατάργηση της δουλοπαροικίας, το 1861. Η διαδικασία αυτή αλλάζει θεσμικά τα ίδια τα θεμέλια της ρωσικής κοινωνίας και επιταχύνει ραγδαία την πορεία καπιταλιστικοποίησής της. Εμφανίζεται μαζική εργατική δύναμη και διαμορφώνονται καπιταλιστικές επιχειρήσεις σε μεγάλη κλίμακα, νέες τάξεις και κοινωνικά στρώματα, νέες στάσεις, αντιλήψεις και συμπεριφορές. Η παλιά αγροτική κοινότητα, η «ομπστσίνα» ή «μυρ», που χαρακτηριζόταν από την ισότητα μεταξύ των αγροτών, βασισμένη στην υποταγή στον τσάρο και τον γαιοκτήμονα, αρχίζει να διασπάται με γρήγορους ρυθμούς σε επιμέρους αγροτικά στρώματα και κοινωνικές ομάδες, ενώ μια νέα φτωχολογιά εμφανίζεται στις όλο και πολυπληθέστερες πόλεις που, από κέντρα διοίκησης και εμπορίου, μετατρέπονται σε πραγματικά βιομηχανικά και «αστικά κέντρα» με τη σύγχρονη έννοια. Αντιστοίχως εξελίσσονται η πνευματική ζωή και οι φορείς της. Στη θέση των παλιών αριστοκρατών διανοουμένων, ένα καινούργιο και πολύ πιο μαζικό στρώμα μικροαστικής διανοήσης, συχνά γόνιμοι χρεοκοπημένων ή φτωχών ευγενών, καταλαμβάνει τις περισσότερες νέες θέσεις πνευματικής εργασίας που δημιουργούνται και δίνει τον τόνο στην πνευματική κίνηση και παραγωγή. Στην Ελλάδα, παρότι

τα γεγονότα είναι πυκνά από τη δεκαετία του 1860 και πέρα, η αλλαγή που συντελείται είναι πολύ λιγότερο ποιοτική και πολύ περισσότερο ποσοτική, ενώ δεν υπάρχει κάποιο γεγονός που να μπορεί να χαρακτηριστεί σαν «ιστορικός σταθμός», όπως η κατάργηση της δουλοπαροικίας το 1861 στη Ρωσία. Η εποχή αυτή στην Ελλάδα χαρακτηρίζεται κυρίως από το ισχυρό κύμα αστικού εκσυγχρονισμού, που συνδέεται περισσότερο με το όνομα του Χαριλάου Τρικούπη. Μετά από πολλά χρόνια ασθενικής οικονομικής, πολιτικής και πολιτισμικής ανάπτυξης και «καχεξίας», κατά την προσφιλή λέξη πολλών φιλελεύθερων Ελλήνων διανοουμένων του 19^{ου} αιώνα, ξεκινά, με κεντρικό οργανωτή το κράτος και τη φιλελεύθερη ελίτ, μια διαδικασία εμβάθυνσης και επέκτασης των καπιταλιστικών σχέσεων στη χώρα, η πρώτη που άλλαξε σημαντικά τη συνολική της εικόνα μετά από την εποχή της Επανάστασης και του Πολέμου της Ανεξαρτησίας.

Ταυτόχρονα παρατηρείται μια πολύ μεγάλη ανάπτυξη της πνευματικής ζωής στις δυο χώρες κατά την αναφερόμενη περίοδο. Πέρα απ' την ανάπτυξη της επιστήμης, συμπεριλαμβανομένης της κοινωνικής επιστήμης (δίκαιο, ιστορία, λαογραφία κ.κ.) και της φιλοσοφίας, ξεχωριστή σημασία αποκτά η ανάπτυξη της τέχνης και ιδιαίτερος της λογοτεχνικής παραγωγής, που αποτύπωνε αλλά και διέδιδε περαιτέρω τις μεγάλες κοσμοθεωρητικές αλλαγές που συντελούνταν στην στις δύο κοινωνίες. Έτσι, στη Ρωσία, στη δοσμένη περίοδο έχουμε τους μεγάλους, παγκόσμιας σημασίας και επίδρασης, Ρώσους λογοτέχνες (Ντοστογιέφσκι, Τολστόι, Σάλτικοφ-Σεντρίν κ. ά.), ενώ στην Ελλάδα, την εξαιρετικά σημαντική για την κοινωνική συνείδηση της χώρας «Γενιά του 1880», με επικεφαλής τον Κωστή Παλαμά.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί αρκετές φορές μέχρι τώρα, η προβληματική «Ανατολής-Δύσης», που συνιστά κατ' ουσίαν μια προβληματική αναζήτησης για το μέλλον των κοινωνιών σε μια ορισμένη ιστορική περίοδο μετάβασης, παρουσιάζεται άνιση και διαφορετική όσον αφορά στη Ρωσία και την Ελλάδα. Στην Ελλάδα, ο προσανατολισμός στη Δύση ήταν δεδομένος ουσιαστικά από τα χρόνια της Επανάστασης, επομένως το θέμα δεν ήταν καθόλου το «προς τα πού», αλλά το «πώς», με ποιο τρόπο θα φτάσει η χώρα και το έθνος πιο γρήγορα και με μεγαλύτερη ασφάλεια στη θέση που τους ανήκει μέσα στον δυτικό πολιτισμό. Στη Ρωσία, όπως είδαμε στο 1^ο Μέρος της μελέτης, ζητούμενο ήταν όμως και η κατεύθυνση της ιστορικής κίνησης της κοινωνίας. Και στις δυο χώρες εμφανίστηκε και αναπτύχθηκε ένα φιλελεύθερο αστικό ρεύμα που εξέφραζε, στο μεγαλύτερο μέρος του, την πραγματική, τη «φυσική» κατεύθυνση της παγκόσμιας ιστορικής κίνησης της εποχής προς την αναπτυγμένη καπιταλιστική κοινωνία. Το ρεύμα αυτό, ωστόσο, αναπτύχθηκε μέσα σε δυο κοινωνίες αρκετά διαφορετικές όσον αφορά τις προϋποθέσεις και τις απαιτήσεις της μετάβασης. Αν, μέσα στην πνευματική ζωή της κάθε μιας από τις δυο αυτές χώρες, θελήσουμε να ξεχωρίσουμε κάποια προβλήματα χαρακτηριστικά

«ρωσικά» ή «ελληνικά» αντιστοίχως, τότε στη μεν Ρωσία θα εντοπίσουμε την προβληματική της «σλαβοφιλίας» και της «επαναστατικής δημοκρατίας», αλλά και του λαϊκιστικού αγροτικού «ρωσικού σοσιαλισμού», ενώ στην Ελλάδα τη σύγκρουση για το «γλωσσικό ζήτημα», στο οποίο εντάσσεται και το «κίνημα του δημοτικισμού».

Ειδικότερα στη Ρωσία, το παλιό κίνημα των σλαβόφιλων ουσιαστικά ανανεώνεται, ως ρεύμα πια, μετά από τη δεκαετία του 1860, με τη μορφή του «εδαφισμού» (ή «εδαφικότητας»³⁵⁶) και είχε σημαντική επίδραση στη ρωσική πνευματική ζωή. Αρκετοί από τους διανοούμενους που στελέχωσαν το ρεύμα του εδαφισμού ήταν νέου τύπου διανοούμενοι, προερχόμενοι στην πλειονότητά τους από χαμηλής ταξικής θέσης κοινωνικά στρώματα («ραζνοτσίντσι»), φορείς νέων νοοτροπιών, άγνωστων στους παλιούς αριστοκράτες σλαβόφιλους και δέκτες πολύ περισσότερων και νεότερων επιρροών από τη διεθνή ευρωπαϊκή πνευματική ζωή. Συγκρότησαν μια συγκεκριμένη θεώρηση για τον άνθρωπο και την κοινωνία σε αρκετά πεδία όπως στη φιλοσοφία (Στράχοφ, Λεόντιεφ), στην κοινωνιολογία και κοινωνική και πολιτική σκέψη (Ντανιλέφσκι, Ντοστογιέφσκι), την αισθητική (Γκριγκόριεφ, Ντοστογιέφσκι). Το ρεύμα αυτό επηρέασε σημαντικά τόσο την ρωσική (αλλά και τη διεθνή) πνευματική ζωή, όσο και την ίδια την πολιτική του ρωσικού κράτους. Το «εδαφιστικό» ρεύμα αναφέρεται συχνά και ως «νεοσλαβισμός». Οι κυριότεροι εκπρόσωποι του ρεύματος αυτού ήταν ο Ντοστογιέφσκι και ο Ντανιλέφσκι.

Το πρωτοποριακό και παγκόσμιας επίδρασης περιεχόμενο του έργου του Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι οφείλεται, σε μεγάλο βαθμό, στο συγκεκριμένο κοινωνικό πεδίο, όπου επικέντρωσε τις αναζητήσεις του, δηλαδή στο πεδίο των «νέων απόκληρων» και φτωχών των πόλεων της Ρωσίας κατά την περίοδο της παρακμής και κατάρτησης της δουλοπαροικίας, στον κόσμο των μικροϋπαλλήλων, των φτωχών διανοουμένων, των ζητιάνων, των ξεπεσμένων μικροεγγενών, του νέου περιθωρίου, εκείνων δηλαδή των κοινωνικών στρωμάτων που καταστρέφονταν είτε μεταβαλλόταν ριζικά η κοινωνική θέση τους από την έλευση του καπιταλισμού στη χώρα, αυτών που ο ίδιος ονομάζει «ταπεινοί και καταφρονεμένοι». Ο Ντοστογιέφσκι εκφράζει την κοινωνική διαμαρτυρία αυτών των ανθρώπων ενάντια στο δεσποτισμό, αλλά ταυτόχρονα εκφράζει και τέτοια υπαρκτά στοιχεία της ψυχосύνθεσής τους όπως η απληστία, ο κυνισμός, ο ηδονισμός κτλ.

³⁵⁶ Ο όρος δύσκολα μπορεί να αποδοθεί στα ελληνικά σε κυριολεκτική μορφή. Αντιστοιχεί, ίσως, στην σύγχρονη έννοια της «κοινωνικής γείωσης» -άρα εδώ εννοείται η «έλλειψη κοινωνικής γείωσης»- που χρησιμοποιείται σε κάποιους κύκλους της πολιτικής στην Ελλάδα τα τελευταία χρόνια. Ουσιαστικά γίνεται λόγος για το αντίθετο της «ανεδαφικότητας», της έλλειψης θεμελίου, της αβασμιότητας.

Στην πραγματικότητα, ο Ντοστογιέφσκι απομακρύνεται αρκετά από τις αντιλήψεις των παλιών σλαβόφιλων, που εξιδανίκευαν την αφέλεια και την παραδοσιακή αυθεντικότητα των «απλών ανθρώπων» μουζίκων-αγροτών, άρα και από την παλιά μορφή της οργανικής τους θεωρίας περί «συννοδικότητας» και χαρακτήρα της αγροτικής κοινότητας. Τώρα πλέον, στην εποχή της έλευσης του καπιταλισμού, το πεδίο πάλης, ο διχασμός και ο κατακερματισμός δεν αφορά πια την κοινότητα έναντι του κράτους, αλλά το εσωτερικό της ίδιας της ατομικής ανθρώπινης προσωπικότητας και ύπαρξης. Ο άνθρωπος έχασε την αθωότητά του: είναι ταυτόχρονα καλός και κακός, άγιος και κτήνος, το ανορθολογικό στοιχείο είναι μέσα του μαζί με το ορθολογικό και δεν θα μπορούσαμε να τα ξεχωρίσουμε ή να τα γνωρίσουμε στ' αλήθεια ποτέ. Το μόνο που μπορεί να γίνει είναι να μάθουμε να ζούμε συμφιλωμένοι με αυτό τον διχασμό της ανθρώπινης φύσης.

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο «εδαφισμός» απομακρύνεται πολύ από την παλιά «σλαβοφιλία» και την επιδίωξη μιας ιδεώδους κοινωνίας – προαυτοκρατορικής ρωσικής φεουδαρχικής ουτοπίας. Από τον Ντοστογιέφσκι αναδεικνύεται η αρχή περί της «ρωσικής ψυχής», που μπορεί να συλλαμβάνει, να αποδέχεται και να συμφιλιώνει το ορθολογικό και ανορθολογικό στοιχείο μέσα στον άνθρωπο, το καλό και το κακό. Γι' αυτό και η «ιστορική αποστολή» της Ρωσίας συνίσταται στο ότι μόνο αυτή μπορεί να επιλύσει, δηλαδή να συμφιλιώσει τις αντιθέσεις του δυτικού, ευρωπαϊκού πολιτισμού.

Ο Ντοστογιέφσκι απορρίπτει το δυτικό πολιτισμό λόγω της κυρίαρχης νοοτροπίας της ατομικιστικής ιδιοτέλειας («μεσάνστβο»), που κυριαρχεί στον τελευταίο και που προέρχεται από τη νοησιарχία. Με το να παραβλέπει το ανορθολογικό στοιχείο μέσα στον άνθρωπο, λέει ο Ντοστογιέφσκι, με το ν' αναδεικνύει μόνο τη διάνοια και τον αφηρημένο λόγο, ο δυτικός πολιτισμός δεν παίρνει υπόψη του τον πραγματικό άνθρωπο, που στο βάθος είναι ανορθολογικός, και έτσι ο δυτικός πολιτισμός οδηγείται στην αναλήθεια, στην επιτηδευμένη διανοητική ρηχότητα και, τελικά, στον πόλεμο όλων εναντίον όλων, την φαυλότητα και την κτηνωδία. Στην πραγματικότητα, ο λόγος που ο Ντοστογιέφσκι απορρίπτει και το σοσιαλισμό είναι ακριβώς ο ορθολογικός χαρακτήρας του σοσιαλισμού, που προέρχεται από τον αστισμό. Θεωρεί, μάλιστα τον σοσιαλισμό την πιο ακραία νοησιарχική και μηδενιστική εκδοχή του αστισμού. Η κοινωνικο-ηθική διαλεκτική του Ντοστογιέφσκι είχε τεράστια επίδραση στη Ρωσία (και όχι μόνο) της εποχής του. Οι πολιτικές του θέσεις κατέληγαν να προσεγγίζουν τον ήπιο ρωσικό φιλελευθερισμό, ενώ καλούσε να συνενωθούν οι σλαβόφιλοι με τους δυτικιστές στην προσπάθεια να καταπολεμηθεί η απαιδευσία του λαού, ώστε να δημιουργηθεί η αναγκαία πνευματική ενότητα στη Ρωσία.

Αν ο Ντοστογιέφσκι τόνιζε ότι η ιστορική αποστολή της Ρωσίας είναι «να διδάξει τη Δύση», ο Ν. Για. Ντανιλέφσκι θεωρούσε ότι κάτι τέτοιο είναι αδύνατο γιατί οι «πολιτισμοί» Ρωσίας και Ευρώπης είναι απολύτως διαφορετικοί, αντίθετοι και ασύμπτωτοι. Η Δυτική Ευρώπη ανήκει στον «Γερμανο-ρωμανικό ιστορικό πολιτιστικό τύπο», ενώ η Ρωσία στον διαμορφούμενο «σλαβικό» και μεταξύ αυτών των δύο υπάρχει απόλυτη αυτοτέλεια και διαχωρισμός. Οπότε η Ρωσία, εφόσον δεν έχει τίποτα κοινό με τη Δύση, δεν πρέπει και να μιμείται το δυτικοευρωπαϊκό υπόδειγμα, αλλά να ακολουθήσει το δικό της δρόμο ανάπτυξης. Επειδή δεν πρόκειται πλέον για την εποχή του 1840, αυτό σημαίνει ότι ο Ντανιλέφσκι αποδέχεται την υφιστάμενη κατάσταση της ρωσικής κοινωνίας υπό την υφιστάμενη πολιτική και κρατική ηγεσία. Οι αντιλήψεις του Ντανιλέφσκι, κυρίως εκείνες που τεκμηριώναν θεωρητικά την ιδεολογία του «πανσλαβισμού», άσκησαν σοβαρή επίδραση στην εξωτερική πολιτική του ρωσικού κράτους. Έτσι, η «σλαβοφιλία» σταματά πλέον να είναι ένα αμιγώς φιλολογικό και αντικαθεστωτικό ρεύμα και παίρνει τη θέση μιας λειτουργικής εποικοδομητικής αντιπολίτευσης στο απολυταρχικό καθεστώς, απευθυνόμενη όλο και πιο πολύ στην αστικοποιούμενη παλιά αριστοκρατία και την ηγετική ομάδα της κρατικής γραφειοκρατίας

Η εξέλιξη των επεξεργασιών των ύστερων σλαβόφιλων, είτε από την πλευρά της τέχνης και της αισθητικής, είτε από την πλευρά της κοινωνικής επιστήμης, τείνει να απορροφηθεί από την πραγματιστική κρατική πολιτική και από το συμβιβαστικό ρωσικό φιλελεύθερο ρεύμα, που συμμετέχει επίσης σε αυτήν επιδιώκοντας την σταδιακή καπιταλιστικοποίηση της Ρωσίας «από τα πάνω», χρησιμοποιώντας τον διοικητικό και κρατικό μηχανισμό της απολυταρχίας. Το σλαβόφιλο ρεύμα ουσιαστικά τείνει να αναιρεθεί ως ιδιαίτερη αυτοτελής πρόταση και πρόγραμμα για την περαιτέρω ανάπτυξη της ρωσικής κοινωνίας.

Ο τελευταίος σημαντικός σλαβόφιλος στοχαστής αυτής της εποχής, ο Κ. Ν. Λεόντιεφ, διαπιστώνοντας την αυτοαναίρεση όλης αυτής της προβληματικής, αρνείται τις προσαρμογές των «εδαφιστών». Αρνείται τον κοινό σλαβικό ιστορικό πολιτιστικό τύπο του Ντανιλέφσκι, μη βρίσκοντας κοινά στοιχεία μεταξύ των Ρώσων και των άλλων σλαβικών λαών και καλεί προς τα πίσω, στην κοινωνική αντίδραση. Η Ρωσία, κατά τη γνώμη του, ήδη δυτικοποιείται με πολύ γρήγορους ρυθμούς και, αν συνεχιστεί αυτό, θα αποτελέσει πολύ σύντομα συστατικό μέρος της παρακμάζουσας «ρωμανο-γερμανικής» Δύσης. Η μόνη λύση για να μη συμβεί αυτό είναι κυριολεκτικά «να παγώσει η ανάπτυξη της Ρωσίας», να εκμηδενιστούν οι όποιες φιλελεύθερες και εν γένει δυτικές ιδέες και νοοτροπίες και να οριστεί ως ιδεώδες και ως αρχή δόμησης της κοινωνικής ζωής η ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία και εκκλησία, στο πλαίσιο βεβαίως του απολυταρχικού κράτους. Εδώ ολοκληρώνεται η αποσύνθεση του κινήματος των σλαβόφιλων που, αφού διαμόρφωσε πολύ σημαντικές και γόνιμες θεωρητικές επεξεργασίες και επηρέασε

βαθιά ολόκληρη τη ρωσική (και όχι μόνο) πνευματική ζωή, συγχωνεύτηκε μέσα στη νεότερη κίνηση των ιδεών της ρωσικής κοινωνίας³⁵⁷. Έτσι, ξεκινώντας από την θρησκευτική-κοινοτική αντίληψη περί του Ρώσου αγρότη στη δεκαετία του 1840, η σκέψη των σλαβόφιλων έφτασε ως την αντίληψη της εθνικής ιδιαιτερότητας ή του εθνισμού (Ντανιλέφσκι) και κατέληξε τελικά στην αντίληψη της εθνικής αποκλειστικότητας ή στον εθνικισμό (Λεόντιεφ), που όμως χαρακτηρίζει ένα αρκετά προχωρημένο στάδιο ανάπτυξης των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων. Και όλα αυτά, ενώ ακόμη διατηρείται το απολυταρχικό κράτος, δηλαδή μια προκαπιταλιστική πολιτική και κρατική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας!

Από κάθε άποψη, το ρωσικό φαινόμενο της συγκεκριμένης εποχής είναι το πνευματικό ρεύμα-κίνημα των σλαβόφιλων που προαναφέρθηκε. Σκοπός του ήταν να διερευνηθεί και να θεμελιωθεί ένας άλλος δρόμος ανάπτυξης της Ρωσίας, που δε θα οδηγούσε στη Δύση και στο μισητό αστισμό και την ιδιοτέλειά του, στον κατακερματισμό του ατόμου και της κοινωνίας, στο «μεσάνστρο» και τον καπιταλισμό. Επρόκειτο για μια ευθεία άρνηση και απόρριψη της «Δύσης», του δυτικού πολιτισμού και αντικειμενικά είχε ιστορικά αντιδραστικό χαρακτήρα ως πρόταγμα για την κοινωνία. Επρόκειτο για ένα στοιχείο της οπισθοχωρούσας «Ανατολής» ενάντια στην προελαύνουσα και απειλητική «Δύση». Δεν ήταν, ωστόσο, η μόνη ευρεία αντιδυτική κίνηση στη ρωσική κοινωνία του 19^{ου} αιώνα. Ένα πολύ πιο πλατύ και πολύ πιο δραστικό πολιτικά «αντιδυτικό» κίνημα αναπτύχθηκε στους κόλπους της ρωσικής κοινωνίας και διανοήσης και επηρέασε θεμελιωδώς την εξέλιξη της ρωσικής ιστορίας: η ρωσική επαναστατική δημοκρατία και οι σοσιαλιστικές της ιδέες.

Το ενδιαφέρον είναι ότι το κίνημα αυτό, ο «ναροντικισμός», προήλθε μέσα από τους κύκλους των δυτικιστών διανοουμένων στην ίδια κρίσιμη δεκαετία του 1840. Στο αντίστοιχο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας έγινε εκτεταμένη αναφορά στη γένεση και ανάπτυξη του κινήματος της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας μέσα στο ρεύμα των δυτικιστών και το διαχωρισμό των επαναστατών δημοκρατών από τους φιλελεύθερους, που συχνά συνδέεται συμβολικά με τα ονόματα αρχικά του Γκέρτσεν και του Γκρανόφσκι και τη μεταξύ τους διαφωνία για το μέλλον της Ρωσίας. Ο διαχωρισμός αυτός επήλθε το 1846. Το κίνημα, ωστόσο, της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας διαμορφώθηκε στην περίοδο πριν και μετά την θεσμική

³⁵⁷ Για τον πλούτο και την γονιμότητα των ιδεών όλης της πορείας του πνευματικού ρεύματος των σλαβόφιλων, ότι και να ειπωθεί είναι λίγο, είτε γίνει λόγος για τον Χομιακόφ και τον Κιρέγιεφσκι είτε για την επόμενη γενιά των «εδαφιστών». Η θέση του Ντοστογιέφσκι στην παγκόσμια ιστορία των ιδεών είναι γνωστή. Όσο για τον Ντανιλέφσκι, ενδεικτικά μπορούν να αναφερθούν δύο πράγματα: α) η θεωρία του περί των «ιστορικών πολιτιστικών τύπων» αποτελεί τον πρόδρομο της θεωρίας των πολιτισμών του Τόινμπι, όπως και του πιο σύγχρονου μας Χάνιγκτον και β) ο γνωστός πολυπαραγοντικός ορισμός του έθνους στη μαρξιστικο-λενινιστική θεωρία κατάγεται απευθείας από το Ντανιλέφσκι.

κατάργηση της δουλοπαροικίας το 1861. Ιδρυτές του ήσαν ο Γκέρτσεν και ο Τσερνισέφσκι, αν και είχαν προηγηθεί ανάλογες επεξεργασίες και του Μπελίνσκι και του Ογκαριόφ.

Ο πιο σημαντικός θεωρητικός εκπρόσωπος των επαναστατών δημοκρατών και του ρωσικού αγροτικού σοσιαλισμού φαίνεται να είναι ο Ν. Γκ. Τσερνισέφσκι. Οι ιδέες του διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο της επαναστατικής κατάστασης που προηγήθηκε της κατάργησης της δουλοπαροικίας και η αφετηρία τους συνίσταται στις αντιλήψεις του ρωσικού διαφωτισμού, που αποδέχονταν όλοι οι δυτικιστές διανοούμενοι ενάντια στη δουλοπαροικία και τη φεουδαρχία και υπέρ της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Ωστόσο, κάποια στιγμή ήταν αναπόφευκτη η διάσπαση των δυτικιστών. Φαινόταν ότι υπήρχαν δυο δρόμοι εισόδου της Ρωσίας στο σύγχρονο πολιτισμό, που βρήκαν αντανάκλαση σε δυο διαφορετικούς τύπους θεωρητικής και πολιτικής αντιμετώπισης της αστικής ανάπτυξης. Λόγω της ιδιαίτερης διάταξης και της ιστορίας των κοινωνικών τάξεων και της σχέσης τους με το απολυταρχικό κράτος στη Ρωσία, εκείνοι που ενδιαφέρονταν περισσότερο για την άμεση και ριζική-επαναστατική κατάργηση των μεσαιωνικών πρακτικών και παραδόσεων στη χώρα δεν ήταν τόσο οι αστικοποιούμενοι πρώην φεουδάρχες γαιοκτήμονες και τα μεταπρατικά στρώματα της φεουδαρχικής κοινωνίας, που μετεξελίσσονταν αργά σε αστικά και τα οποία προτιμούσαν μια πιο αργή και ελεγχόμενη πολιτικά διαδικασία μετάβασης. Κινούσα δύναμη υπήρξαν οι μεγάλες μάζες των εξαρτημένων αγροτών, που συνιστούσαν τη συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού, και μαζί με αυτούς οι ριζοσπάστες «ραζνοτσίντσι» διανοούμενοι.

Το στοιχείο-αίτημα της «δημοκρατίας», εξισωτικό από τη φύση του, βρέθηκε να είναι αναπτυγμένο στη Ρωσία, αλλά και πλήρως αποκομμένο από το φιλελεύθερο στοιχείο, λόγω και της απουσίας, για ένα κρίσιμη σημασίας ιστορικό διάστημα, εκτεταμένων μεσοαστικών-μικροαστικών στρωμάτων με διακριτή συμμετοχή στην πολιτική και με αντίστοιχη πολιτική συνείδηση στη ρωσική κοινωνία. Άλλωστε, ο φιλελευθερισμός δεν είναι ταυτόσημος ιστορικά παντού και πάντα με τον δημοκρατισμό. Έτσι, με δεδομένη και την παλιότερη επαναστατική παράδοση του ρωσικού διαφωτισμού (Ραντίσσεφ, Δεκεμβριστές) εμφανίστηκε ο επαναστατικός δημοκρατισμός μέσα στη ρωσική διάνοηση, που απευθυνόταν όχι τόσο στο, ισχνό ακόμη αριθμητικά και δίχως δικές του πολιτικές και αγωνιστικές παραδόσεις, νέο ρωσικό εργατικό προλεταριάτο, αλλά στη μεσαία και φτωχή αγροτιά.

Ο Τσερνισέφσκι ήταν σημαντικός οικονομολόγος και διατηρούσε μόνιμη επαφή με τα τεκταινόμενα στην κοινωνική επιστήμη και την πολιτική και κοινωνική κατάσταση στη Δυτική Ευρώπη. Θέτει λοιπόν το ερώτημα: τι πρέπει να γίνει ώστε να απελευθερωθούν από τη δουλοπαροικία οι αγρότες της Ρωσίας δίχως να εκπέσουν στην κατάσταση των μισθωτών εργατών της Δυτικής Ευρώπης; δηλαδή, πώς θα γίνει να μην βρεθούν από τη μια εξαθλίωση στην

άλλη, να μην ανταλλάξουν την παραδοσιακή σκλαβιά με τη νεότερη; Κατανοώντας ταυτόχρονα και τη σημασία του πολιτικού αγώνα των ευρωπαϊών εργατών για το σοσιαλισμό, ο Τσερνισέφσκι προτείνει την εναλλακτική λύση της «παράκαμψης» του καπιταλισμού στη Ρωσία και του περάσματος κατευθείαν από τον αποσυντιθέμενο απολυταρχικό φεουδαρχισμό στη σοσιαλιστική κοινωνία. Βεβαίως, αυτό σήμαινε ότι η μαζική κοινωνική βάση ενός τέτοιου κινήματος θα ήταν οι Ρώσοι αγρότες.

Έτσι, ο Τσερνισέφσκι έθεσε για πρώτη φορά στην παγκόσμια κοινωνική και πολιτική σκέψη το πρόβλημα της ιστορικής εναλλακτικής λύσης απέναντι στην αστική κοινωνία σε μια χώρα του «δεύτερου κύματος» ανάπτυξης του καπιταλισμού και αυτή η εναλλακτική θα τεθεί έκτοτε και πάλι σε δοκιμασία, στα χρόνια του 20^{ου} αιώνα. Η λύση ήταν τρομερά πρωτότυπη, αλλά η δυναμική της πήγαζε από την ίδια τη συγκεκριμένη κατάσταση της Ρωσίας στη δοσμένη περίοδο, που ήταν ένας ολόκληρος κόσμος σε μετάβαση -και μάλιστα οδυνηρή μετάβαση- στον καπιταλισμό. Οι πηγές και επιρροές της θεώρησής του είναι πολλές και χαρακτηρίζονται από αντιφατικότητα (Χέγκελ, Φόιερμπαχ, Προυντόν, Λουί Μπλαν, Α. Σμιθ., Ντ. Ρικάρντο και φυσικά η αφομοίωση της ρωσικής δυτικιστικής και διαφωτιστικής παράδοσης).

Ο Τσερνισέφσκι θεωρεί ότι η λύση για τη Ρωσία συνίσταται σε έναν ορισμένο τύπο σοσιαλισμού, στον οποίο σημαντική θέση έχει η αγροτική κοινότητα, σε συνδυασμό με την ύπαρξη ενός επαναστατικού δημοκρατικού κράτους. Η αντίφαση που διαπερνά τη σκέψη του έγκειται στο ότι αφενός θεωρεί την επανάσταση επίκαιρη και αναγκαία για τους αγρότες της Ρωσίας, ενώ αφετέρου κατανοούσε ότι είναι πρακτικά ανέφικτη στις δοσμένες συνθήκες, λόγω της έλλειψης ενός μαζικού και βαθιά μορφωμένου πολιτικού επαναστατικού υποκειμένου, που θα μπορούσε να οργανώσει και να προσανατολίσει τους αστοιχείωτους μορφωτικά και πολιτικά αγρότες στην πολιτική δράση προς ένα σαφώς καθορισμένο σκοπό. Γι' αυτό και προσανατολίζεται περισσότερο στην διαπαιδαγωγική και διαφωτιστική δράση, καθώς και στη συστηματική προετοιμασία μιας νέας γενιάς επαναστατών που θα φέρουν σε πέρας το έργο της επαναστατικής αναμόρφωσης της Ρωσίας.

Στην παρούσα μελέτη υποστηρίχθηκε η θέση ότι στο έργο του Γκέρτσεν και κυρίως του Τσερνισέφσκι διαμορφώνονται οι σημαντικότερες θεωρητικές επεξεργασίες του κινήματος των ναρόντικων, στις δεκαετίες του 1850 και 1860. Στη συνέχεια, η θεωρητική παραγωγή της επαναστατικής δημοκρατίας είναι λιγότερο σημαντική, αφού, μεταξύ άλλων, το κύριο βάρος πέφτει πια στην πρακτική οργάνωση της επαναστατικής πάλης. Οι σημαντικότεροι θεωρητικοί εκπρόσωποι του κινήματος στη φάση της πιο έντονης δράσης του είναι ο Π. Α. Λαβρόφ, ο Μ. Α. Μπακούνιν και ο Π. Ν. Τκατσιόφ, οι επεξεργασίες των οποίων αντιστοιχούν σε τρεις

διαφορετικές πλευρές, αλλά και πολιτικές «γραμμές» αυτής της δράσης, όπως καταδείχθηκε στα αντίστοιχα κεφάλαια της προκείμενης έρευνας.

Ο Λαβρόφ δίνει μεγάλο βάρος αφενός στην διαμόρφωση μιας κατάλληλης επαναστατικής οργάνωσης και αφετέρου στην ανάγκη μιας πολύ πλατιάς και αναπτυγμένης μορφωτικής και προπαγανδιστικής δουλειάς της διανοήσης μέσα στο λαό για την προετοιμασία του όσον αφορά τη συνειδητοποίηση των σκοπών της επανάστασης και την πραγματοποίησή της.

Ο Μπακούνιν εκφράζει αντίθετη άποψη από τον Λαβρόφ: εκτιμά ότι το σημαντικό δεν είναι η διαφώτιση του λαού, αλλά η ίδια η εξέγερσή του. Θέτει ως στόχο την άμεση συντονισμένη αγροτική επανάσταση σε όλη τη Ρωσία, την κατάργηση του κρατικού μηχανισμού συνολικά και την οικοδόμηση της νέας κοινωνίας με στήριγμα την κοινοτική οργάνωση του πληθυσμού, αντλώντας έμπνευση από την προκαπιταλιστική αγροτική ρωσική κοινότητα, αποκαθαρμένη φυσικά από τον πατριαρχισμό, την καταπίεση της προσωπικότητας και το ρόλο του κράτους του παρελθόντος. Ο Μπακούνιν θεωρείται και είναι ένας από τους πιο σημαντικούς εκπροσώπους του αναρχισμού διεθνώς. Πρόκειται, ωστόσο, για έναν αναρχισμό αντιατομικιστικό, «κολλεκτιβιστικο»-κομμουνιστικό, πολύ διαφορετικό από τον δυτικοευρωπαϊκό, που εκπορεύεται περισσότερο από τη ριζοσπαστικοποιημένη μικροαστική συνείδηση. Ο Μπακούνιν είναι και εκείνος ο πιο χαρακτηριστικά Ρώσος επαναστάτης ναρόντικος, που είναι, βαθύτερα από όλους τους άλλους, επηρεασμένος από την αντίληψη των σλαβόφιλων (ιδίως του Αξάκοφ και της θεωρίας του περί «κράτους-γης») όσον αφορά το ρόλο της αγροτικής κοινότητας και την ουσιώδη αντίθεσή της με το κράτος, το κάθε κράτος. Έτσι, ο Μπακούνιν αρνείται το ρόλο της πολιτικής και του κράτους και θεωρεί ότι η νέα ρωσική (και όχι μόνο) κοινωνία θα αναπτυχθεί σε κοινοτική κομμουνιστική βάση αμέσως μετά την κατάργηση του κράτους. Το καθήκον αυτό θα το υλοποιήσει η αγροτιά υπό την επήρεια ενός επαναστατικού φορέα-κόμματος, που είναι προσανατολισμένο ακριβώς και αποκλειστικά στην διενέργεια και οργάνωση της λαϊκής εξέγερσης.

Ο έτερος εκπρόσωπος της εποχής της έντονης πολιτικής δράσης της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας, ο οποίος απασχόλησε επίσης την παρούσα συγγραφή, είναι ο Τκατσιόφ, που διαφωνεί όσον αφορά τον βασικό προσανατολισμό της πάλης τόσο με τον Λαβρόφ, όσο και με τον Μπακούνιν. Με τον Λαβρόφ διαφωνεί, διότι θεωρεί ότι δεν υπάρχει χρόνος στη ρωσική κοινωνία για μακρόχρονες διαδικασίες διαφώτισης και προπαγάνδας υπέρ του σοσιαλισμού. Αν δεν γίνει η επανάσταση άμεσα, η Ρωσία σύντομα θα εισέλθει σε μια κατάσταση παρόμοια με της Δυτικής Ευρώπης, η κοινωνία θ' αλλάξει και θα εξαλειφθούν οι όποιες δυνατότητες παράκαμψης του καπιταλισμού και απευθείας περάσματος στη σοσιαλιστική κοινωνία. Συνεπώς, η επανάσταση πρέπει να γίνει τώρα, άμεσα. Με τον Μπακούνιν διαφωνεί σε

δυο σημεία: πρώτον, δεν πιστεύει στην αυτενέργεια και πρωτοβουλία των αγροτικών μαζών και δεν προσδοκά την αυθόρμητη εξέγερσή τους ενάντια στην απολυταρχία· και δεύτερον διαφωνεί με τον Μπακούνιν σε ό,τι αφορά το ρόλο του κράτους στην επανάσταση. Ο Τκατσιόφ θεωρεί ότι για να επικρατήσει η νέα κοινωνία απαιτείται, αμέσως μετά την επανάσταση, η συγκρότηση μιας κρατικής επαναστατικής δικτατορίας, την οποία θα ασκεί ένα κόμμα - επαναστατική μειοψηφία, τόσο για να καταπολεμηθούν αποτελεσματικά οι αντιστάσεις των παλιών κυρίαρχων τάξεων, όσο και για να οργανωθεί σε νέες βάσεις η κοινωνική ζωή. Η όλη αντίληψη του Τκατσιόφ διαπερνάται από τη θεωρία του περί του επαναστατικού κόμματος, δηλαδή της πνευματικής και ηθικής οργανωμένης πρωτοπορίας των πιο μορφωμένων και ικανών στοιχείων της διανοήσης, που θα καθοδηγήσουν, αλλά και θα διοικήσουν την όλη επαναστατική διαδικασία, λειτουργώντας με απόλυτη πειθαρχία και ενιαία θέληση. Ο Τκατσιόφ θεμελίωσε μια νέα γραμμή σκέψης στη ρωσική πνευματική και πολιτική ζωή, που συνίσταται στην αναζήτηση του κατάλληλου συνδυασμού θέλησης και γνώσης, τέχνης και θεωρίας σε ό,τι αφορά τα βασικά στοιχεία συγκρότησης της επαναστατικής οργάνωσης. Πολλές από τις σκέψεις αυτού του «Ρώσου μπλανκιστή» προανήγγελλαν, ως ένα βαθμό, τις κατοπινές αντίστοιχες επεξεργασίες του Λένιν για το «κόμμα νέου τύπου».

Οι τρεις αυτοί ναρόντικοι στοχαστές αντιπροσωπεύουν την ανάπτυξη της σκέψης της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας στην περίοδο της ακμής της επαναστατικής δράσης της. Εκπροσωπούν τρεις διαφορετικούς τύπους επαναστατικής ηγετικής προσωπικότητας ή τρεις διαδοχικές βαθμίδες ανάπτυξης της επαναστατικής προσωπικότητας, αλλά και του ίδιου του κινήματος: τον επαναστάτη διαφωτιστή-προπαγανδιστή (Λαβρόφ), τον επαναστάτη αντάρτη-στασιαστή (Μπακούνιν) και τον επαγγελματία επαναστάτη-πολιτικό (Τκατσιόφ) που, ως ολοκληρωμένος τύπος, θα εμφανιστεί λίγες δεκαετίες αργότερα, στις νέες επαναστατικές καταστάσεις της ρωσικής κοινωνίας των αρχών του 20^{ου} αιώνα.

Το τελευταίο στάδιο ανάπτυξης του κινήματος της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας εκφράζεται κυρίως στο έργο του Ν. Κ. Μιχαηλόφσκι, που είναι και ο τελευταίος εξέχων θεωρητικός του κινήματος του ναροντικισμού και ένας από τους σημαντικότερους Ρώσους στοχαστές γενικότερα (κάτι που ισχύει βέβαια και για τους προηγούμενους ναρόντικούς που αναφέρθηκαν). Στο έργο του αντανakλάται εκείνη η περίοδος ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας, που οι καπιταλιστικές σχέσεις έχουν πλέον εδραιωθεί στην οικονομία και τείνουν να κυριαρχήσουν πλήρως σε κάθε πλευρά της ζωής. Στις γενικές θεωρητικές του αντιλήψεις ο Μιχαηλόφσκι βρίσκεται πολύ κοντά στον Λαβρόφ, με τον οποίο άλλωστε μοιράζονται το έργο της θεμελίωσης της θεωρίας της υποκειμενικής κοινωνιολογίας. Είναι επηρεασμένος από τον φιλοσοφικό ανθρωπολογισμό, όπως όλοι οι ναρόντικοι θεωρητικοί, αλλά στο έργο του είναι

επίσης ιδιαίτερος σημαντική η επίδραση της θετικής (θετικιστικής) φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας του Κοντ. Σημαντική για το σύνολο των αντιλήψεων του Μιχαηλόφσκι είναι η θεώρησή του για τον καταμερισμό εργασίας και την απλή και σύνθετη συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων-παραγωγών. Όσο μεγαλύτερος είναι ο καταμερισμός εργασίας, τόσο λιγότερο αρμονική και ολοκληρωμένη είναι η ατομική ανθρώπινη προσωπικότητα και τόσο χαμηλότερη η κοινωνική αλληλεγγύη. Ως εκ τούτου, όριζε δυο μορφές ανάπτυξης και προόδου της κοινωνίας: ο τύπος που βασίζεται στη σύνθετη συνεργασία παράγει υψηλή ανάπτυξη παραγωγής αγαθών, αλλά χαμηλό βαθμό κοινωνικής οργάνωσης, ενώ ο αντίθετος τύπος της απλής συνεργασίας (βλ. πρωτόγονος κομμουνισμός και κομμουνισμός του μέλλοντος) παράγει χαμηλό βαθμό οικονομικής ανάπτυξης, αλλά υψηλό βαθμό κοινωνικής οργάνωσης, προσωπικότητας, αλληλεγγύης. Είναι φανερό ότι ο πρώτος τύπος αντιστοιχεί στον αστικό-καπιταλιστικό κόσμο, που έχει κάνει για τα καλά την εμφάνισή του στη Ρωσία της εποχής και τείνει να κυριαρχήσει. Για να μπορέσει στο μέλλον ο υψηλός ρωσικός κοινωνικός τύπος οργάνωσης (υψηλός, λόγω της απλής συνεργασίας που ήταν το χαρακτηριστικό της παλιάς αγροτικής κοινότητας) να επιτύχει και υψηλό βαθμό οικονομικής ανάπτυξης, ο Μιχαηλόφσκι υποστήριζε τη διατήρηση και ενίσχυση των κοινοτήτων και των παλιών χειροτεχνικών μεθόδων και δεξιοτήτων, τη σύσταση παραγωγικών συνεταιρισμών, συνδέσμων αλληλοβοήθειας, λαϊκών τραπεζών κ. ά.

Ο Μιχαηλόφσκι διατηρούσε επαφές με τις παράνομες επαναστατικές οργανώσεις των ναρόντικων, αλλά θεωρούσε τη δράση τους απλώς μέσο πίεσης για την επιβολή θετικών αλλαγών στη ρωσική κοινωνία, δεν πίστευε δηλαδή ότι είναι σε θέση να πραγματοποιήσουν την επανάσταση. Ταυτόχρονα απέβλεπε και σε μια «επανάσταση από τα πάνω», δηλαδή μέσω της φιλελεύθερης αστικοποιούμενης αριστοκρατίας, που κατείχε σημαντικές θέσεις στον κρατικό μηχανισμό της απολυταρχίας. Στις αντιλήψεις και τη δράση του Μιχαηλόφσκι εκφράζεται η βαθμιαία υποχώρηση του ρωσικού ναροντικισμού, η προσέγγιση και οιονεί υπαγωγή του στον κόσμο της Δύσης στη βάση της επίδρασης των φιλελεύθερων ιδεών. Επρόκειτο γι' αυτό που κατοπινά ονομάστηκε «φιλελεύθερος ναροντικισμός», μια διαδικασία που ολοκληρώθηκε στον 20^ο αιώνα, όταν οι ναρόντικοι μετατράπηκαν σε πολιτικούς εκπροσώπους των μικροαστικών στρωμάτων της υπαίθρου, που προέρχονταν από τη διάσπαση της παλιάς ενιαίας αγροτικής κοινότητας στο πλαίσιο των νέων καπιταλιστικών σχέσεων.

Επομένως, μεσοπρόθεσμα και υπό την πίεση τόσο του επαναστατικού παρελθόντος τους, όσο και της ραγδαίας αλλαγής της κοινωνίας που είχε ήδη πραγματοποιηθεί, λογικό ήταν να χωριστούν και οι ίδιοι οι ναρόντικοι σε δυο γενικές τάσεις: στην τάση αυτών που στράφηκαν κανονικά στον αστικό φιλελευθερισμό εκπροσωπώντας σχετικά εύπορα μεσοαστικά-μικροαστικά στρώματα του χωριού και σε εκείνη αυτών που, εκπροσωπώντας φτωχότερα αγροτικά στρώματα,

εξελίχθηκαν προς την κατεύθυνση του αγροτικού μικροαστικού σοσιαλισμού, κάτι πολύ διαφορετικό από την αρχική τους αντίληψη ως θεωρητικού και πρακτικού κοινωνικού κινήματος. Αργότερα, στην περίοδο της Οκτωβριανής Σοσιαλιστικής Επανάστασης, αυτή η εσωτερική διάσπαση των ύστερων ναρόντικων θα εκφραστεί στα δυο τμήματα των κόμματος των «Σοσιαλιστών-Επαναστατών» (Εσέροι, από τα αρχικά των δύο λέξεων: Ες – Ερ) εκ των οποίων το ένα (οι «αριστεροί εσέροι») θα συμμετέχουν μαζί με τους μπολσεβίκους στην επανάσταση, ενώ το άλλο (οι «δεξιοί εσέροι») θα συμμαχήσουν, μαζί με τους φιλελεύθερους και το σύνολο των υπόλοιπων πολιτικών δυνάμεων, υπέρ της αντεπανάστασης.

Έτσι, όπως και οι σλαβόφιλοι, οι ναρόντικοι ή επαναστάτες δημοκράτες της Ρωσίας θα σταματήσουν να έχουν αυτοτελή ηγετικό ρόλο και θα ενταχθούν, ως συμπληρωματικές δυνάμεις, στο ένα ή στο άλλο από τα δύο κυρίαρχα ρεύματα που αντανακλούσαν τις δυο κατευθύνσεις της περαιτέρω ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας στον 20^ο αιώνα: το φιλελεύθερο αστικό-καπιταλιστικό και το επαναστατικό εργατικό-σοσιαλιστικό (κομμουνιστικό).

Προκύπτει το ερώτημα: ήταν στ' αλήθεια τελικά ο ναροντικισμός «αντιδυτικό» ρεύμα, όπως ήδη αναφέρθηκε; Σίγουρα όχι, με τον τρόπο που ήταν αντιδυτικό το κίνημα-ρεύμα των σλαβόφιλων. Εξάλλου, προερχόταν από τα σπλάχνα ακριβώς του ρωσικού δυτικισμού. Ο ναροντικισμός ήταν το αποτέλεσμα μιας διπλής κριτικής: αφενός ενάντια στην υφιστάμενη ρωσική φεουδαρχική πραγματικότητα και αφετέρου ενάντια στον καπιταλισμό, τα δεινά του οποίου διαπίστωναν στη Δυτική Ευρώπη. Επιδίωκε μια διπλή υπέρβαση: και της «ανατολικής» αποσυντιθέμενης ρωσικής φεουδαρχίας και του κράτους της και του «δυτικού» ευρωπαϊκού καπιταλισμού. Οι ρώσοι επαναστάτες δημοκράτες επιδίωκαν την παράκαμψη του καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού, το πέρασμα από την παραδοσιακή προκαπιταλιστική κοινωνία κατευθείαν στον σοσιαλισμό, στην κατάργηση της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο. Ελλείπει του φυσικού κοινωνικού υποκειμένου αυτής της αλλαγής, δηλαδή της τάξης-φορέα σοσιαλιστικών-κομμουνιστικών σχέσεων παραγωγής, μιας τάξης-μη τάξης που δε διαθέτει ιδιοκτησία σε μέσα παραγωγής, δηλαδή της σύγχρονης εργατικής τάξης, στράφηκαν σε ό,τι κοντινότερο προς αυτή υπήρχε στη Ρωσία: στην παλιά αγροτική κοινότητα («ομπστσίνα»). Επεξεργάστηκαν θεωρητικά και πρακτικά τα προβλήματα και τις δυνατότητες μεταμόρφωσης της τελευταίας σε κοινωνικό υποκείμενο επαναστατικής αλλαγής της κοινωνίας, φτάνοντας με συνέπεια ως το τέλος αυτής της πρακτικο-ιστορικής αναζήτησης, εξαντλώντας τα όρια και τις δυνατότητές της.

Σχηματικά, και στη βάση όσων αναλυτικά εξετάστηκαν, η πορεία του κινήματος της ρωσικής επαναστατικής δημοκρατίας είναι η εξής: Διαφωτισμός – Δυτικισμός – Αγροτικός Σοσιαλισμός – Αστικός Φιλελευθερισμός ή Μικροαστικός Σοσιαλισμός. Ξεκίνησε επιδιώκοντας

να αλλάξει την «Ανατολή» δια της «Δύσης»: στη βάση της κριτικής στην υπαρκτή καπιταλιστική «Δύση», προχώρησε στην προσπάθεια υπέρβασης της «Δύσης» διαμέσου της βαθιάς αναμόρφωσης της «Ανατολής» (προσπάθεια αξιοποίησης των κομμουνιστικών-κοινοκτημονικών στοιχείων της αγροτικής κοινότητας για την υπέρβαση του καπιταλιστικού σχηματισμού): και κατέληξε να αποτελέσει είτε μέρος της ίδιας της «Δύσης», υπαγόμενη στην αστική φιλελεύθερη επιρροή ή στις μικροαστικές σοσιαλίζουσες αντιλήψεις, είτε μέρος μιας νέου τύπου υπέρβασης της Δύσης, μέσα από την υπαγωγή της στην ηγεσία ενός κινήματος κατ'εξοχήν «δυτικού», το οποίο επιδίωκε να ανατρέψει την κυρίαρχη πλέον και στη Ρωσία «δυτική»-καπιταλιστική πραγματικότητα διαμέσου των εγγενών αντιφάσεων της τελευταίας (εργατικό και κομμουνιστικό κίνημα, επιστημονικός σοσιαλισμός).

Πρέπει επίσης να ειπωθεί ότι ο ναροντικισμός υπήρξε ένα κίνημα επαναστατικό στη στόχευσή του και όχι συντηρητικό ή αντιδραστικό και η συμβολή του στο κατοπινό ρωσικό εργατικό επαναστατικό κίνημα, σε όλα τα επίπεδα, ήταν όχι μόνο μεγάλη, αλλά και καθοριστική για τον ιστορικό ρόλο που διαδραμάτισε το τελευταίο. Η ιδιομορφία και ιστορική πρωτοτυπία του συνίστατο στο ότι ήταν ένα κίνημα που αγωνιζόταν ενάντια στον φεουδαρχικό απολυταρχισμό χωρίς να έχει αστικό χαρακτήρα και στόχευση. Εξέφραζε, με τον πιο έντονο τρόπο, τη συνύπαρξη, στην Ευρώπη του 19^{ου} αιώνα, στοιχείων τριών διαδοχικών ιστορικών εποχών, τριών διαδοχικών κοινωνικοοικονομικών σχηματισμών: του φεουδαρχικού που αποσυρόταν από την ιστορία, του καπιταλιστικού που εδραιωνόταν, αλλά που σε μεγάλο μέρος της Ευρώπης (ιδιαίτερα στην Ανατολική Ευρώπη) αγωνιζόταν ακόμη ενάντια στη φεουδαρχία, και του κομμουνιστικού, που είχε ήδη εμφανιστεί και θεμελιωθεί σαν θεωρητική ιστορική δυνατότητα, αλλά και σαν πρακτική διεκδίκηση.

Τρεις κοινωνικοοικονομικοί σχηματισμοί, τρεις βασικές κοινωνικές τάξεις, τρία αυτοτελή ταξικά κοινωνικά κινήματα, με πλήθος επιμέρους διαφοροποιήσεις, ειδικές πολιτικές εκφράσεις και ιδεολογικές αποχρώσεις, σε διαρκή αλληλεπίδραση: αυτό ήταν το κοινωνικό υπόβαθρο της «μεγάλης εικόνας» της Ευρώπης στον 19^ο αιώνα, ένα υπόβαθρο που απλώθηκε σε ολόκληρο τον κόσμο στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα. Στη Ρωσία, στην Ελλάδα και σε όλη την Ευρώπη του τέλους του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}, η κοινωνική ζωή δομείται γύρω από τις συγκρούσεις αυτών των τριών μεγάλων δυναμικών, που αντιστοιχούσαν στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον του κόσμου. Το παρελθόν, με την πλούσια ιστορία του και την τετελεσμένη πλέον ανάπτυξή του, ανήκε στον προκαπιταλιστικό φεουδαρχικό κόσμο που έφευγε: το μέλλον είχε ήδη εντοπιστεί, ανακαλυφθεί και «σημαδευτεί» στη συνείδηση μερικών εκ των σημαντικότερων πνευμάτων της εποχής, ήταν ο σοσιαλισμός ή κομμουνισμός: το παρόν, ωστόσο, ανήκε στον ραγδαία αναπτυσσόμενο και θριαμβεύοντα καπιταλιστικό πολιτισμό, σε

αυτό που ονομάστηκε «Δυτικός Κόσμος». Πρόκειται για έννοια που υποδηλώνει από τη μία τον υπαρκτό καπιταλιστικό σχηματισμό και από την άλλη τη μακρά ιστορική αλληλουχία, που οδήγησε σε αυτό το συγκεκριμένο αποτέλεσμα, αρχικά σε μια ορισμένη περιοχή του κόσμου, ώσπου να αναπτύξει ως τα τελικά του όρια όλη την εσωτερική αντιφατικότητά του και τις ιστορικές δυνατότητές του.

Η διαδρομή του άλλου ιδιαίτερου και ιστορικά πρωτότυπου ρωσικού ρεύματος των σλαβόφιλων, σχηματικά αποτυπωμένη και ως απόρροια όσων αναλυτικά προσεγγίστηκαν, ήταν η εξής: Διαφωτισμός (κριτική του Διαφωτισμού) και Ρομαντισμός – Σλαβοφιλία και Εδαφισμός – Αστικός Φιλελευθερισμός ή Αστικός Εθνικισμός, όπως αυτός εξελίχθηκε πριν, αλλά και μετά την οκτωβριανή σοσιαλιστική επανάσταση από τους αντεπαναστάτες διανοούμενους σλαβόφιλων καταβολών της διασποράς, με τις ιδιαίτερες αποχρώσεις τους. Άρα και αυτό το ρεύμα εντάχθηκε τελικά οργανικά στην κατοπινή θεωρητική και ιδεολογική διαπάλη, χάνοντας βεβαίως την αυτοτέλειά του, αλλά επηρεάζοντας και εμπλουτίζοντας διαχρονικά την ρωσική πνευματική ζωή.

Αυτά ήταν τα δύο κατ' εξοχήν χαρακτηριστικά ρωσικά πνευματικά κινήματα, που εξέφρασαν την ιδιαιτερότητα της ρωσικής μετάβασης στον σύγχρονο κόσμο. Μέσα σε αυτά αναπτύχθηκε και κλιμακώθηκε η προβληματική «Ανατολής-Δύσης» στην ρωσική κοινωνία.

Από την άλλη πλευρά, στην Ελλάδα, σε αντίθεση με τη Ρωσία, η μετάβαση στον καπιταλιστικό σχηματισμό αφενός είχε πολύ μεγαλύτερη διάρκεια, αφού ήδη είχε διανύσει αρκετό δρόμο από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, όταν η Ρωσία ακόμη φεουδαρχοποιούνταν ραγδαία, και αφετέρου ήταν πολύ πιο «τακτοποιημένη», διευθετημένη και «τυπική» ως προς τα γενικότερα ευρωπαϊκά ιστορικά πρότυπα κοινωνικής μεταβολής. Εξαρχής, όπως προαναφέρθηκε, πριν αλλά και αμέσως μετά την επανάσταση, οι ηγετικοί φορείς της ανάπτυξης ήταν τα αστικά κοινωνικά στρώματα. Όλα δηλαδή, στην ελληνική περίπτωση, είναι πολύ περισσότερο «δυτικά» και οι αντιδυτικές αντιδράσεις, όσο κι αν πήραν μαζικό χαρακτήρα σε κάποιες περιπτώσεις, παρέμειναν τελικά σχετικά άγονες κι αδύναμες όσον αφορά τη συνολική επίδρασή τους στο ιστορικό αποτέλεσμα.

Το στοιχείο της «Ανατολής», όπως αναφέρθηκε σε αντίστοιχα κεφάλαια αυτής της μελέτης, αποτυπώνεται έντονα σε ζητήματα ιστορίας και φιλοσοφίας της ιστορίας του ελληνισμού, όπως προκύπτει και με βάση το έργο του Σ. Ζαμπέλιου, όπου αναδεικνύεται ο «ανατολικός χαρακτήρας» της συνείδησης των Ελλήνων, συνδεδεμένος με μια λαϊκή ιστορία της ορθοδοξίας και τον «ελληνοχριστιανισμό». Δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος στοχαστής είναι και πρωτοπόρος ερευνητής της ελληνικής λαογραφικής παράδοσης και πολιτισμού. Η λαογραφία αναπτύχθηκε πολύ περισσότερο στην επόμενη περίοδο (Πολίτης κ. ά.) και αποτέλεσε στην

πορεία ένα από τα βήθρα θεμελίωσης και τεκμηρίωσης της νεοελληνικής εθνικής ιδεολογίας. Ωστόσο, στην περίπτωση της Ελλάδας, το «ανατολικό», δηλαδή το παραδοσιακό στοιχείο, εξιδανικεύτηκε πολύ λιγότερο απ' ό,τι στη Ρωσία και οριοθετήθηκε πολύ γρήγορα ως μια συγκεκριμένη πολιτισμική παράμετρος. Είδαμε ότι η Ιστορία του Κ. Παπαρρηγόπουλου ενσωμάτωσε σε μεγάλο βαθμό την αντίληψη του Ζαμπέλιου, εντάσσοντας στην ελληνοχριστιανική παράδοση, εκτός από τη λαϊκή εκκλησιαστική εκδοχή του Ζαμπέλιου, και τον βυζαντινό κρατισμό, κανονικοποιώντας την αφομοίωση του ελληνικού ιστορικού παρελθόντος μέσα στη σύγχρονη αστική εθνική ιδεολογία.

Σε διαπλοκή με το ζήτημα της ιστορίας της συνείδησης του ελληνισμού, αλλά πιο σύνθετο, είναι το «Γλωσσικό Ζήτημα» στην ελληνική κοινωνία, αφού συνιστά το αντικείμενο μιας πολύ μακράς θεωρητικής και ιδεολογικής αντιπαράθεσης που, σε κάποιες περιόδους, φαίνεται να αγγίζει μεγάλο μέρος της συνολικής ελληνικής πνευματικής ζωής. Μάλιστα διαπερνά ολόκληρους ιστορικούς κύκλους και περιόδους. Τίθεται ως πρόβλημα στην διάρκεια του νεοελληνικού Διαφωτισμού, τίθεται εκ νέου μετά την επανάσταση, αλλά και στα μετεπαναστατικά χρόνια (βλ. λχ Σολωμός το 1859), καθώς δημιουργείται ένα ολόκληρο πνευματικό κίνημα γύρω από αυτό στη δεκαετία του 1880 και εξακολουθεί να συνιστά σοβαρό κοινωνικό, πολιτικό και πνευματικό ζήτημα μέχρι και τα εντελώς πρόσφατα χρόνια. Σε όλες τις κοινωνίες που μεταβαίνουν στον καπιταλισμό, το γλωσσικό ζήτημα συνιστά μέρος της γενικότερης αστικής εκπαιδευτικής (και όχι μόνο) μεταρρύθμισης. Η κατάργηση της παραδοσιακής διγλωσσίας, όπου αυτή παρατηρείται, και η γενίκευση της αστικού τύπου σύγχρονης εκπαίδευσης είναι μια απ' τις βασικές πλευρές της ιστορικής μετάβασης. Γιατί, λοιπόν, στην Ελλάδα η επίλυση του Γλωσσικού Ζητήματος υπήρξε τόσο σοβαρή και ιστορικά παρατεταμένη διαδικασία, τη στιγμή μάλιστα που από πολύ παλιά η μετααναγεννησιακή κρητική λογοτεχνία είχε χρησιμοποιήσει δημόδη λόγο, αλλά και πολύ πιο πρόσφατα υπήρξε η γνωστή λογοτεχνική, και όχι μόνο, παραγωγή των Επτανήσων; Προφανώς δεν θα ήταν έτσι αν επρόκειτο για ένα καθαρά τεχνικό πρόβλημα.

Το ζήτημα της φιλολογικής ελληνικής γλώσσας αγγίζει περισσότερο από πολλά άλλα, ίσως, την προβληματική «Ανατολή-Δύση» στην Ελλάδα κι αυτό για λόγους που είναι βαθιά ιστορικοί. Τα ελληνόφωνα αστικά κοινωνικά στρώματα έτειναν από πολύ νωρίς να είναι οι πρωτοπόροι φορείς της «δυτικής», δηλαδή της καπιταλιστικής, διείσδυσης στην επικράτεια του οθωμανικού κράτους, ενώ αντικειμενικά ήσαν (κάποιες στιγμές και με συνείδηση) οι εν δυνάμει ηγετικοί φορείς της πολιτικής και πολιτισμικής διαδικασίας, η οποία συνοδεύει την επικράτηση του καπιταλισμού. Η ελληνική αστική τάξη απλώθηκε σε όλα τα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία, ενώ διέθετε ισχυρές παροικίες σε σημαντικό μέρος της Δυτικής, Κεντρικής και Ανατολικής

Ευρώπης. Ωστόσο, αυτή η πρωτοκαθεδρία οφειλόταν και στο ιστορικό παρελθόν των ελληνοφώνων και στην προνομιακή θέση, που κατείχε η ελληνορθόδοξη πατριαρχική εκκλησιαστική οργάνωση στην οθωμανική αυτοκρατορία, δια του μονοπωλίου της ηγεσίας του «ρουμ μιλέτ».

Αν, όπως αναφέρθηκε σε άλλο σημείο της παρούσας εργασίας, η «δυτική κοινωνία», ο καπιταλισμός δηλαδή, ήταν αποτέλεσμα μιας πολύπλοκης ιστορικής αλληλουχίας διαδοχής και αλληλεπίδρασης κοινωνικών σχηματισμών, σε άλλη κλίμακα και επίπεδο, σε μια άλλη ιστορική αλληλουχία, οφείλεται και η προνομιακή θέση των ελληνοφώνων στην οθωμανική αυτοκρατορία (βλ. και τη θέση των Φαναριωτών), που ήταν και προνομιακή όσον αφορά τη μόρφωση, ένα πολύ ουσιαστικό στοιχείο για τη διαμόρφωση του αστισμού. Η πατριαρχική εκκλησία ήταν φορέας οικουμενισμού μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία και η ελληνική αστική τάξη κληρονόμησε αυτή την παράδοση, μετατρέποντάς την σε έναν ιδιόμορφο κοσμοπολιτισμό. Η αρχαΐζουσα εκκλησιαστική γλώσσα ήταν το φιλολογικό γλωσσικό όργανο των χριστιανών επί τουρκοκρατίας και διαπιστώσαμε ότι παραμένει η πρώτη ή η μόνη επιλογή και μετά την απελευθέρωση κατ' αρχήν μεταξύ των Φαναριωτών, σε διάκριση με τους Επτανήσιους, και για όσο διάστημα η ελληνική αστική τάξη συνεχίζει να κρατάει ισχυρές θέσεις εκτός της χώρας που της δίνουν τη δυνατότητα να διατηρεί ένα κοσμοπολίτικο πνεύμα στα Βαλκάνια και την οθωμανική αυτοκρατορία.

Καπιταλιστικός σχηματισμός, εξάλλου, δεν σημαίνει μόνο οικονομία. Ο καπιταλισμός προϋποθέτει και την κάθε φορά συγκεκριμένη αστική τάξη, τον αστισμό, καθώς και έναν ολόκληρο αστικό πολιτισμό, που έχει συγκεκριμένη ιστορία και δεν προήλθε από το μηδέν. Ο αρχικός ελληνικός αστικός πολιτισμός γεννήθηκε στα σπλάχνα του «ρουμ μιλέτ» και του ηγεμονεύοντος θρησκευτικού οικουμενισμού του Πατριαρχείου και αναπτύχθηκε με μια ορισμένη συνέχεια και ακολουθία. Επίσης, η νέα ελληνική αστική τάξη επιδίωκε να «δημιουργήσει» εθνισμό, έθνος, ένα νέο τρόπο ή μορφή κοινωνικής συμβίωσης, που ν' αντιστοιχεί στις αρχές και τη λειτουργία της κοινωνίας που επαγγελόταν. Αξιοσημείωτο αποδείχθηκε, άλλωστε, το γεγονός ότι ένα από τα πιο σημαντικά συστατικά στοιχεία του εθνισμού είναι η ενιαία –φιλολογική– γλώσσα. Πολύ περισσότερο μάλιστα που το ελληνικό φιλολογικό γλωσσικό όργανο της εποχής ήταν ήδη εξαιρετικά αναπτυγμένο, συνδεόταν με την κυρίαρχη μορφή συνείδησης, τη θρησκεία, μέσα σ' έναν ενιαίο ακόμη εκκλησιαστικό οργανισμό σε όλη την έκταση της οθωμανικής αυτοκρατορίας, όπου κατοικούσαν χριστιανοί ορθόδοξοι διαφόρων εθνολογικών καταβολών. Εν τέλει, ο γλωσσικός εξελληνισμός απευθυνόταν πρώτα απ' όλα στα αστικά και εν γένει μορφωμένα στρώματα των υποτελών χριστιανών.

Όλα αυτά τα δεδομένα συνηγορούσαν υπέρ της επί μακρόν διατήρησης της αρχαΐζουσας φιλολογικής γλώσσας και από την ελληνική αστική τάξη που χρησιμοποιούσε το κληρονομημένο γλωσσικό μονοπώλιο για να ενισχύει τη συνοχή της και να απορροφά νέα αστικοποιούμενα τμήματα πληθυσμών μέσω της προώθησης ενός «πολιτισμικού εθνισμού» με οικουμενικό-κοσμοπολίτικο πνεύμα στο πλαίσιο της οθωμανικής κοινωνίας. Συνεπώς, τα *μορφωμένα* αστικά στρώματα -και ιδιαίτερα το τμήμα της υψηλής αστικής τάξης που είχε ήδη διαμορφώσει δικές του παραδόσεις- ήταν φορείς ενός πνεύματος που αντανάκλασε τη διαδικασία της γένεσής τους μέσα στην οθωμανική αυτοκρατορία. Έγινε, λοιπόν, σαφές ότι οι φορείς της «Δύσης» στην ελληνική κοινωνία έφεραν μέσα τους τα ίχνη της «ανατολικής» (δηλαδή της προκαπιταλιστικής) καταγωγής τους. Επίσης, η μορφωμένη αστική τάξη ήταν αναγκασμένη να αφομοιώσει όλο τον ήδη δημιουργημένο προκαπιταλιστικό φιλολογικό πολιτισμό, που εκφραζόταν μέσα από την αρχαΐζουσα γλώσσα. Εντούτοις τα μορφωμένα αστικά στρώματα, πολύ γρήγορα, αρχίζουν να χρησιμοποιούν τη φιλολογική γλώσσα που κληρονόμησαν από την εκκλησία -τον παραδοσιακό θεματοφύλακα της ελληνικής λόγιας γλωσσικής έκφρασης- ενάντια στο εκκλησιαστικό πνεύμα.

Η αρχαιογνωσία και αρχαιολατρεία, η αρχαία ονοματοδοσία και του τελευταίου χωριού της Ελλάδας (το «ελληνίζειν» γενικώς) δεν ήταν κάτι που έβρισκε σύμφωνους τους εκπροσώπους του εκκλησιαστικού κατεστημένου, γιατί είχε άλλο πρόσημο, καταργούσε τον θρησκευτικό ορθόδοξο οικουμενισμό και πρόβαλε τον *ελληνικό εθνικό χαρακτήρα*, με βάση την δυτική αστική ιδεολογική εκδοχή της αρχαιότητας. Η επίκληση της ελληνικής αρχαιότητας και η αντίστοιχη ονοματοδοσία, η χρήση της γλώσσας με τρόπο που να είναι όσο το δυνατό πιο κοντά στην αρχαία ελληνική, συνοδεύονταν, όπως είδαμε σε προηγούμενα κεφάλαια, με τη σταθερή απόρριψη του βυζαντινού και εκκλησιαστικού πνεύματος. Μόνον όταν η μορφωμένη αστική τάξη θεώρησε ότι είχε επικρατήσει τελειωτικά στο πνευματικό και ιδεολογικό πεδίο όσον αφορά στο χαρακτήρα της νέας κοινωνίας, στράφηκε στην αφομοίωση και ενσωμάτωση του μεσαιωνικού παρελθόντος μέσα στη νέα εθνική ιδεολογία. Και μόνον αφού είχε διαμορφώσει οριστικά τη νεοελληνική κοινωνία, υφιστάμενη σοβαρές πιέσεις στις θέσεις της σε άλλες βαλκανικές χώρες λόγω της ανάδυσης ανταγωνιστικών εθνισμών και εθνικισμών (Βουλγαρία, Ρουμανία), ξεκινώντας επιπλέον και μια διαδικασία γενικευμένου αστικού εκσυγχρονισμού στο εσωτερικό του ελληνικού κράτους, η μορφωμένη αστική τάξη ανέπτυξε ένα πλατύ δημοτικιστικό κίνημα. Ο δημοτικισμός αναπτύχθηκε, τελικά, μόνον όταν, αφενός ο καπιταλισμός ήταν ήδη απόλυτα εδραιωμένος στη χώρα και, αφετέρου έγινε φανερό ότι ο κύριος ή ο μόνος δρόμος οικονομικής και εν γένει επέκτασης και ανάπτυξης της ελληνικής αστικής τάξης μεσοπρόθεσμα ήταν μέσω του ελληνικού εθνικού κράτους, όταν, δηλαδή, οι δυνατότητες αφομοίωσης ευρέων αλλόγλωσσων αστικών στρωμάτων στα Βαλκάνια διαμέσου της αξιοποίησης της παλιάς

κοσμοπολίτικης πνευματικής κληρονομιάς των ελληνοφώνων είχαν εκμηδενιστεί, λόγω της ανάδυσης και άλλων εθνισμών στην περιοχή.

Το δημοτικιστικό κίνημα λειτούργησε σαν καταλύτης για την εκ νέου τοποθέτηση όλων των προβλημάτων της περαιτέρω ανάπτυξης της χώρας, όχι μόνο λόγω της προφανούς και σημαντικής αυτοτελούς του σημασίας σχετικά με τη εθνική συνοχή και την ικανοποίηση των οικονομικών και πολιτιστικών κοινωνικών και κρατικών αναγκών, αλλά και γιατί τέθηκε σε μια κρίσιμη περίοδο της πορείας επίλυσης του ανατολικού ζητήματος. Συνολικός εκσυγχρονισμός της χώρας, αλυτρωτισμός των οθωμανών ελληνοφώνων στο εξωτερικό, προετοιμασία πολεμικής προσπάθειας, ανανέωση του συνόλου της κοινωνικής ζωής, αυτά ήσαν τα επίδικα της συγκυρίας, που απαιτούσαν καθολική κινητοποίηση όλου του δυναμικού της ελληνικής εθνικής κοινωνίας, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό του εθνικού κράτους. Ο δημοτικισμός εξέφραζε τη ζωτικότητα και την ανάγκη ανανέωσης της ελληνικής αστικής πνευματικής (και όχι μόνο) ζωής. Ωστόσο, στη συνέχεια, στο πλαίσιο του πνευματικού αυτού κινήματος, η αστική τάξη θα έρθει για πρώτη φορά σε επαφή και σύγκρουση, σε υψηλό επίπεδο, με σοσιαλιστικές αντιλήψεις και αυτό θα περιπλέξει πολύ την περαιτέρω εξέλιξη της θεωρητικής και πολιτικοϊδεολογικής διαπάλης στη χώρα με συνέπειες και στον ίδιο το δημοτικισμό.

Τούτων δοθέντων, το στοιχείο της «Ανατολής» στην Ελλάδα αποδείχθηκε σαφώς πιο δυσδιάκριτο απ' ό,τι στη Ρωσία στην εξεταζόμενη περίοδο, εξαιρουμένων των πιο παραδοσιακών τμημάτων του υψηλού εκκλησιαστικού κατεστημένου που, πάντως, θα ηττηθούν σχετικά γρήγορα. Ωστόσο, η γένεση της ελληνικής αστικής τάξης έγινε μέσα στην «Ανατολή», στο πλαίσιο της «Ανατολής». Το γεγονός ότι ήταν η πρώτη αστική τάξη της περιοχής της έθετε το ιστορικό καθήκον να διευρύνει και να αναπτύξει το κοινωνικό της έδαφος. Το κοινωνικό και ιδεολογικό-πολιτισμικό έδαφος της αστικής-καπιταλιστικής ανάπτυξης είναι ακριβώς ο εθνισμός, το έθνος. Όλα αυτά όμως συνέβαιναν σε μια «ανατολική», δηλαδή μη αστική κοινωνία, με ποικίλες εθνολογικές, αλλά, όχι ακόμη εθνικές αποχρώσεις και καταβολές. Έτσι, έχουμε αρχικά την εμφάνιση –στο έργο ενός πρωτοπόρου αστού ιδεολόγου, του Ρήγα Φεραίου- της διατύπωσης ενός κατά κάποιον τρόπο ελληνικού αστικού «οικουμενικού εθνισμού των πολιτών», που αφορούσε τους πάντες στην οθωμανική αυτοκρατορία, ανεξάρτητα από εθνολογικές καταβολές και θρήσκευμα.

Η ελληνική αστική τάξη προσπάθησε δηλαδή ηγεμονικά να αναμορφώσει την κοινωνική πραγματικότητα όπως την βρήκε, με βάση το πώς ήταν δομημένη η τελευταία και με βάση τα ιδεολογικά «εργαλεία» από ανατολή και δύση, που είχε στη διάθεσή της, χρησιμοποιώντας φυσικά και το αποκλειστικό μονοπώλιο της γλώσσας και του φιλολογικού πολιτισμού των ελληνοφώνων. Όταν, στην πορεία, η διαμόρφωση νέων ανταγωνιστικών αστικών εθνισμών στην

περιοχή ακύρωσε το μονοπώλιο αυτό, ήταν αναπόφευκτη η αναπροσαρμογή της εθνικής και πολιτιστικής της πολιτικής σε άλλη κλίμακα και επίπεδο και σε πιο περιορισμένη βάση, αφού εξάλλου περιοριζόταν αντικειμενικά και η ίδια, ακυρωνόταν ο ηγετικός κοινωνικός της ρόλος σε όλο το χώρο των Βαλκανίων.

Κάπου μέσα σε αυτή την ιστορική διαπλοκή ίσως έχει τη θέση της και η αντίληψη του Κοραή ότι η εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση έγινε «πριν την ώρα της», μια γενιά ή τριάντα χρόνια πριν από τότε που έπρεπε. Ας ληφθεί υπόψη ότι μια γενιά μετά το 1821 συνέβη η αστικοδημοκρατική επανάσταση του 1848 στην Ευρώπη, μια εντελώς «δυτική» κοινωνικοπολιτική διαδικασία, που στα Βαλκάνια θα ήταν ίσως δυνατόν να αμφισβητήσει το σύνολο της οθωμανικής κοινωνικής δομής σε παμβαλκανική βάση και να αναδείξει έναν άλλου τύπου «εθνισμό-διεθνισμό των πολιτών», πιο κοντά ίσως στα πρότυπα του Ρήγα. Ο εθνικός προσδιορισμός είναι λοιπόν κοινωνικοϊστορικό ζήτημα.

Όταν αναφερόμαστε στον ελληνικό αστισμό και αστικό πολιτισμό του 18^{ου} και των αρχών του 19^{ου} αιώνα, πιθανώς θα πρέπει να κατανοούμε το επίθετο «ελληνικός» πιο κοντά σε αυτό που σήμερα θα λέγαμε «ελληνιστικός» ή «ελληνίζων». Επρόκειτο για μια ιδεολογία πολύ διαφορετική από τη σημερινή, που επιδίωκε τη συνολική μεταμόρφωση της οθωμανικής αυτοκρατορίας σε αστική βάση με όχημα έναν πλατύ «ελληνικό» αστικό εθνισμό των πολιτών. Η υπάρχουσα σήμερα αντίληψη περί ενός οικουμενικού ελληνικού πνεύματος, ως πολιτιστικού φαινομένου που δεν ταυτίζεται με τα όρια του ελληνικού εθνικού κράτους, απηχεί από τη μία τις μακρόχρονες παραδόσεις του αστικού παροικιακού ελληνισμού, που ενισχύθηκε από διαδοχικά μεταναστευτικά κύματα στο εξωτερικό στη συνέχεια, αλλά, από την άλλη, θεωρούμε ότι απηχεί και την ανάμνηση της ακυρωμένης αυτής ιστορικής δυνατότητας – δρόμου κοινωνικού μετασχηματισμού της περιοχής των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας, καθώς απηχεί και την ανάμνηση ενός πάλαι ποτέ ηγεμονικού πολιτιστικού ρόλου και λειτουργίας των ελληνοφώνων αστών στην έκταση μιας ολόκληρης πολυεθνικής αυτοκρατορίας.

Συμπερασματικά, αυτή η αντίληψη βρίσκεται σε αντίθεση με τον οποιονδήποτε αλυτρωτισμό και στενά εθνικό ελληνικό προσδιορισμό, όπως τον κατανοούμε σήμερα. Ο ελληνικός αστισμός δημιουργήθηκε ουσιαστικά μέσα στην «Ανατολή», χρησιμοποίησε την «Ανατολή», δηλαδή την προνομιακή του θέση μέσα στην «ανατολική» οθωμανική κοινωνία, για την προώθησή του και, σε πολλές από τις καλύτερες στιγμές του, φέρει ακόμη και σήμερα μέσα του αυτό το «οικουμενικό» και «εθνικό-διεθνιστικό» του πνεύμα, που αποτέλεσε το πρώτο ιδεολογικό όχημα της ιστορίας του.

II

Στην ανά χείρας μελέτη έγινε προσπάθεια να εξεταστούν σχετικά εκτεταμένα τα πνευματικά, πολιτικά, ιδεολογικά εκείνα ρεύματα στην Ρωσία και την Ελλάδα που είχαν κατ' αρχήν και ολοκληρωτικά «δυτικό» χαρακτήρα, που αντιστοιχούσαν δηλαδή στις γραμμές κοινωνικής ανάπτυξης και διαπάλης του καπιταλιστικού κόσμου. Αυτά τα ρεύματα είναι ο φιλελευθερισμός και ο σοσιαλισμός. Φυσικά ως ρεύματα εννοούμε ολόκληρες κατευθύνσεις κοινωνικής θεωρίας και ιδεολογίας που εμπεριέχουν πολλές επιμέρους αποχρώσεις και εσωτερικές διαφοροποιήσεις. Στην παρούσα ενότητα θα επιχειρηθεί να γίνει μια σύνοψη της ουσίας της εξέλιξής τους και να δοθούν κάποια συμπεράσματα από τη μελέτη που προηγήθηκε.

Για τις ανάγκες της προσέγγισης που επιχειρήθηκε σε αυτή τη μελέτη, διευκρινίστηκε ότι ως φιλελευθερισμός εν προκειμένω προσδιορίστηκαν οι φιλελεύθερες αντιλήψεις μετά από την Γαλλική Επανάσταση και το Διαφωτισμό, όταν δηλαδή στη Δυτική Ευρώπη είχε ήδη επικρατήσει και πολιτικά και κρατικά η αστική τάξη και αναπτυσσόταν έντονα ο καπιταλισμός. Πρόκειται για τον αστικό φιλελευθερισμό, που αφορά την περίοδο κατά την οποία η αστική επαναστατική μεταβολή έχει ήδη πραγματοποιηθεί και καθήκον της αστικής ιδεολογίας είναι πλέον να «συντηρήσει» και να αναπτύξει περαιτέρω το νέο κοινωνικό σχηματισμό. Ο κλασικός αστικός φιλελευθερισμός παρότι έχει μια θεωρία περί προόδου, δεν ταυτίζεται πια με την κοινωνική πρόοδο, με την έννοια της επαγγελίας μιας ριζικής κοινωνικής «συστημικής» ή ποιοτικής μεταβολής, αλλά επιδιώκει την «συντήρηση μέσω της προόδου» και την «πρόοδο μέσω της συντήρησης», αποσκοπεί δηλαδή στη λειτουργική διαχείριση του υπάρχοντος σχηματισμού, που χαρακτηρίζεται ωστόσο αναγκαία από τη συνεχή οικονομική-παραγωγική διεύρυνση, από τη διαρκή επαναστατικοποίηση και μεγέθυνση της κοινωνικής παραγωγής.

Η μεταμόρφωση αυτή του φιλελευθερισμού από παλιό (επαναστατικό) σε νέο (συντηρητικό, διαχειριστικό της κοινωνικής μεταβολής μέσα στο πλαίσιο του νέου σχηματισμού) γίνεται εύκολα ορατή στην Ελλάδα τής πριν και μετά την επανάσταση εποχής, στο βαθμό που, όπως έχει αναφερθεί, η αστική τάξη αποτελούσε εξ αρχής την ηγεμονεύουσα πολιτικά και ιδεολογικά κοινωνική δύναμη στη διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού. Αυτό βασιζόταν στην ήδη σχετικά αναπτυγμένη εμπορευματική παραγωγή και χρηματικό χαρακτήρα σημαντικού μέρους της οικονομίας και στους θεσμούς που παγίωσε αμέσως μετά την ανεξαρτησία του νέου κράτους· διακρίνεται δε εύκολα στην κατανομή και τον αριθμό των αστών, (και ιδιαίτερα των «ετεροχθόνων» αστών της διασποράς), που στελέχωσαν το νέο κρατικό μηχανισμό και τους θεσμούς της κοινωνίας, στο ύφος και τη μορφή της καλλιτεχνικής

και εν γένει πνευματικής παραγωγής, στη μορφή, το περιεχόμενο και την ένταση των πολιτικών αγώνων για Σύνταγμα και κοινοβουλευτισμό. Κοινωνική αντίδραση από πιο καθυστερημένα κοινωνικά στρώματα και δυνάμεις υπήρξε φυσικά, αλλά η γενική φιλελεύθερη αντίληψη επικράτησε σχετικά γρήγορα.

Δε συνέβη το ίδιο στη Ρωσία. Επρόκειτο, ουσιαστικά, όπως τονίστηκε ήδη, για μια πολύ διαφορετική κοινωνία από την ελληνική, αφού σε αυτή, μέχρι και το 1861, κυριαρχούσε απόλυτα ο φεουδαρχικός τρόπος παραγωγής και ηγέτιδα τάξη σε όλα τα επίπεδα ήταν οι ευγενείς γαιοκτήμονες. Έτσι, ο φιλελευθερισμός στη Ρωσία ξεκίνησε από άλλο μονοπάτι και εκφράστηκε από εκείνο το μέρος της αριστοκρατίας και της αριστοκρατικής διανοήσης, που διέβλεπε τη μελλοντική ρωσική ανάπτυξη και είχε αρχίσει να αστικοποιείται οικονομικά, στρεφόμενο στις βιομηχανικές επιχειρήσεις και το εμπόριο, αλλά και ιδεολογικά. Φυσικά, το δεύτερο θα μπορούσε να γίνει μόνο μέσα στους δυτικόφιλους κύκλους και όχι στους σλαβόφιλους, που ήσαν στραμμένοι στο βαθύ ιστορικό παρελθόν της Ρωσίας. Αποτυπώθηκε στο αντίστοιχο τμήμα της εργασίας, η «συμβολική» χρονολογία εμφάνισης του ρωσικού φιλελευθερισμού, ταυτόχρονα με το ναροντικισμό, το 1846, μέσα από τη διαφωνία σχετικά με την επανάσταση στην Ευρώπη μεταξύ του Γκέρτσεν και του Γκρανόφσκι, ο οποίος εξέφραζε πρωτόλεια το φιλελεύθερο πνεύμα.

Στη συνέχεια της ανάλυσης παρουσιάστηκαν συνοπτικά τα κυριότερα μέρη των επεξεργασιών των δυο σημαντικότερων ρώσων φιλελεύθερων του 19^{ου} αιώνα, του Καβέλιν και του Τσιτσέριν. Ο ρωσικός φιλελευθερισμός χαρακτηρίζεται στη βιβλιογραφία συχνά «ήπιος» ή «συμβιβαστικός» προς τον φεουδαρχικό απολυταρχισμό. Όπως υποστηρίχθηκε, υπήρξε σοβαρός λόγος που είχε αυτή τη στάση. Στη Ρωσία δεν υπήρχε εκτεταμένη «μεσαιά τάξη», δεν υπήρχαν δηλαδή πλατιά αστικά στρώματα, για πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα, άρα δεν υπήρχε ούτε αστική πολιτική παράδοση, ούτε αστικός πολιτισμός, δηλαδή το σύνολο των στάσεων, ιδεών, νοοτροπιών και συμπεριφορών που αντιστοιχεί σ' αυτό που ονομάζεται αστισμός. Τα στρώματα αυτά άρχισαν να αναπτύσσονται μόνο μετά από το 1861 και ενώ η κύρια πολιτικοϊδεολογική διαπάλη διεξαγόταν μεταξύ των επαναστατών δημοκρατών ναρόντικων και του απολυταρχισμού.

Σε αυτή τη διαπάλη, η θέση του ρωσικού φιλελευθερισμού ήταν δύσκολη, αφού, από τη μία, δεν ταυτιζόταν φυσικά με τον απολυταρχισμό, αλλά και από την άλλη, απέρριπτε αναγκαστικά μια επαναστατική λύση που οδηγούσε στον «αγροτικό σοσιαλισμό», γιατί ο τελευταίος, μεταξύ άλλων, δεν είχε ακόμη ούτε καν μικροαστικό χαρακτήρα, εφόσον η κατάργηση της δουλοπαροικίας στην πράξη υπήρξε μια μακρόχρονη σχετικά διαδικασία. Ο μόνος δρόμος που έμενε για τους αδύναμους πολιτικά ρώσους φιλελεύθερους ήταν η συνεργασία με το απολυταρχικό κράτος, η απόκτηση θέσεων μέσα στην γραφειοκρατία του και η προώθηση

βαθμιαίων προσεκτικών θεσμικών αλλαγών, που θα οδηγούσαν στην, όσο το δυνατό, πιο ελεγχόμενη διαδικασία της «από τα πάνω» καπιταλιστικοποίησης της αχανούς χώρας, μέσα σε ένα περιβάλλον που «έβραζε» και που συσσωρεύεε πλήθος από παλιές και νεότερες ανεπίλυτες κοινωνικές αντιθέσεις και συγκρούσεις.

Στον πνευματικό ή θεωρητικό τομέα, η παραγωγή του ρωσικού φιλελευθερισμού έχει επίσης το σημάδι της καταγωγής του από τους κύκλους των ευγενών διανοουμένων του 1840, αφού οι δυο σημαντικότεροι ρώσοι φιλελεύθεροι του 19^{ου} αιώνα ήσαν χεγκελιανοί και μόνο μετά το 1890 άρχισαν οι νεότεροι φιλελεύθεροι στοχαστές να βασίζονται αποκλειστικά στον (νεο)καντιανισμό και τον θετικισμό. Επίσης, λόγω της αριστοκρατικής καταγωγής των θεμελιωτών του, της εγγύτητάς τους με τον απολυταρχισμό, αλλά και της διαρκούς επαφής τους με τις άλλες ηγεμονεύουσες ρωσικές αντιπολιτευτικές ιδεολογίες, ο ρωσικός φιλελευθερισμός έτεινε συχνά να ενστερνιστεί αντιλήψεις περί «ρωσικής ιδέας» και εθνικής αποκλειστικότητας, που αργότερα οδηγούσαν και σε έναν ιδιότυπο εθνικισμό – κάτι που αντίκειται στον κλασικό αστικό φιλελευθερισμό της δοσμένης ιστορικής εποχής. Για Σύνταγμα και συνεπές κοινοβουλευτικό καθεστώς οι φιλελεύθεροι μίλησαν πάρα πολύ αργά και πολιτικά-επαναστατικά κινήθηκαν αυτοτελώς ακόμη αργότερα (Φεβρουάριος του 1917), εξωθούμενοι ακόμη και τότε από τα πράγματα, και πάρα πολύ καθυστερημένα, όπως ιστορικά αποδείχθηκε πολύ σύντομα.

Ο ρωσικός φιλελευθερισμός ξεκίνησε ως το πιο ορθολογικό ρεύμα και πρόταγμα της εποχής του και σταδιακά έτεινε να γίνει ηγεμονικός στη θεωρία και την ιδεολογία, όπως φάνηκε από την εξέλιξη των αντιλήψεων, τόσο των νεότερων στοχαστών των σλαβόφιλων, όσο και των ναρόντικων. Ωστόσο, η αντικειμενική και χρόνια απόσταση και απόσπασή του από τη μαζική πολιτική διαπάλη, τον έφερε σε αδυναμία να αντιμετωπίσει εξίσου ορθολογικά πνευματικά και πολιτικό-ιδεολογικά κινήματα και προτάγματα, όπως αυτό του επαναστατικού μαρξιστικού σοσιαλισμού και του εργατικού κινήματος, από το οποίο και ηττήθηκε.

Στην ελληνική κοινωνία, μέσα στο πλαίσιο του νεαρού ελληνικού βασιλείου, ο φιλελευθερισμός ήταν από την αρχή κυρίαρχος. Στην ανάλυση που προηγήθηκε, επιχειρήθηκε να αποτυπωθούν οι δυο κύριες συνιστώσες ή μορφές του ρεύματος του ελληνικού φιλελευθερισμού. Η πρώτη μορφή έγκειται στο φιλελευθερισμό της υψηλής ελληνικής αστικής τάξης (κυρίως εφοπλιστές των νησιών και τμήμα του παροικιακού αστισμού του εξωτερικού), που συνδέεται αρχικά με το «Αγγλικό Κόμμα» και μετά με το «Νεωτερικό». Αυτή η μορφή του φιλελευθερισμού ήταν η πιο ορθολογική και συνεπής προς τις αρχές του φιλελευθερισμού, γενικά, και είχε τις πιο ισχυρές θέσεις στην οικονομία, το κράτος και τους θεσμούς, την πνευματική παραγωγή. Στάθηκε η βασική εκσυγχρονιστική πολιτική και ιδεολογική δύναμη της ελληνικής κοινωνίας μέχρι και το τέλος της περιόδου που εξετάζουμε, δηλαδή μέχρι την περίοδο

1912-1922, οπότε και διαμορφώθηκε οριστικά η σύγχρονη ελληνική κοινωνία, έχοντας αποκτήσει και την τρίτη της διαδοχική πολιτική έκφραση στο «Φιλελεύθερο Κόμμα» του Ε. Βενιζέλου.

Δίπλα της, ωστόσο, είχε αναπτυχθεί και μια ακόμη μορφή φιλελευθερισμού, που εξέφραζε αφενός κατώτερα μεσοαστικά και μικροαστικά στρώματα και αφετέρου κοινωνικές δυνάμεις που μεταμορφώνονταν πιο αργά σε σύγχρονες κοινωνικές ομάδες της αστικής κοινωνίας, όπως π.χ. σημαντικό μέρος των αγροτών. Αυτές οι κοινωνικές δυνάμεις εκφράστηκαν αρχικά στο «Γαλλικό Κόμμα», που βαθμιαία απορρόφησε και το δυναμικό του «Ρωσικού», και στη συνέχεια στο «Εθνικό» και κατόπιν στο «Λαϊκό Κόμμα».

Η δεύτερη εκδοχή του ελληνικού φιλελευθερισμού χαρακτηριζόταν από πολύ περισσότερη ασυνέπεια όσον αφορά το πρόταγμα του φιλελεύθερου αστικού εκσυγχρονισμού, αλλά και από περισσότερη ελαστικότητα, «λαϊκότητα» και κοινωνικές αναφορές σε χαμηλότερα αστικά και μικροαστικά κοινωνικά στρώματα, αργότερα μάλιστα και σε εκτεταμένα τμήματα της εργατικής τάξης. Ταυτόχρονα, σε αυτό το τμήμα του φιλελευθερισμού εκφράζονταν κατά καιρούς και αντιφιλελεύθερες ιδέες, ενώ ήταν ο κατ' εξοχήν φορέας του αλυτρωτισμού και του «λαϊκού εθνικισμού». Για ένα διάστημα του 19^{ου} αιώνα, μέσα σε αυτή τη δεύτερη εκδοχή φιλελεύθερης ιδεολογίας, έτεινε να εκφραστεί και ένας ιδιότυπος «λαϊκισμός» και –στο αρχικό του στάδιο– και ένας κάποιος μικροαστικός «δημοκρατισμός». Κυρίως, όμως, μέσα σε αυτή τη μορφή του φιλελεύθερου ρεύματος εκφράστηκε η «ανατολική» επίδραση που προερχόταν από τα λαϊκά στρώματα που τον ακολουθούσαν, ενώ αποτέλεσε την κύρια έκφραση του λεγόμενου «παλαιοκομματισμού» στην ελληνική πολιτική ιστορία.

Η κυρίαρχη, η πρώτη κατά σειράν εκδοχή του φιλελευθερισμού που εξετάστηκε σε αυτή τη μελέτη, ήταν πιο μακριά από τον δημοκρατισμό για όλο τον 19^ο αιώνα. Αυτές οι δυο φιλελεύθερες τάσεις βρίσκονταν σε σταθερή αντιπαλότητα για όλο τον 19^ο αιώνα και η «εκσυγχρονιστική» ήταν συνήθως κυρίαρχη τόσο στην ιδεολογία, όσο και στην πολιτική. Αυτή η σχέση άλλαξε μόνο όταν η έντονη ανάγκη αντιμετώπισης του εργατικού και (μαρξιστικού) σοσιαλιστικού κινήματος, που είχε γεννηθεί –και το οποίο χαρακτηριζόταν από καθαρά ορθολογική πρακτική και ιδεολογία– οδήγησε την ελληνική αστική τάξη στη θέση της κοινωνικής αντίδρασης και στην επίκληση και χρήση ανορθολογικών, ακόμη και αντιδιαφωτιστικών ιδεολογικών θέσεων. Αυτό ωστόσο συνέβη μετά την εξεταζόμενη σε αυτή την εργασία περίοδο. Κατά την περίοδο που εξετάσαμε, και μάλιστα στην τελευταία φάση της, υπήρξαν μόνο προεικασματα αυτής της μελλοντικής στάσης.

Η εξέλιξη, λοιπόν, του φιλελευθερισμού, δηλαδή του τυπικά αστικού πνευματικού κινήματος και ιδεολογίας στις δυο χώρες υπήρξε αρκετά διαφορετική, πράγμα που σε μεγάλο

βαθμό οφειλόταν στις διαφορετικές αρχικές συνθήκες εμφάνισης και διαμόρφωσής του στη Ρωσία και την Ελλάδα αντίστοιχα.

Ο σοσιαλισμός, ως σύνολο ιδεών και ως κίνημα, είναι ένα καθαρά «δυτικό» φαινόμενο, αφού μόνο μέσα στο πλαίσιο του καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού μπορούσε να εμφανιστεί. Γίνεται η αναφορά του εδώ γιατί και στις δύο χώρες, κυρίως βέβαια στη Ρωσία σε πρώτη φάση, λειτούργησε σαν καταλύτης για την επιτάχυνση και την περιπλοκή των κοινωνικών και ιδεολογικών διεργασιών, καθώς και για τη διαμόρφωση μιας εντελώς πρωτότυπης ιστορικής κοινωνικής κατάστασης. Ο σοσιαλισμός, ή κομμουνισμός, προϋποθέτει την ύπαρξη της καπιταλιστικής κοινωνίας σε ένα ήδη σχετικά αναπτυγμένο επίπεδο ωρίμασής της, μια πρακτική κοινωνικοποιημένης βιομηχανικής παραγωγής, ένα μαζικό κοινωνικό υπόβαθρο στο πρόσωπο των μισθωτών εργατών (εργατική τάξη) και μια καταρχήν βαθμίδα οργάνωσής τους (συνδικαλιστικό εργατικό κίνημα). Προϋποθέτει όμως ακόμη, στο βαθμό που ο σύγχρονος σοσιαλισμός βασίζεται στην επιστημονική θεωρία, ένα υψηλό επίπεδο κοινωνικής επιστήμης και ορθολογισμού. Ο σοσιαλισμός είναι ένα ορθολογικό κοινωνικοπολιτικό και πνευματικό κίνημα – ιστορικά αναγκαίο γέννημα και συνέπεια της καπιταλιστικής ανάπτυξης, της ανάπτυξης όλου του «δυτικού» πνεύματος, της «Δύσης» γενικότερα. Ως τέτοιο ορθολογικό κίνημα αναδεικνύει επιστημονικά την ίδια την ιστορική θέση, την εσωτερική αντιφατικότητα και προοπτική της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας, αναδεικνύει επίσης τον ιστορικά προσωρινό και πεπερασμένο χαρακτήρα της διαδρομής της, καθώς και τις πιο γενικές πλευρές του συγκεκριμένου τρόπου, με τον οποίο αυτή θα ξεπεραστεί. Σοσιαλιστικές ή κομμουνιστικές αντιλήψεις είχαν εμφανιστεί από τις αρχές των Νέων Χρόνων. Ωστόσο, μόνο στο 19^ο αιώνα αυτές απέκτησαν επιστημονικό χαρακτήρα.

Στις αντίστοιχες ενότητες της παρούσας μελέτης καταδείχθηκε ότι τόσο στην Ελλάδα όσο και στη Ρωσία, είχαν υπάρξει από πολύ νωρίς επιδράσεις σοσιαλιστικών θεωριών. Στον 18^ο αιώνα ακόμη ο Ραντίτσεφ είχε επηρεαστεί από το έργο του Μαρξ, ενώ έγινε λόγος και για το σύντομο πρώιμο πέρασμα των σενσιμονιστών από την Ελλάδα αμέσως σχεδόν μετά τη δημιουργία του νέου ελληνικού κράτους. Στην Ελλάδα, λόγω της έλλειψης ισχυρής κοινωνικής βάσης για τις σοσιαλιστικές θεωρίες, οι σοσιαλιστικές επιδράσεις παρέμεναν για πολύ μεγάλο διάστημα περιστασιακές και χωρίς κοινωνική δραστηριότητα. Δε συνέβη όμως το ίδιο και στη Ρωσία, όπου οι σοσιαλιστικές ιδέες διείσδυσαν και επηρέασαν βαθιά το κίνημα των «ναρόντικων» ή επαναστατών δημοκρατών.

Η ιδιοτυπία του ρωσικού (δηλαδή του αγροτικού) σοσιαλισμού ήταν ότι διαδιδόταν και επιχειρείτο να πραγματοποιηθεί σ' ένα κοινωνικό χώρο, όπου δεν υπήρχε η παραμικρή κοινωνική

βάση γι' αυτό, ούτε καπιταλισμός, ούτε αντίστοιχα οργανωμένη βιομηχανική παραγωγή. Αντικειμενικά, η μόνη ορθολογική στόχευση για τη Ρωσία της εποχής ήταν αυτή των ρώσων φιλελεύθερων. Ωστόσο, οι τρομερές ιστορικές αντιφάσεις της χώρας, μεταξύ των οποίων και η αντίφαση μεταξύ μιας καθυστερημένης κοινωνικής δομής και μιας υπερανπτυγμένης σε ποιότητα σκέψης και ριζοσπαστικοποιημένης διανόησης, οδήγησαν στη γρήγορη και βαθιά αφομοίωση των δυτικών σοσιαλιστικών θεωριών και σε πρωτότυπες επεξεργασίες όσον αφορά τη σοσιαλιστική μετάβαση. Κυρίως, δημιουργήθηκε ένα σχετικά εκτεταμένο κοινωνικό στρώμα διανοουμένων που είχε κληρονομήσει την επαναστατική θέση συνείδησης όλης της προηγούμενης πορείας ανάπτυξης της επαναστατικοποιημένης ρωσικής διανόησης και είχε αφομοιώσει βαθιά τις πρωτότυπες επεξεργασίες της όσον αφορά το «ρωσικό σοσιαλισμό».

Όταν στη Ρωσία άρχισε να μαζικοποιείται και να αναπτύσσεται στη δική του βάση το εργατικό κίνημα, ως συνέπεια της ραγδαίας καπιταλιστικής ανάπτυξης, το στρώμα αυτό της διανόησης, που προερχόταν από το ναροντικισμό, ήταν έτοιμο να επεξεργαστεί θεωρητικά το ζήτημα του σοσιαλισμού και της σοσιαλιστικής επανάστασης σε απόλυτα ορθολογική βάση και όχι, πλέον, ουτοπική. Υπήρχε πια το κοινωνικό έδαφος στη Ρωσία για την επεξεργασία της σοσιαλιστικής θεωρίας και του κινήματος με βάση τον επιστημονικό σοσιαλισμό, δηλαδή την κατ' εξοχήν ορθολογική μορφή της σοσιαλιστικής θεωρίας, το μαρξισμό. Ο ρωσικός μαρξισμός, που άρχισε να αναπτύσσεται τη δεκαετία του 1880, έμελλε στην πορεία να ανανεώσει και να δώσει νέα ώθηση στο μαρξισμό και το διεθνές σοσιαλιστικό (κομμουνιστικό) κίνημα, γενικά. Αυτό οφείλεται φυσικά στην πρωτοτυπία και το υψηλό επιστημονικό επίπεδο των ίδιων των ρώσων μαρξιστών, στην ικανότητά τους να επεξεργαστούν βαθιά τις αντιφάσεις ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας και να θεμελιώσουν ορθολογικά, μέσα φυσικά σε συνεχείς δημιουργικές επιστημονικές και πολιτικές διαφωνίες και αναζητήσεις, ένα ολοκληρωμένο πρόγραμμα επαναστατικής μετάβασης της ρωσικής κοινωνίας στο σοσιαλισμό. Στο εγχείρημα αυτό, οι ρώσοι μαρξιστές αξιοποίησαν τις επεξεργασίες που είχαν προηγηθεί από τους ναρόντικους πάνω σε πλήθος θεμάτων όσον αφορά τον κοινωνικό μετασχηματισμό, όπως λχ. αυτές που αφορούσαν τη συγκρότηση και τα αναγκαία χαρακτηριστικά της επαναστατικής οργάνωσης και δράσης, τη βαθιά γνώση των ιστορικών ιδιομορφιών της ρωσικής κοινωνίας κ. ά. Κυρίως όμως, οι ρώσοι μαρξιστές διδάχτηκαν από τους ναρόντικους –αλλά έμμεσα και από τους σλαβόφιλους– την ικανότητα αφενός της δημιουργικής αξιοποίησης και πρωτότυπης εφαρμογής και περαιτέρω ανάπτυξης των «δυτικής» προέλευσης επιστημονικών ιδεών και μεθόδων και αφετέρου του εντοπισμού των πιο λεπτών τόνων, του συνυπολογισμού των πιο διαφορετικών και αντιφατικών πλευρών στην επιστημονική κοινωνική ανάλυση της ανάπτυξης της ρωσικής κοινωνίας. Και, ασφαλώς, είχαν ήδη κληρονομήσει από αυτούς τη βαθιά ηθική ποιότητα, που χαρακτήριζε όλη

την ιστορία της επαναστατημένης ρωσικής διανόησης για πάνω από έναν αιώνα. Ταυτοχρόνως, πρέπει να σημειωθεί ότι, παρά τις συσσωρευμένες και ποικίλες κοινωνικές αντιθέσεις στη Ρωσία ή και εξαιτίας αυτών, η επιστήμη, η τέχνη, ο πολιτισμός στη Ρωσία του τέλους του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα δεν είχε απλώς φτάσει στα κορυφαία διεθνή επίπεδα, αλλά, σε ορισμένους τομείς, τα είχε επίσης υπερβεί.

Όσον αφορά την πολιτική ζωή της Ρωσίας, μέχρι και τις δύο επαναστάσεις του 1917, είχαν οριστικά διαμορφωθεί και λειτουργούσαν τέσσερα μεγάλα πολιτικά και θεωρητικά ρεύματα, που εκφράζονται σε αντίστοιχους πολιτικούς σχηματισμούς (κόμματα): α) οι «Οκτωβριστές» (το τσαρικό κόμμα, ο πολιτικός εκπρόσωπος της απολυταρχίας), β) Οι «Συνταγματικοί Δημοκράτες» («Καντέτοι»), το πιο αντιπροσωπευτικό κόμμα της φιλελεύθερης αστικής τάξης, γ) οι «Σοσιαλιστές Επαναστάτες» («Εσέροι», χωρισμένοι σε «δεξιά» και «αριστερή» πτέρυγα) και οι «Τρουντοβίκοι» (από τη λέξη «τρουντ» που σημαίνει εργασία), δηλαδή οι δημοκρατικοί φιλελεύθεροι που εξέφραζαν κυρίως μικροαστικά αγροτικά στρώματα, δ) οι «Σοσιαλδημοκράτες» (που χωρίζονταν σε μπολσεβίκους και μενσεβίκους, δηλαδή σε επαναστατική και ρεφορμιστική πτέρυγα και που, στην ουσία, ήταν δυο διαφορετικά κόμματα).

Δεν υπήρχε το παραμικρό «κενό» στην πολιτική και την ιδεολογία, όλα αυτά τα κόμματα είχαν ολοκληρωμένα, λεπτομερή και σαφή πολιτικά προγράμματα. Οι κεντρικές πολιτικές επιλογές στο τέλος της πορείας της ρωσικής απολυταρχίας ήταν μεταξύ των φιλελεύθερων («Καντέτοι») και των επαναστατών κομμουνιστών μαρξιστών («Μπολσεβίκου»), δηλαδή μεταξύ των δύο κατ' εξοχήν «δυτικών» ρευμάτων και κατευθύνσεων κοινωνικής ανάπτυξης. Όλες οι άλλες πολιτικές δυνάμεις και ρεύματα βρίσκονταν μεταξύ των δύο αυτών επιλογών. Άρα η διαπάλη έγινε μεταξύ δυο καθαρά «δυτικών» επιλογών εξέλιξης της ρωσικής κοινωνίας, και, συνεπώς, μπορεί να ειπωθεί ότι η Ρωσία είχε φτάσει ήδη στη «Δύση», είχε κατά κάποιο τρόπο βασικά ολοκληρώσει τη μετάβασή της στον καπιταλιστικό σχηματισμό. Ωστόσο, μεταξύ των λόγων που επιλέχθηκε τελικά η συγκεκριμένη κατεύθυνση ανάπτυξης (σοσιαλισμός), η οποία και επιτάχυνε την παγκόσμια ιστορική διαδικασία συνολικά, πρέπει οπωσδήποτε να συμπεριληφθεί η προηγούμενη οικονομική, πολιτική, πολιτιστική εξέλιξη της Ρωσίας και, στο πλαίσιο αυτό, και η προβληματική περί «Ανατολής-Δύσης», που αντανάκλασε τη συμπύκνωση των κοινωνικοϊστορικών αντιφάσεων και αντιθέσεων στη χώρα αυτή. Τα ερωτήματα και η αγωνία του Τσααντάγεφ είχαν τελικά βρει την απάντησή τους στη ρωσική ιστορία.

Στην Ελλάδα, οι πρώτες σοσιαλιστικές αντιλήψεις «μετακινούνται» κι αυτές από το εξωτερικό με δέκτες διανοούμενους από το μεσοαστικό και μικροαστικό περιβάλλον. Σημαντική υπήρξε η συμβολή αρχικά των επτανησίων ριζοσπαστών (όπως ο Π. Πανάς) στην υποδοχή των

σοσιαλιστικών θεωριών. Ωστόσο, η πλειονότητα των ελλήνων διανοουμένων, που είχαν σοσιαλιστικές αναφορές, κατανοούσε το σοσιαλισμό μέσω του αστικού δημοκρατισμού, τον κατανοούσε δηλαδή περισσότερο ως «δημοκρατισμό» στο πνεύμα των παραδόσεων του διαφωτισμού και των πιο ριζοσπαστικών αντιλήψεων που είχαν γεννηθεί κατά τη γαλλική επανάσταση, ενώ, μεταξύ των ελλήνων διανοουμένων, συχνά οι σοσιαλιστικές αντιλήψεις συνοδεύονταν από ηθικού χαρακτήρα διδασκαλίες, χριστιανικές επιρροές, ακόμη και από μυστικιστικά ρεύματα όπως η θεοσοφία, όπως λχ. στην περίπτωση του Πλ. Δρακούλη.

Το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού της χώρας ήταν παραδοσιακά αγροτικά στρώματα που, στην πορεία του 19^{ου} αιώνα μετατρέπονταν γοργά σε αγροτικά μικροαστικά στρώματα μικροϊδιοκτητών. Ήταν επόμενο, λοιπόν, όπως και σε άλλες χώρες της Νότιας Ευρώπης που διέρχονταν παρόμοιους κοινωνικούς μετασχηματισμούς, τα πρώτα σχετικά μαζικά κινήματα που δοκίμασαν μια σοσιαλιστική επίδραση να αφορούσαν ακριβώς αγρότες μικροϊδιοκτήτες εμπορευματοπαραγωγούς. Η σοσιαλιστική αντίληψη, που είχε επίδραση σε αυτά τα κινήματα (στην βορειοδυτική Πελοπόννησο), είχε συχνά αναρχικές καταβολές (Προυντόν, Μπακούνιν, Κροπότκιν και πολύ λιγότερο Μπλανκί, κυρίως όσον αφορά τεχνικά-οργανωτικά ζητήματα).

Επηρεασμένο και από σοσιαλιστικά ρεύματα και ιδέες ήταν και το αστικό δημοκρατικό σχέδιο και πρόγραμμα της Δημοκρατικής Ανατολικής Ομοσπονδίας, που αφορούσε στα Βαλκάνια και στο οποίο συμμετείχε και ο προαναφερόμενος Παναγιώτης Πανάς, ο οποίος κατανοούσε τον ριζοσπαστισμό όχι μόνο ως πολιτικό, αλλά και ως κοινωνικό κίνημα. Η διεθνής αυτή βαλκανική κίνηση αποσκοπούσε σε μια, τρόπον τινά, ανανέωση του παλιού προγράμματος του Ρήγα Φεραίου, προσπαθώντας στην ουσία να πραγματοποιήσει ένα «βαλκανικό 1848» (ας θυμηθούμε εδώ και πάλι τη γνωστή επιφύλαξη του Κοραή για το χρόνο διεξαγωγής της ελληνικής επανάστασης και την ενδεχόμενη ακύρωση συγκεκριμένων ιστορικών δυνατοτήτων). Το πρόγραμμα της Δημοκρατικής Ανατολικής Ομοσπονδίας αποτελεί έκφραση αστικού δημοκρατισμού. Οι όποιες σοσιαλιστικές ή σοσιαλίζουσες αναφορές που εμπειρείχε εκφράζουν μάλλον την απογοήτευση από την εξέλιξη του αστικού υψηλού φιλελευθερισμού και το κενό που δημιουργούνταν με αυτό τον τρόπο στο κοινωνικό κίνημα – και αυτό είναι ένα στοιχείο που εισάγει μια, έστω και περιορισμένη στη δοσμένη περίπτωση, εναλλακτική πρόταση και πρόγραμμα, αναδεικνύοντας εμμέσως και το ζήτημα «Ανατολής-Δύσης». Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα με την εισαγωγή και προώθηση των σοσιαλιστικών θεωριών στην Ελλάδα συνδέονται τα ονόματα κυρίως του Π. Δρακούλη και του Σταύρου Καλλέργη.

Στην περίπτωση της εμφάνισης των σοσιαλιστικών ιδεών στην Ελλάδα σε όλο τον 19^ο αιώνα ισχύει η έννοια της «μετακένωσης» από τη Δύση. Πράγματι, μέχρι και τον 20^ο αιώνα οι σοσιαλιστικές επιδράσεις προέρχονταν από τις δυτικές χώρες, από τη Γαλλία κυρίως, αλλά και

από την Αγγλία και την Ιταλία, ενώ και η επίδραση των Μπακούνιν και Κροπότκιν διαθλώντο μέσω ιταλικών (κυρίως), αλλά και γαλλικών κύκλων. Μικρή ως ανύπαρκτη ήταν η επίδραση του γερμανικού μαρξισμού και της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας που κατείχε ηγετική θέση στο διεθνές πολιτικό εργατικό κίνημα, αν και ορισμένα έργα των Κ. Μαρξ και Φ. Ένγκελς ήταν γνωστά σε Έλληνες σοσιαλιστές. Οι πυκνές κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις των δεκαετιών του 1890 και του 1900 στη χώρα συντελούν στο να εμφανιστεί στο προσκήνιο ο μαρξιστικός επιστημονικός σοσιαλισμός στα τέλη της πρώτης δεκαετίας του 20^{ου} αιώνα, με το έργο του Γ. Σκληρού «Το κοινωνικόν μας ζήτημα» (1907), την πρώτη τεκμηριωμένη ανάλυση της ελληνικής κοινωνίας από μαρξιστικής σκοπιάς. Ο Γ. Σκληρός (Κωνσταντινίδης) εμπνέεται κυρίως από τη σκέψη του Ρώσου μαρξιστή Γκ. Πλεχάνοφ, ενώ και στη συνέχεια –κυρίως δε μετά την οκτωβριανή επανάσταση και την ίδρυση του ΣΕΚΕ (του κατοπινού ΚΚΕ)- οι επιρροές στο ελληνικό σοσιαλιστικό κίνημα και τις σοσιαλιστικές ιδέες γενικότερα (όπως και σε όλο τον κόσμο βέβαια) ουσιαστικά θα προέλθουν σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα από τη Ρωσία.

Στο πιο προωθημένο πεδίο της σύγχρονης επιστημονικής κοινωνικοπολιτικής σκέψης και της ιδεολογίας, θα διαπιστωθεί, δηλαδή, η πλήρης αντιστροφή της τάσης που διαπιστώνεται στην αφετηρία της παρούσας εργασίας. Τότε, στα όρια των ιστορικών καταβολών, του πιο βαθέος παρελθόντος της σύγχρονης Ελλάδας και της Ρωσίας, είχε διαμορφωθεί μια σχέση «δασκάλου-μαθητή», όπου τη θέση του δασκάλου είχε το μεσαιωνικό Βυζάντιο και αυτή του μαθητή η πρωτοφρουδαρχική Ρωσία του Κιέβου. Τώρα, αφού η σχέση «Ανατολής-Δύσης» διέγραψε όλη την ιστορική κίνηση, η ίδια σχέση αντιστρέφεται, είναι η Ρωσία που «δασκαλεύει» την Ελλάδα. Στο βαθμό μάλιστα που η ρωσική σοσιαλιστική επίδραση δεν αφορούσε μόνο την Ελλάδα, αλλά όλο τον καπιταλιστικό κόσμο, μπορεί να ειπωθεί ότι τελικά έγινε πράξη και η βαθιά επιθυμία και ευχή του Ντοστογιέφσκι: Η Ρωσία όντως «δίδαξε τη Δύση» να επιλύει τις εσωτερικές της αντιφάσεις και συγκρούσεις, αν και όχι, προφανώς, με τον τρόπο και στην κατεύθυνση που θα επιθυμούσε ο ίδιος.

Το ίδιο αυτό έτος (1907) εκδόθηκε και η εργασία του Α. Βλαχογιάννη για τον Μακρυγιάννη που, αργότερα, θα αποτελέσει το έναυσμα για μια νέα επεξεργασία της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας, μέσα από την αναζήτηση της «ελληνικότητας» από τους αστικούς κύκλους στο μεσοπόλεμο. Εν τω μεταξύ, την ίδια χρονιά, με αφετηρία το προαναφερθέν βιβλίο του Σκληρού, θα ξεκινήσει από τις σελίδες του «Νουμά» μια ιδιαίτερα σημαντική συζήτηση και αντιπαράθεση ανάμεσα στους δημοτικιστές, που θα θέσει τα πρώτα σαφή και αμετακίνητα όρια μεταξύ της αστικής και της σοσιαλιστικής (μαρξιστικής) αντίληψης για την ελληνική κοινωνία, στα οποία έγινε εκτεταμένη αναφορά σε αυτή τη μελέτη. Σε αυτή την αντιπαράθεση ουσιαστικά διαγράφεται η νέα γραμμή αντιπαράθεσης στην ελληνική κοινωνία, που έχει πλέον χαραχτεί

οριστικά μεταξύ σοσιαλισμού και αστισμού-καπιταλισμού και η οποία θα μείνει κυρίαρχη και για όλο το διάστημα μέχρι τις μέρες μας.

Η διαφωνία αρχής αφορούσε την πρωτοκαθεδρία του «εθνικού» ή του «κοινωνικού» (κοινωνικοταξικού) στοιχείου, της «ενότητας του έθνους» ή της «πάλης των τάξεων» στην κοινωνική ζωή. Πρόκειται, ασφαλώς, για μια διαφωνία-αντίθεση κατ' εξοχήν «δυτική», αστική, πράγμα που σημαίνει ότι η Ελλάδα είχε και αυτή υπαχθεί πλέον οριστικά και ολοκληρωτικά στη «Δύση». Στη συζήτηση αυτή υπήρξε κι ένα ακόμη νέο δεδομένο της ελληνικής πνευματικής και πολιτικής ζωής. Από τους υποστηρικτές της πρωταρχικότητας του «εθνικού» στοιχείου εκφράζεται κι ένας ορισμένος πολιτικός και ιδεολογικός αντιφιλελευθερισμός κι ένας νέου τύπου αντιδιαφωτισμός και αντιορθολογισμός, με πηγές αντίστοιχα ρεύματα της εποχής στη Δυτική Ευρώπη (Νίτσε, Μπαρές κ. ά.) που, με νέες μορφές, συνεχίζει επίμονα να επανεμφανίζεται μέχρι τις μέρες μας. Η εμφάνιση αυτής της τάσης συνιστά επίσης ένα ιστορικό όριο: το όριο του αποκλειστικού μονοπωλίου του ορθολογισμού από τον αστισμό στην Ελλάδα. Η εξάντληση αυτού του ορίου είναι που οδηγεί σε αντιορθολογικές **αστικές** πλέον αντιλήψεις, που θα αποκτήσουν πλατιά διάδοση, για πρώτη φορά στο μεσοπόλεμο.

Και στις δυο περιπτώσεις, τόσο στην Ελλάδα, όσο και στη Ρωσία, παρά τις σημαντικές διαφορές που ήδη αναφέρθηκαν μεταξύ των δυο χωρών, στην συγκεκριμένη περίοδο φαίνεται ότι κατά κάποιο τρόπο ολοκληρώθηκε ουσιαστικά η διαδικασία μετάβασής τους στη νέα εποχή. Είχαν οριστικά πλέον «δυτικοποιηθεί» στα βασικά σημεία του τρόπου ζωής και συνείδησης, του ορίζοντα ανάπτυξής τους, του τρόπου που έθεταν και αντιμετώπιζαν τα προβλήματα και τις προοπτικές τους. Ωστόσο, αυτό κάθε άλλο παρά σήμαινε, όπως θεωρούμε ότι αναδείχθηκε από την εργασία, ότι όλη αυτή η διαδικασία ήταν με οποιονδήποτε τρόπο παθητική, ετερόφωτη, μη δημιουργική. Αντιθέτως, φαίνεται ότι η ολοκλήρωση της μετάβασης από την «Ανατολή» στη «Δύση» συνοδεύεται από την τοποθέτηση και επίλυση του ζητήματος της «άρσης» της κοινωνικής πραγματικότητας «Δύση» μέσω μιας επιστημονικής σκέψης και ενός πρακτικού πολιτικού κινήματος που, αφού πρώτα αφομοίωσε πλήρως το δυτικό ορθολογισμό, έχει τώρα προχωρήσει παραπέρα.

Η υλική και πνευματική νίκη της «Δύσης» επί της «Ανατολής» είναι οριστική και ολοκληρωτική, κι αυτό ανοίγει το δρόμο για την υπέρβαση του οικονομικού και πολιτικού υποβάθρου της ίδιας της «Δύσης». Μήπως αυτό σήμαινε την επανεμφάνιση κάποιας νέας-παλιάς «Ανατολής»; Κατά τη γνώμη μας, όχι, σε καμιά περίπτωση. Σήμαινε και σημαίνει τη μετάβαση (ή την επιστημονικά τεκμηριωμένη δυνατότητα μετάβασης) σε έναν κοινωνικό κόσμο που μόνον αυτός μπορεί να υλοποιήσει μέχρι τέλους, μεταξύ άλλων και τις πιο σημαντικές παρακαταθήκες και επαγγελίες, που ανέδειξε ο δυτικός αστικός πολιτισμός, ο οποίος αποτελεί κι ο ίδιος

συγκεκριμένο αποτέλεσμα της καθολικής (πολύμορφης και διαφοροποιημένης, αλλά ενιαίας) ιστορικής διαδικασίας ανάπτυξης της ανθρωπότητας. Η προβληματική «Ανατολής-Δύσης» παραπέμπει τελικά, περισσότερο βεβαίως στη Ρωσία και λιγότερο στην Ελλάδα, σε μια τρομερά συμπυκνωμένη μεταβατική ιστορική κατάσταση, που περιλαμβάνει όχι δύο, αλλά τρεις διαφορετικούς κοινωνικούς σχηματισμούς, τρεις διαφορετικές ιστορικές εποχές, και η ένταση και κρισιμότητα της οποίας είχε ως αποτέλεσμα την εξαιρετική ανάπτυξη της κοινωνικής σκέψης. Η περίοδος αυτή καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τη μορφή των δύο κοινωνιών σε πολλές της πλευρές, την εθνική ιδεολογία και ψυχосύνθεση, τον τρόπο που οι Ρώσοι και οι Έλληνες κατανοούν και αισθάνονται την κοινωνία, τον κόσμο και τον εαυτό τους.

Εν κατακλείδι, η συγκριτική προσέγγιση της προβληματικής περί «Ανατολής – Δύσης» στην εξέλιξη των ιδεών στην Ελλάδα και τη Ρωσία, στην καθοριστική ιδρυτική περίοδο της εθνικής τους διαμόρφωσης, μπορεί να συμπυκνωθεί στις εξής προτάσεις ή συμπεράσματα:

1. Η διάχυση της «Δύσης», η «δυτικοποίηση» των κοινωνιών, η κίνηση προς τον καπιταλιστικό σχηματισμό και πολιτισμό και την αντίστοιχη κοινωνική συνείδηση, υπήρξε μια αντικειμενική καθολική ιστορική διαδικασία, ανεξάρτητη από τις προθέσεις ή τη θέληση των ατομικών ή κοινωνικών υποκειμένων, παρά το γεγονός ότι συντελέστηκε διαμέσου ακριβώς της συνισταμένης των προθέσεων και των θελήσεών τους κατά την ιστορική τους δράση.
2. Ο «δυτικισμός» ή «εκδυτικισμός» είναι κάθε άλλο παρά μια παθητική διαδικασία, ένας απλός «μιμητισμός», παρά το γεγονός ότι εξωτερικά παίρνει κάποιες φορές και αυτή τη μορφή. Είναι μια διαδικασία ενεργός, που αφορά το εσωτερικό των κοινωνιών, την περαιτέρω ανάπτυξη της εσωτερικής τους διαφοροποίησης και αντιφατικότητας, την πρόσθεση και νέων αντιφάσεων και προβλημάτων στα ήδη υφιστάμενα. Ως εκ τούτου, η «Δύση», ως σύμπλεγμα κοινωνικών σχέσεων, σε κάθε ιστορικά συγκεκριμένη διαδικασία διείσδυσης ή διάχυσής της σε μια άλλη κοινωνία, αλλάζει και η ίδια, μεταμορφώνεται και προσαρμόζεται, δεν αφομοιώνει μόνο την «Ανατολή», αλλά και αφομοιώνεται ενεργά από αυτήν, δηλαδή από το εκάστοτε προκαπιταλιστικό παρελθόν και ιστορία. Άρα η «Δύση» δεν είναι μονάχα «δυτική υπόθεση», δηλαδή υπόθεση των κοινωνιών εκείνων όπου αρχικά σχηματίστηκε, αλλά και εκείνων όπου μεταστάθηκε. Αποτέλεσμα είναι η πολυμορφία της ιστορικής διαδικασίας που, πάντως, παραμένει ταυτόχρονα και ενιαία.
3. Η ιδιαίτερη ιστορική σύμπλεξη «Ανατολής-Δύσης», το αποκρυστάλλωμα της συγκεκριμένης ανάπτυξης αυτής της προβληματικής σε κάθε κοινωνία, συνιστά την

ιδιαιτερότητα και μοναδικότητα της κοινωνίας αυτής, τον εθνικό της πολιτισμό, την ιδεολογία της, τις ιδιόμορφες πτυχές της κοινωνικής της ψυχοσύνθεσης. Όλες οι κοινωνίες γίνονται τελικά «δυτικές», αλλά με διαφορετικό και άνισο (ανισομερή) τρόπο η μια από την άλλη. Στις περιπτώσεις που προσεγγίστηκαν συγκριτικά στην παρούσα εργασία, βλέπουμε μια διαδικασία «δυτικοποίησης» που αλλάζει την ίδια την αντίληψη, αλλά και την πραγματικότητα της «Δύσης», μια διαδικασία που η «Δύση» τελικά επικρατεί μόνον, αφού σ' ένα βαθμό «εξανατολιστεί». Κι αυτό δεν γίνεται μόνο μια φορά, αλλά πολλές, μόνον αφού διερευνώνται όλες οι πιθανές δυνατότητες συνδυασμού των «δυτικών» και των εκάστοτε «ανατολικών» στοιχείων και καταβολών.

4. Η «Δύση» δεν συνιστά μια τελική κατάσταση της κοινωνίας και της ιστορίας. Κάποτε έγινε κατανοητή ως ιδεώδες, ως οριστική κατάληξη της καθολικής ιστορικής διαδικασίας. Ωστόσο η εποχή αυτή έχει παρέλθει. Αυτό που ονομάστηκε «Δύση» χαρακτηρίζεται από μια κοινωνική συγκρότηση, που διέπεται επίσης από αντιφατικότητα και εσωτερική σύγκρουση, ολοένα αυξανόμενη και επιταχυνόμενη μάλιστα. Ως καπιταλιστική οικονομική και κοινωνική συγκρότηση, η «Δύση» έχει περιέλθει στην κατάσταση της παλιάς «Ανατολής». Πραγματώθηκε, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, παντού, προετοιμάζοντας η ίδια την κριτική της και την «άρση» της.
5. Ως υλική και πνευματική στάση και κίνηση, η «Δύση» συνδέεται με το πνεύμα νεωτερισμού και τη συνεχή αλλαγή των όρων ζωής, καθώς και κυρίως με τον ορθολογισμό. Αυτή ήταν η μεγαλύτερη κατάκτηση και ιστορική συνεισφορά της στον παγκόσμιο πολιτισμό, η πρόταση της δυνατότητας ενοποίησης της ανθρωπότητας και συνεχούς ανανέωσης της ύπαρξής της, μέσω της ορθολογικής κατανόησης της φύσης και της κοινωνίας. Έθεσε το πρόβλημα και παρήγαγε τα μέσα για την επίλυσή του, αλλά δεν θα το λύσει η ίδια, με τη μορφή που φαίνεται να έχει σήμερα τουλάχιστον.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

Α. ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

Χριστόπουλος Γ. (Διεύθυνση έκδοσης) – Διάφοροι συγγραφείς, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμοι ΙΑ, ΙΒ, ΙΓ, ΙΔ, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1977.

Ακαδημία Επιστημών της ΕΣΣΔ (Ζούκοφ Ε. Μ. κ. ά. – διεύθυνση σύνταξης), *Παγκόσμια ιστορία*, Τόμοι Γ1, Δ1, Δ2, Ε1, Ε2, Κρατικός εκδοτικός οίκος κοινωνικο-οικονομικής φιλολογίας, Μόσχα 1958.

Ιστορικό Τμήμα της ΚΕ της ΚΚΕ, *Δοκίμιο ιστορίας του ΚΚΕ*, Α΄ Τόμος (1918-1949), Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2001.

Αγγέλου Α., *Των Φώτων. Όψεις του νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 2000.

Αγριαντώνη Χρ., Μπουρνόβα Ε. κ. ά., *Εισαγωγή στη νεοελληνική οικονομική ιστορία (18^{ος}-20^{ος} αιώνας)*, Εκδόσεις Τυπωθείτω Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2006.

Αλεξανδρόπουλος Μ., *Η ρωσική λογοτεχνία. Ιστορία σε τρεις τόμους*, Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1977-1978.

Αλεξανδρόπουλος Μ., *Ένας άνθρωπος μια εποχή (Ο Αλέξανδρος Γκέρτσεν)*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1989.

Αλεξανδρόπουλος Μ., *Σκηνές από το βίο του Μάξιμου του Γραικού*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2002.

Ανδριόπουλος Δ. Ζ., *Ιστορία της νεοελληνικής αισθητικής*, Α΄ και Β΄ τόμος, Εκδόσεις Πιτσιλός, Αθήνα 2000.

Άντερσον Π., *Από την Αρχαιότητα στο Φεουδαρχισμό*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1981.

Άντερσον Π., *Το απολυταρχικό κράτος*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1986.

Αποστολοπούλου Γ., Βουδούρης Κ. κ. ά., *Νεοελληνική φιλοσοφία (Πρακτικά φιλοσοφικής ημερίδας του 1988)*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994.

Αργυροπούλου Ρ. Δ. (Επιμ.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922. Ανθολογία κειμένων, Τόμος Α΄, Ευρωπαϊκές επιδράσεις και προσπάθειες για μια εθνική φιλοσοφία 1828-1875*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1995.

Αργυροπούλου Ρ. Δ. (Επιμ.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922, τόμος Β΄*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1998.

Αργυροπούλου Ρ. Δ., *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2003.

Αργυροπούλου Ρ. Δ., *Προσεγγίσεις της νεοελληνικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004.

Αρώνη-Τσίχλη Κ., *Αγροτικές εξεγέρσεις στην Παλιά Ελλάδα 1833-1881*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1989.

Ασδραχάς Σ. Ι., *Ζητήματα ιστορίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1999.

Ασδραχάς Σ. (Εισαγωγή – επιλογή κειμένων) και άλλοι, *Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών (15^{ος} – 19^{ος} αιώνας)*, Εκδόσεις Μέλισσα, Αθήνα 1979.

Βακαλόπουλος Κ., *Το νέο ελληνικό έθνος (1204-2000). Νέα ελληνική ιστορία από τη Φραγκοκρατία ως τις μέρες μας*, Εκδόσεις Ηρόδοτος, Αθήνα 2001.

Βάρναλης Κ., *Ο Σολωμός χωρίς μεταφυσική*, Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2000 [α΄ έκδοση, 1925].

Βελουδής Γ., *Διονύσιος Σολωμός. Ρομαντική ποίηση και ποιητική. Οι γερμανικές πηγές*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1989.

Βελουδής Γ., *Μονά - Ζυγά. Δέκα νεοελληνικά μελετήματα*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1992.

Βεργόπουλος Κ., *Το αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα. Το πρόβλημα της κοινωνικής ενσωμάτωσης της γεωργίας*, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1975.

Βεργόπουλος Κ., *Κράτος και οικονομική πολιτική στον 19^ο αιώνα. Η ελληνική κοινωνία (1880-1895)*, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1994.

Βίτι Μ., *Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*, Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1991.

Βουδούρης Κ. (Επιμ.), *Νεοελληνική φιλοσοφία (Επιστημονικές ανακοινώσεις του 8^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας του 1998)*, Εκδόσεις Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 2000.

- Βούλγαρης Ευγένιος, *Διατριβή περί ευθανασίας & Διαθήκη*, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 2005.
- Βουτουρής Π. – Γεωργής Γ. (Επιμ.), *Ο ελληνισμός στον 19^ο αιώνα. Ιδεολογικές και αισθητικές αναζητήσεις*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2006.
- Γιαννόπουλος Π., *Η ελληνική γραμμή και το ελληνικό χρώμα*, Εκδόσεις Δ.Ο.Λ., Αθήνα 2009 .
- Γιανουλόπουλος Γ. *Διαβάζοντας τον Μακρυγιάννη. Η κατασκευή ενός μύθου από τον Βλαχογιάννη, τον Θεοτοκά, τον Σεφέρη και τον Λορεντζάτο*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2003.
- Γλύκατζη-Αρβελέρ Ε., *Γιατί το Βυζάντιο*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2012.
- Γλύκατζη-Αρβελέρ Ε., *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2000.
- Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη Α., *Νεοελληνική αισθητική και ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Εκδόσεις Αφοι Τολίδη, Αθήνα 1989.
- Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη Α., *Νεοελληνική φιλοσοφία. Πρόσωπα και θέματα*, Εκδόσεις Αφοι Τολίδη, Αθήνα 1993.
- Γραμματάς Θ., *Γλώσσα και ιδεολογία στο νεοελληνικό διαφωτισμό. Δοκίμια*, Εκδόσεις Κουλτούρα, Αθήνα 1991.
- Δαμιανάκος Σ., *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2003.
- Δερτιλής Γ., *Κοινωνικός μετασχηματισμός και στρατιωτική επέμβαση 1880-1909*, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1985.
- Δερτιλής Γ. Β., *Ιστορία του ελληνικού κράτους 1830-1920, Α΄ και Β΄ τόμοι*, Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου και ΣΙΑΣ Α. Ε., Αθήνα 2006.
- Δημαράς Κ. Θ., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2000 [9^η έκδοση].
- Δημαράς Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1977 (ζ΄ έκδοση).
- Δημαράς Κ. Θ., *Ελληνικός ρομαντισμός*, Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1994.
- Δημαράς Κ. Θ., Vitti Μ., Βελουδής Γ. κ. ά., *Ζητήματα ιστορίας των νεοελληνικών γραμμάτων. Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994.

Διαμαντούρος Ν., *Οι απαρχές της συγκρότησης του σύγχρονου κράτους στην Ελλάδα 1821-1828*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2002.

Δραγούμης Ι., *Το μονοπάτι*, Εκδόσεις Δ.Ο.Λ., Αθήνα 2009.

Δραγούμης Ι., *Όσοι ζωντανοί*, Εκδόσεις Δ.Ο.Λ., Αθήνα 2009.

Δραγούμης Ι., *Σαμοθράκη*, Εκδόσεις Δ.Ο.Λ., Αθήνα 2009.

Δραγούμης Ι., *Ελληνικός πολιτισμός. Οι τρεις προκηρύξεις. Πολιτικοί προγραμματικοί στοχασμοί*, Εκδόσεις Φιλόμυθος, Αθήνα 1993.

Δραγώνα-Μονάχου Μ. (Επιμ.), *Η φιλοσοφία στα Βαλκάνια σήμερα*, Ινστιτούτο του βιβλίου-Μ. Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994.

Εϊχτάλ Γκ., *Οικονομική και κοινωνική κατάσταση στην Ελλάδα μετά την επανάσταση* (Επιμ. Παπαδόπουλος Θ. Χ.), 2^η έκδοση, Εκδόσεις Μπάυρον, Αθήνα 1974.

Ενεπεκίδης Π. Κ., *Κοραής – Κούμας – Κάλβος. Αν. Γαζής, Ούγος Φώσκολος, Αν. Δάνδολος, Β. Κόπιταρ. Ελληνικός τύπος και τυπογραφία της Βιέννης 1790-1821. Έρευνα εις ευρωπαϊκά αρχεία και εις χειρογράφους συλλογές*, Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ιωάννου Δ. Κολλάρου και Σιας Α. Ε., Αθήνα 1967.

Ζαμπέλιος Σ., *Πόθεν η κοινή λέξι τραγουδώ; Σκέψεις περί ελληνικής ποιήσεως*, Εκδόσεις Π. Σούτσα και Α. Κτενά, Αθήνα 1859.

Ζέβγος Γ., *Σύντομη μελέτη της νεοελληνικής ιστορίας, Μέρος Β΄*, Εκδόσεις Π. Νασιώτη, Αθήνα 1945.

Θεοτοκάς Ν., Κοταρίδης Ν., *Η οικονομία της βίας. Παραδοσιακές και νεωτερικές εξουσίες στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Εκδόσεις Βιβλιόραμα, Αθήνα 2006.

Ιλίνσκαγια Σ., *Στην τροχιά του ρομαντισμού. Η ρομαντική ποίηση στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Εκδόσεις Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 2008.

Ιναλτζίκ Χ., *Η οθωμανική αυτοκρατορία. Η κλασική περίοδος 1300-1600*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.

Ιόργκα Ν., *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1989.

Καϊρης Θ., *Γνωστική/Στοιχεία φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2008.

Καράς Γ., *Οι θετικές επιστήμες στον ελληνικό χώρο (15^{ος} – 19^{ος} αιώνες)*, Εκδόσεις Δαίδαλος/Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1991.

Καράς Γ., *Γερμανικές επιδράσεις στη σκέψη των χρόνων της νεοελληνικής αναγέννησης. Στέφανος Δούγκας ή Περί φυσικής φιλοσοφίας*, Έκδοση Επιστημονικής Εταιρείας μελέτης «Φερών-Βελεστίνου-Ρήγα», Αθήνα 1993.

Καραφύλλης Γ., *Νεοελληνική πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία. Όψεις των ευρωπαϊκών ιδεών στην ελληνική σκέψη τέλη 19^{ου} – αρχές 20^{ου} αι.*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1990.

Κιτρομηλίδης Π. Μ., *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18^ο αιώνα*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1985.

Κιτρομηλίδης Π. Μ., *Νεοελληνικός διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Εκδόσεις ΜΙΕΤ, Αθήνα 1999.

Κιτρομηλίδης Π. Μ., *Η γαλλική επανάσταση και η νοτιοανατολική Ευρώπη*, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 2000.

Κολοκοτρώνης-Φαλέζ Θ., *Πολιτικά κείμενα (επιμέλεια, εισαγωγή, σημειώσεις: Β. Κ. Λάζαρης)*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2005.

Κονδύλης Π., *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1988.

Κονδύλης Π., *Ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1987.

Κοραής Α., *Προλεγόμενα στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*, Τόμοι Α', Β', Γ', Δ', Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1984-1995.

Κορδάτος Γ., *Μορφές του νέου ελληνισμού*, Εκδόσεις Μπάυρον, Αθήνα χ. χ. (Κείμενα από τα 1933-34, 1941 και 1954).

Κορδάτος Γ., *Η κοινωνική σημασία της ελληνικής επανάστασης του 1821*, Εκδόσεις Μάτι, Αθήνα 2005.

Κορδάτος Γ., *Ιστορία του γλωσσικού μας ζητήματος*, Εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1973 (α' έκδοση: 1943).

Κοταρίδης Ν. Γ., *Παραδοσιακή επανάσταση και Εικοσιένα*, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1993.

Κρεμμυδάς Β., *Ο πολιτικός Ιωάννης Κωλέτης. Τα χρόνια στο Παρίσι (1835-1843)*, Εκδόσεις «Τυπωθείτω» - Γ. Δαρδανός, Αθήνα 2000.

Κρεμμυδάς Β., *Διπλό ταξίδι. Ψηλαφήσεις ενός ιστορικού*, Εκδόσεις Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα 2009.

Κρεμμυδάς Β., *Η μεγάλη ιδέα. Μεταμορφώσεις ενός εθνικού ιδεολογήματος*, Εκδόσεις Τυπωθείτω, Αθήνα 2010.

Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Λαογραφικά μελετήματα II*, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 1993.

Κωστής Κ., Πετμεζάς Σ. (Επιμ.), *Η ανάπτυξη της ελληνικής οικονομίας τον 19^ο αιώνα (1830-1914)*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Λάζαρης Β. Κ., *Οι ρίζες του ελληνικού κομμουνιστικού κινήματος*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1996.

Λαμπρίδης Δ. Ν., *Η επίδραση του Νίτσε στην Ελλάδα. «Τέχνη» και «Διόνυσος»*, Βλαστός και Καζαντζάκης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2009.

Λάμπας Κ., *Πανεπιστήμιο και φοιτητές στην Ελλάδα κατά τον 19^ο αιώνα*, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας Γενικής Γραμματείας Νέας Γενιάς – Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., Αθήνα 2004.

Λέβιτ Κ., *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, τόμοι Α΄, Β΄, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987.

Λιάκος Α., *Η ιταλική ενοποίηση και η μεγάλη ιδέα 1859-1962*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1985.

Λουγγής Τ. Κ., *Επισκόπηση βυζαντινής ιστορίας, Α΄ τόμος*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998.

Λουγγής Τ. Κ., *Επισκόπηση βυζαντινής ιστορίας, Β΄ τόμος (1204-1453)*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2011.

Λουγγής Τ. Κ., «Σχετικά με την ιστορική διαδρομή της ορθοδοξίας», στο συλλογικό έργο του Κ.Μ.Ε. *Θέματα ελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1995, σσ. 29-68.

Λυκιαρδόπουλος Γ. (Εισαγωγή-Μετάφραση), *Έθνος και οικουμενικότητα. Όψεις ενός διαλόγου. Φ. Ντοστογιέφσκι – Κ. Καβέλιν*, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 1995.

Μαλιγκούδη Γ., *Ιστορία της Ρωσίας. Α' Η Ρωσία του Κιέβου (9^{ος} αι. – 1240)*, Εκδόσεις Αδελφών Κυριακίδη Α. Ε., Αθήνα 1999.

Μαλιγκούδη Γ., *Ιστορία της Ρωσίας. Β' Το κράτος της Μόσχας (1240-1613)*, Εκδόσεις Αδελφών Κυριακίδη, Αθήνα 2000.

Ματσούκας Ν. Α., *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας, με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994.

Μερακλής Μ. Γ., *Λαϊκός πολιτισμός και νεοελληνικός διαφωτισμός*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2007.

Μοσκόφ Κ., *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα 1830-1909. Ιδεολογία του μεταπρατικού χώρου (Ιστορική μελέτη)*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978.

Μοσκόφ Κ., *Δοκίμια Ι*, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1979.

Μοσκόφ Κ., *Εισαγωγικά στην ιστορία του κινήματος της εργατικής τάξης. Η διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1988.

Μοσχονάς Εμμ. Ι. (Εισαγωγή-Επιμέλεια), *Βηλαράς, Ψαλίδας, Χριστόπουλος κ. ά. Η δημοτικιστική αντίθεση στην κοραϊκή «μέση οδό»*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1981.

Μπαλτάς Δ. (Επιλογή κειμένων, επιμέλεια), *Τομές στην ρωσική σκέψη. Ε. Troubezkoj, S. Frank, I. Ilyin, N. Berdiaeff*, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 2009.

Μπελίνσκι Β., *Θεωρητικά κείμενα λογοτεχνίας*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1988.

Μπενάκης Λ. Γ., *Μεταβυζαντινή φιλοσοφία 17^{ος} – 19^{ος} αιώνας. Έρευνα στις πηγές*, Εκδόσεις Παρουσία, Αθήνα 2001.

Μπερντιάεφ Ν., *Η μοίρα της κουλτούρας*, Εκδόσεις Αστρολάβος/Ευθύνη, Αθήνα 1992.

Μπλοκ Μ., *Η φεουδαλική κοινωνία. Η διαμόρφωση των σχέσεων εξάρτησης, οι τάξεις και η διακυβέρνηση των ανθρώπων*, Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1987 [α' έκδοση: Παρίσι 1939].

Νούτσος Π., *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1981.

Νούτσος Π. (Εισαγωγή, επιλογή κειμένων, υπομνηματισμός), *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974. Τόμος Α΄: Οι σοσιαλιστές διανοούμενοι και η πολιτική λειτουργία της πρώιμης πολιτικής κριτικής (1875-1907)*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1990.

Νούτσος Π., (Εισαγωγή, επιλογή κειμένων, υπομνηματισμός), *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974. Τόμος Β΄: Ιδέες και κινήσεις για την οικονομική και πολιτική οργάνωση της εργατικής τάξης (1907-1925)*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1992.

Νούτσος Π., *Νεοελληνικός διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005.

Ντοστογιέφσκι Φ. Μ., *Λόγος για τον Πούσκιν*, Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 2001.

Παπαγεωργίου Σ. Π., *Από το γένος στο έθνος. Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2004.

Παπανικολάου Λ. Σ., *Κοινωνική ιστορία της ελληνικής επανάστασης του 19^{ου} αιώνα. Συμβολή στην ιστορία της διαμόρφωσης του ελληνικού εθνικού κράτους*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1991.

Παπανικολάου Λ. Σ., *Από τη θεοκρατία στη δημοκρατία. Δυο αιώνες νεοελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Διογένης, Αθήνα 1997.

Παπανικολάου Λ. Σ., *Η καθημερινή ιστορία του Εικοσιένα*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2007.

Παπανούτσος Ε. Π. (Επιμ.), *Νεοελληνική φιλοσοφία Α΄ Τόμος*, Εκδόσεις Βασική Βιβλιοθήκη, Αθήνα χ. χ.

Παπανούτσος Ε. Π. (Επιμ.), *Νεοελληνική φιλοσοφία Β΄ Τόμος*, Εκδόσεις Βασική Βιβλιοθήκη «Αετού», Αθήνα χ. χ.

Παπαρρηγόπουλος Κ., *Περί της εποικήσεως σλαβικών τινών φυλών εις την Πελοπόννησον*, Εκ του Τυπογραφείου Εμ. Αντωνιάδου, Εν Αθήναις, 1843.

Παπαρρηγόπουλος Κ., *Ιστορία του ελληνικού έθνους: από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των νεωτέρων, χάριν των πολλών επεξεργασθείσα*, Εκ της Τυπογραφίας Σ. Παυλίδου και Εκ του Τυπογραφείου Ν. Πάσσαρη (τόμοι 3,4), Εν Αθήναις, 1860-1874.

Πετρόπουλος Γ., *Τα προεπαναστατικά. Σελίδες για την Λογοτεχνία μας από την Άλωση μέχρι το 1821*, Εκδόσεις Λογοθέτης, Αθήνα 1997.

Πολίτης Α., *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Εκδόσεις Ε.Μ.Ν.Ε.-ΜΝΗΜΩΝ, Αθήνα 1998 [β' έκδοση].

Πούσκιν Α., *Μικρά ποιήματα*, δίγλωσση έκδοση (επιμέλεια, επιλογή, πρόλογος, σχόλια: Μ. Πάτσης), έκδοση Μ. Πάτση, Αθήνα 2012.

Ράνσιμαν Σ., *Δύση και Ανατολή σε σχίσμα*, Εκδόσεις Εν πλω, Αθήνα 2008 [Α' πρωτότυπη έκδοση: Oxford University Press, 1955].

Ρενιέρης Μ., *Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1999.

Σβολόπουλος Κ., *Η γένεση της ιστορίας του νέου ελληνισμού*, Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2006.

Σβωρόνος Ν., *Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1986.

Σβωρόνος Ν., *Ανάλεκτα νεοελληνικής ιστορίας και ιστοριογραφίας*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1995.

Σκοπετέα Έ., *Το «πρότυπο βασίλειο» και η μεγάλη ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Εκδόσεις Πολύτυπο, Αθήνα 1988.

Σκοπετέα Έ., *Η δύση της ανατολής. Εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1992.

Σκοπετέα Έ., *Φαλμεράνερ. Τεχνάσματα του αντιπάλου δέους*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1999.

Σολωμός Δ., *Ποιήματα και πεζά* [με προλεγόμενα του Ιάκ. Πολυλά], Εκδόσεις Γράμματα, Αθήνα 2006.

Σπάρο Ο. Μπ., *Η ελληνική επανάσταση και η Ρωσία (1821-1829)*, Εκδόσεις Μπάουρον, Αθήνα χ. χ. (Α' έκδοση στα ρωσικά, «Μισλ», Μόσχα 1965).

Σταυρίδη-Πατρικίου Ρ. (Επιμέλεια και εισαγωγή), *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 2000 [α' έκδοση, Ερμής, 1976].

Σταυροπούλου Ε.-Λ., *Παναγιώτης Πανάς (1832-1896). Ένας ριζοσπάστης ρομαντικός*, Εκδόσεις Επικαιρότητα, Αθήνα 1987.

Στεφανοπούλου Μ. (Επιμ.), *Ο ρομαντισμός στην Ελλάδα. Επιστημονικό Συμπόσιο της Εταιρείας Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας στις 12 και 13 Νοεμβρίου 1999*, Εκδόσεις Πορεία, Αθήνα 2001.

Τατάκης Β. Ν., *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, Εκδόσεις Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, Αθήνα 1977.

Τζιόβας Δ., *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1989.

Τζιόβας Δ., *Κοσμοπολίτες και αποσυνάγωγοι. Μελέτες για την ελληνική πεζογραφία και κριτική (1830-1930)*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2003.

Τσαούσης Δ. Γ. (Επιμ.), *Όψεις της ελληνικής κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα*, Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1984.

Τσουκαλάς Κ., *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 2006 (στ' ελληνική έκδοση).

Φαλμεράνερ Ι. Φ., *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων* (Μετάφραση-παρουσίαση: Ρωμανός Κ. Π.), Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1984.

Φιλήμων Ι., *Δοκίμιον ιστορικόν περί της Φιλικής Εταιρείας*, Εκδόσεις Κουλτούρα, Αθήνα 2008 [Α' έκδοση: Εκ της Τυπογραφίας Θ. Κονταξή και Ν. Λουλάκη, Εν Ναυπλία 1834].

Φιλιππίδης Δ., Κωνσταντάς Γ. (Δημητριάδης), *Γεωγραφία Νεωτερική* (Επιμ.: Αικ. Κουμαριανού), Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1988.

Χαιρέτης Μ., *Εθνολογισμοί, ή μελέτη περί εθνισμού*, Τύποις Ανδρ. Β. Πάσχα, Εν Πάτραις 1905.

Χάντιγκτον Σ. Π., *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*, Εκδόσεις Terzo Books, Αθήνα 1999.

Χατζιωσήφ Χ., *Η γηραιά Σελήνη. Η βιομηχανία στην Ελλάδα 1830-1940*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1993.

Χατζιωσήφ Χ. (Επιστ. Επιμ.), *Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα. Όψεις πολιτικής και οικονομικής ιστορίας 1900-1940*, Εκδόσεις Βιβλιόραμα, Αθήνα 2009.

Χατζής Δ., *Το πρόσωπο του νέου ελληνισμού. Διαλέξεις και δοκίμια*, Εκδόσεις Το ροδακίό, Αθήνα 2005.

Χέρντερ Γιοχ. Γκοντ., *Πραγματεία περί της καταγωγής της γλώσσας*, Εκδόσεις Τροπή, Αθήνα 2007.

Ψημμένος Ν. Κ. (Επιμέλεια, εισαγωγή και σχόλια), *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821. Ανθολογία κειμένων. Τόμος Α': Η κυριαρχία του αριστοτελισμού. Προκορυσδαλική και κορυσδαλική περίοδος*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1988.

Ψημμένος Ν. Κ., (Επιμέλεια, εισαγωγή και σχόλια), *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821. Ανθολογία κειμένων. Τόμος Β': Η επικράτηση της νεωτερικής φιλοσοφίας. Μετακορυσδαλική περίοδος*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1989.

Ψυρούκης Ν., *Ιστορικός χώρος και Ελλάδα*, Εκδόσεις Επικαιρότητα, Αθήνα 1973.

Ψυχάρης Γ., *Το ταξίδι μου* (Επιμέλεια: Α. Αγγέλου), Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 2009.

Berlin I., *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού. Vico, Hamman, Herder*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2002.

Braudel F., *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β', τόμος Α': Ο ρόλος του περιγύρου*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2005 [α' έκδοση, Παρίσι 1979].

Braudel F., *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β' της Ισπανίας, τόμος Β': Συλλογικά πεπρωμένα*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2002.

Braudel F., *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β' της Ισπανίας, τόμος Γ': Γεγονότα, πολιτική, άνθρωποι*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2006.

Dakin D., *Η ενοποίηση της Ελλάδας 1770-1923*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2005.

Figes O., *Ο χορός της Νατάσσας. Μια πολιτιστική ιστορία της Ρωσίας. Μέρος πρώτο: Από τον Μεγάλο Πέτρο στον Τολστόι*, Εκδόσεις Ηλέκτρα, Αθήνα 2006.

Figes O., *Ο χορός της Νατάσσας. Μια πολιτιστική ιστορία της Ρωσίας. Μέρος δεύτερο: Από τον Ντοστογιέφσκι στην Ε.Σ.Σ.Δ.*, Εκδόσεις Ηλέκτρα, Αθήνα 2006.

Furst L. R., *Η προοπτική του ρομαντισμού. Μια συγκριτική μελέτη των ρομαντικών κινημάτων στην Αγγλία, τη Γαλλία και τη Γερμανία*, Εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2001.

- Gellner E., *Έθνη και εθνικισμός*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992.
- Grothusen K. D., Da Silva J. G., Gross H. κ. ά., *Εκσυγχρονισμός και βιομηχανική επανάσταση στα Βαλκάνια τον 19^ο αιώνα*, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1980.
- Henderson G. P., *Η Ιόνιος Ακαδημία*, Εκδόσεις Κέντρου Ερεύνης και Διεθνούς Επικοινωνίας «Ιόνιος Ακαδημία», Κέρκυρα 1980. [σ. 181]
- Henderson G. P., *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού (1620-1830). Η ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της τουρκοκρατίας*, Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2009.
- Hobsbawm E. J., *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994.
- Hobsbawm E., Ranger T., *Η επινόηση της παράδοσης*, Εκδόσεις Θεμέλιο 2004.
- Hughes L., *Η Ρωσία την εποχή του Μεγάλου Πέτρου*, Εκδόσεις Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα 2007.
- Podskalsky G., *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821. Η ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2005 [α' έκδοση Μόναχο 1988].
- Said E. W., *Οριενταλισμός*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1996.
- Sternhell Z., *Ο αντι-Διαφωτισμός. Από τον 18^ο αιώνα ως τον Ψυχρό Πόλεμο*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2009.

Β. ΣΤΗ ΡΩΣΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

- Ακουλίνιν Β. Ν., *Η φιλοσοφία της πανενότητας. Από τον Β. Σ. Σολοβιόφ στον Π. Α. Φλορένσκι*, Εκδόσεις «Ναούκα» - σιβηρικό τμήμα, Νοβοσιμπίρσκ 1990.
- Άννενκοφ Π. Β., *Λογοτεχνικές αναμνήσεις*, Εκδόσεις «Γκοςλιτζίνατ», Μόσχα 1960.
- Άννενκοφ Π. Β., «Μια αξιοπρόσεκτη δεκαετία (1838-1848)», περιοδικό «*Βέστνικ Εβρόπι*», τεύχος 3-4, Αγ. Πετρούπολη 1880.

- Αξάκοφ Κ. Σ., *Αισθητική και λογοτεχνική κριτική*, Εκδόσεις «Ισκούσστβο», Μόσχα 1995.
- Βινογκράντοφ Π. Γκ., «Ο Τ. Ν. Γκρανόφσκι», περιοδικό «*Ρούσκαγια μισλ*» [Ρωσική σκέψη, σ. Α. Χ.], Τεύχος 4, Πετρούπολη 1893.
- Βίπερ Ρ., «Οι κοινωνικοϊστορικές απόψεις του Γκρανόφσκι», περιοδικό «*Μιρ Μπόζι*» [«Κόσμος του Θεού», σ. Α. Χ.], Αγία Πετρούπολη, Τεύχος Νοεμβρίου 1905.
- Γεγκόροφ Μπ. Φ., *Οι Πετρασέφτσι* [η ομάδα του Πετρασέφσκι, σ. Α. Χ.], Εκδόσεις «Ναούκα», Λενινγκράντ 1988.
- Γκαλακτιόνοφ Α. Α., *Η ρωσική κοινωνιολογία από τον 11^ο ως τον 20^ο αιώνα*, Εκδόσεις «Λαν», Αγία Πετρούπολη 2002.
- Γκέρτσεν Α. Ι., *Συλλογή έργων (σε 30 τόμους)*, Εκδόσεις της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1954-1966.
- Εβλάμπιεφ Ι. Ι., *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Βίσαγια σκόλα, Μόσχα 2002.
- Εμελιάνοφ Μπ. Β. (Επιλογή κειμένων, επιμέλεια), *Η ρωσική φιλοσοφία του δεύτερου μισού του 18^{ου} αιώνα. Χρηστομάθεια* [Ανθολογία κειμένων, σημ. Α. Χ.], Εκδόσεις «Ιζντάτελστβο Ουράλσκοβο Ουνιβερσιτέτα» [έκδοση του Πανεπιστημίου των Ουραλίων, σημ. Α. Χ.], Σβερντλόφσκ 1990.
- Ζενκόφσκι Β. Β., *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Εγκο», Λένινγκραντ 1991 [αρχική έκδοση: YMCA PRESS, Παρίσι 1948].
- Καβέλιν Κ. Ντ., *Συλλογή έργων (σε 4 τόμους)*, Εκδόσεις Μ. Μ. Στασιουλέβιτς, Αγία Πετρούπολη 1898.
- Καζάκοβα Ν. (Επιμ.), *Οι συλλογές άρθρων «Βέχι»* [«Ορόσημα», σημ. Α. Χ.] και «*Η ιντελιγκέντσια στη Ρωσία*» το 1909 και 1910, Εκδόσεις «Μολοντάγια γκβάρντιγια», Μόσχα 1991.
- Καραμζίν Ν. Μ., *Ιστορία του ρωσικού κράτους σε 6 τόμους*, Εκδόσεις «Κνίζνι σαντ», Μόσχα 1993.
- Κέλλε Β. Ζ., Κοβαλζόν Μ. Για., *Θεωρία και ιστορία (Προβλήματα θεωρίας του ιστορικού προτάξ)*, Εκδόσεις «Ιζντάτελστβο Πολιτίτσεσκοϊ Λιτερατούρι», Μόσχα 1981.

Κιρέγεφσκι Ι. Β., *Άπαντα σε δύο τόμους*, Εκδόσεις «Τυποκράφια Ιμπεράτορσκοβο Μοσκόφσκοβο Ουνιβερσιτέτα», Μόσχα 1911.

Κιρέγεφσκι Ι. Β., *Κριτική και αισθητική*, Εκδόσεις «Ισκούσστβο», Μόσχα 1979.

Κιτάγεφ Β. Α., *Από την Φροντ στη συντήρηση (Από την ιστορία της ρωσικής φιλελεύθερης σκέψης των δεκαετιών του 1850 και 1860)*, Εκδόσεις «Βίσαγια σκόλα», Μόσχα 1972.

Κουσκόφ Β. Β., *Ιστορία της παλαιорωσικής φιλολογίας*, Εκδόσεις «Βίσαγια Σκόλα», Μόσχα 1982.

Λαβρόφ Π. Α., *Εκλεκτά έργα πάνω σε κοινωνικο-πολιτικά θέματα (8 τόμοι)*, Εκδόσεις «Ιζντάτελστβο Φσεσογιούζνοβο όμπεστβα πολιτκατορζαν ι σσίλνο ποσελέντσεφ», Μόσχα 1934.

Λαβρόφ Π. Α., *Εκλεκτά έργα / Φιλοσοφία και κοινωνιολογία (σε 2 τόμους)*, Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1965.

Λέβιν Μ., *Δοκίμια επί της ιστορίας της ρωσικής κοινωνικής σκέψης (δύετρο μισό του 19^{ου} – αρχές του 20^{ου} αιώνα)*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λενινγκράντ 1974.

Λεόντιεφ Κ. Ν., *Η Ανατολή, η Ρωσία και οι Σλάβοι*, Εκδόσεις «Ρεσπούμπλικα», Μόσχα 1991.

Λεοντόβιτς Β. Β., *Ιστορία του φιλελευθερισμού στη Ρωσία (1762-1914)*, Εκδόσεις YMCA PRESS, Παρίσι 1980.

Λιουξ Λ., «*Ιντελιγκέντσια και επανάσταση (Χρονικό μιας πανηγυρικής αποτυχίας)*», περιοδικό «*Βοπρόσι φιλοσόφι*» [«Ζητήματα φιλοσοφίας», σημ. Α. Χ.], τεύχος 11, Μόσχα 1991.

Λόσεφ Α. Φ., *Φιλοσοφία, μυθολογία, κουλτούρα*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1991.

Λόσκι Ν. Ο., *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Σοβιέτски πιατέλ», Μόσχα 1991.

Μασλίν Μ. Α. (Επιμέλεια, επιλογή κειμένων και εισαγωγή), *Η ρωσική ιδέα [Ανθολογία με κείμενα των Τσααντάγεφ, Πούσκιν, Γκόγκολ, Μπελίνσκι, Χομιακόφ, Γκέρτσεν, Σολοβιόφ κ. ά.]*, Εκδόσεις «Ρεσπούμπλικα», Μόσχα 1992.

Μιχαηλόφσκι Ν. Κ., *Άπαντα (σε 10 τόμους)*, Εκδοτικοί οίκοι-τυπογραφεία «Τυποκράφια Β. Μπ. Βολφ», «Τυποκράφια Ν. Ν. Κλομπούκοφ», Αγία Πετρούπολη 1906-1914.

Μπακούνιν Μ. Α., *Άπαντα (σε 2 τόμους)*, Εκδόσεις «Νομπέλ Πρες», Αγία Πετρούπολη 1907.

Μπελίνσκι Β. Γκ., *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα σε δύο τόμους*, Εκδόσεις «Γκοσπολιτζίνατ», Μόσχα 1948.

Μπερντιάγεφ Ν. Α., *‘Η ρωσική ιδέα. Βασικά προβλήματα της ρωσικής σκέψης του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου} αιώνα*», στο *Για τη Ρωσία και τη ρωσική φιλοσοφική κουλτούρα. Οι φιλόσοφοι της ρωσικής μεταοκτωβριανής διασποράς*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1990.

Μπερντιάγεφ Ν. Α., *Οι καταβολές και το νόημα του ρωσικού κομμουνισμού*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1990 [α΄ έκδοση YMCA PRESS, Παρίσι 1937].

Μπερντιάγεφ Ν., *Η μοίρα της Ρωσίας. Δοκίμια πάνω στην ψυχολογία του πολέμου και του έθνους*, Εκδόσεις «Γκ. Α. Λεμαν και Σ. Ι. Σάχαροφ», Μόσχα 1918.

Μπερντιάγεφ Ν. Α., *Το νόημα της ιστορίας*, Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1990.

Μπρόντσκι Ν. Α. (Επιμ.), *Οι πρώιμοι σλαβόφιλοι. Ανθολογία κειμένων*, Εκδόσεις «Σίτιν», Μόσχα 1910.

Νερσεσιάνετς Β. Σ. (Επιμ.), *Ιστορία των πολιτικών και δικαιοκόν θεωριών*, Εκδόσεις «Γιουριντίτσεσκαγια λιτερατούρα», Μόσχα 1988.

Νικαντρόφ Π. Φ., Γκαλακτιόνοφ Α. Α., *Ιστορία της ρωσικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις «Ιζντάτελστβο σοτσιαλνοπολιτίτσεσκοϊ λιτερατούρι», Μόσχα 1961.

Νικόλσκι Ν. Μ., *Ιστορία της ρωσικής εκκλησίας*, Εκδόσεις «Ιζντάτελστβο πολιτίτσεσκοϊ λιτερατούρι» («πολιτίζντάτ»), Μόσχα 1988.

Ντανιλέφσκι Ν. Για., *Ρωσία και Ευρώπη*, Εκδόσεις «Κνίγκα», Μόσχα 1991.

Ντοστογιέφσκι Φ. Μ., *Άπαντα (σε 30 τόμους)*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λένινγκραντ 1978.

Οντογιέφσκι Β. Φ., *Ρωσικές νύχτες*, Εκδόσεις «Ναούκα», Λένινγκραντ 1975.

Οφσιάννικοφ Μ. Φ., *Ιστορία της αισθητικής σκέψης*, Εκδόσεις «Βίσαγια σκόλα», Μόσχα 1984.

Πάσκοφ Α. Ι. (Επιμ.), *Ιστορία της ρωσικής οικονομικής σκέψης*, Ινστιτούτο Οικονομίας της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Εκδόσεις «Γκοσ.ιζντάτ, πολιτ. λιτερατούρι», Μόσχα 1955.

Πλεχάνοφ Γκ. Β., *Η φιλοσοφικο-φιολογική κληρονομιά του Γκ. Β. Πλεχάνοφ (σε 3 τόμους)*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1972-1974.

Πλεχάνοφ Γκ. Β., *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα (σε 5 τόμους)*, Εκδόσεις «Γκοσουντάρστβενογε ιζντάτελστρο πολιτίσκεσκοϊ λιτερατούρι», Μόσχα 1956-1958.

Πούσκιν Α. Σ., *Άπαντα (σε 10 τόμους)*, Εκδόσεις της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1965.

Πριλένσκι Β. Ι., *Δοκίμιο για την κοσμοθεώρηση των πρώιμων Ρώσων φιλελεύθερων*, Εκδόσεις Ινστιτούτου Φιλοσοφίας της Ρωσικής Ακαδημίας Επιστημών (το έργο παρατίθεται ολόκληρο στον αντίστοιχο ιστότοπο www.philosophy.ru/inphas/library/prilensk.html), Μόσχα 1994.

Προκόφιεφ Ν. Ι. (Επιμ.), *Η αρχαία ρωσική φιλολογία*, Εκδόσεις «Προσβεσένιγε», Μόσχα 1988.

Ραντίστσεφ Α. Ν., *Άπαντα (3 τόμοι)*, Εκδόσεις της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα – Λενινγκράντ 1952.

Ρεβιάκιν Α. Ι., *Ιστορία της ρωσικής λογοτεχνίας του πρώτου μισού του 19^{ου} αιώνα*, Εκδόσεις «Προσβεσένιγε», Μόσχα 1985.

Σολοβιόφ Β. Σ., *Έργα σε δύο τόμους*, Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1990.

Σούκιν Β. Γκ., «Η κουλτούρα του Ρώσου δυτικιστή», περιοδικό «*Βοπρόσι φιλοσόφου*» [«Ζητήματα φιλοσοφίας»], Τεύχος 5, Μόσχα 1992.

Στσερμπινά Β. Φ., Τσβετάγεφ Β. Μ., *Οικονομικές σχέσεις: Ιστορία και σύγχρονη εποχή*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου του Λενινγκράντ, Λενινγκράντ 1987.

Τκατσιόφ Π. Ν., *Εκλεκτά έργα*, Εκδόσεις «Ιστορικο-ρεβολουτσιόναγια μιμπλιοτέκα», Μόσχα 1982.

Τόινμπι Α. Τζ., *Σπουδή Ιστορίας [A Study of History, σημ. Α. Χ.]*, Εκδόσεις Προγκρές, Μόσχα 1991.

Τρουμπετσκόι Ε. Ν., *Μια κοσμοθεωρία μέσα από τα χρώματα. Μελέτες επί της ρωσικής εικονογραφίας*, Εκδόσεις «Σίτιν», Μόσχα 1916.

Τσααντάγεφ Π. Για., *Άπαντα και εκλεκτές επιστολές (σε 2 τόμους)*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1991.

Τσερνισέφσκι Ν. Γκ., *Έργα σε 2 τόμους (από τη σειρά Φιλοσοφική Κληρονομιά, τόμοι 100,101)*, Εκδόσεις «Μισλ», Μόσχα 1986-1987.

Τσερνισέφσκι Ν. Γκ., *Τι να κάνουμε; Διηγήσεις για τους νέους ανθρώπους*. Μυθιστόρημα, Εκδόσεις «Χουντόζεστβεναγια λιτερατούρα», Μόσχα 1980.

Τσερνισέφσκι Ν. Γκ., *Άπαντα (σε 15 τόμους)*, Εκδόσεις της Ακαδημίας Επιστημών της ΕΣΣΔ, Μόσχα 1939-1950.

Τσερνισέφσκι Ν. Γκ., *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*, Εκδόσεις «Γκοσουντάρστβενογε σοτσιαλνο-εκονομίτσεςκοε ζντάτελστβο», Μόσχα 1959.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Περιφερειακά ιδρύματα της Ρωσίας στον 17^ο αιώνα*, Εκδόσεις «Τυπογραφία Α. Σκίπκα», Μόσχα 1856.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Αναμνήσεις του Μπ. Ν. Τσιτσέριν. Η Μόσχα της δεκαετίας του 1840*, Εκδόσεις «Μ. & Σ. Σομπάσνικοφ, Μόσχα 1929.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Επιστήμη και θρησκεία*, Εκδόσεις «Τυπογραφία Μαρτίνοφ», Μόσχα 1879.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Ο μυστικισμός στην επιστήμη*, Εκδόσεις «Τυπογραφία Μαρτίνοφ & Σια», Μόσχα 1880.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Ιδιοκτησία και κράτος*, Εκδόσεις «Τυπογραφία Μαρτίνοφ», Μόσχα 1882.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Οι βάσεις της λογικής και της μεταφυσικής*, Εκδόσεις «Τυπ. Κούσνιερεφ & Σια», Μόσχα 1894.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Πρόγραμμα κρατικής επιστήμης (3 τόμοι)*, Εκδόσεις «Τυπογραφία Ι. Ν. Κούσνιερεφ & Σια», Μόσχα 1894.

Τσιτσέριν Μπ. Ν., *Αναμνήσεις (σε 2 τόμους). Αυτοδιοίκηση (ζέμιστβο) και Δούμα της Μόσχας*, Εκδόσεις του Πανεπιστημίου της Μόσχας-εκδοτικός οίκος «Σομπασνικοβιχ», Μόσχα 1991.

Φλορόφσκι Γκ., *Οι δρόμοι της ρωσικής θεολογίας*, Εκδόσεις YMCA PRESS, Παρίσι 1983 [α' έκδοση – Παρίσι 1937].

Χέρντερ Γ. Γκ., *Ιδέες για μια φιλοσοφία της ιστορίας της ανθρωπότητας*, Εκδόσεις «Ναούκα», Μόσχα 1977.

Χομιακόφ Α. Σ., *Άπαντα (σε 8 τόμους)*, Διάφοροι εκδ. οίκοι («ουνιβ. Τιπ», «τιπο-λιτ», Κούσνιερεφ & Σια» κ. ά., Μόσχα 1904-1914.

Χομιακόφ Α. Σ., *Έργα σε 2 τόμους*, Εκδόσεις «Μέντιουμ», Μόσχα 1994.

Γ. ΣΤΗΝ ΑΓΓΛΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

Hamburg G. M., *Boris Chicherin and Early Russian Liberalism 1828-1866*, Stanford University Press, Stanford 1992.

Venturi F., *Roots of Revolution. A history of the Populist and Socialist Movement in Nineteenth-Century Russia*, Grosset and Dunlap, New York 1973.

Walicki A., *The slavophile controversy (History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989.

Walicki A., *A history of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford University Press, Stanford California 1979.