

ΕΤΗΣΙΑ ΔΙΑΛΕΞΗ Κ. Θ. ΔΗΜΑΡΑ, 2000

LARRY WOLFF

Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ
ΚΑΙ
Ο ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

THE ENLIGHTENMENT
AND
THE ORTHODOX WORLD

ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ

Ο Larry Wolff έλαβε το πτυ-
χίο του (A. B.) από το Πανε-
πιστήμιο Harvard το 1979 και
το διδακτορικό του (Ph.D.)
στην ιστορία από το Πανε-
πιστήμιο Stanford το 1984.
Είναι καθηγητής της ιστορίας
στο Boston College, όπου διδά-
σκει από το 1986. Είναι συγ-
γραφέας των έργων: *The Vati-
can and Poland in the Age of
the Partitions* (1988)· *Post-
cards from the End of the
World: Child Abuse in Freud's
Vienna* (1988)· *Inventing East-
ern Europe: The Map of Civi-
lization on the Mind of the
Enlightenment* (1994) και τε-
λείως πρόσφατα δημοσίευσε:
*Venice and the Slavs: The
Discovery of Dalmatia in the
Age of Enlightenment* (2001).

Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ
ΚΑΙ
Ο ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

C. TH. DIMARAS ANNUAL LECTURE, 2000

LARRY WOLFF

THE ENLIGHTENMENT
AND
THE ORTHODOX WORLD
WESTERN PERSPECTIVES ON THE
ORTHODOX CHURCH IN
EASTERN EUROPE



INSTITUTE FOR NEOHELLENIC RESEARCH
NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION

ATHENS 2001

ΕΤΗΣΙΑ ΔΙΑΛΕΞΗ Κ. Θ. ΔΗΜΑΡΑ, 2000

LARRY WOLFF

Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ
ΚΑΙ
Ο ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΚΟΣΜΟΣ
ΔΥΤΙΚΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ
ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΤΗΝ
ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΕΥΡΩΠΗ

Μετάφραση

ΜΑΡΙΑ-ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΧΑΤΖΗΩΑΝΝΟΥ



ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΑΘΗΝΑ 2001

Χορηγός της έκδοσης
Ίδρυμα Κόκκαλη

© ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ/
ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΛΕΩΦ. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ 48, ΑΘΗΝΑ 116 35
ΤΗΛ. (01) 72.73.554 / 72.73.556 - FAX: 72.46.212

ISBN 960-7916-20-4

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ / CONTENTS

- ΠΑΣΧΑΛΗΣ Μ. ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ: Πρόλογος 9 /
P. M. KITROMILIDES: Foreword 121
- Εισαγωγή: «Φανταστείτε την έκπληξή μου» 17 /
Introduction: "Imagine my Astonishment" 127
- Βολταίρος και Ορθοδοξία: «Όπως οι Τάταροι με
τον Μεγάλο Λάμα τους» 28 / Voltaire and Or-
thodoxy: "Like the Tartars with their Great Lama"
137
- Ορθόδοξες Εικόνες: «Κακόγουστες Απεικονίσεις»
42 / Orthodox Icons: "Images in Detestable Taste"
148
- Ορθόδοξα Τελετουργικά: «Πομπώδεις τελετές, με-
γαλοπρεπείς λιτανείες» 56 / Orthodox Ritual:
"Pompous Ceremonies, Magnificent Processions"
160
- Ορθόδοξος Κλήρος: «Εκείνη η βαθιά αμάθεια στην
οποία έχουν βυθιστεί» 65 / Orthodox Clergy:
"That Profound Ignorance in which They are
Plunged" 167
- Η θρησκεία της Αδριατικής: «Κατά πόσον σε κοι-
νωνία με τη Ρωμαϊκή ή την Ελληνική Εκκλησία»
83 / Adriatic Religion: "Whether of the Roman or
the Greek Communion" 182
- Η Αικατερίνη στη Δαλματία: «Τα έθιμά μας, η θρη-
σκεία μας» 101 / Catherine in Dalmatia: "Our
Customs, Our Religion" 198
- Συμπέρασμα: «Μετά το θάνατο του ένδοξου Βολ-
ταίρου» 113 / Conclusion: "After the Death of
the Illustrious Voltaire" 208

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ηπέμπτη διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά, η ετήσια Εκδήλωση τιμής και μνήμης για τον ιδρυτή του Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών, αποτέλεσε τη συμμετοχή του Ινστιτούτου μας στους εορτασμούς για τα σαράντα χρόνια της λειτουργίας του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών. Κρίναμε ότι δεν θα υπήρχε καλύτερος τρόπος συμμετοχής του ΚΝΕ στις εκδηλώσεις αυτές, που αποσκοπούσαν να υπενθυμίσουν στην ελληνική κοινωνία τη σημασία της έρευνας για την παιδεία και τον πολιτισμό της χώρας, από τη διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά με την οποία τιμούμε την προσφορά ενός από τους συνιδρυτές του ΕΙΕ και αναλογιζόμαστε τη σημασία του έργου και της σκέψης του για τη διαμόρφωση της πνευματικής φυσιογνωμίας της σύγχρονης Ελλάδας.

Δεν είναι εύκολο να εξιστορήσουμε τα όσα συντελέστηκαν στο ΚΝΕ κατά τη σαραντάχρονη πορεία που διανύθηκε από την ίδρυσή του. Είναι εύκολο όμως να διαπιστώσουμε, ιδίως όσοι εργαζόμαστε στον ευρύ χώρο των

νεοελληνικών σπουδών, πόσο σημαντική, καθοριστική θα έλεγα, υπήρξε η παρουσία του Κ. Θ. Δημαρά στην επιστημονική ζωή της χώρας και ειδικότερα στη διάπλαση της επιστημονικής συνείδησης όσων ασχολούνται με σοβαρότητα και συναίσθηση ευθύνης με τη μελέτη της πνευματικής ζωής του μεταγενέστερου και του σύγχρονου ελληνισμού.

Αυτή η διαπίστωση για τη σημασία του έργου του Κ. Θ. Δημαρά ως προς τη διαμόρφωση ολόκληρου του φάσματος των ιστορικών σπουδών στην Ελλάδα κατά τη γνώμη μου εδραιώνεται όσο περνούν τα χρόνια. Δεν θα δίσταζα μάλιστα να προσθέσω ότι σε μια μακροπρόθεσμη οπτική της ιστορίας των επιστημών του ανθρώπου στη χώρα μας το έργο του, ιδίως η τομή που επέφερε με την καθιέρωση της μελέτης του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και με την επανεκτίμηση της ιστορικής και ιδεολογικής σημασίας των φαινομένων που συνθέτουν τον ελληνικό ρομαντισμό, θα αποδειχθεί ότι αποτελεί την καμπή η οποία σηματοδοτεί έναν ολόκληρο επαναπροσανατολισμό της ελληνικής ιστοριογραφίας, έναν επαναπροσανατολισμό που βρίσκεται ακόμη εν τω γίγνεσθαι.

Η ελπίδα και επιδίωξή μας στο ΚΝΕ είναι

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

να περιφρουρήσουμε και να εμπλουτίσουμε αυτή την πολύτιμη πνευματική παρακαταθήκη του ιδρυτή μας και να τη συνεχίσουμε παραμένοντας κυρίως πιστοί στο κριτικό της πνεύμά απέναντι στα φαινόμενα της ιδεολογίας και της πνευματικής μονομέρειας. Ένας τρόπος με τον οποίο μπορεί να προαχθεί αυτό το αίτημα είναι ο διευρυμένος επιστημονικός διάλογος και αυτός είναι ο στόχος της ετήσιας διάλεξης Κ. Θ. Δημαρά. Το 2000 για πρώτη φορά ο ομιλητής μας υπήρξε ένας μελετητής του Διαφωτισμού, γνώστης του έργου του Κ. Θ. Δημαρά, που μας ήλθε από την άλλη όχθη του Ατλαντικού. Ο Larry Wolff, καθηγητής της ευρωπαϊκής ιστορίας στο Κολέγιο της Βοστώνης, ένα εξαιρετο ίδρυμα ανθρωπιστικής παιδείας, έχει ήδη καθιερωθεί με το έργο του ως ένας από τους κατ' εξοχήν ειδικούς μελετητές της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης στις ΗΠΑ. Απόφοιτος του Πανεπιστημίου Harvard, διδάκτωρ του Πανεπιστημίου Stanford προκάλεσε αίτηση στη διεθνή κοινότητα των μελετητών του Διαφωτισμού το 1994 με το βιβλίο του *Inventing Eastern Europe*, στο οποίο με εμβριθεία και δημιουργική ανάλυση της γραμμα-

τείας του Διαφωτισμού αποκαλύπτει τους τρόπους με τους οποίους η παλαιότερη, Αναγεννησιακή αντίληψη της πολιτισμικής γεωγραφίας της Ευρώπης, η οποία διαιρούσε την ήπειρο σε βορρά και νότο, αντικαταστάθηκε την εποχή του Διαφωτισμού από τη διαίρεση Ανατολής και Δύσης, στην οποία βρίσκεται παγιδευμένη ακόμη και στην αυγή του εικοστού πρώτου αιώνα η δυτικοευρωπαϊκή και η αμερικανική αντίληψη των πραγμάτων. Η παγίδευση αυτή είχε ως συνέπεια απλουστευτικές και συχνά μανιχαϊκές θεωρήσεις, που δεν συσκοτίζουν μόνο την ιστορική κατανόηση αλλά θα μπορούσαν να συνδεθούν και με τις τραγωδίες που έζησε η περιοχή μας στο τέλος του εικοστού αιώνα. Απέναντι σ' αυτές τις μανιχαϊκές θεωρήσεις η φωνή του Larry Wolff είναι μια φωνή κριτικού λόγου που μας καλεί σε μια ανάκτηση της ακεραιότητας του ευρωπαϊκού πολιτισμού και της ευρωπαϊκής ταυτότητας. Αν το παλαιότερο βιβλίο του 1994 αποτελεί κριτική ανάγνωση της φιλολογίας του Διαφωτισμού σε σχέση με την Ανατολική Ευρώπη, το νέο έργο του Larry Wolff, *Venice and the Slavs* (2001) τον εντάσσει στον χώρο της έρευνας της Νοτιοανατολικής Ευ-

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ρώπης με τη μελέτη των σχέσεων της Βενετίας με τους Σλαβικούς πληθυσμούς της Δαλματίας την εποχή του Διαφωτισμού. Στην περίπτωση αυτού του νέου έργου η έρευνα καθίσταται ένας διάλογος των αρχαιακών τεκμηρίων με τις μαρτυρίες των φιλολογικών πηγών, ένας διάλογος δημιουργικός και γόνιμος που μαρτυρεί ωριμότητα και έγκυρη γνώση των πραγμάτων.

Εκείνο που λείπει από αυτό το πλούσιο έργο είναι η συστηματικότερη εξοικείωση με τις ιστορικές διαδρομές του νεότερου ελληνισμού. Αυτό οφείλεται κυρίως στους γλωσσικούς φραγμούς των πηγών, φραγμούς που μπόρεσε σε πολύ περιορισμένη κλίμακα να ξεπεράσει ακόμη και η σύγχρονη ελληνική βιβλιογραφία ώστε να εντάξει τις προβληματικές της στο διεθνή επιστημονικό διάλογο. Η πρόσκλησή μας προς τον Larry Wolff εγγράφεται σε μια νέα στρατηγική του ΚΝΕ, που αποβλέπει στην ενσωμάτωση του κεκτημένου της έρευνας της νεοελληνικής παιδείας και κοινωνίας στη διεθνή επιστημονική πράξη. Ελπίζουμε ότι η επίσκεψή του στη χώρα μας και η επαφή του με την επιστημονική κοινότητα της Ελλάδας θα αποτελέσει την α-

ΠΑΣΧΑΛΗΣ ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ

παρχή της εκπαίδευσής του και στον δικό μας ιστορικό προβληματισμό. Ο Larry Wolff είναι ένας νέος και δημιουργικός ιστορικός που με την έρευνά του προάγει μια συνθετότερη θεώρηση Διαφωτισμού στην αμερικανική επιστημονική ζωή. Η γνωριμία του με το έργο του Κ. Θ. Δημαρά είναι κατά τη γνώμη μου το ουσιαστικό και ενδεδειγμένο κέρδος από την πέμπτη διάλεξη προς τιμήν του δασκάλου. Πιστεύω ειλικρινά ότι δεν υπάρχει καλύτερη μέθοδος για να κρατηθεί ζωντανή και να αξιολογηθεί η παρακαταθήκη του Κ. Θ. Δημαρά από τα ανοίγματα που μας βγάζουν από την απομόνωση, την εσωστρέφεια και την αυταρέσκεια.

ΠΑΣΧΑΛΗΣ Μ. ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ

Διευθυντής ΚΝΕ/ΕΙΕ

Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ
ΚΑΙ
Ο ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΚΟΣΜΟΣ
ΔΥΤΙΚΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ
ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΤΗΝ
ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΕΥΡΩΠΗ

Εισαγωγή:

«Φανταστείτε την έκπληξή μου»

Ο Κωνσταντίνος Δημαράς, στη λαμπρή εργασία του “*La fortune de Voltaire en Grèce*”, ξεκίνησε με τη διήγηση της άφιξης του Γάλλου ταξιδιώτη Marie-Gabriel, κόμη του Choiseul-Gouffier στην Πάτμο το 1776, όπου διασταυρώθηκε αμέσως με έναν Ορθόδοξο μοναχό. Ο Choiseul-Gouffier, μελλοντικός πρεσβευτής της Γαλλίας στην Κωνσταντινούπολη, θα γίνει επίσης ένας από τους πιο σημαντικούς Γάλλους ελληνιστές με την έκδοση του βιβλίου του *Voyage pittoresque de la Grèce* το 1782. Εκτιμούσε βαθύτατα την εξαιρετική κλασική κληρονομιά των αρχαίων Ελλήνων, αλλά στην Πάτμο η συνάντησή του με τον Ορθόδοξο μοναχό δεν αφορούσε την αρχαία, αλλά τη νέα ελληνική πραγματικότητα, με έναν τρόπο μάλιστα που ο ίδιος δεν περιέμενε καθόλου.

Μόλις το καράβι μου άραξε, βιάστηκα να βγω στην στεριά για να πάω στο μοναστήρι. Δεν μπορούσα να προβλέψω την συνάντηση, που, ένα λεπτό αργότερα, θα προκαλούσε

το ενδιαφέρον και την περιέργειά μου. Προχωρούσα προς το βουνό, όταν αντιλήφθηκα έναν καλόγερο που κατέβαινε από κει· ήρθε βιαστικά προς το μέρος μου, με ρώτησε, στα ιταλικά, από ποιόν τόπο είμαι, από πού ερχόμουν, τι είχε συμβεί στην Ευρώπη εδώ και επτά χρόνια που είχε να αράξει καράβι σ' αυτά τα βράχια... Μόλις έμαθε πως είμαι Γάλλος: «πείτε μου», φώναξε, «ο Βολταίρος ζει ακόμη;»* Φανταστείτε την έκπληξη μου! Τον διέκοψα με τη σειρά μου «Ποιος είσαι;» φώναξα «Εσύ, ένας καλόγερος, σ' αυτούς εδώ τους βράχους και να προφέρεις αυτό το όνομα το οποίο κανένας δε θα περίμενε να ακούσει σ' αυτό το μέρος¹».

Ωστόσο, ο μοναχός ήξερε κι άλλο ένα μη ανα-

* Σ.τ.Μ.: Η μελέτη του Δημαρά για τον Βολταίρο πρωτοκυκλοφόρησε το 1956 και το απόσπασμα αυτό του Choiseul-Gouffier αναπαράγεται από το έργο: Κ. Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός* (Αθήνα: Ερμής, 1977), σ. 145.

¹ Marie-Gabriel de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'Empire ottoman en Grèce, dans la Troade, les îles de l'archipel et sur les côtes de l'Asie-Mineure*, Β' έκδοση, τόμος Ι (Παρίσι: Librairie de J. P. Aillaud, 1842), σσ. 164-165· Constantin Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", *La Grèce au temps des Lumières* (Γενεύη: Librairie Droz, 1969), σσ. 61-62.

μενόμενο όνομα και ικέτεψε τον Γάλλο ταξιδιώτη: «Διώξε τους φόβους μου, ο Βολταίρος και ο Ρουσσώ, οι δύο αυτοί ευεργέτες της κοινωνίας, βρίσκονται ακόμη στη ζωή;»². Ο Choiseul-Gouffier τονίζει την «κατάπληξη» του μπροστά στο ενδιαφέρον των Ορθόδοξων μοναχών για τους πιο γνωστούς διανοούμενους του Διαφωτισμού, επειδή θεωρούσε ότι θα ήταν απασχολημένοι με άλλα λιγότερο φιλοσοφικά ζητήματα. Υπέθεσε ότι οι Γάλλοι αναγνώστες του θα έμεναν εξίσου έκπληκτοι αν μάθαιναν την ύπαρξη ενός καλόγερου-φιλόσοφου στην Πάτμο, τόσο απομονωμένου από το Διαφωτισμό όσο και ο ναυαγός Ροβινσώνας Κρούσος στο ακατοίκητο νησί του.

Σήμερα όμως εξαιτίας του έργου μελετητών όπως ήταν ο Κωνσταντίνος Δημαράς, δεν εκπλήσσει πλέον τους ιστορικούς το γεγονός ότι ο Διαφωτισμός επηρέασε την Ελλάδα και τους καλόγερους του Ορθόδοξου κόσμου. Ο Δημαράς έδειξε ότι η έκπληξη του καλόγερου

² Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, σ. 165. Βλ. επίσης Olga Augustinos, *French Odysseys: Greece in French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era* (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1994), σσ. 157-73.

δεν ήταν ούτε ανεξήγητη ούτε μοναδική, αλλά ανήκε περισσότερο στο πλαίσιο ενός ενεργού και αμφίσημου ενδιαφέροντος για τον Βολταίρο, το οποίο έπαιξε ρόλο στην ιστορία της ελληνικής διανόησης από το 1760 έως το τέλος του αιώνα. Επιπλέον, καθόσον η ελληνική πνευματική ζωή αναπτυσσόταν γενικώς στους κόλπους του κλήρου, οι καλόγεροι ήταν αυτοί που καλλιέργησαν μια ιδιαίτερη Ορθόδοξη θεώρηση για το Διαφωτισμό.

Η ιστορική επανεκτίμηση της θετικής παρουσίας του Διαφωτισμού στον Ορθόδοξο κόσμο, όπως αποτυπώθηκε στην άποψη του καλόγερου για τους *philosophes* (φιλόσοφοι του Διαφωτισμού), προβάλλει επίσης την ανάγκη να μελετήσουμε την αντίστροφη θεώρηση, δηλαδή την άποψη του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία. Η κατάπληξη του Choiseul-Gouffier για τον καλόγερο στην Πάτμο αποκάλυψε σιωπηρά τη συγκαταβατική άποψη του Γάλλου για τους Ορθόδοξους μοναχούς, άποψη απολύτως σύμφωνη με τη γενικότερη υποτιμητική αντίληψη για την Ορθοδοξία, που συναντάται ακόμη και στη δική του περιγραφή για την Ελλάδα. Ο ενθουσιασμός του για το γοπτευτικό ειδωλολατρικό παρελθόν έκα-

νε την σύγχρονη ορθόδοξη ευλάβεια να μοιάζει ιδιαιτέρως απογοητευτική στο ελληνικό πλαίσιο. Ωστόσο, η εικόνα που είχαν οι Γάλλοι φιλόσοφοι για την Ορθοδοξία δεν αφορούσε μόνο το ελληνικό πλαίσιο, αλλά μιαν ευρύτερη γεωγραφική περιοχή, από την Αγία Πετρούπολη ως την Κωνσταντινούπολη. Το διάνυσμα αυτής της άποψης είχε σαφώς δυτική αφετηρία και κατεύθυνση προς την Ανατολή, και με αυτή την έννοια η θεώρηση του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία πρέπει να γίνει κατανοητή μέσα στο πλαίσιο της αναπτυσσόμενης αντίληψης για τη διαφορά μεταξύ Δυτικής και Ανατολικής Ευρώπης κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα. Στην πραγματικότητα, ο Διαφωτισμός δεν χρησιμοποιούσε τον όρο «Ορθόδοξος» για να περιγράψει ένα λειτουργικό που έμοιαζε αρκετά ανορθόδοξο από την πλευρά της Δύσης, αλλά ούτε και ο χαρακτηρισμός «σχισματικός» χρησιμοποιήθηκε ευρέως κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα έξω από τα όρια του παραδοσιακού ρωμαιοκαθολικού λόγου. Άλλωστε, οι *philosophes* έτειναν να είναι σκεπτικιστές ή ακόμα και ειρωνικοί όσον αφορά τις συνέπειες του θεολογικού σχίσματος. Το πιο σύνηθες ήταν να

αναφέρεται η Ορθόδοξη εκκλησία ως «Ελληνική», ακόμη κι όταν επρόκειτο για τη θρησκεία περιοχών απομακρυσμένων από την Ελλάδα. Ο John Glen King εξέδωσε στο Λονδίνο το 1772 το έργο *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia*, στο οποίο συχνά η εκκλησία αναφερόταν επίσης ως «Ανατολική ή Ελληνική εκκλησία»³. Οι ξένοι παρατηρητές γνώριζαν καλά ότι οι ίδιοι είχαν μια δυτικού τύπου σχέση με την ανατολική επικράτεια της Ορθόδοξης εκκλησίας.

Οι εικόνες που είχαν για την Ορθοδοξία ήταν αναπόφευκτα ανατολικές εικόνες, όπως προσλαμβάνονταν σύμφωνα με ένα πνεύμα ημι-Ανατολισμού με το οποίο ο Διαφωτισμός ταύτιζε την Ανατολική Ευρώπη. Από την άλλη, οι εικόνες για την Ανατολική Ευρώπη δεν ήταν απαραίτητα ταυτισμένες με την Ορθοδοξία, διότι η Ανατολική Ευρώπη περιλάμβανε επίσης χώρες και πληθυσμούς άλλων

³ John Glen King, *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia: Containing an Account of its Doctrine, Worship, and Discipline* (Λονδίνο: W. Owen in: Fleet-Street· J. Dodsley in: Pall-Mall· J. Rivington in: St. Paul's Church-Yard· and T. Becket and P. A. De Hondt in Strand, 1772· ανατύπωση στη Νέα Υόρκη: AMS Press, 1970), σ. 1.

δογμάτων ή θρησκειών, ιδιαίτερος δε πιστούς του Ρωμαιοκαθολικισμού, του Ισλάμ και του Ιουδαϊσμού. Στην πραγματικότητα, εντυπωσιακό είναι το γεγονός ότι η αντίληψη για την Ανατολική Ευρώπη ως τόπο οπισθοδρομικό, με κριτήριο την έννοια-νεολογισμό του 18ου αιώνα «πολιτισμός», συνδύαζε συχνά θρησκευτικά στοιχεία, όσο εχθρικά ή αντιθετικά μπορεί να παρουσιάζονταν σε νεότερες και παλαιότερες διατυπώσεις. Οι *philosophes*, με την ασεβή τους στάση απέναντι στην «προκατάληψη» και στο «φανατισμό» που χαρακτήριζε όλες τις θρησκείες, δεν είχαν κανένα πρόβλημα να παραβλέψουν ένα σχίσμα που διατηρήθηκε για εφτά αιώνες, να διακρίνουν κοινά χαρακτηριστικά ανάμεσα στη Ρωμαιοκαθολική Πολωνία και την Ορθόδοξη Ρωσία και να τις εντάξουν αδιακρίτως στην Ανατολική Ευρώπη. Παρομοίως, η παρουσία των Εβραίων στην Πολωνο-Λιθουανική Κοινοπολιτεία και των Μουσουλμάνων στην Οθωμανική Ευρώπη εμφανίζονταν ως θρησκευτικές πλευρές της Ανατολής, που έφεραν στο προσκήνιο μια θεμελιώδη ομοιότητα χωρών οι οποίες γενικά γίνονταν αντιληπτές ως καθυστερημένες.

Η Ορθοδοξία θα μπορούσε να φέρει την ετικέτα της Ανατολής, αλλά δεν υπήρξε σε καμία περίπτωση η καθοριστική διαφορά που χαρακτήριζε την Ανατολική Ευρώπη. Όταν ο Γάλλος διπλωμάτης Louis-Philippe, κόμης του Ségur, ταξίδεψε από το Βερολίνο στη Βαρσοβία στη δεκαετία του 1780, είχε την εντύπωση ότι «όταν κάποιος εισέρχεται στην Πολωνία, πιστεύει ότι έχει εγκαταλείψει ολοκληρωτικά την Ευρώπη» και επιπλέον, «τα πάντα σε κάνουν να σκεφτείς ότι έχεις πάει πίσω δέκα αιώνες και ότι βρίσκεσαι ανάμεσα σε ορδές Ούννων, Σκυθών, Βενετών, Σλάβων και Σαρματών». Αυτό το όριο του αγνώστου και της οπισθοδρόμησης, που είχε καταγραφεί τόσο έντονα στην επηρεασμένη από το Διαφωτισμό φαντασία του Segur, απείχε όχι μόνο από τα ηπειρωτικά σύνορα της Ευρώπης αλλά και από την επικράτεια της Ορθοδοξίας. Προερχόμενος από τη Γαλλία ο Ségur, φανταζόταν τον εαυτό του να ταξιδεύει έξω από την Ευρώπη και σε περασμένους αιώνες, καθώς διασταύρωνε τα σύνορα μεταξύ της Προτεσταντικής Πρωσίας και της Ρωμαιοκαθολικής Πολωνίας. Ο τελικός προορισμός του ήταν η Αγία Πετρούπολη, την οποία περιέγραφε

με όρους που απηχούσαν την αντίληψή του για την Πολωνία. Η ρωσική πρωτεύουσα πρόσφερε ταυτόχρονα δείγματα των «χρόνων της βαρβαρότητας και των χρόνων του πολιτισμού, του δέκατου και του δέκατου όγδοου αιώνα, τους τρόπους της Ασίας αλλά και της Ευρώπης, άξεστους Σκύθες και εκλεπτυσμένους Ευρωπαίους»⁴. Ο Αμερικανός ταξιδιώτης John Ledyard, ο οποίος κινήθηκε στην αντίθετη κατεύθυνση στη δεκαετία του 1780, βρήκε ότι η Ρωσία και η Πολωνία ήταν εντυπωσιακά όμοιες και τοποθέτησε τα κρίσιμα σύνορα της διαφοράς, «το μεγάλο φράγμα μεταξύ των ασιατικών και των ευρωπαϊκών τρόπων», ανάμεσα στην Πολωνία και στην Πρωσία. Ενώ τέτοιες εντυπώσεις ήταν βασικά θεωρητικοί χειρισμοί του χάρτη της Ευρώπης, μια διαδικασία την οποία ο ίδιος ο Ledyard όρισε ως «φιλοσοφική γεωγραφία», αποδεικνύουν εμφανώς ότι η Ορθοδοξία δεν υπήρξε το δεσπόζον χαρακτηριστικό στη σκέψη των ταξιδιωτών που επιθυμούσαν να περιγράψουν τη διαφορά μεταξύ της Ανατολι-

⁴ Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 1994), σσ. 19-22.

κής και της Δυτικής Ευρώπης⁵. Μολονότι, ο Samuel Huntington έχει υποστηρίξει τη συνοχή ενός ευδιάκριτου Ορθόδοξου «πολιτισμού» σε απόλυτη αντίθεση με αυτόν «της Δύσης», μια αντίθεση την οποία ο ίδιος απέδωσε σε μεγάλο βαθμό σε ιστορικές διαφορές, τους ταξιδιώτες προς το τέλος του δεκάτου ογδόου αιώνα δεν τους απασχολούσε στην πραγματικότητα καθόλου αυτή η συγκεκριμένη πλευρά της διαφοράς⁶. Αντιθέτως, επικεντρώνονταν σε μία κοσμική διαφορά, που βασιζόταν σε ό,τι γινόταν αντιληπτό ως καθυστέρηση, έτσι ώστε οι Ορθόδοξες χώρες να κατατάσσονται αδιακρίτως, κατά τρόπο τυχαίο, μαζί με τις γειτονικές περιοχές, σε έναν ελεύθερο συσχετισμό μέσα από ένα πνεύμα Διαφωτισμού που αδιαφορούσε για τις –μερικές φορές επιτακτικές– αποκλίσεις μεταξύ των θρησκειών.

Οι συγκεκριμένες αντιλήψεις του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία, επομένως, πρέπει να μελετηθούν μέσα στο σύνολο της γενικότερης ιδέας για την Ανατολική Ευρώπη, αλλά να α-

⁵ Wolff, *Inventing Eastern Europe*, σσ. 354-55.

⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996· Νέα Υόρκη: Touchstone, Simon & Schuster, 1997), σσ. 28-29, 163-168.

ποσυνδεθούν από αυτή τη γεωγραφική περιοχή και να αναλυθούν σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο εννοιών του Διαφωτισμού όσον αφορά τις θρησκευτικές ομοιότητες και διαφορές. Ο ίδιος ο Βολταίρος, τον οποίο ο καλόγερος στην Πάτμο θαύμαζε ιδιαιτέρως και του οποίου η φήμη, σύμφωνα με τον Δημαρά, έπαιξε σημαντικό ρόλο στον Ελληνικό Διαφωτισμό, μπορεί να είναι το σημείο αφετηρίας για την ανάλυση των ιδεών του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία. Η άποψη του Βολταίρου για την Ορθοδοξία, που τον ενδιέφερε περισσότερο στη ρωσική της ενσάρκωση, ήταν αδιαφοροποίητα μειωτική, και οι προκαταλήψεις του αποκαλύπτουν τη βαθύτερη πνευματική δομή των μειωτικών αντιλήψεων του Διαφωτισμού για τη θρησκεία. Αυτές οι προκαταλήψεις ήταν καθαρά «φιλοσοφικές», αφού ο Βολταίρος δεν επισκέφτηκε ποτέ καμία Ορθόδοξη χώρα. Υπήρξαν, ωστόσο, ταξιδιώτες από τις χώρες του Διαφωτισμού τον δέκατο όγδοο αιώνα, που αποκόμισαν ένα σύνολο εμπειρικών εντυπώσεων από τις οποίες προσπάθησαν να διυλίσουν την πεμπτούσια της Ορθοδοξίας, όπως την αντιλήφθηκαν σε σύγκριση με τα πιο οικεία δόγματα των χωρών καταγωγής τους. Πραγματικά, διάφοροι

ξένοι ταξιδιώτες κατέληξαν σε συμπεράσματα αξιολογημένης ομοιότητας για τις ορθόδοξες εικόνες, την ορθόδοξη τελετουργία και τον ορθόδοξο κλήρο. Τέλος, είναι δυνατό να διακρίνει κανείς ιστορικά την εμφάνιση μιας διαφωτιστικής αντίληψης για τον εν δυνάμει πολιτικό ρόλο της Ορθοδοξίας στις διεθνείς σχέσεις κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα. Αυτό το ζήτημα μπορεί να μελετηθεί πιο συστηματικά στη διάρκεια του Ρωσο-οθωμανικού πολέμου, από το 1768 μέχρι το 1774, και ειδικότερα στις επιπτώσεις του πολέμου στην περιοχή της Αδριατικής. Στη συγκεκριμένη αυτή περιοχή κυριαρχούσε πολιτικά η Βενετία, που συνδύαζε ιταλικά, ελληνικά και σλαβικά πολιτιστικά στοιχεία και περιελάμβανε Ρωμαιοκαθολικές και Ορθόδοξες θρησκευτικές κοινότητες. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, μπορεί κανείς να παρατηρήσει τη σημασία των εικόνων του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία με σκοπό τη διαμόρφωση μιας σύγχρονης θεώρησης σχετικά με τις θρησκευτικές διαφορές και τις πολιτικές τους επιπτώσεις.

Βολταίρος και Ορθοδοξία:

«Όπως οι Τάταροι με τον Μεγάλο Λάμα τους»

Το πιο έντονο ενδιαφέρον του Βολταίρου για

τη σύγχρονη Ελλάδα σημειώθηκε κατά την περίοδο του Ρωσο-οθωμανικού πολέμου και είχε σαν κίνητρο την αφοσίωσή του στη Μεγάλη Αικατερίνη. Το δικό της «ελληνικό σχέδιο» να κατακτήσει την Κωνσταντινούπολη ήταν αυτό που ενέπνευσε τον ενθουσιασμό του. Το 1770, το έτος εξέγερσης των Ελλήνων κατά των Οθωμανών, ο Βολταίρος έγραψε στην Αικατερίνη στην Πετρούπολη: «Η επιχείρησή σας στην Ελλάδα είναι χωρίς αμφιβολία η ωραιότερη στρατιωτική άσκηση που έγινε τα τελευταία δύο χιλιάδες χρόνια». Η ίδια η Αικατερίνη, με τον μονολιθικό τρόπο διακυβέρνησης της χώρας, ήταν φορτισμένη συναισθηματικά από σκέψεις για την Αρχαία Ελλάδα, δύο χιλιάδες χρόνια πριν, αλλά καθόλου ενθουσιασμένη από τη σύγχρονη ελληνική κατάσταση. Το 1770 έγραψε στον Βολταίρο: «Εδώ η Ελλάδα βρίσκεται στο σημείο να απελευθερωθεί, αλλά απέχει πολύ από το να γίνει αυτό που ήταν κάποτε. Εντούτοις, είναι ευχάριστο να ακούω να αναφέρονται αυτά τα μέρη που ηχούσαν στα αυτιά μας στη νιότη μας»⁷. Οι Έλληνες δεν εί-

⁷ Voltaire and Catherine, *Correspondence*, στο *Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767*, επιμ. W. F. Redda-

χαν φθάσει ακόμη στο σημείο να απελευθερωθούν το 1770, εν μέρει διότι η Αικατερίνη ήταν έτοιμη να τους εγκαταλείψει έρμαιο στα αντίποινα των Οθωμανών, όταν τελικά η εξέγερση απέτυχε. Η αλληλογραφία της Αικατερίνης με τον Βολταίρο -των οποίων ο αμοιβαίος θαυμασμός επέτρεψε ένα στιγμιαίο ενθουσιασμό για τον Ελληνισμό- δεν περιελάμβανε καμία νύξη για ενδεχόμενα καθήκοντα απέναντι στην Ορθοδοξία που θα προέκυπταν από το ρωσικό σχέδιο για την Ελλάδα. Αν και η Αικατερίνη καταλάβαινε καλά τη δυναμική μιας έκκλησης στα φιλορθόδοξα αισθήματα της Νοτιοανατολικής Ευρώπης στην προσπάθειά της να ενδυναμώσει το αντι-οθωμανικό συναίσθημα, εκτιμούσε ότι οι ρητορικές παγίδες μιας θρησκευτικής σταυροφορίας ήταν απίθανο να ξεσηκώσουν το διάσημο φιλόσοφο στο Ferney.

Στο *Essai sur les moeurs*, την παγκόσμια ιστορία του, ο Βολταίρος περιέγραψε τη βυζαντινή Ορθοδοξία μολυσμένη από «απεχθή προ-

way (1931· Νέα Υόρκη: Russell & Russell, 1971), Voltaire προς Catherine, 4 July 1770, σ. 58· Catherine προς Voltaire, 16/27 May 1770, σ. 56. Βλ. επίσης Augustinos, *French Odysseys*, σσ. 131-147· Artemis Leontis, *Topographies of Hellenism: Mapping the Homeland* (Ιθάκη: Cornell University Press, 1995), σσ. 52-66.

κατάληψη», και σε ολόκληρη τη φιλοσοφική του σταδιοδρομία το ενδιαφέρον του για τη Ρωσία ήταν μια αφορμή για στοχασμούς κάθε άλλο παρά κολακευτικούς απέναντι στη ρωσική Ορθοδοξία. Στην *Histoire de Charles XII*, περιγράφοντας τη σύγκρουση του Σουηδού βασιλιά με τον Μεγάλο Πέτρο στον Βόρειο Πόλεμο, ο Βολταίρος αναγνώρισε τη σχέση της ρωσικής και της ελληνικής Ορθοδοξίας. Ο ίδιος έγραψε για τους Ρώσους ότι «η θρησκεία τους ήταν και παραμένει η ίδια με εκείνη των Ελλήνων Χριστιανών, αλλά αναμεμειγμένη με προκαταλήψεις στις οποίες είναι όλοι τους στενά προσκολλημένοι κατά τρόπο ανάλογο προς την υπερβολή τους»⁸. Από την άποψη του Διαφωτισμού ήταν εμφανές ότι οι λιγότερο πεφωτισμένοι άνθρωποι θα επιδοκίμαζαν τις πιο υπερβολικές, και άρα λιγότερο πιστευτές, προκαταλήψεις. Η κριτική του Βολταίρου για τη ρωσική Ορθοδοξία γινόταν στο πλαίσιο μιας γενικότερης κριτικής αντιμετώπισης της ρωσικής κοινωνίας και των εθίμων της, δηλαδή εκείνων ακριβώς των δυνάμεων που ο Πέ-

⁸ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Τόμος I, επιμ. René Pomeau (Παρίσι: Editions Garnier Frères, 1963), σ. 821· Voltaire, *Histoire de Charles XII*, επιμ. Georges Mailhos (Παρίσι: Garnier-Flammarion, 1968), σ. 45

τρος πάλευε να αναμορφώσει. Πράγματι, ο θαυμασμός του Βολταίρου για τον Πέτρο τον έκανε όλο και πιο καυστικό όταν αναφερόταν στη Ρωσία πριν από τον Πέτρο, περιλαμβάνοντας το ρόλο της εκκλησίας και την εξουσία του Πατριάρχη επάνω στους Ρώσους.

Ο Θεός και ο άγιος Νικόλαος είναι τα αντικείμενα της λατρείας τους, και αμέσως μετά από αυτούς, ο τσάρος και ο πατριάρχης. Η εξουσία του τελευταίου ήταν χωρίς όρια, όπως και η αμάθειά του. Απάγγελλε θανατικές ποινές και επέβαλλε τα πιο σκληρά βασανιστήρια, χωρίς καμία δυνατότητα έφεσης από το δικαστήριό του. Παρέλαυε έφιππος δύο φορές το χρόνο, και τον ακολουθούσε τελετουργικά ολόκληρος ο κλήρος. Ο τσάρος, πεζός, κράταγε το χαλινάρι του αλόγου και οι άνθρωποι έπεφταν μπρούμυτα στους δρόμους όπως οι Τάταροι με τον Μεγάλο Λάμα τους⁹.

Επομένως, ο Βολταίρος υποστήριξε ότι η ρωσική Ορθοδοξία ήταν και βάρβαρη και ανατολίτικης νοοτροπίας στις ομοιότητές της με τους Τατάρους. Στο θέμα των προκαταλήψε-

⁹ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, σ. 45.

ων, ο Choiseul-Gouffier, στην Πάτμο, συνέκρινε τους ορθόδοξους Έλληνες με τους ινδουιστές, με τους Λάπωνες και τους πλίθιους Θιβητιανούς, με την πίστη τους στη «θεότητα του μεγάλου Λάμα»¹⁰. Από τις διάφορες αυτές νύξεις για τον Λάμα, οι Γάλλοι υπογράμμιζαν τις ανατολικές όψεις της Ορθοδοξίας στην Ανατολική Ευρώπη.

Κι όμως, η Ανατολική Ευρώπη, όπως υποστήριζε ο Séguir, ήταν ένας ενδιάμεσος χώρος, που συνδύαζε πλευρές του βαρβαρισμού και του πολιτισμού της Ασίας και της Ευρώπης. Στο ιστορικό σενάριο του Βολταίρου η ρωσική Ορθοδοξία αντιπροσώπευε τους πρώτους όρους αυτής της αντίθεσης, το βάρβαρο και το ασιατικό στοιχείο, ενώ ο Πέτρος ενίσχυε τις αντίθετες πολιτισμένες και ευρωπαϊκές δυνάμεις. Ο Βολταίρος εξυμνούσε τον Πέτρο που είχε παλέψει εναντίον των θρησκευτικών προκαταλήψεων και είχε καθυποτάξει το Πατριαρχείο.

Οι Μοσχοβίτες σταδιακά κατάλαβαν τι σημαίνει κοινωνία. Οι προκαταλήψεις καταργήθηκαν. Η επιβλητικότητα του πατριάρχη ε-

¹⁰ Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, σσ. 168-169.

ξαφανίστηκε. Ο τσάρος κήρυξε τον εαυτό του κεφαλή της θρησκείας. Και αυτή η τελευταία του επιχείρηση, που θα μπορούσε να κοστίζει το θρόνο ή και τη ζωή σε ένα λιγότερο απόλυτο πρίγκιπα, πέτυχε σχεδόν χωρίς σύγκρουση και επιβεβαίωσε την επιτυχία όλων των άλλων καινοτομιών του. Αφού ταπεινώσε έναν αδαή και βάρβαρο κλήρο, τόλμησε να αποπειραθεί να τον εκπαιδεύσει διακινδυνεύοντας έτσι να τον καταστήσει πολύ ισχυρό. Ωστόσο, πίστευε ότι ήταν ο ίδιος αρκετά ισχυρός για να μην τους φοβάται¹¹.

Το εγκώμιο του Βολταίρου για τη νίκη του φωτισμένου μονάρχη έναντι του βάρβαρου Λάμα και των προληπτικών υπηρετών του ήταν μειωτικός για την Ορθοδοξία, αλλά η «δεισιδαιμονία» ήταν επίσης ένας όρος, τον οποίο ο διασημότερος φιλόσοφος χρησιμοποιούσε με αντικληρικές διαθέσεις κατά των μεγαλύτερων θρησκειών και δογμάτων, και ειδικότερα κατά του Ρωμαιοκαθολικισμού στη Γαλλία. Στο *Dictionnaire philosophique* ο Βολταίρος έδωσε έναν πολύ ευρύ ορισμό για τη «δεισιδαιμονία»: «σχεδόν όλα όσα ξεπερνούν τη λατρεία ενός Υπέρτατου Όντος και την υποταγή της

¹¹ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, σ. 47.

καρδιάς στις αιώνιες διαταγές του». Ακόμη, διαβεβαίωσε ότι «η δεισιδαιμονία, που γεννήθηκε από την ειδωλολατρία, και υιοθετήθηκε από τον Ιουδαϊσμό, μόλυνε τη χριστιανική εκκλησία από την αρχή». Αναγνώρισε τη σχετικότητα της δεισιδαιμονίας αφού «σήμερα η μισή Ευρώπη πιστεύει ότι η άλλη μισή ήταν από καιρό και παραμένει ακόμη γεμάτη προλήψεις», εννοώντας ότι οι Προτεστάντες θεωρούσαν «όλες σχεδόν τις τελετές της ρωμαϊκής εκκλησίας δεισιδαιμονική τρέλα»¹². Αποτελούσε προσφιλή πολεμική στρατηγική του Βολταίρου να σχολιάζει τις δεισιδαιμονίες του Ρωμαιοκαθολικισμού με το να αποδίδει αυτή τη μειωτική αντίληψη στην οπτική του Προτεσταντισμού (πιο δραματικά το κάνει, ίσως, στο άρθρο “Transubstantiation” [Μετουσίωση] στο *Dictionnaire philosophique*) και απολάμβανε να επινοεί έμμεσες και ελλειπτικές καταδίκες της ρωμαιοκαθολικής δεισιδαιμονίας. Ο φόρο τιμής που απότισε στην *Histoire de Charles XII* στην εξάλειψη της δεισιδαιμονίας στη Ρωσία, ενώ ονομαστικά στόχευε τη ρωσική Ορ-

¹² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, επιμ. René Pomeau (Παρίσι: Garnier-Flammarion, 1964), σσ. 357-360.

θοδοξία, απηχούσε επίσης καταφανώς την αντιπάθειά του για τη Ρώμη.

Περιγράφοντας τις λεπτομέρειες της ορθόδοξης δεισιδαιμονίας στη Ρωσία, ο Βολταίρος υπογράμμισε την αναλογία με άλλες χώρες και άλλες θρησκείες. «Οι άνθρωποι φιλονικούσαν ωστόσο για τη θρησκεία σε αυτή τη χώρα όπως κι αλλού (*comme ailleurs*)», σημείωσε. «Η μεγαλύτερη διαφωνία αφορούσε το εάν οι λαϊκοί έπρεπε να κάνουν το σταυρό τους με τα δύο δάχτυλα ή με τα τρία.» Ήταν μια διαφωνία την οποία ο ίδιος ο Βολταίρος θεωρούσε ανόητη, αλλά όχι πιο ανόητη από άλλες διαφωνίες σε άλλα μέρη. Η δεισιδαιμονία, κατά τη γνώμη του Βολταίρου, σχετιζόταν επικίνδυνα με το φανατισμό, τον οποίο επίσης αναγνώριζε παντού γύρω του στο πνεύμα του Ρωμαιοκαθολικισμού. Σχετικά με τη Ρωσία, σημείωνε μόνο ότι «υπήρχαν ακόμη και φανατικοί, όπως μεταξύ εκείνων των πολιτισμένων εθνών (*comme parmi ces nations policées*) όπου ο καθένας είναι και ένας θεολόγος»¹³. Ο σαρκασμός του εις βάρος των πολιτισμένων εθνών υποδήλωνε ότι τα κακά της Ορθοδοξίας δεν συνδέονταν αξεδιάλυτα με το

¹³ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, σ. 45.

πλαίσιο της βαρβαρότητας στη Ρωσία.

Ο Βολταίρος, προς το τέλος της ζωής του, θα διακήρυττε ότι η Ρωσία περισσότερο από την υπόλοιπη Ευρώπη υπέταξε τη δεισιδαιμονία στο ορθολογικά πεφωτισμένο πνεύμα. Ο υποτιθέμενος πρωτεργάτης αυτής της θρησκευτικής προόδου ήταν η Αικατερίνη, την οποία ο Βολταίρος χαιρετούσε σε μία επιστολή του το 1768:

Δε θα μπορούσα ποτέ να μαντέψω το 1700 ότι μια μέρα ο Ορθός Λόγος (La Raison), άγνωστος τόσο στον Πατριάρχη Νίκωνα όσο και στο Ιερό Κολλέγιο, και ελάχιστα επιθυμητός τόσο από τους παπάδες και τους αρχιμανδρίτες όσο και από τους δομινικανούς, ότι ο Ορθός Λόγος, λοιπόν, θα ερχόταν στη Μόσχα με τη φωνή μιας πριγκίπισσας γεννημένης στη Γερμανία, και ότι αυτή θα συγκέντρωνε στο μεγάλο της μέγαρο ειδωλολάτρες, Μουσουλμάνους, Έλληνες, Λατίνους, και Λουθηρανούς, που όλοι θα μεταβάλλονταν σε παιδιά της¹⁴.

Επομένως, ο Βολταίρος αποκήρυξε την ιδέα

¹⁴ Voltaire προς Catherine, *Correspondence*, 29 January 1768, σσ. 18-19.

ότι η ρωσική βαρβαρότητα εξέθετε την Ορθοδοξία, ή αντίστροφα, ότι η ορθόδοξη δεισιδαιμονία στιγματίζε τη Ρωσία. Αντιθέτως, έδωσε έμφαση στο ότι η ρωσική Ορθοδοξία και ο Ρωμαιοκαθολικισμός ήταν συγκρίσιμα κατά τρόπο απόλυτα συμμετρικό, ενώ η Αικατερίνη, ως προσωποποίηση του Ορθού Λόγου, κατόρθωσε να τα υπερβεί. Οι Ορθόδοξοι παπάδες και αρχιμανδρίτες δεν ήταν ούτε καλύτεροι ούτε χειρότεροι από τους Ρωμαιοκαθολικούς δομινικανούς, ενώ παράλληλα η απεριόριστη εξουσία του πατριάρχη ήταν απολύτως συγκρίσιμη με τις πρωθιεραρχικές φιλοδοξίες της Ρώμης. Η Αικατερίνη - Λουθηρανή πριγκίπισσα γεννημένη στη Γερμανία - ξαναβαφτίστηκε Ορθόδοξη στη Ρωσία, χωρίς όμως να ανήκει σε καμία από τις δύο λατρείες, σύμφωνα με την κολακευτική διατύπωση του Βολταίρου, ο οποίος εξίσωνε και συσχέτιζε όλες τις θρησκείες - την ειδωλολατρία, το Ισλάμ, την Ορθοδοξία, τον Ρωμαιοκαθολικισμό, τον Προτεσταντισμό - θεωρώντας ότι έχουν μια παιδιάστικη ομοιότητα μεταξύ τους, η καθεμία μωρόπιστα προληπτική, και όλες μαζί να συγκαλούνται συγκαταβατικά από την πεφωτισμένη φωνή του Ορθού Λόγου. Ο Βολταί-

ρος, ο οποίος ήταν μόλις επτά χρόνων το 1700, έμοιαζε να υποδηλώνει ότι ακόμη κι ένα παιδί θα μπορούσε να αναγνωρίσει την παιδαριώδη φύση και τη δεισιδαιμονία που διέκρινε τις μεγάλες θρησκείες. Την ίδια ώρα διαβεβαίωνε ότι ο δέκατος όγδοος αιώνας είχε πετύχει την υπέρβαση των τετριμμένων λεπτομερειών που διαφοροποιούσαν τις θρησκείες.

Το κλειδί για να καταλάβει κανείς για ποιό λόγο ο Βολταίρος είχε αυτή τη μειωτική θεώρηση για την Ορθοδοξία είναι να αναγνωρίσει την ολοκληρωτική του περιφρόνηση για όλες τις θρησκείες, με τις τόσο όμοιες προλήψεις και τους φανατισμούς τους. Το δράμα του Βολταίρου *Mahomet* [*Μωάμεθ*] προκάλεσε διαφωνίες στο Παρίσι το 1742 ακριβώς επειδή η παρουσίαση της δεισιδαιμονίας και του φανατισμού στο Ισλάμ αναγνωρίστηκε σιωπηρά ως ανάλογη με τη δεισιδαιμονία και το φανατισμό του Χριστιανισμού. Ο Theodore Besterman σημείωσε ότι τουλάχιστον μέρος του κοινού θεώρησε ότι οι υπαινιγμοί του Βολταίρου για τον Μωάμεθ αναφέρονταν με ασέβεια στην ιερή φυσιογνωμία του Ιησού Χριστού. Ο Βολταίρος έντυσε τις αντι-θρησκευτικές του προθέσεις με αραβικά ρούχα και με αναίδεια

αφιέρωσε το έργο στον Πάπα. Ομοίως, αναφορικά με τον αντισημιτισμό, ο Peter Gay θεωρεί ότι «οι αντι-εβραϊκές παρατηρήσεις του Βολταίρου είναι εν μέρει ασυνείδητες, και εν μέρει τις χρησιμοποιεί συνειδητά ως μανδύα για τα αντι-χριστιανικά του αισθήματα»¹⁵. Επομένως, θα ήταν απολύτως συνεπές με τις ρητορικές στρατηγικές του Βολταίρου να ασκήσει κριτική στην Ορθοδοξία, ενώ στόχευε σιωπηρά το Ρωμαιοκαθολικισμό. Ο Βολταίρος, ο πιο γνωστός φιλόσοφος του Διαφωτισμού, ασκούσε καθολική κριτική σε διάφορες θρησκείες, οι οποίες εμφανίζονταν όλες βάρβαρες και προληπτικές στο φωτισμένο του πνεύμα. Έτσι, η Ορθοδοξία δεν μπορούσε να γίνει, για αυτόν ή για τους σύγχρονους του Διαφωτιστές, το θεμελιώδες χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός ξεχωριστού πολιτισμού στη Ρωσία, στο πνεύμα της υπόθεσης του Huntington. Με ανάλογο τρόπο είχαν συλλάβει και κατασκευάσει οι *philosophes* του Διαφωτισμού την περιοχή της Ανατολικής Ευρώπης, χωρίς να α-

¹⁵ Theodore Besterman, *Voltaire* (1969· Σικάγο: University of Chicago Press, 1976), σσ. 259-262· Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, Β' έκδοση (New Haven: Yale University Press, 1988), σ. 353.

ναφέρονται σε θρησκευτικά σύνορα, και ένωσαν την Πολωνία με τη Ρωσία σε έναν θεωρητικό χάρτη της Ευρώπης στηριζόμενοι στα κριτήρια του πολιτισμού και της καθυστέρησης. Πράγματι, όταν ο Βολταίρος έγραψε ότι «σήμερα η μισή Ευρώπη πιστεύει ότι η άλλη μισή ήταν από καιρό και παραμένει ακόμη γεμάτη προλήψεις», ο διαχωρισμός που είχε κατά νου στην ευρωπαϊκή ήπειρο αφορούσε προφανώς τους Προτεστάντες και τους Καθολικούς, παρατάσσοντάς τους βασικά σύμφωνα με το σχήμα βορράς-νότος. Ο πρόσφατος διαχωρισμός μεταξύ Ανατολής-Δύσης στην Ευρώπη περιελάμβανε μερικές φορές την καταδίκη της ορθόδοξης δεισιδαιμονίας, αλλά πάντοτε στο πλαίσιο μιας καθυστέρησης όπως αυτή γινόταν αντιληπτή από την έννοια της εκκοσμίκευσης. Οι *philosophes* αναγνώριζαν ότι η δεισιδαιμονία έπαιζε έναν ανάλογο ρόλο στις περισσότερες θρησκείες, και δεν μπορούσε να θεωρηθεί εξωτικό χαρακτηριστικό τόπων και ανθρώπων που βρίσκονταν απομακρυσμένοι γεωγραφικά. Έτσι, η αντίληψη του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία σχετιζόταν στενά με την ιδεολογική διαμάχη που αφορούσε τη θρησκεία γενικότερα.

Ορθόδοξες Εικόνες:
 «Κακόγουστες Απεικονίσεις»

Ο Βολταίρος ποτέ δεν επισκέφτηκε κάποια Ορθόδοξη χώρα, αλλά οι *philosophes* που έμεναν στην πατρίδα τους και ασκούσαν τη φιλοσοφία μπορούσαν να εκμεταλλευτούν ένα διαρκώς διογκούμενο, κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα, σώμα κειμένων που εξέδιδαν ταξιδιώτες από τις χώρες του Διαφωτισμού με άμεσες παρατηρήσεις για την Ορθοδοξία. Το 1778, ο Άγγλος ταξιδιώτης William Coxe πήγε στη Ρωσία και το 1784 εξέδωσε το έργο του *Travels into Poland, Russia, Sweden and Denmark*, δύο χρόνια αργότερα αφότου ο Choiseul-Gouffier είχε εκδώσει το έργο του *Voyage pittoresque de la Grèce*. Αν και η Ορθοδοξία ήταν σπάνια το συγκεκριμένο επίκεντρο τέτοιων ταξιδιωτικών περιγραφών, αναπόφευκτα γινόταν αντικείμενο μιας κάποιας προσοχής, και το πεφωτισμένο κοινό θα μπορούσε να αρχίσει να συγκεντρώνει τα κομμάτια μιας εικόνας του ορθόδοξου κόσμου από την Αγία Πετρούπολη ως την Κωνσταντινούπολη, δηλαδή από τη μία ως την άλλη άκρη της περιοχής που σταδιακά θα γινόταν αντιληπτή ως Ανατολική Ευρώπη. Οι εικόνες της Ορθοδο-

ξίας σε αυτές τις περιγραφές των ταξιδιωτών ήταν σταθερά αρνητικές και πολύ συνεπείς όσον αφορά την προσοχή και την αντίδραση σε συγκεκριμένες όψεις της ορθόδοξης θρησκείας, ειδικά στην τεχνοτροπία και στη λειτουργία των ορθόδοξων εικόνων, στο εξεζητημένο ύφος των ορθόδοξων τελετουργιών και ακολουθιών, και στην υποτιθέμενη «αμάθεια» του ορθόδοξου κλήρου, την οποία και ο Βολταίρος επιβεβαίωνε από απόσταση. Αυτές οι πλευρές της Ορθοδοξίας προκάλεσαν ένα τόσο πυκνό σύνολο αντιδράσεων από την πλευρά των ξένων ταξιδιωτών, ώστε αποτέλεσαν μία γενικότερη θεώρηση στους κόλπους του Διαφωτισμού, που έδινε λογική συνοχή στις επαναλαμβανόμενες αρνητικές παρατηρήσεις. Στη θεώρηση του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία, η θρησκευτική προκατάληψη θα μπορούσε να θεωρηθεί φιλοσοφική κριτική.

Ο Coxe ήταν Αγγλικανός κληρικός, και για αυτό εξασκημένος στα θρησκευτικά θέματα, αν και ίσως όχι βαθιά θρήσκος. Υπηρετούσε ως εφημέριος στο Blenheim, όταν του πρότειναν να συνοδέψει ως δάσκαλος τον νεαρό ανεψιό του δούκα του Marlborough. Σε ένα μάλ-

λον ασυνήθιστο δρομολόγιο ο Coxe πέρασε από την Πολωνία στη Ρωσία το καλοκαίρι του 1778, και αν κάποιος Ρώσος τον ρωτούσε αν ζούσε ακόμη ο Βολταίρος, θα απαντούσε αρνητικά, αφού ο ηλικιωμένος φιλόσοφος είχε πεθάνει στο Παρίσι νωρίτερα τον ίδιο χρόνο. Όταν ο Coxe βρέθηκε στο Σμόλενσκ, στο δρόμο του προς τη Μόσχα, παρακολούθησε τις ορθόδοξες λειτουργίες στον μητροπολιτικό ναό, όπου τον ξάφνιασαν ιδιαίτερα οι εικόνες: «Οι εσωτερικοί τοίχοι είναι καλυμμένοι με άκομπες ζωγραφίες που αναπαριστούν τον Σωτήρα, την Παρθένο και μια σειρά από Αγίους, από την πληθώρα που υπάρχει στο ελληνικό εορτολόγιο»¹⁶. Η υποτιθέμενη «πληθώρα» Αγίων ίσως έδειχνε την αποδοκιμαστική κρίση του αγγλικανού παρατηρητή γι' αυτή την υπερβολή, αλλά οι σκέψεις του Coxe ήταν πολύ υποτιμητικές όσον αφορά την αισθητική της «χοντροκοπιάς» των εικόνων. Η χοντροκοπιά ήταν το αντίθετο της εκλέπτυνσης, και η παρατήρηση ήταν γι' αυτόν το λόγο συνεπής με

¹⁶ William Coxe, *Travels in Poland and Russia, from Travels into Poland, Russia, Sweden, and Denmark*, Ε' έκδοση (Λονδίνο, 1802· ανατύπωση: Νέα Υόρκη: Arno Press και *The New York Times*, 1970), τόμος I, σσ. 259-260.

τη γενικότερη αίσθηση του Coxe για τον κατώτερο πολιτισμό της Ρωσίας. Στη Μόσχα βρήκε επίσης τις εικόνες εξίσου απωθητικές αισθητικά: «Πολλές από τις φιγούρες είναι υπερβολικά μεγάλες και φιλοτεχνημένες εντελώς άκομψα· μερικές ήταν άτεχνα ζωγραφισμένες πάνω σε γυμνούς τοίχους, άλλες είχαν φιλοτεχνηθεί πάνω σε ογκώδη σκεύη από ασήμι ή μπρούντζο και άλλες ήταν μέσα σε πλαίσια από τέτοια μέταλλα». Η τραχύτητα της εκτέλεσης είχε αντιαισθητικό αποτέλεσμα, ενώ οι εικόνες τού φαίνονταν όχι μόνο πάρα πολλές αλλά και υπερβολικά, εξαιρετικά μεγάλες.

Ο Coxe ονόμαζε αυτές τις εικόνες πρωτόγονα πασαλείμματα, κάτι λιγότερο από ζωγραφιές, και η αισθητική του αποξένωση από τη βυζαντινή τέχνη καθόριζε την αποδοκιμασία του αγγλικανού για την ορθόδοξη ειδωλολατρία. «Πάνω από την πόρτα κάθε εκκλησίας», ανέφερε ο Coxe, «βρίσκεται η προσωπογραφία του προστάτη αγίου, στον οποίο οι κοινοί άνθρωποι αποτίουν φόρο τιμής καθώς περνούν, βγάζοντας τα καπέλα τους, κάνοντας τον σταυρό τους και μερικές φορές αγγίζοντας το έδαφος με το κεφάλι τους, σκηνή την οποία είδα συχνά να επαναλαμβάνουν εν-

νιά ή δέκα φορές χωρίς διακοπή»¹⁷. Το προσκύνημα μπροστά στον πατριάρχη φαινόταν βάρβαρο στο Βολταίρο, αλλά και ο Coxe δεν έμεινε λιγότερο εντυπωσιασμένος από τις μετάνοιες μπροστά στις εικόνες. Οι άκομψες εικόνες ταίριαζαν με την τραχύτητα του θρησκευτικού εθίμου. Όμως, ενώ ο Βολταίρος σύγκρινε το προσκύνημα των Ορθοδόξων με τους Τατάρους μπροστά στον Λάμα τους, η αγγλικανική αποδοκιμασία του Coxe για τη λατρεία των εικόνων εμπεριείχε μια υπαινικτική σύγκριση με τον Ρωμαιοκαθολικισμό, του οποίου η υποτιθέμενη ειδωλολατρία είχε εξοργίσει τους ένθερμους προτεστάντες ήδη από τον καιρό της Μεταρρύθμισης. Το φιλοσοφικό πνεύμα του δεκάτου ογδόου αιώνα ήταν αναπόφευκτο να προχωρήσει σε μια σύγκριση μεταξύ των διαφόρων θρησκειών βάσει των λεπτών διαφορών και ομοιοτήτων τους.

Οδηγός του Coxe στη ρωσική Ορθοδοξία, ο οποίος αναφέρεται στα εκδοθέντα *Travels*, ήταν το βιβλίο του King, *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia*, βιβλίο που ήταν επίσης επηρεασμένο από το πνεύμα του πεφωτισμένου Αγγλικανισμού. Ο King είχε υπηρετήσει

¹⁷ Όπ. π., σσ. 320-321.

για οχτώ χρόνια ως εφημέριος στη βρετανική εμπορική κοινότητα της Αγίας Πετρούπολης, και επικαλέστηκε τις επιταγές του Διαφωτισμού για να ερευνήσει, να αναλύσει και να κοινοποιήσει το χαρακτήρα μιας άλλης θρησκείας.

Η θέση στην οποία είχα τοποθετηθεί για αρκετά χρόνια στο παρελθόν, ως εφημέριος στον βρετανικό εμπορικό σταθμό στην Αγία Πετρούπολη, με οδήγησε, όπως ήταν φυσικό, να αναζητήσω πληροφορίες για τις τελετές της ρωσικής εκκλησίας, τις οποίες έβλεπα να τελούνται καθημερινά. Το πρώτο μου σχέδιο ήταν να αποκτήσω επαρκή γνώση ώστε να μπορώ να δώσω μια σύντομη περιγραφή τους, καθόσον η μοναδικότητά τους θα τραβούσε την περιέργεια των φίλων μου¹⁸.

Ο King βρισκόταν στη Ρωσία στη δεκαετία του 1760, επέστρεψε στην Αγγλία για να πάρει το διδακτορικό του στη θεολογία από την Οξφόρδη («αφού το πανεπιστήμιο του Cambridge δημιουργούσε γελοίες κατά τη γνώμη μου δυσκολίες»), να κάνει τη Fanny Burney να πλήξει με τις μακρηγορίες του («μιλούσε πάνω από τρεις ώρες για κάθε θέμα που προ-

¹⁸ King, *Rites and Ceremonies*, σ. i.

έκυπτε, χωρίς να λείει τίποτα») και να εκδώσει το βιβλίο του για την Ορθόδοξη Εκκλησία το 1772 με αφιέρωση στο βασιλιά Γεώργιο Γ¹⁹. Η αίσθηση που είχε ο ίδιος ο King για την έρευνα —χαρακτηριστικό στοιχείο του Διαφωτισμού— ήταν εναρμονισμένη με το νέο στοιχείο της περιέργειας που εμφανίζεται στην κοινή γνώμη των χωρών του Διαφωτισμού, έτσι ώστε ο μακρινός εξωτισμός της Ρωσίας θα μπορούσε να εκπροσωπείται από τη μοναδικότητα των ορθόδοξων τελετουργιών.

Η πρώτη εικόνα του βιβλίου ήταν το σχεδιάγραμμα μιας ορθόδοξης εκκλησίας, με το εικονοστάσιο, το τέμπλο με τις εικόνες του, με τη λεζάντα «το πιο ιερό μέρος του ναού». Η δεύτερη εικόνα παρίστανε ένα τυπικό εικονοστάσιο, με ένα ερμηνευτικό σχόλιο στα περιτεχνα διακοσμητικά στοιχεία του: «Το εικονοστάσιο [...] είναι πλούσια διακοσμημένο και επιχρυσωμένο, και τα πλαίσια των εικόνων σε μερικές εκκλησίες έχουν γύρω-γύρω πολύτιμες πέτρες»²⁰. Ωστόσο, ο διστακτικός θαυμα-

¹⁹ Anthony Cross, *By the Banks of the Neva: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), σσ. 104-108.

²⁰ King, *Rites and Ceremonies*, σσ. 26 και 29.

σμός του King για την επιχρύσωση και τα στολισμένα πλαίσια δίνει τη θέση του στην ειλικρινή αποδοκιμασία των ίδιων των εικόνων ως τέχνη θρησκευτική.

Ίσως να ήταν αναμενόμενο ότι οι πολύτιμες εικόνες θα έπρεπε να αποτελούν μέρος του θησαυρού μιας εκκλησίας, στην οποία οι θρησκευτικές εικόνες είναι όχι μόνο απαραίτητο στολίδι, αλλά και αναγκαίες για τη λατρεία [...] ο αριθμός αυτών των εικόνων είναι πολύ μεγάλος και η θρησκεία είναι η αιτία που προκάλεσε τέτοια λαμπρότητα και τελειότητα στη ζωγραφική και τη γλυπτική στις παπικές χώρες, και σε όλες τις χώρες όπου όλα αυτά τα έργα αφιερώθηκαν στην υπηρεσία και στους ναούς του Θεού. Κι όμως δεν ήταν τυχερό αυτή η ίδια αιτία να γεννήσει ένα καλό ζωγράφο, ή μία έξοχη εικόνα στη Ρωσία: αντιθέτως, αυτά είναι τα πιο άθλια πασαλείμματα που θα μπορούσε να φανταστεί κάποιος, παρ' ότι μερικά από αυτά λένε ότι είναι έργα αγγέλων²¹.

Η πλήρης αποξένωση του King από τις αισθητικές αξίες της Βυζαντινής τεχνοτροπίας

²¹ Όπ. π., σ. 33.

τον έκανε να βλέπει τις εικόνες, όπως αργότερα και ο Coxe, περισσότερο σαν πασαλείματα παρά σαν ζωγραφική. Σε αυτήν την περίπτωση η σύγκριση με τον Ρωμαιοκαθολικισμό ήταν δυσμενής για την Ορθοδοξία, διότι το αγγλικό γούστο, στα χρόνια του Sir Joshua Reynolds, μπορούσε κάλλιστα να εκτιμήσει τη λαμπρή τεχνοτροπία του Ραφαήλ και του Rubens, ακόμη και στις «παπικές» τους όψεις. Αν και η ειδωλολατρία της Ορθοδοξίας, με τη λατρεία της για τις εικόνες, μπορεί να φαινόταν ύποπτα παπική, οι ίδιες οι εικόνες περιέργως δεν ήταν καθόλου σαγηνευτικές, και οι Ρώσοι δεν είχαν καμία ευαισθησία για να μπορέσουν να αξιολογήσουν τα αντικείμενα τα οποία προσκυνούσαν.

Η εξήγηση του King βασιζόταν στην ένταξη της ρωσικής θρησκευτικής τέχνης στο γενικότερο πλαίσιο του ρωσικού πολιτισμού και στην ύπαρξη μιας αναπτυσσόμενης κλίμακας στην οποία το κακό γούστο αποτελούσε μια όψη της αμάθειας και της βαρβαρότητας.

Ούτε πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι το εθνικό γούστο ήταν τόσο άθλιο ώστε να ανέχεται, ή μάλλον να είναι ενθουσιασμένο με τόσο θλιβερές εκτελέσεις, χωρίς χρώμα,

σχεδιασμό ή προοπτική, αν αναλογιστούμε ό-
τι αυτοί οι άνθρωποι ήταν για χρόνια βυθι-
σμένοι στην αμάθεια, και ότι θεωρούσαν τη
δημιουργία εικόνων περισσότερο κατασκευή
παρά καλή τέχνη, η οποία απαιτεί την κινη-
τοποίηση ανώτερων δεξιοτήτων και ταλέντων.
Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η τέχνη θα
ανθίσει με τον καιρό και στη Ρωσία, αφού οι
ντόπιοι σε καμία περίπτωση δεν μειονεκτούν
σε ικανότητες, τις οποίες θα καταφέρουν να
αναπτύξουν και να επιδείξουν τους εαυτούς
τους με την ενθάρρυνση της Αυτοκρατορικής
Μεγαλειότητας: Αυτή η μεγάλη πριγκίπισσα,
η οποία φροντίζει κάθε τι που μπορεί να συμ-
βάλλει στην ευτυχία και τη δόξα της χώρας της,
έχει ιδρύσει ένα σημαντικό ίδρυμα για τις κα-
λές τέχνες, και έφερε στη χώρα της πολύ
σπουδαία έργα ζωγραφικής²².

Επομένως, ο King ασκούσε κριτική στη Ρω-
σία από την ανώτερη θέση του αγγλικού δια-
φωτισμού και πολιτισμού, ενώ επέκρινε τους
Ρώσους που δεν κατάφεραν να δώσουν προο-
πτική στις καλλιτεχνικές τους προσπάθειες. Η
ίδρυση της Βασιλικής Ακαδημίας στην Αγγλία
το 1768, υπό την προεδρία του Reynolds, αντα-
ποκρίθηκε σε μία λαϊκή ανάλωση του πολιτι-

²² Όπ. π., σ. 34.

σμού όπου διάφοροι ερασιτέχνες καλλιεργούσαν την κριτική εκλέπτυνση της αισθητικής. Ο King δεν μπορούσε να φανταστεί ένα διαφορετικό αισθητικό επίπεδο, ή μια αποκλίνουσα πορεία αισθητικής προόδου στη Ρωσία, γι' αυτό και εξυμνούσε την Αικατερίνη για το πολιτιστικό πρόγραμμα το οποίο περιελάμβανε τη δημιουργία της συλλογής του Hermitage, που έφερε τα έργα του Rembrandt και του Rubens, ακόμα και του Reynolds στη Ρωσία. Αν και ο King υπήρξε γενναιόδωρος στην τιμητική προσφώνησή του στην Αικατερίνη και παρουσίασε τη μεγαλόπρεπη εικόνα της στη σελίδα τίτλου του βιβλίου του, η Αικατερίνη είπε γι' αυτόν: «Η Ελληνική Εκκλησία δεν χρειαζόταν την υπεράσπιση ενός ξένου»²³. Πράγματι, στο ζήτημα των εικόνων όσα είπε ο King ήταν μια βαθιά συγκαταβατική απολογία. Έβλεπε το φτωχό εθνικό γούστο στην Ορθόδοξη τέχνη ως αντανάκλαση της αμάθειας των Ρώσων, η οποία θα εξουδετερωνόταν με μία πορεία προόδου, βελτίωσης,

²³ Cross, *By the Banks of the Neva*, σ. 108· Isabel de Madariaga, *Russia in the Age of Catherine the Great* (New Haven: Yale University Press, 1981), σσ. 533-534· John Brewer, *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century* (Νέα Υόρκη: Farrar, Straus and Giroux, 1997), σσ. 201-287.

καλλιέργειας και πολιτισμού. Τελικά όμως, κατά τον επόμενο αιώνα το αγγλικό γούστο θα αναπτυχθεί και θα φθάσει στο σημείο να μπορεί να εκτιμήσει τη βυζαντινή τεχνοτροπία.

Παρόμοιες αισθητικές αντιρρήσεις είχαν εγερθεί όχι μόνο στη Ρωσία, αλλά και σε άλλα μέρη του Ορθόδοξου κόσμου. Ο νεαρός Ιρλανδός αριστοκράτης James Caulfield, λόρδος του Charlemont, επιμήκυνε το Μεγάλο Ταξίδι (Grand Tour) του από την Ιταλία στην Ελλάδα το 1749 και γενικά επέκρινε το μηχανισμό της Ορθόδοξης λατρείας: «Στην Κωνσταντινούπολη και σε όλες τις άλλες μεγάλες πόλεις της Ευρώπης και της Ασίας, οι Έλληνες έχουν άπειρες εκκλησίες γεμάτες με την επιδειξιμανία της θρησκείας τους». Πρέπει να είχε συνυπολογίσει τις εικόνες σε αυτή την κατηγορία «της επιτήδευσης», ή των ανόπτων συμπαρομαρτούντων, αλλά έκρινε ότι δεν συνέτρεχε κανένας λόγος υπερφάνειας για την εμφάνισή τους. Ο Charlemont σχολίασε καυστικά τις εικόνες που του έδειξαν οι μοναχοί στην εκκλησία ενός μοναστηριού στο νησί της Χίου.

Μας έδειξαν πολλά λείψανα, βρώμικα και κακοδιατηρημένα, μεταξύ άλλων και ένα παλιό κομμάτι από σανίδα με κάποια ίχνη μπο-

γιατισμένα επάνω του, τα οποία αποκαλούσαν πορτραίτο της Παρθένου από τον άγιο Λουκά. Τίποτε δεν θα μπορούσε να είναι πιο γελοίο από τις ζωγραφιές στην είσοδο της εκκλησίας. Η Παρθένος παρουσιάζεται στην κορυφή της κλίμακας του Ιακώβ, στη φλεγόμενη βάτο του Μωϋσή, και στο μικρό λίθο που θρυμμάτισε την εικόνα του Ναβουχοδονόσορα²⁴.

Ο Charlemont όχι μόνο βρήκε την ορθόδοξη εικόνα αισθητικά αποκρουστική, αλλά και γελοιοποίησε με αλαζονεία την ορθόδοξη εικονογραφία. Όμως, οι περιορισμένοι αισθητικοί ορίζοντες δεν αφορούσαν μόνο τους Άγγλους και τους Ιρλανδούς. Ο Ιησούϊτης επιστήμονας Ruggiero Bosconic γεννήθηκε στο Dubrovnik, στο μεταίχμιο του ορθόδοξου κόσμου, και έλαβε την επιστημονική και εκκλησιαστική του μόρφωση στην Ιταλία. Έγραψε στα ιταλικά από τη ρωμαιοκαθολική οπτική του κληρικού για το ελληνικό χωριό που επισκέφτηκε το 1762, και που απείχε μία ημέρα ταξίδι από την Κωνσταντινούπολη. «Σε αυτά τα ελληνικά σπίτια υπάρχουν εικόνες αγίων σε χαρτί, αρκετά άσχη-

²⁴ Lord Charlemont, *The Travels of Lord Charlemont in Greece & Turkey: 1749*, επιμ. W. B. Stanford & E. J. Fikopoulos (Λονδίνο: Trigraph, 1984), σσ. 40-41

μες και τρομαχτικές (*brutte e orride*)», σημείωσε στο ημερολόγιό του. «Βρίσκονται γενικά σε όλα τα σπίτια των Ελλήνων».²⁵ Η ένστασή του για τις εικόνες δεν συνιστούσε θεολογικό ζήτημα, αλλά μάλλον θέμα αισθητικής αποστροφής.

Ο Γάλλος ταξιδιώτης Alexandre-Maurice Blanc de Lanautte, κόμης του Hauterive, εκδηλώνει ανάλογο αποτροπιασμό μπροστά σε ένα «δείγμα ελληνικής ευλάβειας» στη νοτιοανατολική Ευρώπη, τέσσερις μέρες έξω από την Κωνσταντινούπολη, το 1785. Η εκκλησία που επισκέφτηκε ήταν «γεμάτη από κρεμασμένες εικόνες απαισίου γούστου (*d'un goût détestable*)» και συγκεκριμενοποίησε τα στοιχεία που παραβίαζαν το δικό του αισθητικό ιδεώδες: οι άγιοι έχουν μύτες, γένια και δάχτυλα με υπερβολικό μήκος (*d'une longueur démesurée*), και οι αγίες έχουν ένα χρώμα το οποίο δε θα ζήλευε κανείς αν βρίσκονταν στη ζωή».²⁶ Η γαλατική

²⁵ Ruggiero Giuseppe Boscovich, *Giornale di un Viaggio da Costantinopoli in Polonia dell'abate Ruggiero Giuseppe Boscovich* (Μιλάνο: Giordano Editore, 1966), σ. 17.

²⁶ Alexandre-Maurice Blanc de Lanautte, comte d'Hauterive, "Journal inédit d'un voyage: de Constantinople à Jassi, capitale de la Moldavie dans l'hiver de 1785", *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie* (Βουκουρέστι: L'Institut d'arts graphiques Carol Göbl, 1902), σσ. 290-291.

του ειρωνεία για το χρωματισμό των βυζαντινών εικόνων ταίριαζε με την απόλυτη εμπιστοσύνη που είχε στη δική του γαλλική καλαισθησία και αίσθηση αναλογίας, που έκανε τις μύτες και τις γενειάδες των αγίων να μοιάζουν παράλογα μακριές. Από τη Μόσχα στην Κωνσταντινούπολη, ταξιδιώτες από τις χώρες του Διαφωτισμού στον Ορθόδοξο κόσμο, είτε Άγγλοι ή Γάλλοι, είτε προτεστάντες ή καθολικοί, διατύπωναν μια αισθητική ένσταση για τις εικόνες, η οποία έδινε έμφαση στη «μοναδικότητα» της Ορθοδοξίας, στην ανατολική διαφοροποίησή της, όπως γινόταν αντιληπτή από μία δυτική οπτική. Ωστόσο, αυτό το αισθητικό ζήτημα όπως διατυπώθηκε ως ασκήμια, χοντροκοπιά, τραχύτητα και έλλειψη καλαισθησίας, εντάχθηκε μέσα στο πλαίσιο ενός ευρύτερου διαλόγου σχετικά με τη διαφορά μεταξύ του πολιτισμού της Δυτικής Ευρώπης και της οπισθοδρόμησης στην Ανατολική Ευρώπη.

Ορθόδοξα Τελετουργικά:

«Πομπώδεις τελετές, μεγαλοπρεπείς λιτανείες»

Την υποτιθέμενη ασκήμια των ορθόδοξων εικόνων σημείωσε ο King σαν μία εντυπωσιακή διαφορά από τη θρησκευτική τέχνη του Ρω-

μαιοκαθολικισμού, γιατί αν και ο Καθολικισμός ήταν θεολογικά αποδοκιμαστέος για έναν Αγγλικανό, η ζωγραφική του αναγνωριζόταν ως ανώτερο καλλιτεχνικό επίτευγμα. Η συζήτηση, από την άλλη για τα Ορθόδοξα τελετουργικά, συνέτεινε σε μια σύγκλιση με το Ρωμαιοκαθολικισμό, όπως τα φαινόμενα αυτά γίνονταν αντιληπτά από τη σκοπιά των θεολογικών αξιών του Προτεσταντισμού στις χώρες του Διαφωτισμού. Ο Coxe στο Smolensk σημείωσε ότι: «η λατρεία φαίνεται πως περιλαμβάνει αμέτρητες τελετές: οι άνθρωποι έκαναν το σταυρό τους χωρίς σταματημό, υποκλίνονταν στα λείψανα και μεταξύ τους και ακουμπούσαν ακόμη και το έδαφος με το κεφάλι τους». Στη Μόσχα, παρακολούθησε μια ειδική τελετή προς τιμήν του Αγίου Αλεξάνδρου Nevsky, που γιορταζόταν «με όλη τη χαρακτηριστική φαντασμαγορία της ελληνικής θρησκείας», αλλά ο Coxe δεν μπορούσε να εκτιμήσει το γεγονός: «η φασαρία του πλήθους και η άμεση διαδοχή των διαφόρων τελετουργιών αποσπούσε την προσοχή μας και μάς καθιστούσε ανίκανους να διακρίνουμε τα διάφορα μέρη της λειτουργίας. Μπορούσαμε μόνο να παρατηρήσουμε γενικά μια σπουδαία επί-

δειξη πομπώδους μεγαλοπρέπειας»²⁷. Αν και ο Coxe φαινόταν να ομολογεί πως η αποτυχία εντοπιζόταν σε αυτόν και στην ανικανότητά του να διακρίνει, υπήρχε, ωστόσο, ένα σημείο αποδοκιμασίας για τελετουργίες τόσο μπερδεμένες που δεν διευκόλυναν την παρατήρηση ενός φωτισμένου πνεύματος. Η φαντασμαγορία στη Μόσχα μπορεί να ήταν χαρακτηριστική της Ορθοδοξίας, αλλά το πομπώδες ύφος και η μεγαλοπρέπεια γενικώς ήταν γνωρίσματα του Ρωμαιοκαθολικισμού από την οπτική του Προτεσταντισμού.

Ο William Richardson, ο οποίος εργάστηκε ως δάσκαλος των παιδιών του βρετανού πρέσβη στην Αγία Πετρούπολη μεταξύ του 1768 και του 1772, δημοσίευσε μια σειρά από γράμματα από τη Ρωσία το 1784, και κατέληξε σε ένα μάθημα ηθικής για την υπερβολή των ορθόδοξων τελετουργικών, όπως ο ίδιος τα αντιλήφθηκε.

Γνωρίζετε τα δόγματα της ελληνικής εκκλησίας. Υποτίθεται ότι οι αρχές της είναι αγνές και ορθολογικές: όμως, η πρακτική πλευρά της, είμαι σίγουρος, ότι είναι διαφορετική.

²⁷ Coxe, *Travels in Poland and Russia*, τόμος I, σσ. 260 και 301.

Μπορώ να σας πω για πομπώδεις τελετές, μεγαλοπρεπείς λιτανείες, πλούσιες φορεσιές, επιδεικτικές εικόνες, θυμιατήρια και κατανυκτική μουσική. Αλλά δεν μπορώ να σας πω ότι ο κλήρος γενικά είναι υποδειγματικός, ή ότι οι λαϊκοί είναι ακέραιοι. Σε καμία περίπτωση ένας Ρώσος χωρικός δεν θα παρέλειπε τις νηστείες του, τις μετάνοιες και την τακτικότητα της συμμετοχής του στις ιερές τελετές: βασάνισέ τον, αν το επιθυμείς, αλλά δεν μπορείς να τον αναγκάσεις να κάνει το σταυρό του με περισσότερα από τρία δάχτυλα. Όμως δεν έχει καθόλου ενδοιασμούς να κλέψει ή να τελέσει φόνο. Αν δεν ήμουν αυτόπτης μάρτυρας, δεν θα μπορούσα να το πιστέψω, ότι οι άνθρωποι θα μπορούσαν να επιβληθούν τόσο πολύ στη σκέψη τους, ώστε να φαντάζονται ότι προσφέρουν αποδεκτές υπηρεσίες στον Θεό με το να τελούν τόσες άσκοπες λειτουργίες, την ώρα που είναι αυνεπείς σε κάθε ηθική τους υποχρέωση²⁸.

Η πομπώδης μεγαλοπρέπεια και η λαμπρότητα ήταν η εξωτερική όψη, το παραπέτασμα

²⁸ William Richardson, *Anecdotes of the Russian Empire: In a Series of Letters Written, a Few Years Ago, from St. Petersburg* (Λονδίνο, 1784· ανατύπωση: Λονδίνο: Frank Cass, 1968), σσ. 59-60

που κάλυπτε την απουσία ηθικών αρχών, δείγμα έλλειψης πολιτισμού. Η σχέση με την κριτική του Προτεσταντισμού για τον Καθολικισμό ήταν έκδηλη, αφού ο Richardson απέρριπτε με έμφαση την κενή τέλεση των «άσκοπων τελετών», αλλά προχωρούσε κι ένα βήμα παραπέρα, συσχετίζοντας την περιπλοκότητα των ορθόδοξων τελετουργιών με την καθαρά αισθησιακή έλξη της ειδωλολατρίας.

Είμαι περισσότερο από ποτέ σύμφωνος με την άποψή σου, ότι η απλότητα έπρεπε να βασιλεύει στο τυπικό της θρησκευτικής λατρείας... Σε μία μεγαλόπρεπη τελετή της ελληνικής εκκλησίας, στην οποία ήμουν παρών, τα πάντα είχαν επινοηθεί έτσι ώστε να επενεργούν στις αισθήσεις και να εξάπτουν τη φαντασία: κατανυκτικές πομπές ιερέων με μίτρες στο κεφάλι τους, ένα σεβαστό και πολυάριθμο εκκλησίασμα, η Αυτοκράτειρα αυτής της μεγάλης αυτοκρατορίας και όλη η Αυλή της, όλοι με χειρονομίες και εκφράσεις ευλάβειας, μυστηριώδεις μορφές και κατανυκτική μουσική. Ξαφνιάστηκα! Είναι μια φεύτικη θρησκεία, είπα στον εαυτό μου: αλλά παρόλα αυτά εντυπωσιάστηκα από αυτά που ένοιωθα. Και σχεδόν συμμετείχα στη λατρεία του εκτυφλωτικού Αγίου. Το επόμενο

βράδου ήμουν σε μια εκπληκτική όπερα: η μουσική εξαίσια, το σκηνικό μαγικό, το θέατρο αριστοκρατικό, τα κοστούμια εκπληκτικά, και τα χορευτικά μέρη που παρεμβάλλονταν έμοιαζαν με τις ελαφρές αέρινες χειρονομίες συλφίδων ή υπερκόσμιων υπάρξεων. Σε μια πλευρά, μια ιέρεια της Άρτεμης, συνοδευόμενη από το χορό, που περιελάμβανε εκατό ιερείς και Νύμφες που έψελναν ύμνους στη Θεά: ήταν συγκινητικό. «Παράξενο, σκέφτηκα, χτες ασπαζόμουν το ελληνικό θρήσκευμα, και σήμερα έγινα παγανιστής»²⁹.

Η Ορθοδοξία ήταν μια μελοδραματική θρησκεία για τον Richardson, γεμάτη καταπληκτικά τελετουργικά δρώμενα που ασκούσαν ένα σαγηνευτικό αποτέλεσμα ακόμη και στον σκεπτικιστή προτεστάντη παρατηρητή. Μολονότι οι εικόνες μπορεί να ήταν αποκρουστικές, η ίδια η τελετουργία ήταν ακαταμάχητη.

Ο Richardson, που φανταζόταν μια σύγκλιση μεταξύ της Ορθοδοξίας και του παγανισμού, επέτρεπε στον εαυτό του να ανταποκρίνεται στην αρχαιοελληνική πλευρά της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Ρωσία. Ο Γάλλος ελληνιστής Pierre-Augustin Guys δημοσίευσε το 1771 το

²⁹ Όπ. π., σσ. 337-339.

έργο του *Voyage littéraire de la Grèce*, και υποστήριξε ότι διέκρινε κάποια στοιχεία συνέχειας μεταξύ της ειδωλολατρίας της αρχαίας Ελλάδας και της θρησκευτικής πρακτικής της νεότερης Ελλάδας. Ο ίδιος διαβεβαίωνε ότι «ο μηχανισμός των εορτών και των τελετών εξακολουθούσε να επιβιώνει μεταξύ των ανθρώπων», και όπως ο Richardson, ένιωσε και αυτός ότι μεταφερόταν σε παγανιστικές εποχές: «Είναι απαραίτητο να δεις τις θρησκευτικές εορτές που γιορτάζουν στην εξοχή. Θα σου θυμίσουν τα βακχικά όργια και τις εκδηλώσεις ευσέβειας των αρχαίων σε μια ιερή πηγή, σ' ένα αρχαίο δάσος, σε αντικείμενα σεβασμού και λατρείας»³⁰. Ο Guys διεύρυνε την επιχειρηματολογία του επιβεβαιώνοντας μια σχέση συνέχειας μεταξύ των αρχαίων και των νεότερων Ελλήνων, αλλά η αντίληψη για την ομοιότητα των τελετουργικών συνέβαλε επίσης σε μία εικόνα της Ορθοδοξίας ως χριστιανικής λατρείας.

³⁰ Pierre-Augustin Guys, *Voyage littéraire de la Grèce: ou Lettres sur les Grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs moeurs* (Παρίσι: Chez la Veuve Duchesne, 1783), σσ. 135-138. Βλ. επίσης Augustinos, *French Odysseys*, σσ. 147-57· David Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), σσ. 147-67.

ας η οποία έτρεφε άθλια στοιχεία δεισιδαιμονίας, ανηθικότητας και ειδωλολατρίας.

Ο John Glen King τιτλοφορώντας το βιβλίο του *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia*, έδωσε επίσης έμφαση στις τυπικές και τελετουργικές πλευρές της θρησκείας, οι οποίες, στην αφιέρωση στον Γεώργιο Γ', συγκρίνονταν ρητά με εκείνες του Ρωμαιοκαθολικισμού. «Μια σημαντική σκέψη, μεταξύ πολλών που θα μπορούσαν να γίνουν πάνω σ' αυτό το ζήτημα», έγραψε ο King, «ανακύπτει από την ομοιότητα μεταξύ των δυσάρεστων τελετών της ελληνικής και της ρωμαϊκής εκκλησίας, φυσική συνέπεια μιας ένωσης περίπου εννιακοσίων χρόνων, διαπίστωση που μπορεί να οδηγήσει κάθε Προτεστάντη να αποδίδει τη δέουσα αξία στη μεταρρύθμιση που καθιερώθηκε στη δική του εκκλησία. Σύμφωνα με αυτή τη φωτισμένη αγγλικανική άποψη, τα λαμπρά τελετουργικά ήταν όχι μόνο άσκοπα ως προς τις ηθικές τους επιπτώσεις, αλλά και η δραματικότητα τους μοναδικό αποδέκτη είχε τις αισθήσεις των πιστών³¹, ενώ παρέμεναν βαρετά και καταπιεστικά για όσα επέβαλλαν στους ευλαβείς. Η απλότητα ήταν πιο ικανοποιητική α-

³¹ King, *Rites and Ceremonies*, αφιέρωση: "To the King".

πό θεολογική άποψη, όπως πρότεινε ο Richardson, αλλά και πρακτικά ήταν πιο βολική. Οι τελετές της Ορθοδοξίας έμοιαζαν πάρα πολύ με εκείνες του Ρωμαιοκαθολικισμού, και η βρετανική ταυτότητα σφυρηλατήθηκε εν μέρει στη βάση της αντίθεσης του Προτεσταντισμού με το Ρωμαιοκαθολικισμό τον δέκατο όγδοο αιώνα³². Ο King προσπάθησε να ικανοποιήσει τη λαϊκή περιέργεια για την Ορθόδοξη εκκλησία, αλλά, πάνω απ' όλα, εκείνο στο οποίο καταλήγει είναι ότι ο μονάρχης του και οι αναγνώστες του θα συνέχαιραν εαυτούς για την υποδειγματικά λογική επιλογή τους να είναι Προτεστάντες. Ενώ η φιλοσοφική ασέβεια του Βολταίρου μετέβαλε τις σκέψεις του για την Ορθοδοξία σε επιχειρηματολογία για τη δεισιδαιμονία όλων των θρησκειών, οι προτεστάντες ταξιδιώτες που παρακολούθησαν τις περίτεχνες τελετές της Ορθοδοξίας επαναβεβαίωσαν την προτίμησή τους για «απλότητα» στη θρησκευτική λατρεία, ιδιαίτερα τη δική τους, και έβρισκαν ακόμα ισχυρότερους λόγους για να απορρίπτουν αυτά που αντιλαμβάνονταν ως υπερβολές θρησκευτικής επιδειξιμανίας.

³² Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), σσ. 11-54.

Ορθόδοξος Κλήρος:

«Εκείνη η βαθιά αμάθεια

στην οποία έχουν βυθιστεί»

Ο Guys υποστήριζε ότι ο καθαρά τελετουργικός χαρακτήρας της Ορθοδοξίας στην Ελλάδα οφειλόταν στην έλλειψη πνευματικότητας εξαιτίας της αμάθειας του κλήρου: «Η θρησκεία ενός λαού, που καθοδηγείται από παπάδες οι οποίοι στην πλειοψηφία τους σπάνια ξέρουν να διαβάζουν, δεν μπορεί παρά να είναι εξωτερική και άμορφη λατρεία». Με τέτοια αμόρφωτη θρησκευτική ηγεσία, οι Έλληνες δεν θα μπορούσαν ποτέ να φθάσουν στην κατανόηση του πραγματικού νοήματος της θρησκείας και μπορούσαν μόνο να τελούν τυφλά τα τελετουργικά της. Είδε «ολόκληρο το έθνος» βυθισμένο «στο σκοτάδι και την αμάθεια και παραμορφωμένο από έναν όγκο προλήψεων», με αποτέλεσμα η χριστιανισμένη να επιζητεί μόνο «στις τελετές, στα στολίδια και στις ιεροτελεστίες»³³. Ο Βολταίρος, αντίστοιχα, συνέχαιρε τον Πέτρο επειδή υπέταξε τη Ρωσική Ορθόδοξη Εκκλησία με τον «αμαθή και βάρβαρο κλήρο της». Σύμφωνα με την οπτική του Διαφωτισμού, η αμάθεια και η

³³ Guys, *Voyage littéraire*, σ. 134.

βαρβαρότητα σήμαιναν το ίδιο πράγμα, ενώ και τα δύο διακρίνονταν εύκολα στην περιοχή της Ανατολικής Ευρώπης. Παρατηρήσεις για την αμάθεια του ορθόδοξου κλήρου διαρκώς επανέρχονταν σε αφηγήσεις εκπροσώπων των χωρών του Διαφωτισμού για την Ορθοδοξία και κατέληξαν να αποτελούν μια τυπική διάγνωση θρησκευτικής καθυστέρησης. Η αμάθεια του κλήρου τον καθιστούσε ανίκανο να θεραπεύσει τη γενική αμάθεια των ανθρώπων εδραιώνοντας έτσι την θεμελιώδη απουσία των ιδεών του Διαφωτισμού από τον Ορθόδοξο κόσμο. Η «κατάπληξη» του Choiseul-Gouffier όταν συνάντησε έναν καλόγερο αφοσιωμένο στον Βολταίρο ήταν αποτέλεσμα της ανατροπής των προκαταλήψεων και των προσδοκιών του ταξιδιώτη. Φτάνοντας στην Πάτμο, ο Choiseul-Gouffier ήξερε ότι υπήρχε ένα μοναστήρι στο βουνό και νόμιζε με αυτό ότι ήξερε τα πάντα για τους μοναχούς: «Ολόκληρη η Ελλάδα είναι γεμάτη με αυτούς τους καλόγερους, από τους οποίους σχεδόν κανένας δεν ξέρει να διαβάσει, αλλά που όλοι γνωρίζουν πόσο κυρίαρχη είναι η αυτοκρατορία της θρησκείας πάνω σε ψυχές γεμάτες προκαταλήψεις. Έχουν καθυποτάξει το εύπιστο πλήθος των

συμπατριωτών τους»³⁴. Η συνάντηση με έναν καλόγερο που με πάθος θαύμαζε τον Βολταίρο και τον Ρουσσώ ερχόταν σε σύγκρουση με τις προκαταλήψεις του Γάλλου για τον ορθόδοξο κλήρο.

Οι Άγγλοι ταξιδιώτες στη Ρωσία αναπόφευκτα έκαναν την ίδια παρατήρηση για την αμάθεια του κλήρου. Ένας Αγγλικανός κληρικός όπως ο Coxe, ο οποίος είχε μορφωθεί στο King's College, στο Cambridge, όπου είχε κερδίσει πολλά βραβεία στη Λατινική, δεν μπορούσε να μην κάνει τη σιωπηρή σύγκριση με τη δική του θέση ως προγυμναστή νεαρών αριστοκρατών και αργότερα ως σημαντικού συγγραφέα.

Ο ενοριακός κλήρος, που θα μπορούσε, και θα όφειλε να είναι από τα πιο χρήσιμα μέλη της κοινωνίας, στη Μόσχα είναι οι πιο άχρηστοι των ανθρώπων. Είναι αλήθεια ότι πολλοί από αυτούς δεν μπορούν καν να διαβάσουν στην ίδια τους τη γλώσσα το Ευαγγέλιο το οποίο έχουν ως αποστολή να κηρύξουν, αλλά τελούν τη λειτουργία από μνήμης και απαγγέλλουν ένα κεφάλαιο από την Καινή Διαθήκη ή μέρος ενός κηρύγματος, τα οποία και επαναλαμβάνουν κάθε Παρασκευή

³⁴ Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, σ. 163.

και Κυριακή. Ούτε προκαλεί μεγαλύτερη έκπληξη το γεγονός ότι μερικοί είναι τόσο αγράμματοι, όταν σκεφτούμε τα πενιχρά εισοδήματα που αντλούν από το επάγγελμά τους³⁵.

Ο Coxe αναγνώριζε τη σημασία του εισοδήματος και του κύρους στη ζωή ενός μορφωμένου κληρικού. Επιπλέον, πίστευε ότι ο κλήρος έπρεπε να συμβάλλει γενικότερα στη μόρφωση του πληθυσμού της Ρωσίας, ακόμα και αν οι δικές του διδακτικές υποχρεώσεις περιορίζονταν σε μια πιο επιλεγμένη ομάδα μαθητών.

Αφού ο ενοριακός κλήρος είναι αναμφίβολα η βασική πηγή από την οποία η μόρφωση θα πρέπει να διαχέεται στη χαμηλότερη τάξη των ανθρώπων, εάν αυτοί που θα έπρεπε να διαφωτίζουν τους άλλους είναι τόσο αμαθείς, πόσο μεγάλη θα πρέπει να είναι η αμάθεια των ενοριτών τους! Με καμία άλλη ενέργεια, ίσως, δεν έχει συμβάλει περισσότερο η αυτοκράτειρα στον εκπολιτισμό των υπηκόων της, από την οργάνωση ιερατικών σχολών για τα παιδιά των παπάδων, και από

³⁵ Coxe, *Travels in Poland and Russia*, τόμος III, σσ. 142-143.

τις προσπάθειές της να εμφυσήσει στον κλήρο το ζήλο για τις ελευθέριες επιστήμες και να τους αφυπνίσει από εκείνη τη βαθιά αμάθεια στην οποία είναι βυθισμένοι³⁶.

Επομένως, η αμορφωσιά του ορθόδοξου κλήρου θα μπορούσε να συνδέεται καθαρά με το γενικότερο ζήτημα του πολιτισμού στη Ρωσία και το πρόβλημα της καθυστέρησης στην Ανατολική Ευρώπη.

Ο Reginald Pole Carew, απόφοιτος του University College της Οξφόρδης, ο οποίος ταξίδεψε στη Ρωσία το 1780, κράτησε σημειώσεις για την κατάσταση του κλήρου: «Θα ήταν ευχής έργο για την προώθηση της μόρφωσης στη Ρωσία να βελτιωνόταν το σύνολο του κατώτερου κλήρου». Λυπόταν που ο Μέγας Πέτρος δεν είχε προωθήσει μια πολιτική ώστε: «ο ενοριακός κλήρος να γίνονταν όλοι καθηγητές» και «έτσι θα είχε επιτευχθεί μεγαλύτερη αλλαγή μέσα σε πενήντα χρόνια, από ό,τι θα επιτελεστεί με την παρούσα κατάσταση των πραγμάτων σε πενήντα αιώνες». Για τον Pole Carew η μόρφωση του κλήρου ήταν εξίσου θεμελιώδης για να ξεπεραστεί το

³⁶ Όπ. π., σσ. 143-144.

πρόβλημα της οπισθοδρόμησης. Ο William Richardson, ο οποίος αργότερα έγινε καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Γλασκώβης, έθεσε το ζήτημα σχεδόν αξιωματικά στα γράμματά του από τη Ρωσία: «Με ρωτάτε ειδικά για τον ρωσικό κλήρο. Είναι, εν γένει, πολύ αμαθής»³⁷. Οι Βρετανοί είχαν ενιαία άποψη, που την εξέφραζαν με την πατερναλιστική τους απογοήτευση σχετικά με το επίπεδο της μόρφωσης του κλήρου στη Ρωσία.

Άλλοι ταξιδιώτες έκαναν ακριβώς τις ίδιες παρατηρήσεις στη νοτιοανατολική Ευρώπη. Ο Ιησούιτης Boscovic, ένας εξαιρετικά μορφωμένος αστρονόμος και μαθηματικός και μέλος της Βρετανικής Βασιλικής Εταιρείας, είχε φρίξει με την κατάσταση του ορθόδοξου κλήρου όταν ταξίδεψε στην Οθωμανική Βουλγαρία. Σε κάποιο χωριό συνάντησε ένα νεαρό παπά παντρεμένο με παιδιά, γεγονός καθ' εαυτό σκανδαλιστικό για ένα Ρωμαιοκαθολικό, αλλά ο Boscovic ξαφνιασθηκε περισσότερο από το επίπεδο της αμάθειας τόσο του παπά, όσο και των κατοίκων του χωριού γύρω από τα ζητήματα της θρησκείας:

³⁷ Cross, *By the Banks of the Neva*, σ. 354· Richardson, *Anecdotes of the Russian Empire*, σ. 62.

Διάβαζε τη λειτουργία του στα ελληνικά, αλλά η αμάθειά του και η αμορφωσιά όλων αυτών των κακόμοιρων ανθρώπων είναι απεριγράπτη. Δεν γνωρίζουν τίποτε για τη θρησκεία τους εκτός από τις νηστείες και τις ημέρες των γιορτών, το σημείο του σταυρού, τη λατρεία μερικών εικόνων — τις οποίες βρίσκει κανείς ανάμεσά τους, μερικές αρκετά τρομαχτικές και άσκημες— και το χριστιανικό όνομα. Από όσα μπόρεσα να μάθω εκείνο το απόγευμα μιλώντας τη γλώσσα μου, και κάνοντάς τους διάφορες ερωτήσεις στα τουρκικά που τα καταλαβαίνουν όλοι, δεν γνωρίζουν ούτε το *Πάτερ Ημών* ούτε το *Πιστεύω*, ούτε τα θεμελιώδη μυστήρια της θρησκείας. Μου είπαν ότι ο παπάς τους δεν καθοδηγεί σε κανένα ζήτημα τους μεγάλους ή τα παιδιά, αλλά ότι ο κάθε πατέρας καθοδηγεί τα δικά του παιδιά. Κατά τα άλλα, μου φάνηκαν πολύ καλοί άνθρωποι³⁸.

Ο Boscovicί, γεννημένος στο Dubronnik, δεν μπορεί να ήταν τελείως ξένος προς τον ορθόδοξο κόσμο και κατέφυγε στη μητρική του σλαβική γλώσσα στην προσπάθειά του να κάνει αυτές τις ερωτήσεις στους Βουλγάρους. Φαίνε-

³⁸ Boscovich, *Giornale*, σ. 35.

ται ότι τους μελετούσε με αρνητικό τρόπο, κά-
νοντας έναν κατάλογο με όσα δεν γνώριζαν, και
φτάνοντας στο συμπέρασμα ότι ήταν πολύ κα-
λοί άνθρωποι που ζούσαν σε απόλυτη άγνοια
όσον αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα.

Ο Boscović στη Βουλγαρία έγραφε σαν να
ήταν ο Κολόμβος που ανακάλυπτε τους ιθα-
γενείς της Καραϊβικής. «Πιστεύω πως εύκολα
θα μπορούσαν να γίνουν Χριστιανοί, διότι ε-
μένα μου έδωσαν την εντύπωση ότι δεν έχουν
καμία θρησκεία (*ningu secta tenian*)», παρα-
τηρούσε ο Κολόμβος το 1492, και ο Boscović
φαινόταν να έχει παρόμοια συναισθήματα το
1762, ότι δηλαδή οι Ορθόδοξοι Βούλγαροι ή-
ταν τόσο βαθιά αμαθείς, ώστε με δυσκολία θα
μπορούσε να τους θεωρήσει Χριστιανούς³⁹.
Και δεν θα ήταν πραγματικός Ιησούτης αν
δεν είχε σκεφτεί την πιθανότητα να τους δι-
δάξει το *Πιστεύω* με το *filioque* (και εκ του υι-
ού), κατά τον ρωμαιοκαθολικό τρόπο. Η ρίζα
του προβλήματος, η οποία θα μπορούσε επί-
σης να θεωρηθεί ως μια ευκαιρία για ιεραπο-

³⁹ *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America 1492-1493*, επιμ. Oliver Dunn & James E. Kelley, Jr. (Norman: University of Oklahoma Press, 1989), σσ. 68-69.

στολική δράση, εντοπιζόταν στην άγνοια του κλήρου. Ακόμα και η «ασκήμια» των ορθόδοξων εικόνων ερμηνευόταν στο πλαίσιο της γενικότερης αμάθειας του κλήρου. Σε ένα άλλο βουλγαρικό χωριό ο Bosconic επιβεβαίωνε την προηγούμενη εντύπωσή του :

Ο Έλληνας παπάς ήρθε προς το μέρος μας... Δεν γνώριζε τίποτα περί Ρώμης, ούτε τον Πάπα, ούτε καμία θρησκευτική διαμάχη και με ρώτησε αν υπάρχουν κληρικοί στη Ρώμη. Αυτή τη μεγάλη άγνοιά του την επιβεβαίωσε και ένας διερμνέας, για να μην έχω εμπιστοσύνη μόνο σε αυτά που κατάλαβα ο ίδιος. Ξαφνιάστηκε που δεν είχα γενειάδα⁴⁰.

Σίγουρα, ο Bosconic θα είχε επίσης ξαφνιαστεί εάν ο συγκεκριμένος παπάς έκανε ερωτήσεις για τους *philosophes* του Γαλλικού Διαφωτισμού, που δεν είχαν γενειάδα.

Ο Γάλλος ταξιδιώτης Hauterive διακατεχόταν από καθαρά φιλοσοφικές ανησυχίες καθώς περνούσε από τη Βουλγαρία, αλλά οι παρατηρήσεις του για την Ορθοδοξία, όσο κι αν δεν διακρίνονταν από θρησκευτική ευσέβεια,

⁴⁰ Bosconich, *Giornale*, σ. 62.

ήταν εντυπωσιακά όμοιες με εκείνες του Boscovic. Ο Hauterive ανακάλυψε «χωριά μισά τούρκικα, μισά βουλγάρικα, όπου οι Μουσουλμάνοι και οι Χριστιανοί ζούνε μαζί χωρίς να μισεί ο ένας τον άλλο, και ακόμη βρίσκονται παρέα και πίνουν κακό κρασί μαζί, παραβιάζοντας το Ραμαζάνι και τη Σαρακοστή, γνωρίζοντας μόνο, όπως και οι παπάδες τους, να κάνουν το σταυρό τους ή το *la ilah la allah*, κ.τ.λ., κ.τ.λ., κι ωστόσο δεν είναι κακοί άνθρωποι». Η αμάθεια των παπάδων ήταν το μέτρο για όλους τους άλλους, «η αμάθεια και η χοντροκοπιά ενός λαού χωρίς μόρφωση και διαφωτισμό» (*l'ignorance et la grossièreté d'un peuple sans éducation et sans lumières*), την οποία ο Hauterive ισχυρίστηκε ότι βρίσκει «απολύτως συγχωρητέα»⁴¹. Πράγματι, η άγνοια των Ορθοδόξων στη Βουλγαρία εμφανιζόταν ως το αντίδοτο στη φανατισμένη ευσέβεια που υπήρχε αλλού, και ειδικά στις περιοχές του Ρωμαιοκαθολικισμού. Για άλλη μια φορά, οι παρατηρήσεις για την Ορθοδοξία διανθίστηκαν με φιλοσοφικούς υπαινιγμούς για τις πλευρές της θρησκείας που δεν τις άγγιζε το πνεύμα του Διαφωτισμού και που αναφέρονταν μάλ-

⁴¹ Hauterive, "Journal inédit", σσ. 311-313.

λον σε ζητήματα της πατρίδας των Δυτικοευρωπαίων παρατηρητών. Ο Charles-Marie, marquis de Salaberry, ταξίδεψε στην Κωνσταντινούπολη με τη φυγή των αριστοκρατών από τη Γαλλική Επανάσταση, αλλά καταδίκασε την Ορθοδοξία με την ίδια ακριβώς γλώσσα που χρησιμοποιούσαν οι επαναστάτες για το Ρωμαιοκαθολικισμό. Σύμφωνα με τον Salaberry, «η ίδια λέπρα της αμάθειας, της δεισιδαιμονίας και του φανατισμού, γενικό χαρακτηριστικό της ελληνικής θρησκείας, απλώθηκε και στον Ρώσο και στον Τούρκο»⁴². Η άγνοια θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η απαραίτητη υπογραφή της Ορθοδοξίας, ορίζοντας μια ολόκληρη ημι-ανατολική περιφέρεια η οποία συνέπιπτε εν μέρει με το αναδυόμενο συνονθύλευμα των υποτιθέμενων απολίτιστων χωρών της Ανατολικής Ευρώπης.

Οι φωτισμένοι *philosophes* μπορεί να θεωρούσαν ότι ο Ρωμαιοκαθολικισμός ήταν γεμάτος προλήψεις, αλλά και η Ορθοδοξία εμφανιζόταν ταυτόχρονα Ανατολική και απολίτιστη, είτε στην Κωνσταντινούπολη είτε στην Αγία

⁴² Charles-Marie, marquis de Salaberry d'Imberrry, *Voyage à Constantinople, en Italie, et aux îles de l'Archipel, par l'Allemagne et la Hongrie* (Παρίσι: Imprimerie de Crapelet, 1799), σ. 216.

Πετρούπολη. Είναι ενδιαφέρον ότι και ο Ιουδαϊσμός προκαλούσε παρόμοια εντύπωση, του ανατολικού και του απολίτιστου, σε εκείνους που ταξίδευαν από τις χώρες του Διαφωτισμού στην Πολωνική-Λιθουανική Κοινοπολιτεία. Η ορθόδοξη θρησκεία επομένως λειτουργούσε σαν ένα από τα σημεία που διαφοροποιούσαν την Ανατολική από τη Δυτική Ευρώπη τον δέκατο όγδοο αιώνα, αλλά δεν ήταν ούτε το μόνο, ούτε το πιο σημαντικό. Περισσότερο όμως, η διαφοροποίηση της Ορθοδοξίας έπρεπε ιδεολογικά να εξαλειφθεί προκειμένου να σχηματιστεί η Ανατολική Ευρώπη. Η άγνοια των Ορθοδόξων συγκρινόταν και σχετιζόταν με τις άλλες μορφές αμάθειας που συναντούσε κανείς σε γειτονικές χώρες ανεξάρτητα από τη θρησκεία. Η Ανατολική Ευρώπη, ως μια περιφέρεια ημι-ανατολικής οπισθοδρόμησης, περιλάμβανε στοιχεία της Ορθοδοξίας, του Ιουδαϊσμού, του Ισλάμ και του Ρωμαιοκαθολικισμού. Ο Hauterive στη Βουλγαρία με άνεση συνέδεε την άγνοια των Ορθοδόξων με τη «χοντροκοπιά» και την έλλειψη ιδεών του Διαφωτισμού.

Το 1774 ο νούντσιος του Βατικανού στη Βαρσοβία Giuseppe Garampi, συλλογιζόμενος τους

Ουνίτες, ή τους Έλληνες Καθολικούς της Ουκρανίας έκανε τον ίδιο συσχετισμό, παρατηρώντας «την εξαιρετική τραχύτητα και την υπέρτατη άγνοια των λαών της Ρουθηνίας». Αναφερόταν σε προηγούμενες ορθόδοξες κοινότητες, οι οποίες διατηρούσαν την ορθόδοξη λατρεία αλλά είχαν υπαχθεί εκκλησιαστικά στη Ρώμη με την Ένωση του Brest το 1596. Εξαιτίας της ρωσικής επιρροής στην Πολωνία, ο Gararni ανησυχούσε, μήπως ο πληθυσμός των Ουνιτών της Ρουθηνίας ξαναγύριζε στην Ορθοδοξία, εφόσον «η αμάθεια τούς κάνει να υπακούουν τυφλά τους σχισματικούς παπάδες που παρεισέφεραν». Το μόνο αντίδοτο ήταν καλύτερη μόρφωση για τον κλήρο των Ουνιτών και εξήρε το Ποντιφικικό Κολέγιο στο Vilnius, που προετοίμαζε «στο σύνολο του έθνους της Ρουθηνίας τους μοναδικούς μορφωμένους ιερείς με προσόντα για να διδάξουν τους ανθρώπους»⁴³. Σε αυτή την περίπτωση, η αμάθεια του κλήρου επισημαινόταν όχι ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της Ορθοδοξίας στην

⁴³ Larry Wolff, "Vatican Diplomacy and the Uniates of the Ukraine after the First Partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth", *Harvard Ukrainian Studies*, τόμος VIII, τεύχος 3/4 (Δεκέμβριος 1984), σσ. 400-401.

Ανατολική Ευρώπη, αλλά περισσότερο σαν ένας γενικότερος παράγοντας που έκανε την περιοχή επιρρεπή στη «σχισματική» ορθόδοξη επιρροή.

Ο Choiseul-Gouffier στην Πάτμο το 1776 ήταν αρχικά ενθουσιασμένος επειδή είχε ανακαλύψει έναν μορφωμένο ορθόδοξο μοναχό, αλλά σύντομα έγινε πιο επιφυλακτικός με αφορμή «τα βίαια και υπερβολικά παραληρήματα ενθουσιασμού» και «τη ζωντανή, ενθουσιώδη φαντασία» ενός ανθρώπου που φαινόταν «στρυφνός εξαιτίας της κακότυχης ζωής του». Ο Γάλλος ήταν αβέβαιος για το αν ο συνομιλητής του ήταν πράγματι τόσο ξεχωριστό φαινόμενο, ένας φωτισμένος καλόγερος, ή αν ήταν ένας συναισθηματικά διαταραγμένος τσαρλατάνος⁴⁴. Ο Choiseul-Gouffier, στο τέλος, δεν ένωσε την ανάγκη να επανεξετάσει τις γενικεύσεις του για την απαιδευσία του ορθόδοξου κλήρου. Κι όμως, ιστορικοί των ιδεών κατά τον εικοστό αιώνα ανακάλυψαν πειστικές αποδείξεις γι' αυτήν την επανεξέταση, αναγνωρίζοντας ότι ο ρόλος του κλήρου ήταν κρίσιμος για την εμφάνιση του Ελληνικού Διαφωτισμού. Ο Κωνσταντίνος Δημαράς απέδειξε τη σπουδαιότητα του

⁴⁴ Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, σσ. 164-168.

Ευγένιου Βούλγαρη, ο οποίος μετέφρασε και έκανε γνωστές τις ιδέες του Βολταίρου στην Ελλάδα. Ο Πασχάλης Κιτρομπλίδης ερεύνησε την προσφορά του Ιώσηπου Μοισιόδακα, ο οποίος αγκάλιασε την επιστήμη του Ισαάκ Νεύτωνα, και κινήθηκε σε ένα πνευματικό πλαίσιο, το οποίο ευρύτερα θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ο Ορθόδοξος Διαφωτισμός στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Η Άννα Ταμπάκη, γράφοντας για τους Έλληνες διανοούμενους στο Παρίσι, έχει περιγράψει τον διαφωτιστή γεωγράφο Δανιήλ Φιλιππίδη, τον οποίο προσήλκυσε η επαναστατική Γαλλία την ίδια στιγμή που έκανε τον Salaberry να φύγει⁴⁵. Ο Βούλγαρης, ο Μοισιόδαξ και ο Φιλιππίδης προέρχονταν όλοι από τον κλήρο, τον οποίο είχαν περιφρονήσει τόσο πολύ οι ταξιδιώτες του Διαφωτισμού και δεν ήταν ούτε χαρακτηριστικοί αλλά ούτε και μοναδικοί εκπρόσωποι αυτής της κοινωνικής κατη-

⁴⁵ Dimaras, “La fortune de Voltaire en Grèce”, σσ. 61-94· Anna Tabaki, “Les intellectuels grecs à Paris (fin du XVIIIe - début du XIXe siècle)”, *La Diaspora hellénique en France*, επιμ. Gilles Grivaud (Αθήνα: L’Ecole française d’Athènes, 2000), σσ. 39-53· Paschalis Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisioudax and Greek Culture in the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

γορίας. Μερικοί, σαν τον Μοισιόδακα, ευαισθητοποιημένοι από το δικό τους μορφωτικό επίπεδο, θρηνούσαν για το ανεπαρκές κύρος της εκπαίδευσης μεταξύ των συναδέλφων και των συμπατριωτών τους: «Δεν είναι επαγγελία παρ' μίμιν ούτε δυσκολωτέρα ούτε αναγκαιότερα από της πολυμαθείας και κατά το αυτό πάλιν δεν είναι επαγγελία μάλλον καταφρονητοτέρα από της αυτής πολυμαθείας»⁴⁶. Οι ιστορικοί σήμερα εκτιμούν ότι η άγνοια δεν ήταν σε καμία περίπτωση «καθολικό χαρακτηριστικό» του ορθόδοξου κλήρου. Οι ταξιδιώτες του δεκάτου ογδόου αιώνα, οι οποίοι μίλησαν γενικά και αδιακρίτως περί αμάθειας, στην πραγματικότητα αποκάλυπταν τα όρια της δικής τους κατανόησης του ορθόδοξου κόσμου.

Στα απομνημονεύματά του ο Dositej Obradović, σέρβος ιερέας και ηγετική μορφή του Ορθόδοξου Διαφωτισμού, περιέγραψε μερικώς τις συνθήκες της δικής του πνευματικής εξέλιξης. Ο ίδιος φρόντιζε για τη μόρφωσή του κατά τη διάρκεια της παραμονής του στη βενετική Κέρκυρα στα 1760.

⁴⁶ Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism*, σ. 89 (=Πασχάλης Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1985, σ. 119).

Γνώρισα αμέσως έναν άνθρωπο που λεγόταν Ανδρέας Πετριτσόπουλος, μόνο επτά χρόνια μεγαλύτερος από εμένα αλλά δάσκαλος με πολλά προσόντα στην αρχαία ελληνική γλώσσα και τις παραδόσεις. Τον πληροφορήσα για τη διακαή μου επιθυμία να ακούσω από τον ίδιο, κατά τη διάρκεια της διαμονής μου εκεί, τη φιλολογική ερμηνεία των αρχαίων Ελλήνων δασκάλων του πεζού και του ποιητικού λόγου... Με σύστησε στον καλό φίλο του, τον πατέρα Χρύσανθο από τη Ζάκυνθο, διδάσκαλο των Λατινικών και των Ιταλικών, με τον οποίο επανέλαβα τη μελέτη της λατινικής γραμματικής⁴⁷.

Η περιγραφή του Obradonίε, κατέδειξε την ύπαρξη κύκλων ορθόδοξων κληρικών, οι οποίοι πολύ απείχαν από το να είναι αμαθείς και οι οποίοι επιμελώς καλλιεργούσαν την πολυμαθειά τους. Όταν εργαζόταν ως ιερέας στη βενετική Δαλματία, σε μια κοινότητα Ορθόδοξων Δαλματών γύρω από το Κνιν, ο Obradonίε, παρατηρούσε σχετικά με την κατάσταση του τοπικού κλήρου.

⁴⁷ Dositej Obradovich, *The Life and Adventures of Dimitrije Obradovich*, επιμ. George Rapall Noyes (Berkeley: University of California Press, 1953), σ. 253.

Στερούνταν γνώσεων, αφού δεν είχαν από πού να τις αποκτήσουν. Αλλά –και αυτό είναι το σπουδαιότερο και το σημαντικότερο πράγμα στη ζωή– ήταν απελευθερωμένοι από κάθε είδους κακίες, αλλά και προικισμένοι με ηθική και εντιμότητα. Και αυτή είναι η πιο δίκαιη σοφία! Φυσική εξυπνάδα μαζί με αγνή αγάπη για την αλήθεια και την ειλικρίνεια⁴⁸.

Ο Obradonίς, που ήταν πάντοτε προσηλωμένος στην προσωπική του μόρφωση, ισχυριζόταν ότι είχε πάρει «μαθήματα ειλικρίνειας, απλότητας, καλοσύνης και ευγένειας» από τους αμόρφωτους Δαλματούς ιερείς⁴⁹. Τις ίδιες ιδιότητες δηλαδή, που οι ταξιδιώτες από τις χώρες του Διαφωτισμού θα είχαν επικρίνει δριμύτατα ως αμάθεια, ο Obradonίς θα τις θυμόταν ως απλότητα και αμόλυντη φυσική εξυπνάδα. Αυτή η θεώρηση δηλώνει επίσης ότι, αν και οι Βρετανοί ταξιδιώτες, οι Γάλλοι *philosophes* και οι Ιησουίτες παπάδες κατέληγαν ομόφωνα στη διαπίστωση της αμάθειας του ορθόδοξου κλήρου, η κατάσταση φαινόταν πιο πολύπλοκη και διαφοροποιημένη μέσα στον κόσμο του Ορθόδοξου Διαφωτισμού.

⁴⁸ Όπ. π., σ. 231.

⁴⁹ Όπ. π., σ. 231.

*Η θρησκεία της Αδριατικής:
«Κατά πόσον σε κοινωνία με τη
Ρωμαϊκή ή την Ελληνική Εκκλησία»*

Το 1770 ο Obradonίc ήρθε στο Skradin της βενετικής Δαλματίας, όπου ήλπιζε να εγκατασταθεί ως ορθόδοξος ιεροκήρυκας, όχι μακριά από την ακτή της Αδριατικής. Η πρόθεσή του, όμως, εμποδίστηκε από τον τοπικό ρωμαιοκαθολικό επίσκοπο, «εφόσον δεν ήμουν Βενετός υπήκοος ούτε συμφωνούσα να γίνω». Τότε ο Obradonίc ταξίδεψε στη Βενετία «για να επισκεφθώ τον Acim Zarkonίc, τον σπουδαίο μας έμπορο στο Skradin, ο οποίος είχε πάει εκεί πριν από εμένα, προκειμένου να πάρει άδεια από τη Σύγκλητο για να παραμείνω στο Skradin ελεύθερα για ένα ή δύο χρόνια με τον προειρημένο τίτλο και ως εφημέριος». Του αρνήθηκαν την άδεια και ο Σέρβος καλόγερος κατέληξε ιεροκήρυκας στη Zadar, όπου το «κήρυγμά μου ευχαρίστησε μερικούς αξιωματικούς από το Μαυροβούνιο και μερικούς εμπόρους από το Σαράγεβο» μέσα στην ορθόδοξη κοινότητα⁵⁰. Η βενετική Δαλματία περιελάμβανε και σημαντικό ορθόδοξο πληθυσμό, ίσως το ένα πέμπτο από τους

⁵⁰ Όπ. π., σ. 259.

250.000 κατοίκους της περιοχής, και η άρνηση προς τον Obradonίc να εγκατασταθεί στο Skradin αποτελούσε σύμπτωμα της ιδιαίτερης ευαισθησίας προς την Ορθοδοξία σε αυτήν την περιοχή στη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Το 1770 ο ρωσικός στόλος έχοντας περιπλεύσει την Ευρώπη, προς έκπληξη του σύγχρονου κόσμου, εμφανίστηκε στην Αδριατική, έτοιμος να συμμετάσχει από θαλάσσης στο συνεχιζόμενο Ρωσο-οθωμανικό πόλεμο.

Ο πόλεμος ξεκίνησε το 1768 και το 1769 η Αικατερίνη εξέδωσε μια διακήρυξη προς τους Ορθόδοξους λαούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ενθαρρύνοντάς τους να συστρατευθούν με τη ρωσική επιχείρηση με στόχο τη δική τους απελευθέρωση. Το 1770 ξεκίνησε η μεγάλη ελληνική εξέγερση, η οποία αποτέλεσε την αρχή του κινήματος για την ανεξαρτησία. Ο Franco Venturi περιέγραψε το ρόλο των Ρώσων πρακτόρων και των ορθόδοξων εμπόρων γύρω από την Αδριατική στην αντίσταση προς τους Οθωμανούς και σημείωνε την «στρατολόγηση των Σλάβων και των Ελλήνων, χωρίς να δίνουν πολλή σημασία στο αν ήταν Τούρκοι ή Βενετοί υπήκοοι»⁵¹. Ως εκ τούτου, η Δημοκρατία της

⁵¹ Franco Venturi, *The End of the Old Regime in Eu-*

Βενετίας, που είχε να αντιμετωπίσει την ορθόδοξη κινητοποίηση στη βενετική Δαλματία και στα Ιόνια νησιά και ήταν αντίθετη με τη ρωσική στρατολόγηση των ορθόδοξων Βενετών υπηκόων, βρισκόταν σε συναγερμό ενόψει του ενδεχομένου ανατροπής της ισχύουσας κυριαρχίας στην περιοχή. Καλόγεροι όπως ο Obradović και ορθόδοξοι έμποροι, όπως αυτοί που τον χρηματοδότησαν στο Skradin και στο Zadar, ήταν ακριβώς οι άνθρωποι εκείνοι που ήταν πιο πιθανό να είναι ευνοϊκά προσκείμενοι στην υπόθεση της Αικατερίνης, και η άρνηση να του επιτρέψουν να αποκτήσει μια μόνιμη θέση στη βενετική Δαλματία σχετιζόταν οπωσδήποτε με το πλαίσιο του Ρωσο-οθωμανικού πολέμου.

Η περίοδος του πολέμου έστρεψε το έντονο ενδιαφέρον των Διαφωτιστών στην Ελλάδα, καθώς τον το ελληνικό σχέδιο της Αικατερίνης

rope 1768-1776: The First Crisis, μεταφρ. R. Burr Litchfield (Princeton: Princeton University Press, 1989), σσ. 31-36. Venturi, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei lumi* (Ρώμη: Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, 1986), σσ. 17-34. Βλ. επίσης Larry Wolff, *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

ήταν θελκτικό σε αρκετούς από τους φιλοσόφους που τη θαύμαζαν ιδιαίτερα. Ο Βολταίρος έγραφε με ενθουσιασμό στην Αικατερίνη το 1770: «Η πτώση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα εορταστεί στα ελληνικά. Η Αθήνα θα είναι μία από τις πρωτεύουσές σας. Η ελληνική γλώσσα θα γίνει η παγκόσμια γλώσσα»⁵². Από την άλλη, αυτή ήταν μια στιγμή κορύφωσης του ενδιαφέροντος για το Διαφωτισμό από την πλευρά των Ελλήνων. Ο Δημαράς έχει καταδείξει ότι το ελληνικό ενδιαφέρον για τον Βολταίρο αναπτύχθηκε αυτήν ακριβώς τη στιγμή, με τις μεταφράσεις, για παράδειγμα, των κειμένων του από τον Βούλγαρη. Πράγματι, ο Δημαράς θεωρεί ότι η άνοδος και η πτώση της «τύχης» του Βολταίρου στην Ελλάδα αντιστοιχεί στο τόξο που διαγράφει η ανάμειξη της Αικατερίνης στα ελληνικά ζητήματα. Ο Κιτρομπλίδης θεωρεί επιπλέον ότι οι συνθήκες του Ρωσο-οθωμανικού πολέμου ήταν το κίνητρο για τη νεοελληνική «ανακάλυψη της σύγχρονης διεθνούς ιστορίας»⁵³. Αυτή η περίοδος

⁵² Voltaire προς Catherine, *Correspondence*, 14 Σεπτεμβρίου 1770, σ. 71· Wolff, *Inventing Eastern Europe*, σσ. 211-217· *Early Greek Travellers*, σσ. 168-87.

⁵³ Constantin Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce",

ήταν επίσης κρίσιμη για την πρόσληψη του Διαφωτισμού από τον ορθόδοξο κόσμο και για μια βαθύτερη εκτίμηση της σύγχρονης διεθνούς αξίας της Ορθοδοξίας.

Η ευαισθησία προς την Ορθοδοξία ήταν πολύ πιο έντονη στην περιοχή της Αδριατικής, όπου η πολιτική ηγεμονία της Βενετίας είχε τιθασεύσει την ανομοιογένεια των ιταλικών, των σλαβικών και των ελληνικών παραδόσεων, καθώς και τη συνύπαρξη των ρωμαιοκαθολικών και των ορθόδοξων θρησκευτικών κοινοτήτων. Οι πολιτισμικές ανησυχίες αυτής της περιοχής καλλιέργησαν έναν Διαφωτισμό της Αδριατικής, που περιλάμβανε φυσιογνωμίες όπως ο Βούλγαρος από την Κέρκυρα και ο Boscovic από το Dubrovnik, αλλά και ο Giandomenico (Ivan Dominik) Stratico από το Zadar, ο Guilio (Julije) Bajamonti από το Split, ο Andrea Memmo από τη Βενετία, και ο Alberto Fortis από την Πάδοβα, τη μεγάλη πανεπιστημιακή πόλη της Βενετικής Πολιτείας. Η Α-

σ. 68-74· Kitromilides, "War and Political Consciousness: Theoretical Implications of Eighteenth-Century Greek Historiography", *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the culture and political thought of south-eastern Europe* (Brookfield, Vermont: Variorum, 1994), σ. 357.

δριατική επιπλέον προσέλκυσε φυσιολογικές του Ορθόδοξου Διαφωτισμού όπως ο Obradović στην Κέρκυρα ή στο Zadar και ο Μοισιόδαξ στην Τεργέστη ή στη Βενετία. Ο Franco Venturi τόνισε ιδιαίτερα τη σημασία που είχε ο χώρος της Αδριατικής τον καιρό του ρωσο-οθωμανικού πολέμου σαν ιδεολογικό χωνευτήρι κατά την περίοδο της κρίσης του Παλαιού Καθεστώτος στην Ευρώπη.

Στην Αδριατική τον δέκατο όγδοο αιώνα η διπλή παρουσία του Ρωμαιοκαθολικισμού και της Ορθοδοξίας ήταν τόσο οικεία, ώστε να μην είναι απαραίτητο πάντα να ξεχωρίζει το ένα δόγμα από το άλλο. Το 1745, όταν ο νεαρός Καζανόβας ταξίδεψε από τη Βενετία στην Κέρκυρα, στο δρόμο προς την Κωνσταντινούπολη, βρέθηκε σε ένα πλοίο με διακόσιους Σλάβους ναύτες και έναν Σλάβο παπά. Ο Καζανόβας τον αντιπαθούσε, χωρίς όμως να κάνει αναφορά στο δόγμα:

Ο εφημέριος του πλοίου ήταν ένας Σκλαβόνος παπάς, πολύ αμαθής, αγενής και με τραχείς τρόπους, και επειδή τον γελοιοποιούσα κάθε φορά που μου δινόταν η ευκαιρία, είχε γίνει φυσικά ορκισμένος εχθρός μου[...]. Όταν η καταιγίδα κορυφώθηκε, πή-

γε στο κατάστρωμα των αξιωματικών του πλοίου και, με το βιβλίο στο χέρι, συνέχιζε να εξορκίζει όλα τα πνεύματα της κόλασης, τα οποία θεωρούσε ότι έβλεπε στα σύννεφα και τα έδειχνε στους ναύτες για το καλό τους, οι οποίοι θεωρώντας τους εαυτούς τους χαμένους, έκλαιγαν, ούρλιαζαν και αφήνονταν στην απελπισία τους, αντί να παρακολουθούν τα όσα έπρεπε να γίνουν στο πλοίο, που βρισκόταν σε μεγάλο κίνδυνο[...]. Βλέποντας τον κίνδυνο της θέσης μας, και τη διαβολική επίδραση που είχαν τα χαζά ξόρκια του στο μυαλό των ναυτών, τους οποίους ο αμαθής παπάς έριχνε στην απάθεια της απόγνωσης, αντί να διατηρεί το ηθικό τους ανεβασμένο, θεώρησα συνετό να αναμιχθώ. Ανέβηκα στα ξάρτια, καλώντας τους ναύτες να κάνουν το καθήκον τους με κέφι, λέγοντάς τους πως δεν υπάρχουν διάβολοι και ότι ο παπάς που προσποιείτο πως τους έβλεπε ήταν τρελός⁵⁴.

Τότε οι ναύτες προσπάθησαν να ρίξουν τον Καζανόβα από το πλοίο. Αυτή η ανεκδοτολο-

⁵⁴ Casanova, *Mémoires*, I, επιμ. Robert Abirached & Elio Zorzi (Tours: εκδόσεις Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958), σσ. 306-310· Casanova, *The Memoirs of Jacques Casanova de Seingalt: Venetian Years*, μεταφρ. Arthur Machen (Νέα Υόρκη: G. P. Putnam's Sons, χ.χ.), σσ. 397-398.

γική αφήγηση από την Αδριατική σχετικά με την αμάθεια του κλήρου και τη δεισιδαιμονία των Σλάβων ήταν απολύτως συνεπής με τις πεφωτισμένες αντιλήψεις για την Ορθοδοξία με τη διαφορά ότι ο Καζανόβας δεν έκανε ποτέ τον κόπο να προσδιορίσει αν οι Σλάβοι ήταν Ορθόδοξοι ή Ρωμαιοκαθολικοί. Οι Σλάβοι της Δαλματίας θα μπορούσαν να έχουν προσχωρήσει σε οποιοδήποτε από τα δύο δόγματα, αλλά για τον Καζανόβα το κρίσιμο θέμα ήταν η σλαβική εθνικότητά τους και οι οικουμενικές ιδιότητες της οπισθοδρόμησης που περιλάμβαναν τη θρησκευτική αποσία και δεισιδαιμονία. Ο Καζανόβας, ο διαφωτιστής ταξιδιώτης, απέκτησε εμπειρία της σλαβικής ναυτικής κυριαρχίας στη Ανατολική Ευρώπη στο δρόμο του προς την Ανατολή, στην Κωνσταντινούπολη.

Η ίδια αδιαφορία για το δόγμα ήταν φανερή στα γραπτά του Alberto Fortis. Ήταν ένας διαφωτιστής ρωμαιοκαθολικός παπάς, ο οποίος ταξίδεψε στη Δαλματία για να μελετήσει την επαρχία, και δημοσίευσε τις περιγραφές του του στη Βενετία το 1774 με τον τίτλο *Viaggio in Dalmazia*. Το βιβλίο του προσέλκυσε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις ανθρωπολογικές ανα-

φορές του στα «έθιμα των Μορλάκων», των Σλάβων κατοίκων της ενδοχώρας της βενετικής Δαλματίας, τους οποίους ο Fortis θεωρούσε εντυπωσιακά πρωτόγονους. Αυτοί οι Μορλάκοι θα μπορούσαν να είναι είτε Ορθόδοξοι είτε Ρωμαιοκαθολικοί, και ο Fortis όταν εξέτασε τις θρησκευτικές τους δεισιδαιμονίες, επέμεινε έντονα ότι η διάκριση στο δόγμα δεν επηρέαζε καθόλου το βαθμό της αμάθειας.

Τόσο στη ρωμαϊκή, όσο και στην ελληνική θρησκευτική κοινότητα αυτοί οι άνθρωποι έχουν τις πιο παράξενες ιδέες για τη θρησκεία και η άγνοια εκείνων που όφειλαν να τους διαφωτίζουν, τους κάνει καθημερινά να πέφτουν σε όλο και μεγαλύτερη τερατώδη σύγχυση. Οι Μορλάκοι πιστεύουν έντονα σε μάγισσες, σε ξωτικά, σε γητείες, σε νυχτερινές οπτασίες, σε μαγικά, σαν να είχαν δει στην πράξη επάνω τους τα αποτελέσματα όλων αυτών χιλιάδες φορές. Επίσης, πιστεύουν ότι υπάρχουν στην πραγματικότητα βρικόλακες, και θεωρούν, όπως στην Τρανσυλβανία, ότι ρουφάνε το αίμα των παιδιών[...]· οι γυναίκες των Μορλάκων είναι, όπως είναι φυσικό, εκατό φορές πιο φοβισμένες και φαντασιόπληκτες από τους άνδρες, και μερικές από τις γυναίκες, επειδή το άκουσαν να λέ-

γεται από άλλους, πιστεύουν ότι οι ίδιες είναι μάγισσες⁵⁵.

Αν και παραπονέθηκε ιδιαίτερα για την άγνοια του κλήρου μεταξύ των Μορλάκων («την αμάθεια εκείνων που όφειλαν να τους διαφωτίσουν»), ο Fortis δεν είδε τίποτα που να αφορά απαραίτητα την Ορθοδοξία σε αυτό το θέμα. Ήταν επίσης ικανός να θαυμάζει τους Μορλάκους σαν ευγενείς βαρβάρους, στο πνεύμα του Ρουσσώ, αλλά αντιμετώπιζε τη δεισιδαιμονία με το ίδιο οικουμενικό πνεύμα περιφρόνησης που ενέπνευσε τον Καζανόβα στην Αδριατική στην προηγούμενη γενιά.

Στα 1780 ο Giandomenico Stratico, ο ρωμαιο-καθολικός επίσκοπος του δαλματικού νησιού Hvar, έδωσε έμφαση στη σημασία της μόρφωσης του λατινικού κλήρου, έτσι ώστε να μπορούν να διαφωτίσουν καλύτερα τους λαϊκούς. Πρόκειται δηλαδή για την ίδια στρατηγική που πρότειναν αλλού για τον ορθόδοξο κλήρο. Ο Δαλματός φιλόσοφος Guillio Bajamonti εξυμνούσε τον Stratico μέσα σε ένα πνεύμα από-

⁵⁵ Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia* (Βενετία: Presso Alvise Milocco, 1774· ανατύπωση: Μόναχο & Σεράγεβο: Verlag Otto Sagner & Veselin Maslesa, 1974), I, σσ. 63-64.

λυτου οικουμενισμού υπό την επήρεια του Διαφωτισμού: «Αρχικά, τον θεωρώ φιλόσοφο επίσκοπο, έναν πολίτη επίσκοπο, έναν επίσκοπο της κοινωνίας, που είναι το ίδιο με το αν πω, της φύσης». Ο Andrea Memmo εξετάζοντας τη Δαλματία από μια βενετική αυτοκρατορική οπτική το 1790, συνιστούσε τη μεσολάβηση του κράτους στο «θεμελιώδες θέμα της θρησκευτικής αγωγής, σε σχέση με τη λατινική εκκλησία, όπως επίσης και με την ελληνοσερβική». Πίστευε ότι οι κληρικοί και των δύο εκκλησιών μπορούσαν, αν βελτιώνονταν όπως έπρεπε, να προσφέρουν την ίδια υπηρεσία στην πολιτεία, δηλαδή να προσφέρουν μόρφωση στους ανθρώπους. Ο Memmo πρότεινε περαιτέρω τη συγκρότηση του θεσμού της «αγροτικής κατήχησης», έτσι ώστε ο κλήρος να μπορεί να χρησιμοποιήσει τη θρησκεία για τον καθαρά επίγειο σκοπό της βελτίωσης της γεωργίας στη Δαλματία⁵⁶. Επομένως, στην περιοχή της Α-

⁵⁶ Franco Venturi, *Settecento riformatore*, τόμος V, *L'Italia dei lumi*, μέρος II: *La Repubblica di Venezia* (Τουρίνο: Giulio Einaudi, 1990), σσ. 401-406· Giulio Bajamonti, *A Monsignore Stratico per il Suo ingresso nella chiesa vescovile di Lesina* (Πάδοβα: Stamperia Penada, 1786), σ. 5· Andrea Memmo, *Inquisitorato ai Pubblici Rolli*, Archivio di Stato di Venezia, *Senato: Rettori*, filza 389

δριατικής, ο Καζανόβας, ο Fortis, ο Stratico, ο Bajamonti και ο Memmo ήταν όλοι σε θέση να αντιληφθούν τη θρησκεία με τέτοιο τρόπο, ώστε να θέσουν τις προτεραιότητες του πολιτισμού και του Διαφωτισμού πάνω από κάθε διαφοροποίηση μεταξύ των δογμάτων του Ρωμαιοκαθολικισμού και της Ορθοδοξίας.

Εντούτοις, παρά αυτόν τον οικουμενισμό της Αδριατικής που αφορούσε τις κοινωνικές συνέπειες της θρησκείας, οι Ρωσο-οθωμανικές εχθροπραξίες μεταξύ 1768 και 1774, και αργότερα πάλι ανάμεσα στα 1787 και 1791, προκάλεσαν μια αυξανόμενη συνειδητοποίηση της θέσης ότι η Ορθοδοξία θα μπορούσε να έχει πολιτική σημασία. Ο Γενικός Προνοπτής Domenico Condulmer, κυβερνήτης της Δαλματίας, έγραψε στους Βενετούς δημόσιους ελεγκτές (Inquisitori di Stato) το 1769 σχετικά με την επίδραση της έκκλησης της Αικατερίνης πάνω στον ορθόδοξο πληθυσμό της επαρχίας. Ανησυχούσε μήπως η αναταραχή στο γειτονικό Μαυροβούνιο θα ξεσήκωνε τον ορθόδοξο πληθυσμό της βενετικής Δαλματίας και της βενετικής Αλβανίας. «Ήταν σχεδόν αδύνατο η γε-

(1790), 27 Μαρτίου 1790· filza 390 (1790), 29 Μαΐου 1790.

νική εξέγερση των ανθρώπων του Μαυροβουνίου υπέρ της Ρωσίας να μην έχει προκαλέσει κάποια ταραχοποιό διάθεση μέσα στη Δημοκρατία», έγραφε ο Condulmer, «εάν σκεφτούμε την γειτνίαση, το χαρακτήρα των κοινών ενδιαφερόντων, και την ομοιότητα του δόγματος μεταξύ αυτού και εκείνου του έθνους». Στη διατύπωση του Condulmer, η Ορθοδοξία εμφανιζόταν σαν να είχε εθνική σημασία, σφυρηλατώντας ένα δεσμό μεταξύ των εθνών, συγκεκριμένα μεταξύ των σλαβικών εθνοτήτων της Δαλματίας και του Μαυροβουνίου. Έτσι και αυτός ένιωθε ότι χρειαζόταν να πάρει μέτρα για να ελέγξει και να συγκρατήσει την ένταση του ορθόδοξου αισθήματος στη Δαλματία. Όταν ο Πάπας Κλήμης XIV εξελέγη στη Ρώμη το 1769, ο Condulmer τιμώρησε παραδειγματικά «εκείνους τους Έλληνες που αρνούνται να συμμετάσχουν στους επίσημους εορτασμούς για την πανηγυρική εξύμνηση του Κυρίου μας», και προσπάθησε «να τους υποχρεώσει με τη βία», φυλακίζοντας τους αρχηγούς τους⁵⁷. Ε-

⁵⁷ Domenico Condulmer, Archivio di Stato di Venezia, *Inquisitori di Stato*, buste 279/280 (Dispacci dai Provveditori Generali in Dalmazia, 1768-75), 23 Οκτωβρίου 1769· Bernardino Honorati, Archivio Segreto Vaticano, *Archivio della Nunziatura di Venezia*, registro 39 (Let-

κείνοι οι «Έλληνες» ήταν μάλλον ορθόδοξοι Σλάβοι της Δαλματίας και η σκληρή απάντηση του Condulmer αντανakλούσε την ανησυχία για την πολιτική νομιμοφροσύνη στη Δαλματία, σε μια περίοδο που Ρώσοι πράκτορες στρατολογούσαν ορθόδοξους Δαλματούς για να πολεμήσουν εναντίον των Οθωμανών. Στα Ιόνια νησιά η Βενετία κυβερνούσε εθνολογικά ελληνικούς πληθυσμούς, και με την άφιξη του ρωσικού στόλου το 1770 οι Βενετοί αξιωματούχοι στην Κεφαλονιά ανησυχούσαν για την αναταραχή που προκαλούσε «η σύμπνοια στο θρησκευτικό επίπεδο, η φήμη των υποτιθέμενων κατακτήσεων, οι ασκητικοί υπαινιγμοί των παπάδων, η φιλοδοξία, η ένδεια, ο αριθμός των αργόσχολων, των ληστών και των εγκληματιών». Η Βενετία έμεινε αυστηρά ουδέτερη στον Ρωσο-οθωμανικό πόλεμο, και το 1770 ο Βολταίρος έγραψε στην Αικατερίνη: «δεν αγαπώ τους Βενετούς, που περιμένουν τόσο καιρό για να γίνουν Έλληνες»⁵⁸. Η αίσθηση του Βολταίρου για την «ελληνικότητα» πήγαζε από την εξέ-

tere alla Segretaria di Stato, 1767-1775), 1 July 1769.

⁵⁸ Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768-1776: The First Crisis*, σ. 40· Voltaire προς Catherine, *Correspondence*, 14 Σεπτεμβρίου 1770, σ. 71.

γερση και περιείχε διεθνείς πολιτικές συνδηλώσεις, αλλά σχετιζόταν επίσης με τις διεθνείς θρησκευτικές επιπτώσεις της «ελληνικότητας», την οποία οι Βενετοί εκλάμβαναν ως ορθόδοξη αλληλεγγύη, ως σύμπνοια στο θρησκευτικό επίπεδο.

Ο αντιπρόσωπος της Αικατερίνης στη Βενετία, ο Πάνος Μαρούτσος, ήταν αναμειγμένος στη μεταφορά ρωσικών όπλων στην Ελλάδα, και τα συναισθήματα απέναντι στη Ρωσία μέσα στην ίδια την πρωτεύουσα της Βενετίας ήταν ευνοϊκά, παρά την επιφυλακτικότητα της κυβέρνησης, που επέμενε στην ουδετερότητα. Η Βενετία λειτουργούσε σαν εκδοτικό κέντρο για τα ελληνικά, σλαβικά και ιταλικά έργα τα σχετικά με τη Ρωσία, περιλαμβάνοντας και εγκωμιαστικά κείμενα για τον Πέτρο και την Αικατερίνη τη Μεγάλη. Το 1772 ο Έλληνας εκδότης στη Βενετία Δημήτριος Θεοδοσίου κυκλοφόρησε ένα βιβλίο για τον Πέτρο, «στη σλαβική γλώσσα», που πιθανόν να προοριζόταν για Δαλματούς αναγνώστες. Το 1773 εμφανίστηκε στη Βενετία η ιταλική μετάφραση ενός γαλλικού εγκωμίου για την Αικατερίνη, *Elogio di Catterina II*, που εξυμνούσε τις στρατιωτικές της νίκες⁵⁹. Επομένως, υπήρ-

⁵⁹ Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768-*

χε ενθουσιασμός για τη Ρωσία μεταξύ των Ελλήνων και των Σλάβων υπηκόων της βενετικής Δημοκρατίας, όπως και μεταξύ των Γάλλων διαφωτιστών και των Ιταλών συγγραφέων, μελών της Δημοκρατίας των Γραμμάτων.

Το 1772 ο Γενικός Προνοπτής Giacomo Da Riva ήταν ανήσυχος στη Δαλματία γιατί «αποπλανούσαν κρυφά τους υπηκόους για να υπηρετήσουν τη Ρωσία». Το 1775, με το τέλος του πολέμου, ο Γενικός Προνοπτής Giacomo Grandenigo εξήγησε στους δημόσιους ελεγκτές πως διαπράχθηκε αυτή η «αποπλάνηση». Οι ένοχοι ήταν καλόγεροι, μέλη του ορθόδοξου κλήρου, που αποπλανούσαν Δαλματούς ξεσηκώνοντάς τους υπέρ της ρωσικής υπόθεσης.

Οι ίδιοι οι καλόγεροι και ειδικά κάποιος Spiridion Simić έβαζε ύπουλα και κρυφά στους Μορλάκους την ιδέα να αποξενωθούν από την κυβέρνηση της Δημοκρατίας, περνώντας από οικογένεια σε οικογένεια και λέγοντάς τους, ότι αυτό δεν ήταν το νόμιμο βασίλειό τους, ότι απλώς σκόπευε να τους κάνει να αποστατήσουν προς τη λατινική εκκλησία, ότι θα έπρεπε να έχουν περάσει στη Μοσχοβία, τον νόμιμο ηγεμόνα όλων των Ελλήνων στον κόσμο, προ-

1776: *The First Crisis*, σσ. 62-67.

σθένοντας στα λόγια του και περιγραφές για την ευδαιμονία των εύφορων εδαφών⁶⁰.

Το πολιτικό μήνυμα ήταν πολύπλοκο, εφόσον οι ορθόδοξοι καλόγεροι έλεγαν στους Σλάβους Μορλάκους ότι ήταν «Έλληνες», και για αυτό όφειλαν ειλικρινή πολιτική υποταγή στη Ρωσία. Σε αυτή την περιοχή της Αδριατικής ο ορθόδοξος κλήρος δεν ήταν αμαθής, αλλά μάλλον αρκετά ενήμερος και κοσμικός, ικανός να εκμεταλλευτεί την αμάθεια του γενικού πληθυσμού.

Ο Garampi, ο νούντσιος του Πάπα στη Βαρσοβία, είχε αντίστοιχες πολιτικές ανησυχίες το 1775, όταν ανησυχούσε ότι ο «αμόρφωτος» πληθυσμός της Ουκρανίας θα «υπάκουε τυφλά» στους ορθόδοξους παπάδες και θα απέρριπτε την ουνιτική υποταγή στη Ρώμη. Ο πρεσβευτής φοβόταν ότι το πολιτικό αποτέλεσμα της θρησκευτικής αποστασίας των Ρουθηνίων θα ήταν η αναγνώριση της Αικατερίνης ως νόμιμου ηγεμόνα του ορθόδοξου κόσμου:

⁶⁰ Giacomo Da Riva, Archivio di Stato di Venezia, *Senato: Dispacci: Provveditori da Terra e da Mar*, filza 625 (Da Riva, 1771-72), 3 Ιουνίου 1772· Giacomo Gradnigo, Archivio di Stato di Venezia, *Inquisitori di Stato*, buste 279/280 (Dispacci dai Provveditori Generali in Dalmazia, 1768-75), 10 Αυγούστου 1775.

Αμαθείς και τραχείς, συχνά σκληροί άνδρες, μερικές φορές προληπτικοί, σχεδόν πάντα ανόητοι — είναι σίγουρα ανίκανοι να ξεχωρίσουν την πολιτική από τη θρησκευτική υποταγή. Όταν η ελληνική ανατολική θρησκεία κερδίσει έναν τέτοιο λαό, τότε αυτός θα αρχίσει να συγχέει το κέντρο της θρησκευτικής του βάσης, που θα είναι η Πετρούπολη, με το κέντρο της πολιτικής του ύπαρξης, το οποίο είναι η Κοινοπολιτεία της Πολωνίας⁶¹.

Η ετοιμότητα της Αικατερίνης να εκμεταλλεύεται τη θρησκευτική αλληλεγγύη και να υπονομεύει την πολιτική νομιμοφροσύνη, αφού ασκούσε μια πολεμική και επεκτατική πολιτική απέναντι στην Πολωνία και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ανάμεσα στα 1768 και 1774, έκανε τους παρατηρητές της Ορθοδοξίας ξαφνικά ευαίσθητους στις πολιτικές επιπτώσεις της θρησκευτικής ταυτότητας. Αν στην Πολωνία υπήρχε λογικά κάποιος φόβος ότι οι Ουνίτες υπήκοοι θα ανακάλυπταν ξανά την Ορθοδοξία και θα προσέβλεπαν στην Αγία Πετρούπολη, στη Βενετία υπήρχε ιδιαίτερα βαθιά ανησυχία για μια πιθανή αποξέ-

⁶¹ Wolff, "Vatican Diplomacy and the Uniates of the Ukraine", σ. 406.

ωση των ορθόδοξων υπηκόων της Δαλματίας και των Ιόνιων νησιών. Οι καλόγεροι μπορούσαν να εξηγήσουν στον «αμαθή» ορθόδοξο πληθυσμό της περιοχής της Αδριατικής την πολιτική σημασία που είχε η Ορθοδοξία σε ένα διεθνές πλαίσιο.

Η Αικατερίνη στη Δαλματία:

«Τα έθιμά μας, η θρησκεία μας»

Το 1788 κυκλοφόρησε ένα μυθιστόρημα στη Βενετία, με τον τίτλο *Les Morlaques*, ένα αισθηματικό μυθιστόρημα για τον έρωτα και την πολιτική μεταξύ των Μορλάκων της βενετικής Δαλματίας τον καιρό του Ρωσο-οθωμανικού πολέμου, από το 1768 μέχρι το 1774. Το πολιτικό περιεχόμενο του μυθιστορήματος αναφερόταν στο πώς οι Μορλάκοι συνειδητοποίησαν εκείνη τη χρονική στιγμή, ότι ανήκαν σε ένα σλαβικό έθνος και συνεπώς σχετίζονταν εθνικά με τους Ρώσους. Το *Les Morlaques* επομένως πρόσφερε μια φανταστική περιγραφή της πολιτικής «αποπλάνησης» που είχε τόσο ανησυχήσει τις βενετικές αρχές, όπως τον Da Riva τον καιρό του Ρωσο-οθωμανικού πολέμου. Στην πραγματικότητα, η κυκλοφορία του μυθιστορήματος το 1788

συνέπεσε με το ξέσπασμα νέων εχθροπραξιών, τον Ρωσο-οθωμανικό πόλεμο του 1787-1791. Συγγραφέας του *Les Morlaques* ήταν η Giustiniana Wynne, κόμισσα του Orsini-Rosenberg. Έγραψε στα γαλλικά, τη διεθνή γλώσσα των φιλοσόφων. Είχε αγγλικό όνομα από τον πατέρα της και αυστριακό από τον εκλιπόντα σύζυγό της. Ωστόσο, ήταν εντελώς Βενετή λόγω καταγωγής, κατοικίας, κοινωνικότητας, ακόμα και συναισθηματικής ζωής -είχε σκανδαλώδεις σχέσεις με τον Andrea Memmo και με τον Καζανόβα, ο οποίος αναφέρθηκε σε αυτήν με το όνομα Mlle X.C.V στα απομνημονεύματά του. Η Giustiniana Wynne ανήκε επίσης ευρύτερα στην Αδριατική, καθόσον η οικογένεια της μητέρας της ήταν ελληνική και είχε έρθει στη Βενετία από το Ιόνιο νησί της Λευκάδας⁶².

Το *Les Morlaques* ήταν ένα έργο του Διαφωτισμού της Αδριατικής, που είχε ως θέμα την ίδια την περιοχή της Αδριατικής και τη σχέση της με τον Ρωσο-οθωμανικό πόλεμο. Η Wynne,

⁶² Casanova, *Mémoires*, I, σσ. 672 & 1180· Baron Alfred Auguste Ernouf, "Notice sur la vie et les écrits de Justine Wynne, comtesse des Ursins et de Rosenberg", *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire*, Παρίσι (Ιούνιος & Ιούλιος, 1858), σσ. 997-1012.

κεντώντας πάνω στην ανθρωπολογία του Fortis, οραματίστηκε τα βουνά στην ενδοχώρα της αδριατικής ακτής με το πνεύμα της φαντασίας του Ρουσσώ, έναν κόσμο πρωτόγονων Μορλάκων που ζούσαν σχεδόν σε φυσική κατάσταση, τελείως αποκομμένοι από τον ευρύτερο κόσμο, ώσπου μια μέρα εμφανίζεται ένας καλόγερος ανάμεσά τους. Έτσι λοιπόν, εισήγαγε στην ιστορία της ένα χαρακτήρα γνωστό στους Βενετούς αξιωματούχους που είχαν υπηρετήσει στη Δαλματία, όπως ο Gradenigo, αλλά γενικά περισσότερο γνωστό στους αναγνώστες των χωρών του Διαφωτισμού από περιγραφές του ορθόδοξου κόσμου. Ο Δημαράς θεωρεί ότι μια αποτίμηση του Ορθόδοξου Διαφωτισμού θα πρέπει να εμπεριέχει την αντιπαράθεση στο στερεότυπο του Διαφωτισμού περί αμαθών και απολίτιστων καλόγερων: «Πρέπει να διώξουμε αδίστακτα από το νου μας την εικόνα των φανατικών, περιορισμένων, αμαθών, ακούρευτων και ακάθαρτων Ελλήνων καλογήρων, όπως μας τους εμφανίζουν οι περιηγητές της εποχής»⁶³. Ένα τέτοιο στερεότυπο πολύ δύσκολα μπορεί να περιγράψει εκείνο το κομμάτι του ορθόδοξου κλήρου

⁶³ Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", σ. 66.

που επεδίωκε να συμμετάσχει στο Διαφωτισμό, φυσιογνωμίες όπως του Βούλγαρη, του Μοισιόδακα και του Obradonić. Υπήρχε όμως ένα ακόμη είδος καλόγερου στον δέκατο όγδοο αιώνα που δεν κατάφερε να ταιριάξει με τις προκαταλήψεις της εποχής, ένας πολιτικά ανήσυχος καλόγερος, όπως ο Spiridion Simić, του οποίου οι δραστηριότητες δημιουργούσαν τόσα προβλήματα στους Βενετούς αξιωματούχους. Ήταν αυτή η τελευταία κατηγορία του ορθόδοξου κλήρου την οποία η Giustiniana Wynne, με τη θεώρηση της από την πλευρά της Αδριατικής, προτίμησε να παρουσιάσει στον φανταστικό κόσμο του *Les Morlaques*.

Ο καλόγερος του μυθιστορήματος επισκεπτόταν ένα πολύ μικρό χωριό στα βουνά της Δαλματίας μετά από ένα μακρύ ταξίδι που τον είχε πάει μέχρι την Αγία Πετρούπολη. Πληροφορούσε τους Μορλάκους για τον ευρύτερο κόσμο, όσο εκείνοι έψηναν ένα αρνί σε υπαίθρια φωτιά. Ο καλόγερος πληροφόρησε τους Μορλάκους ότι οι πρόγονοί τους είχαν έρθει από το βορρά, από τη χώρα των Ρώσων, μεταναστεύοντας νότια, διαμέσου του ποταμού Σάβα, πάνω από τα βουνά της Βοσνίας για να εγκατασταθούν στη Δαλματία.

«Βλέπετε, φίλοι μου,» είπε «ότι οι ρίζες μας είναι κοινές και ότι οι Ρώσοι είναι αδέρφια μας»⁶⁴. Στα τέλη του δεκάτου ογδόου αιώνα οι *philosophes* του Διαφωτισμού είχαν αρχίσει να αναγνωρίζουν την εθνογραφική σχέση μεταξύ των σλαβικών λαών και να προβληματίζονται για τη σημασία της. Ο Herder θα έδινε σε αυτήν την ιδέα την πιο διάσημη διατύπωσή της στην πραγματεία του *Slavische Völker*, από το τέταρτο μέρος του *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, που δημοσιεύθηκε το 1791. Η Wynne, της οποίας το μυθιστόρημα εμφανίστηκε το 1788, πιθανόν αναπολούσε τους στοχασμούς του Fortis για τους *Popoli Slavi* από το έργο του *Viaggio in Dalmazia* το 1774⁶⁵. Αναπολούσε την περίοδο του προηγούμενου Ρωσο-οθωμανικού πολέμου, όταν οι καλόγεροι είχαν φανεί ύποπτα ανατρεπτικοί στις βενετικές αρχές.

⁶⁴ Giustiniana Wynne, *Les Morlaques* (Βενετία, 1788), σ. 52.

⁶⁵ Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, I, σσ. 44-45· Barbara W. Maggs, "Three Phases of Primitivism in Portraits of Eighteenth-Century Croatia", *Slavonic and East European Review*, τόμος 67, τεύχος 4 (Οκτώβριος 1989), σσ. 546-63.

Ο καλόγερος του μυθιστορήματος της Wynne μίλησε στους Μορλάκους με ενθουσιασμό πάνω στην ιστορία της Ρωσίας, δίνοντας ιδιαίτερη προσοχή στα κατορθώματα του Μεγάλου Πέτρου. «Ο Θεός, ο προστάτης των Σλάβων, τους αντιμετώπιζε με ευνοϊκή διάθεση», κήρυσσε ο καλόγερος, «και τους έδωσε έναν ηγεμόνα προορισμένο από τον ίδιο να επιτελέσει θαύματα δημιουργίας και παντοδυναμίας. Το όνομά του ήταν Πέτρος και ολόκληρος ο κόσμος έκθαμβος τον αποκαλούσε πάντοτε Μεγάλο Πέτρο»⁶⁶. Μια τέτοια υπερβολή ήταν πραγματικά κάτι παραπάνω από τον τυπικό μύθο του Πέτρου που κυκλοφορούσε στα χρόνια του Διαφωτισμού εξυμνώντας την εκστρατεία του για να «εκπολιτίσει» τη Ρωσία. Ο Βολταίρος είχε ασχοληθεί με το θέμα του Πέτρου ήδη από το έργο του *Histoire de Charles XII*, το 1731, έδειξε όμως το θαυμασμό του για τον εξαιρετικό τσάρο πιο ολοκληρωτικά και ανεπιφύλακτα σε δύο τόμους για τη ρωσική αυτοκρατορία υπό τον Μεγάλο Πέτρο, οι οποίοι εμφανίστηκαν το 1759 και το 1763⁶⁷. Στην αντίληψη του Βο-

⁶⁶ Wynne, *Les Morlaques*, σσ. 57-58.

⁶⁷ Wolff, *Inventing Eastern Europe*, σσ. 205-209· Albert

λταίρου, το φωτισμένο επίτευγμα του Πέτρου περιλάμβανε την ταπείνωση ενός «αμαθούς και βάρβαρου» ορθόδοξου κλήρου, αλλά η Wypne πρότεινε μια άλλη παραλλαγή του μύθου, όταν οραματιζόταν έναν ορθόδοξο κληρικό ως αντιπρόσωπο του θρύλου του Πέτρου, που προπαγάνδιζε υπέρ της Ρωσίας στα βουνά της Δαλματίας. Επιπλέον προσπάθησε να φανταστεί στο λογοτεχνικό έργο της, πώς εκείνος ο μύθος, που είχε αρχικά διατυπωθεί από εκλεπτυσμένους Γάλλους στοχαστές, θα μπορούσε να αναπτυχθεί μεταξύ των υποτιθέμενων πρωτόγονων σλαβικών πληθυσμών.

Έχοντας τιμήσει τον Πέτρο, ο καλόγερος προχώρησε στο πιο πρόσφατο και πιο ερεθιστικό θέμα της Αικατερίνης.

Ναι, από τον ίδιο τον ουρανό, αναφώνησε ο καλόγερος με πιο συναισθηματικό τόνο, από τον ουρανό μερικά χρόνια αργότερα κατέβηκε μία γυναίκα, μία γυναίκα[...] πέρα από κάθε έπαινο και κάθε σύγκριση. Κατερίνη, Κατερίνη, μόνη αυτή έχει υψώσει τη δύναμη και τη δόξα της αυτοκρατορίας σε τέτοιο βαθμό που ούτε

Lortholary, *Le Mirage russe en France au XVIIIe siècle* (Παρίσι: Boivin, 1951), σσ. 11-76.

και ο σπουδαιότερος άνδρας δεν θα τολμούσε να το φανταστεί. Το νότισμα της αυγής, η ξεστασιά του απογεύματος, η δροσιά της βραδιάς δεν είναι πιο ωφέλιμες από την Κατερίνη. Το πυκνό σκοτάδι που τύλιγε αυτό το τεράστιο κομμάτι του κόσμου διασκορπίστηκε με την εμφάνιση μιας φωτεινής αυγής[...]. Η Κατερίνη εμφανίστηκε σαν τον ήλιο⁶⁸.

Ο καλόγερος χρησιμοποίησε γνωστές μεταφορές του Διαφωτισμού όταν παρουσίαζε την Αικατερίνη σαν μια πηγή φωτός που διασκορπίζει το σκοτάδι. Αυτός ήταν ο μύθος της Αικατερίνης, όπως είχε διατυπωθεί από τους φιλοσόφους του Διαφωτισμού, συμπεριλαμβανομένου και του Βολταίρου, από τότε που η αυτοκράτειρα ανέλαβε την εξουσία, το 1762. Ο Choiseul-Gouffier μπορεί να ξαφνιαστηκε όταν βρήκε έναν καλόγερο που θαύμαζε τον Βολταίρο, αλλά ο μυθιστορηματικός καλόγερος του *Les Morlaques* στην πραγματικότητα απηχούσε τον Βολταίρο με το πνεύμα του υπερβολικά κολακευτικού εγκωμίου της Αικατερίνης. Η Wynne αφιέρωσε το μυθιστόρημά της στην Αικατερίνη, η οποία δεν έδειξε ιδιαί-

⁶⁸ Wynne, *Les Morlaques*, σσ. 58-59.

τερο ενδιαφέρον: «Πείτε στον κόμη Chernyshev ότι τον παρακαλώ να ευχαριστήσει την κόμισσα Wynne Rosenberg για την επιστολή της, για τα αισθήματά της προς εμένα και για το βιβλίο της *Les Morlaques*. Αν βρω χρόνο, θα προσπαθήσω να το διαβάσω. Την παρούσα στιγμή είμαι πολύ απασχολημένη»⁶⁹. Εντούτοις, η αφιέρωση της Wynne στο βιβλίο αντανακλούσε το λογοτεχνικό σενάριο που δραματοποιούσε την αποξένωση των Μορλάκων από τη βενετική κυριαρχία και την πολιτική επαναπροσέλιψη στην Αικατερίνη.

Ο Spiridion Simić είχε δει την Αικατερίνη, από θρησκευτική άποψη, ως «τον νόμιμο ηγεμόνα όλων των Ελλήνων του κόσμου», ενώ ο μυθοπλαστικός καλόγερος της Wynne ίσως να είχε αναθεωρήσει τη διατύπωση, από εθνογραφική άποψη, για να καταστήσει την Αικατερίνη ηγεμόνα όλων των Σλάβων.

⁶⁹ Maggs, "Three Phases of Primitivism", σ. 557· Lortholary, *Le Mirage russe*, σσ. 79-170· Wolff, *Inventing Eastern Europe*, σσ. 195-234· Wolff, "The Fantasy of Catherine in the Fiction of the Enlightenment: From Baron Munchausen to the Marquis de Sade", *Eros and Pornography in Russian Culture*, επιμ. Marcus Levitt & Andrei Toporkov (Μόσχα: Lodomir, 1999), σσ. 249-261.

Να ζήσεις Κατερίνη, μακάρι να μπορούσες να είσαι αθάνατη, όπως θα είναι η δόξα σου! Να ζήσεις και να είσαι τόσο ευτυχισμένη όσο είσαι και σπουδαία. Ένωσε τα νικηφόρα χέρια σου να συναντήσουν τον ήλιο που ανατέλλει: κινήγησε τους βαρβάρους που βεβηλώνουν με την ασέβειά τους, με τη σκληρότητά τους τις όμορφες χώρες που φωτίζει ο ήλιος με τις πρώτες του ακτίνες· διάδωσε τη θρησκεία μας, τη γλώσσα μας και τις καλές σου πράξεις πάνω στα βουνά της Starnazza. Εμείς φυλάμε τα μονοπάτια από τον εχθρό. Μία ημέρα θα τα διασχίσουμε για να χαιρετήσουμε τα αδέρφια μας στους απέναντι κάμπους. Θα ανταλλάξουμε τις κόρες μας. Θα ανανεώσουμε τους δεσμούς μας. Μαζεμένοι όλοι γύρω από τη φωτιά στα σπίτια μας θα τραγουδάμε τα παλιά τραγούδια των ένδοξων πατέρων μας. Θα διδαχθούμε αυτά που εξυμνούν το όνομά σου και όλοι οι γενναίοι μας Μορλάκοι θα αναφωνήσουν «να ζήσει η αθάνατη Αικατερίνη, η αγάπη των λαών της, ο τρόμος των βαρβάρων, ο θαυμασμός της γης»⁷⁰.

Επομένως, ο καλόγερος ενθάρρυνε την Αικατερίνη να ελευθερώσει τη Νοτιοανατολι-

⁷⁰ Wynne, *Les Morlaques*, σσ. 61-62.

κή Ευρώπη από τον οθωμανικό ζυγό και παρότρυνε τους Μορλάκους να βρουν μέσα τους την πολιτική παρόρμηση να ενωθούν με τους Ρώσους σε ένα πνεύμα εθνικής συναδέλφωσης. Σχετίζονταν θρησκευτικά και γλωσσικά –«η θρησκεία μας, η γλώσσα μας»– και έμενε μόνο να αναγνωρίσουν και να βεβαιώσουν οι Μορλάκοι και οι Ρώσοι την κοινή τους σλαβική ταυτότητα, ανταλλάσσοντας τις κόρες τους και τραγουδώντας παλιά τραγούδια. Αυτή η σλαβική πολιτική φαντασίωση ήταν επίσης και πολιτικός εφιάλτης για τη Βενετία, και ο καταλύτης στο μυθιστόρημα δεν ήταν άλλος από έναν αντιπρόσωπο του ορθόδοξου κλήρου. Με αυτήν τη λογική, ο Διαφωτισμός της Αδριατικής ήταν ικανός να προβλέψει τη διεθνή πολιτική σημασία της Ορθοδοξίας, σε ένα πνεύμα που έβλεπε πέρα από τα συμβατικά γνωρίσματα της δεισιδαιμονίας και της αμάθειας.

Στο *Les Morlaques* ο φόρος τιμής του καλόγερου στην Αικατερίνη επηρέασε τους Μορλάκους, που εκδήλωσαν μια ειλικρινή θρησκευτική λατρεία προς τη Ρωσίδα ηγέτιδα, τόσο ώστε άρχισαν να τη λατρεύουν ως θεότητα. Ανήγειραν ένα άγαλμα της Αικατερίνης

στο δάσος, στόλισαν την εικόνα της με την τεχνοτροπία των Μορλάκων, με νομίσματα και χάντρες και γονάτιζαν μπροστά στο είδωλο που οι ίδιοι είχαν δημιουργήσει. Ο πρεσβύτερος του χωριού, εμπνευσμένος από τον καλόγερο, τους παρακίνησε: «Ναι, στα γόνατά σας, καλά μου παιδιά, λατρέψτε την εικόνα της μεγάλης Αικατερίνης». Ο προύχοντας τους εξήγησε τη σχέση τους με την Αικατερίνη, σημειώνοντας ότι «μιλά τη γλώσσα μας», ότι «οι αμέτρητοι υπήκοοί της έχουν τα έθιμά μας και τη θρησκεία μας». Οι Ρώσοι και οι Μορλάκοι ανήκουν στο ίδιο έθνος: «τραγουδούν τα τραγούδια μας, αναγνωρίζουν τους ίδιους προγόνους με εμάς, είναι Σλάβοι σαν κι εμάς». Ένα παιδί αφιερώθηκε στην Αικατερίνη μπροστά στο άγαλμα με την εντολή, «είσαι Σλάβος». Ο ορθόδοξος καλόγερος είχε στρέψει τους Μορλάκους προς αυτή την εθνογραφικού χαρακτήρα πραγματικότητα, και η θεώρηση της Wypne από τη σκοπιά της Αδριατικής την έκανε ικανή να αναλύει αυτές τις θρησκευτικές και πολιτικές διαστάσεις της Ανατολικής Ευρώπης και ιδιαίτερα να εκτιμά τις πολιτικές επιπτώσεις της Ορθοδοξίας.

Συμπέρασμα:

«Μετά το θάνατο του ένδοξου Βολταίρου»

Το 1766 ο Βολταίρος έγραψε στην Αικατερίνη, στο όνομα του Διαφωτισμού, «είμαστε τρεις, ο Ντιντερώ, ο ντ'Αλαμπέρ κι εγώ που στήνουμε βωμούς για σας. Με κάνατε παγανιστή. Έχω προσπλυτιστεί στην ειδωλολατρία, κυρία μου, μπροστά στα πόδια της Μεγαλειότητάς σας». Το 1772 επιβεβαίωσε ακόμη περισσότερο την αφοσίωσή του στην «αγία Αικατερίνη τη Β', το αντικείμενο της λατρείας μου». Και η Giustiniana Wynne φαντάστηκε τους Μορλάκους να λατρεύουν την Αικατερίνη, μια παγανιστική λατρεία κατά την οποία γονάτιζαν μπροστά σε ένα είδωλο της Ρωσίδας αυτοκράτειρας. Το ιδιότυπο αυτό μυθιστόρημα ήταν στην πραγματικότητα σύμφωνο όχι μόνο με τις απόψεις του Διαφωτισμού περί Αικατερίνης αλλά και με εκείνες περί Ορθοδοξίας. Οι ταξιδιώτες συμφωνούσαν στο ότι η Ορθοδοξία, με την προσκύνηση των εικόνων, συνιστούσε ειδωλολατρική θρησκεία. Επιπλέον, τα τελετουργικά της Ορθοδοξίας αντιμετώπιζονταν μερικές φορές σαν μια μορφή υπερβολικής «επιτήδευσης», αν και θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί το ίδιο και για τον

Ρωμαιοκαθολικισμό. Για τον William Richardson οι τελετουργίες της Ορθοδοξίας βρίσκονταν κοντά στον παγανισμό, όταν συνέκρινε την ορθόδοξη τελετουργία με μια νύχτα στην όπερα: «Παράξενο, σκέφτηκα, χτες ασπαζόμουν το ελληνικό θρήσκευμα, και σήμερα έγινα παγανιστής». Ο Pierre-Augustin Guyon προχώρησε παραπέρα θεωρώντας ότι οι τελετουργικές δεισιδαιμονίες της Ελλάδας αντανακλούν την επιβίωση του παγανισμού από τον αρχαίο κόσμο: «Θα σου θυμίσουν τα βακχικά όργια και τις θυσίες που έκαναν οι αρχαίοι σε μια ιερή πηγή, σε ένα αρχαίο δάσος, σε αντικείμενα σεβασμού και λατρείας». Στο μυθιστόρημα της Wynne, *Les Morlaques*, ο ορθόδοξος καλόγερος, κηρύσσοντας την πολιτική σοφία του Διαφωτισμού σε σχέση με τον Πέτρο και την Αικατερίνη έμαθε τους Μορλάκους να εκτιμούν της δική τους εθνική ταυτότητα με τρόπο παγανιστικό.

Ο Κωνσταντίνος Δημαράς είδε το 1791 σαν ένα σημείο καμπής στην «τύχη» του Βολταίρου στην Ελλάδα, καθόσον η συνθήκη ειρήνης της Αικατερίνης με την Οθωμανική Αυτοκρατορία και η εχθρότητα που έδειξε απέναντι στη Γαλλική Επανάσταση ενθάρρυνε τον Ορ-

θόδοξο Πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης να κρατήσει μια πιο ανοιχτά αρνητική θέση απέναντι στο Διαφωτισμό, χωρίς να φοβάται μήπως ενοχλήσει τη Ρωσία. Το *Τρόπαιον της Ορθοδόξου Πίστεως* που δημοσιεύθηκε στη Βιέννη το 1791, αποκήρυξε τον Βολταίρο ως άθεο. Κι όμως, την ίδια χρονιά, τα λείψανα του Βολταίρου μεταφέρθηκαν με ευλάβεια στο Πάνθεον του επαναστατημένου Παρισιού και ο Αδαμάντιος Κοραΐς κατέγραψε τον δικό του θαυμασμό για τον Βολταίρο, εμπνεόμενος από τις αρχές του Διαφωτισμού και ανακαλώντας, σε μια επιστολή από το Παρίσι προς τη Σμύρνη, τις συνθήκες θανάτου του Γάλλου φιλοσόφου το 1778.

Ίσως ήκουσας ότι αποθανόντα τον περίφημον Βολταίρον, ο κλήρος του Παρισίου δεν εσυγχώρησε να θάψωσιν εις το Παρίσιον[...]. Η πρόφασις των καλογήρων ήτον ότι ο Βολταίρος ήτον ασεβέστατος άνθρωπος και είχε κωμωδήσει ρητώς εις τα συγγράμματά του την θρησκείαν[...]. Ο Βολταίρος, άν έγγραψε κατά της θρησκείας, αυτοί εστάθησαν οι αίτιοι· επειδή, ειπέ με, παρακαλώ σε, πώς είναι δυνατόν να ευλαβήται τις την θρησκείαν όταν βλέπη τους διδασκάλους και οδηγούς της

θρησκείας πράττοντας όλα τα εναντία εις όσα αυτή διδάσκει; Έπειτα η σημερινή θρησκεία είναι πλέον η αυτή και απαράλλακτος θρησκεία, καθώς εξήλθεν από τας χείρας του Ιησού; Οι καλόγηροι την μετεμόρφωσαν και την έφερον εις τοιαύτην κατάστασιν[...]. Αυτήν λοιπόν την αμαυρωμένην αντίθεον καλογηροθρησκείαν κατέτρεξεν ο Βολταίρος, και άνοιξε τέλος πάντων τους οφθαλμούς του κοινού λαού⁷¹.

Αυτή η δικαίωση του Βολταίρου με την καταδίκη των ρωμαιοκαθολικών μοναχών έφερε σίγουρα πίσω στη Σμύρνη κάποια έμμεση προειδοποίηση σχετικά με τον ορθόδοξο κλήρο. Η στρατηγική της έμμεσης θρησκευτικής κριτικής ήταν ακριβώς αυτό που είχε υιοθετήσει και ο Βολταίρος όταν δυσφημούσε την Ορθοδοξία προκειμένου να χτυπήσει το Ρωμαιοκαθολικισμό. Αποτελεί μεγαλύτερη ειρωνεία το γεγονός ότι το Ορθόδοξο Πατριαρχείο, όταν

⁷¹ Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", σσ. 69-74 [= Αδ. Κοραΐς (Παρίσι) προς Δημ. Λώτο (Σμύρνη) 15 Νοεμ. 1791· Αδ. Κοραΐς, *Αλληλογραφία*, τ. 1 (1774-1798), Αθήνα 1964, σσ. 196-197]· Tabaki, "Les intellectuels grecs à Paris", σσ. 47-48· Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf, 1989), σσ. 561-566.

καταδίκασε τον ασεβή Βολταίρο, μερικές φορές τον συσχέτιζε με τους υποστηρικτές του Ρωμαιοκαθολικισμού. «Ας μη βιαστούμε να χαμογελάσουμε» σχολιάζει ο Δημαράς, που πίστευε ότι και ο ίδιος ο Βολταίρος σίγουρα θα το διασκέδαζε. «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης δεν γνώριζε με ακρίβεια τις ποικίλες απόψεις του Δυτικού κόσμου. Ωστόσο, είναι πιθανόν η σύγχυση να ήταν σκόπιμη, στρέφοντας στον Βολταίρο όλη την παραδοσιακή εχθρότητα του ορθόδοξου ποιμνίου για την εκκλησία της Ρώμης»⁷². Η αρχή του συσχετισμού και της αντικατάστασης των θρησκευτικών ανταγωνισμών επομένως λειτουργούσε μέσα από μια ποικιλία θεωρήσεων στην πολυγωνική σύνδεση του Διαφωτισμού με την Ορθοδοξία, τον Ρωμαιοκαθολικισμό, τον Προτεσταντισμό και τον παγανισμό.

Η Ορθοδοξία στα μάτια του Διαφωτισμού θα μπορούσε να θεωρηθεί καθαρή δεισιδαιμονία και με αυτή τη λογική στενά συνδεδεμένη με τις άλλες θρησκείες της Ευρώπης, τις οποίες απέρριπταν οι *philosophes* οικουμενι-

⁷² Dimaras, “La fortune de Voltaire en Grèce”, σσ. 98-99.

κά. Την ίδια ώρα, η Ορθοδοξία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η θρησκευτική πλευρά μιας απολίτιστης κοινωνίας, και με αυτή την έννοια στενά συνδεδεμένη με τις άλλες ιδιότητες που γενικά εθεωρείτο ότι συνιστούσαν την Ανατολική Ευρώπη. Αν και η Ορθοδοξία μερικές φορές εμφανιζόταν ως διακριτή θρησκευτική ομολογία, ωστόσο χαρακτηριστικές πλευρές της υπογραμμίζονταν ώστε να ενσωματώνεται οργανικότερα σε ενιαία διανοητικά πρότυπα και σχέσεις. Σε αυτή τη φιλοσοφική ένταση μεταξύ της αντίληψης για τη μοναδικότητα και τη γενικότητα της Ορθοδοξίας, που πήγαζε από την αμφισημία της προοπτικής του Διαφωτισμού, μια ευφάνταστη οπτική όπως αυτή της Giustiniana Wynne ήταν σε θέση να ξεχωρίσει τις ιδιαίτερες κοινότητες των διακριτών σύγχρονων εθνοτήτων, καθώς και τις διαπλεκόμενες σχέσεις της σύγχρονης διεθνούς πολιτικής*.

* Σ.τ.Μ.: Ευχαριστώ τη Βαρβάρα Σπυροπούλου για τη μεταφραστική βοήθεια.

THE ENLIGHTENMENT
AND
THE ORTHODOX WORLD:
WESTERN PERSPECTIVES ON THE
ORTHODOX CHURCH IN EASTERN EUROPE

FOREWORD

The fifth C. Th. Dimaras lecture, the annual commemoration honouring the founder of the Centre for Neohellenic Research, represented our Institute's participation in the activities marking the fortieth anniversary of the establishment of the National Hellenic Research Foundation. It was judged that there could be no better way for the Centre for Neohellenic Research to take part in these commemorative manifestations, which aimed at reminding Greek society of the significance of research for the broader cultural life of the country, than the presentation of the C. Th. Dimaras lecture, whereby we pay tribute to one of the co-founders of the NHRF and we reflect upon the contribution of his thought and work to the formation of the intellectual outlook of contemporary Greece.

It is not easy to survey all that has been achieved by the Institute for Neohellenic Research during these forty years. It is easy, however, especially for those of us working in the

broader field of Modern Greek Studies, to feel how important C. Th. Dimaras's presence has been in the scholarly life of the country. This is especially the case in connection with the cultivation of the scholarly conscience of all those engaged seriously and responsibly in modern and contemporary Greek intellectual history.

This conclusion concerning the significance of C.Th. Dimaras's work for the entire range of historical studies in today's Greece is acquiring, in my opinion, a firmer foundation with the passage of time. I would even dare to add that in a long-term perspective on the history of the human sciences in the country his work, especially the milestone represented by the introduction of the study of the Neohellenic Enlightenment and the reappraisal of the historical and ideological phenomena composing Greek romanticism, will prove a turning point marking a fundamental reorientation of Greek historiography, a reorientation that is still in the making.

Our hope in the Institute for Neohellenic Research is to safeguard and enrich our founder's valuable intellectual legacy and to carry on especially by remaining faithful to his critical attitude towards ideology and intellectual one-sided-

FOREWORD

ness. A way to promote this aspiration is by means of a broadened scholarly dialogue. This, in fact, is the objective of the annual C. Th. Dimaras lecture. In the year 2000 our lecturer came for the first time in the lectureship's history from the other side of the Atlantic. He has been an Enlightenment scholar, deeply appreciative of C. Th. Dimaras's work. Larry Wolff, professor of European history at Boston College, an outstanding institution of humanist learning, has gained recognition as one of the foremost specialists in Eastern and Southeastern Europe in the USA. A graduate of Harvard College, he holds a Ph. D. in history from Stanford University and has made his mark on the international community of students of the Enlightenment with his 1994 book, *Inventing Eastern Europe*. In this work, with great erudition and a penetrating reading of Enlightenment literature he reveals the ways whereby the older, Renaissance division of the cultural geography of Europe into North and South was replaced during the age of the Enlightenment by the division between East and West.

Even on the threshold of the twenty first century West European and North American perceptions remain trapped in this cultural divi-

sion of Europe. The persistence of this attitude had as a consequence simplistic and often Manichean perceptions, which not only overshadow historical understanding, but could be connected, as well, with the tragedies marking the end of the twentieth century. As against these Manichean views Larry Wolff's voice is a counsel of critical reason, which invites us to a recovery of the integrity of European civilization and European identity. If his 1994 book constitutes a critical reading of the literature of the Enlightenment on Eastern Europe, Larry Wolff's new work, *Venice and the Slavs* (2001) incorporates him directly in South-East European studies. Through his investigation of the relations between Venice and the Slavic populations of Dalmatia in the age of the Enlightenment in this new book, he engages in a dialogue between archival evidence and literary source material, a dialogue which testifies to the author's mature scholarship and authoritative command of the field.

What is absent from this rich corpus of scholarship is a more systematic familiarity with the historical trajectories of modern hellenism. This is largely due to the linguistic barriers of the

FOREWORD

sources. Contemporary Greek historical scholarship has managed to overcome these barriers only to a very limited extent and therefore it has not succeeded to effectively incorporate its achievements into international historiography. Our invitation to Larry Wolff is registered in a new strategy of the Institute for Neohellenic Research, designed to promote the incorporation of research on Modern Greek society and culture in international scholarship. We hope that his visit to Greece and his contact with the scholarly community of the country will inaugurate his initiation in our historical culture. Larry Wolff is a young and imaginative historian, promoting through his research a more complex reflection on the Enlightenment in American scholarship. His acquaintance with C. Th. Dimaras's work is in my opinion the substantive gain accruing from the fifth lecture commemorating the master of Greek Enlightenment studies. It is my conviction that there is no other method to keep alive and to capitalize on C. Th. Dimaras's intellectual legacy than such openings, which take us out of our isolation, inwardness and sense of self-sufficiency.

PASCHALIS M. KITROMILIDES
Director INR/NHRF

Introduction:
"Imagine my Astonishment"

Constantinos Dimaras, in his brilliant study of "The Fortune of Voltaire in Greece", began with the account of the arrival of the French traveler Marie-Gabriel, comte de Choiseul-Gouffier, on Patmos in 1776, where he was promptly confronted by an Orthodox monk. Choiseul-Gouffier, the future ambassador of France to Constantinople, would also become one of the most influential of the French Hellenists with the publication of his *Voyage pittoresque de la Grèce* in 1782. He was always deeply appreciative of the picturesque classical legacy of the ancient Greeks, but on Patmos his encounter with the Orthodox monk, the caloyer, was entirely and unexpectedly contemporary.

As soon as my ship dropped anchor I hastened to set foot on land to go to the monastery. I was far from foreseeing the encounter that was about to excite my interest and curiosity at the next moment. I was proceeding toward the mountain when I noticed a caloyer who was de-

scending from it and who, hurrying toward me, asked me in Italian what was my country and where I was coming from and what had happened in Europe during the seven years when no ship had landed upon these rocks. As soon as he knew I was a Frenchman, he cried out: "Tell me, is Voltaire still alive"? Imagine my astonishment! I interrogated him in turn: "Who are you"? I cried. "You, a monk, inhabitant of these rocks, and pronouncing a name that one scarcely expects to hear spoken in this place"¹.

The monk, however, knew another unexpected name, and entreated the French traveler, "Calm my fears, both Voltaire and Rousseau, those two benefactors of society, are they still alive"²? Choiseul-Gouffier emphasized his own "aston-

¹ Marie-Gabriel de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'Empire ottoman en Grèce, dans la Troade, les îles de l'archipel et sur les côtes de l'Asie-Mineure*, 2nd Edition, Volume I (Paris: Librairie de J. P. Aillaud, 1842), pp. 164-165; Constantinos Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", *La Grèce au temps des Lumières* (Geneva: Librairie Droz, 1969), pp. 61-62.

² Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, p. 165; see also Olga Augustinos, *French Odysseys: Greece in French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), pp. 157-73.

ishment" (*étonnement*) at discovering such an interest in the intellectual superstars of the Enlightenment among Orthodox monks, whom the Frenchman might have imagined to be altogether preoccupied with other, less philosophical, icons. He assumed that his French readers would be likewise amazed to learn of the existence of a caloyer-philosophe, as seemingly isolated from the Enlightenment on Patmos as the shipwrecked Robinson Crusoe on his deserted island.

Today, however, thanks to the work of scholars like Constantin Dimaras, it is no longer surprising to historians to learn that the Enlightenment played an influential role in Greece, and among the caloyers of the Orthodox world. Dimaras has shown that the caloyer's exclamation was neither inexplicable nor unique, but rather fit into a context of ongoing and ambivalent interest in Voltaire that played a part in Greek intellectual history from the 1760s to the end of the century. Furthermore, inasmuch as Greek intellectual life was generally nourished among the clergy, it was the caloyers who cultivated a specifically Orthodox perspective on the Enlightenment.

The historical reevaluation of the positive presence of the Enlightenment in the Orthodox world, as reflected in the caloyer's view of the *philosophes*, suggests also the importance of studying the reciprocal perspective, that is, the Enlightenment's view of Orthodoxy. Choiseul-Gouffier's amazement at the caloyer on Patmos revealed implicitly the Frenchman's condescending assumptions about Orthodox monks, which were perfectly consistent with the general disparagement of Orthodoxy found even in his own account of Greece. His thrilling Hellenist enthrallment to the pagan past made contemporary Orthodox piety seem particularly disappointing in the Greek context. Images of Orthodoxy, however, among the French *philosophes*, did not only occur in the context of Greece, but over the course of a more geographically general domain, from St. Petersburg to Constantinople. The directional vector of this perspective was invariably western, looking east, and in that sense the Enlightenment's vision of Orthodoxy must be understood in the context of the developing idea of difference between Western Europe and Eastern Europe during the course of the eighteenth century. In fact, the En-

lightenment did not use the term “Orthodox” to describe a rite that appeared rather unorthodox from a western perspective, but neither was the label “Schismatic” widely used in the eighteenth century outside of traditional Roman Catholic discourse; after all, the *philosophes* were inclined to be skeptical, or even ironic, about the implications of theological schism. Most commonly, the Orthodox church was described as “Greek”, even referring to religion in lands remote from Greece. John Glen King published in London in 1772 an account of *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia*, though he also referred to “the Eastern or Greek church” and even “the Oriental or Greek church”³. Foreign observers were well aware of their relatively western relation to the eastern domain of the Orthodox church.

Images of Orthodoxy were inevitably eastern images, perceived according to the the demi-

³ John Glen King, *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia: Containing an Account of its Doctrine, Worship, and Discipline* (London: W. Owen in Fleet-Street; J. Dodsley in Pall-Mall; J. Rivington in St. Paul’s Church-Yard; and T. Becket and P. A. De Hondt in the Strand, 1772; reprinted in New York: AMS Press, 1970), p. 1.

Orientalism by which the Enlightenment identified Eastern Europe. Images of Eastern Europe, however, were not necessarily Orthodox, for Eastern Europe also included lands and peoples associated with other religions, especially Roman Catholicism, Islam, and Judaism. In fact, it is striking that the idea of Eastern Europe, conceived as a domain of backwardness with reference to the crucial eighteenth-century notion and neologism of "civilization", casually combined religious elements, however hostile or antithetical they might have appeared in earlier and later formulations. The *philosophes*, with their irreverent attitude toward the "superstition" and "fanaticism" underlying all religions, were perfectly capable of overlooking a schism sustained for seven centuries and thus discerning common characteristics of Roman Catholic Poland and Orthodox Russia, associated under the sign of Eastern Europe. By the same token the presence of Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth and of Moslems in Ottoman Europe appeared as religiously Oriental aspects that brought into focus a fundamental similarity of lands generally perceived as backward.

Orthodoxy could be labeled as Oriental, but it was by no means the definitive difference that characterized Eastern Europe. When the French diplomat Louis-Philippe, comte de Ségur, traveled from Berlin to Warsaw in the 1780s, he had the impression that “when one enters Poland, one believes one has left Europe entirely”, and furthermore, “everything makes one think one has been moved back ten centuries, and that one finds oneself amid hordes of Huns, Scythians, Veneti, Slavs, and Sarmatians”. This border of unfamiliarity and backwardness, that registered so powerfully on Ségur’s enlightened imagination, was not only far from the continental frontier of Europe, but also distant from the domain of Orthodoxy. Coming from France, Ségur imagined himself traveling out of Europe and into past centuries as he passed the frontier between Protestant Prussia and Roman Catholic Poland. His ultimate destination was St. Petersburg, which he would describe in terms that echoed his perceptions of Poland. The Russian capital offered simultaneous intimations of “the age of barbarism and that of civilization, the tenth and the eighteenth centuries, the manners of Asia and those of Europe, coarse Scythians and po-

lished Europeans”⁴. The American traveler John Ledyard, moving in the opposite direction in the 1780s, also found Russia and Poland to be strikingly similar and identified the crucial boundary of difference—“the great barrier of Asiatic & European manners”—between Poland and Prussia. While such impressions were fundamentally mental manipulations of the map of Europe, a process that Ledyard himself denominated as “Philosophic Geography”, they clearly demonstrate that Orthodoxy was not necessarily uppermost in the minds of travelers who sought to describe the difference between Eastern Europe and Western Europe⁵. Though Samuel Huntington has theorized about the coherence of a distinct Orthodox “civilization” in stark opposition to that of “the West”, a distinction that he ascribes largely to historical divergences, the travelers of the late eighteenth century were, in fact, by no means preoccupied with that particular aspect of difference⁶. They focused instead on a secular

⁴ Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 19-22.

⁵ Wolff, *Inventing Eastern Europe*, pp. 354-55.

⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Touchstone,

distinction, based upon perceived backwardness, so that Orthodox lands could be casually lumped together with contiguous territories, freely associated in an enlightened spirit of dismissive indifference to the sometimes urgent divergences between religions.

The Enlightenment's specific conceptions of Orthodoxy, therefore, must be studied in the context of the general idea of Eastern Europe, but also disentangled from that geographical domain and analyzed in a philosophical framework of enlightened notions concerning religious similarities and differences. Voltaire himself, who was so notably admired by the caloyer on Patmos, and whose reputation, according to Dimaras, played such a significant role in the Greek Enlightenment, may serve as a point of departure for the reciprocal analysis of enlightened ideas about Orthodoxy. Voltaire's perspective on Orthodoxy, which interested him most in its Russian incarnation, was invariably pejorative, but his prejudices reveal the underlying intellectual structure of enlightened religious disparagement. Those prejudices were purely "philosophical" inasmuch as Voltaire never visited any

Simon & Schuster, 1997), pp. 28-29, 163-168.

Orthodox land. There were, however, enlightened travelers in the eighteenth century who obtained a mass of empirical impressions from which they sought to distill the fundamental essence of Orthodoxy, perceived comparatively in its relation to the more familiar religions of the travelers' native terrains. Indeed, different foreign travelers reached remarkably similar conclusions about Orthodox icons, Orthodox ritual, and the Orthodox clergy. Finally, it is possible to discern historically the emergence of an enlightened apprehension about the potentially political role of Orthodoxy in eighteenth-century international relations. This concern may be studied most strikingly as it developed during the years of the Russian-Ottoman war of 1768 to 1774, and especially in the reverberations of war as experienced in the Adriatic arena. That particular region was dominated politically by Venice, combining Italian, Greek, and Slavic cultural elements, including Roman Catholic and Orthodox religious communities. In this context, one may observe the significance of enlightened images of Orthodoxy for the formation of a modern perspective on religious difference and its political implications.

*Voltaire and Orthodoxy:
"Like the Tartars with their Great Lama"*

Voltaire's most intense interest in contemporary Greece occurred at the time of the Russian-Ottoman war, and was motivated by his devotion to Catherine the Great. It was her "Greek project" to conquer Constantinople that inspired his enthusiasm, and in 1770, the year of the Greek rising against the Ottomans, he wrote to Catherine in St. Petersburg, "Your enterprise in Greece is without doubt the most beautiful maneuver that has been made in two thousand years". Catherine herself, with her hardheaded sense of statesmanship, was sentimentally moved by thoughts of ancient Greece, two thousands years before, but unenthusiastic about the Greek contemporary condition. She wrote to Voltaire in 1770, "Here is Greece on the point of becoming free, but it is very far from being what it once was; however, it is pleasant to hear named those places that struck our ears in our youth"⁷. The Greeks were not yet on the point of

⁷ Voltaire and Catherine, *Correspondence*, in *Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767*, ed. W. F. Reddaway (1931; New York: Russell & Russell, 1971),

becoming free in 1770, in part because Catherine was so ready to abandon them to Ottoman reprisals when the rising was initially unsuccessful. The correspondence of Catherine and Voltaire, whose mutual admiration momentarily permitted a measure of Hellenic enthusiasm, did not include any intimation of an Orthodox imperative implicit in Russia's Greek project. Though Catherine well understood the potential of an Orthodox appeal in southeastern Europe, seeking to enflame anti-Ottoman sentiment, she appreciated that the rhetorical trappings of a religious crusade were unlikely to move the famous *philosophe* at Ferney.

In the *Essai sur les moeurs*, his universal history, Voltaire described Byzantine Orthodoxy as afflicted by "destestable superstition", and throughout his philosophical career his interest in Russia gave him cause to reflect unflatteringly on Russian Orthodoxy. In the *Histoire de Charles XII*, describing the Swedish king's con-

Voltaire to Catherine, 4 July 1770, p. 58; Catherine to Voltaire, 16/27 May 1770, p. 56; see also Augustinos, *French Odysseys*, pp. 131-147; Artemis Leontis, *Topographies of Hellenism: Mapping the Homeland* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), pp. 52-66.

flict with Peter the Great in the Northern War, Voltaire recognized the relation between Russian and Greek Orthodoxy. He wrote of the Russians that "their religion was and is still that of the Greek Christians, but mixed with superstitions to which they are all the more strongly attached in proportion to their extravagance"⁸. From an enlightened perspective it was implicitly clear that the least enlightened people would subscribe to the most extravagant, and therefore least credible, superstitions. Voltaire's criticism of Russian Orthodoxy occurred in the context of a generally critical view of Russian society and customs, precisely the forces that Peter fought to reform. Indeed, Voltaire's admiration for Peter made him all the more caustic on the subject pre-Petrine Russia, including the role of the church and the power of the patriarch among the Russians.

God and Saint Nicholas are the objects of their cult, and immediately after them, the tsar and the patriarch. The authority of the latter

⁸ Voltaire, *Essai sur les moeurs*, Volume I, ed. René Pomeau (Paris: Editions Garnier Frères, 1963), p. 821; Voltaire, *Histoire de Charles XII*, ed. Georges Mailhos (Paris: Garnier-Flammarion, 1968), p. 45

was without limits, like their ignorance. He pronounced death sentences, and inflicted the most cruel tortures, without any possible appeal from his tribunal. He paraded on horseback twice a year, followed ceremonially by all his clergy; the tsar, on foot, held the rein of the horse; and the people prostrated themselves in the streets like the Tartars with their great lama⁹.

Voltaire thus suggested that Russian Orthodoxy was both barbarous and Oriental in its Tartar resemblances. In degree of superstition Choiseul-Gouffier, on Patmos, compared the Orthodox Greeks to the Hindus, the Lapps, and the "imbecile" Tibetans with their belief in "the divinity of the great lama"¹⁰. By their allusions to the lama, the Frenchmen underlined the eastern aspects of Orthodoxy in Eastern Europe.

Yet, Eastern Europe was, as Ségur suggested, an intermediary realm, combining aspects of barbarism and civilization, of Asia and Europe. In Voltaire's historical scenario Russian Orthodoxy served as the first terms of these antitheses, barbarous and Asiatic, while Peter pro-

⁹ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, p. 45.

¹⁰ Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, pp. 168-169.

vided the contrary civilized and European forces. Voltaire celebrated Peter for fighting against religious superstition and for subjugating the patriarchate.

The Muscovites gradually came to know what society was. Superstitions were abolished; the dignity of the patriarch was extinguished. The tsar declared himself the head of the religion. And this last enterprise, which could have cost the throne or the life of a less absolute prince, succeeded almost without contradiction, and assured the success of all his other innovations. After having humbled an ignorant and barbarous clergy, he dared to attempt to instruct them, and thus risked making them formidable, but he believed himself to be powerful enough not to fear them¹¹.

Voltaire's celebration of the triumph of an enlightened monarch over the barbarous lama and his superstitious minions was obviously disparaging in its perspective on Orthodoxy, but "superstition" was also a term that the most famous philosophe applied with anti-clerical intent to most major religions, and especially to

¹¹ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, p. 47.

Roman Catholicism in France. In the *Dictionnaire philosophique*, Voltaire defined "Superstition" very broadly as "almost everything that goes beyond the adoration of a Supreme Being and the submission of the heart to its eternal orders". He furthermore affirmed that "superstition, born in paganism, and adopted by Judaism, infected the Christian church from the beginning". He even recognized the relativity of superstition inasmuch as "today half of Europe believes that the other half has long been and still remains superstitious", meaning that the Protestants regarded "almost all the rites of the Roman church as superstitious insanity"¹². It was a favorite polemical strategy of Voltaire to remark upon the superstitiousness of Roman Catholicism by attributing such disparagement to a Protestant perspective (most dramatically, perhaps, in the article on "Transubstantiation" in the *Dictionnaire philosophique*), and he relished devising indirect and elliptical condemnations of Roman Catholic superstition. His tribute in the *Histoire de Charles XII* to the abolition of superstition in Russia, while nominal-

¹² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. René Pomeau (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), pp. 357-360.

ly aimed at Russian Orthodoxy, also unmistakably echoed his antipathy to Rome.

Describing the details of Orthodox superstition in Russia, Voltaire underlined the analogy to other lands and other religions. "People disputed however about religion in that country as elsewhere (*comme ailleurs*)", he remarked. "The greatest controversy was to know whether the laity should make the sign of the cross with two fingers or with three". It was a controversy that Voltaire himself considered silly, but no sillier than other controversies elsewhere. Superstition, in Voltaire's view, was dangerously related to fanaticism, which he also recognized all around him in the spirit of Roman Catholicism. Regarding Russia, he noted only that "there were even fanatics, as among those civilized nations (*comme parmi ces nations policées*) where everyone is a theologian"¹³. His sarcasm at the expense of the civilized nations indicated that the evils of Orthodoxy were not inextricably connected to the context of barbarism in Russia.

Voltaire, late in life, would eventually affirm that Russia surpassed the rest of Europe in subordinating superstition to the rationally en-

¹³ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, p. 45.

lightened spirit. The supposed agent of this religious progress was Catherine, whom Voltaire saluted in correspondence in 1768.

I would never have guessed in 1700 that one day Reason (*la Raison*), as unknown to the patriarch Nikon as to the Sacred College, and as little desired by the papas and archimandrites as by the Dominicans, that Reason would come to Moscow at the voice of a princess born in Germany, and that she would assemble in her great hall idolaters, Moslems, Greeks, Latins, and Lutherans, who would all become her children¹⁴.

Voltaire thus renounced any notion that Russian barbarism compromised Orthodoxy, or, reciprocally, that Orthodox superstition stigmatized Russia. Rather, he emphasized the perfectly symmetrical comparability of Russian Orthodoxy and Roman Catholicism, which Catherine transcended as the personification of Reason. The Orthodox papas and archimandrites were no better and no worse than the Roman Catholic Dominicans, while the limitless

¹⁴ Voltaire to Catherine, *Correspondence*, 29 January 1768, pp.18-19.

authority of the patriarch was perfectly comparable to the hierarchical pretensions of Rome. Catherine, born a Lutheran German princess, rebaptized in the Russian Orthodox faith, really belonged to neither rite in the flattering formulation of Voltaire, who aligned and associated all religions—paganism, Islam, Greek Orthodoxy, Roman Catholicism, and Protestantism—in childlike resemblance to one another, each credulously superstitious, all condescendingly convoked by the enlightened voice of reason. Voltaire, who was himself only six years old in 1700, seemed to suggest that even a child might have recognized the interchangeably infantile nature and superstitious essence of the major religions. At the same time, he affirmed that the eighteenth century had achieved a transcendent perspective on the diverse trivialities of religious differentiation.

The key to understanding Voltaire's disparagement of Orthodoxy is to recognize his ecumenical contempt for all religions with their all too similar superstitions and fanaticisms. When Voltaire's drama *Mahomet* created controversy in Paris in 1742, it was because the representation of superstition and fanaticism in Islam

was recognized as implicitly analogous to Christianity. Theodore Besterman has indicated that Voltaire's insinuations concerning Mohammed were understood by at least a part of the public to reflect irreverently upon the sacred character of Jesus Christ. Voltaire costumed his irreligious intent in Arabian robes and brazenly dedicated the play to the pope. Similarly, concerning the issue of anti-semitism, Peter Gay has suggested that "Voltaire's anti-Jewish remarks are a partly unconscious, partly conscious cloak for his anti-Christian sentiments"¹⁵. Thus, it would have been perfectly consistent with Voltaire's rhetorical strategies to write critically about Orthodoxy while aiming implicitly at Roman Catholicism. Voltaire, the most famous philosophe of the Enlightenment, was ecumenically critical of a variety of religions, all of which appeared barbarous and superstitious to his enlightened eye. Thus, Orthodoxy could not become, for him or for his enlightened contemporaries, the fundamental identifying feature of a

¹⁵ Theodore Besterman, *Voltaire* (1969; Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp. 259-262; Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, 2nd Edition (New Haven: Yale University Press, 1988), p. 353.

distinct civilization in Russia, in the spirit of Huntington's hypothesis. The domain of Eastern Europe was accordingly conceived and constructed by the *philosophes* of the Enlightenment without reference to religious boundaries, and combined Poland with Russia in a mental mapping of Europe according to the criteria of civilization and backwardness. Indeed, when Voltaire wrote that "today half of Europe believes that the other half has long been and still remains superstitious", the continental division he had in mind was obviously between Protestants and Catholics, roughly aligned according to north and south. The newly evolving distinction between east and west in Europe would sometimes involve the condemnation of Orthodox superstition, but always in the context of a secularly conceived backwardness. The *philosophes* recognized that superstition played an analogous role in most religions, and could not be considered an exotic aspect of remote lands and peoples. Thus, the Enlightenment's view of Orthodoxy was closely related to enlightened controversy concerning religion in general.

*Orthodox Icons:
"Images in Detestable Taste"*

Voltaire never visited an Orthodox land, but the *philosophes* who stayed at home, philosophizing, could take advantage of a growing eighteenth-century body of published accounts by enlightened travelers with direct observations of Orthodoxy. In 1778 the English traveler William Coxe went to Russia, publishing his *Travels into Poland, Russia, Sweden, and Denmark* in 1784, two years after Choiseul-Gouffier brought out his *Voyage pittoresque de la Grèce*. Though Orthodoxy was rarely the particular focus of such travel accounts, it inevitably received some attention, and the enlightened public could have begun to piece together a picture of the Orthodox world from St. Petersburg to Constantinople, across the domain that was gradually being conceived as Eastern Europe. The images of Orthodoxy in these travelers' accounts were invariably negative and very consistent in their attention and reaction to particular aspects of Orthodox religion, especially the style and function of Orthodox icons, the elaborateness of Orthodox rituals and ceremonies, and the alleged "ignorance" of the Orthodox clergy, which Voltaire also af-

firmed from a distance. These aspects of Orthodoxy triggered such a consistent set of responses from foreign travelers as to suggest a general enlightened perspective, providing an intellectual coherence to the repetitious citation of negative observations. In the enlightened view of Orthodoxy, religious prejudice could be considered philosophical criticism.

Coxe was an Anglican clergyman, and therefore attuned to religious issues, though perhaps not deeply devout. He had been serving as chaplain at Blenheim when he was proposed as a traveling tutor for the teenage nephew of the Duke of Marlborough. A somewhat unconventional itinerary took Coxe across the border from Poland into Russia during the summer of 1778, and if any Russian had inquired whether Voltaire was still alive, it would have been necessary to answer in the negative, for the aged philosophe had died in Paris earlier that same year. When Coxe found himself in Smolensk, on the way to Moscow, he did not fail to attend Orthodox services in the cathedral, where he was particularly struck by the icons: "The inside walls are covered with coarse paintings representing our Saviour, the Virgin, and a variety of Saints,

which abound in the Greek calendar”¹⁶. The supposed “abundance” of saints suggested perhaps a disapproving perception of excess on the part of the Anglican observer, but Coxe was most plainly pejorative in his aesthetic reflection on the “coarseness” of the icons. Coarseness was the opposite of refinement, and the observation was therefore consistent with Coxe’s more general sense of a feebly established civilization in Russia. In Moscow he found the icons in church to be also aesthetically unpleasing: “Many of the figures are enormously large, and executed in the rudest manner; some are daubed upon the bare walls; others upon large massive plates of silver or brass, or enclosed in frames of those metals”. Rudeness of execution produced coarseness of effect, while the icons seemed to strike him not only as too numerous but also as excessively, enormously large.

Coxe called these icons rude daubings, something less than paintings, and his aesthetic alien-

¹⁶ William Coxe, *Travels in Poland and Russia*, from *Travels into Poland, Russia, Sweden, and Denmark*, 5th edition (London, 1802; reprinted in New York: Arno Press and The New York Times, 1970), Volume I, pp. 259-260.

ation from Byzantine art conditioned his Anglican disapproval of Orthodox idolatrousness. "Over the door of each church is the portrait of the patron saint", reported Coxe, "to which the common people pay homage as they pass, by taking off their hats, crossing themselves, & occasionally touching the ground with their heads; a ceremony which I often saw them repeat nine or ten times in succession"¹⁷. Prostration before the patriarch appeared barbaric to Voltaire, and Coxe was no more impressed by prostrations before images; the rudeness of the icons was matched by the coarseness of religious custom. While Voltaire, however, compared such Orthodox prostration to the Tartars before their lama, Coxe's Anglican disapproval of worshipping images offered an implicit comparison to Roman Catholicism, whose alleged idolatry had outraged earnest Protestants ever since the time of the Reformation. The philosophical spirit of the eighteenth century inevitably contemplated different religions comparatively, attuned to the subtleties of religious variety and similarity.

Coxe's guide to Russian Orthodoxy, cited in his published *Travels*, was John Glen King's book

¹⁷ *Ibid.*, pp. 320-321.

on *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia*, also conceived in the spirit of enlightened Anglicanism. King had served for eight years as chaplain to the British merchant community in St. Petersburg, and invoked the enlightened imperative to investigate, explicate, and publicize the character of another religion.

The situation in which I have been placed for several years past, as chaplain to the British Factory established at St. Petersbourg, naturally led me to enquire into the ceremonies of the Russian church, which I saw practised every day. My first design was only to obtain sufficient knowledge to be enabled to give a short description of them, as their singularity might make them worthy the curiosity of some of my friends¹⁸.

King was in Russia in the 1760s, returned to England to receive his doctorate in divinity from Oxford ("as the University of Cambridge made difficulties I thought ridiculous"), to bore Fanny Burney by his long-windedness ("talking three hours upon any given subject, without saying anything"), and to publish his book about the

¹⁸ King, *Rites and Ceremonies*, p. i.

Orthodox Church in 1772 with a dedication to King George III¹⁹. King's own sense of enlightened inquiry was keyed to a public spirit of enlightened curiosity, such that the remote exoticism of Russia might be represented in the ceremonial singularity of Orthodoxy.

The first plate of the volume showed the diagram of an Orthodox church, with the iconostasis, the screen of icons, labeled as "the most sacred part of the church". The second plate offered a print of a typical iconostasis, with a commentary on its elaborate adornment: "The ikonostas [...], is richly ornamented and profusely gilt, and the frames of the pictures in some churches set round with jewels"²⁰. King's ambivalent admiration of the gilt and ornamented frames gave way, however, to frank disapproval of the icons themselves as religious art.

It might be expected that valuable paintings should also make a part of the riches of a church, in which religious pictures are not on-

¹⁹ Anthony Cross, *By the Banks of the Neva: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 104-108.

²⁰ King, *Rites and Ceremonies*, pp. 26 & 29.

ly an indispensable ornament, but are necessary in its worship[...] but though the number of these pictures is so great, and though religion was the cause which called forth such excellency and perfection in painting and sculpture in popish countries, and in all countries where these works were consecrated to the service and the temples of the Deities; yet the same cause has not been so lucky as to produce one good painter or one capital picture in Russia: on the contrary these are the most wretched dawblings that can be conceived, some of them notwithstanding are said to be the work of angels²¹.

King's utter alienation from the aesthetic values of Byzantine style made the icons appear, as they would later appear to Coxe, as daubings rather than paintings. In this case the comparison to Roman Catholicism was unfavorable to Orthodoxy, for English taste, in the age of Sir Joshua Reynolds, was perfectly capable of appreciating the grand style of Raphael and Rubens, even in their "popish" aspects. Though the idolatrousness of Orthodoxy, with its worship of icons, might appear suspiciously popish, the icons themselves seemed peculiarly unsect-

²¹ *Ibid.*, p. 33.

ive, and the Russians rather indiscriminating in the objects of their prostrations.

King's explanation involved putting Russian religious art in the general context of Russian civilization, and envisioning a scale of development by which bad taste was an aspect of ignorance and barbarism.

Nor shall we wonder that the national taste should be so depraved as to bear, nay, perhaps be delighted with such miserable performances, without colouring, drawing, or perspective, if we reflect that that people were for ages sunk in ignorance, and looked upon the making pictures rather as a manufacture than fine art, which requires the exertion of superior genius and talents. There is no doubt that this art will in time become flourishing in Russia, for the natives are by no means wanting in quickness of parts, which will not fail to exert and shew themselves from the encouragement given by her present Imperial Majesty: This great princess, who is attentive to every object which can conduce to the happiness and glory of her country, has established a most noble institution for the beaux arts, and introduced a cabinet of very capital paintings into her country²².

²² *Ibid.*, p. 34.

Thus King passed judgment upon Russia from the lofty perspective of English enlightenment and civilization, while censuring the Russians for failing to render perspective in their native artistic efforts. The establishment of the Royal Academy in England in 1768, under Reynold's presidency, corresponded to a public consumption of culture in which amateurs cultivated the critical refinement of aesthetic taste. King could not imagine a different aesthetic standard or divergent course of artistic progress in Russia, and celebrated Catherine for the civilizing program that included the creation of the Hermitage collection, bringing the works of Rembrandt and Rubens, and even Reynolds, to Russia. Though King was lavish in his tribute to Catherine, and represented her stately image on the title page of his book, she herself remarked about him that "the Greek Church needed not the apology of a stranger"²³. Indeed, in the matter of icons, King's was a profoundly patronizing apology. He saw

²³ Cross, *By the Banks of the Neva*, p. 108; Isabel de Madariaga, *Russia in the Age of Catherine the Great* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 533-534; John Brewer, *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), pp. 201-287.

the depraved national taste in Orthodox art as a reflection of the ignorance of the Russians, which would be dissipated with the course of progress, improvement, cultivation, and civilization. Eventually, in another century, English taste would also improve to the point of being able to appreciate the Byzantine style.

Such aesthetic objections were raised not only in Russia but in other arenas of the Orthodox world. The young Irish aristocrat James Caulfeild, Lord Charlemont, extended his Grand Tour from Italy to Greece in 1749, and generally disapproved of the apparatus of Orthodox worship: "In Constantinople, and in all the other great towns of Europe and Asia, the Greeks have numberless churches stored with all the foppery of their religion". He must have counted the icons in this category of "foppery", or foolish paraphernalia, but he found no cause to be foppishly proud of their appearance. Charlemont commented scathingly on the icons that he was shown by the monks in a monastery church on the island of Chios.

They showed us many relics, dirty and ill preserved— among others an old piece of board, with scarce an atom of colouring upon it, which

they call a portrait of the Virgin by St. Luke. Nothing can be more ridiculous than the paintings in the porch of the church. The Virgin is represented on the top of Jacob's ladder—in the burning bush of Moses, and in the little stone which broke Nebuchadnezzar's image²⁴.

Charlemont was not only aesthetically repelled by the icon, but he also arrogantly ridiculed Orthodox iconography. Aesthetic insularity was not, however, limited to the English and Irish. The Jesuit scientist Ruggiero Boscovič was born in Dubrovnik, on the very edge of the Orthodox world, and received his scientific and ecclesiastical education in Italy. He wrote in Italian from a Roman Catholic clerical perspective about the Greek village that he visited in 1762, just a day's journey from Constantinople. "In these Greek houses there are images of saints on paper, quite ugly and horrid (*brutte e orride*)", he noted in his journal. "They are generally found in all the houses of the Greeks"²⁵. His objection

²⁴ Lord Charlemont, *The Travels of Lord Charlemont in Greece & Turkey: 1749*, ed. W. B. Stanford & E. J. Finopoulos (London:Trigraph, 1984), pp. 40-41.

²⁵ Ruggiero Giuseppe Boscovich, *Giornale di un Viaggio da Costantinopoli in Polonia dell'abate Ruggiero*

to icons was not a theological issue, but rather a matter of aesthetic distaste.

The French traveler Alexandre-Maurice Blanc de Lanautte, comte d'Hauterive, was similarly repelled by a "specimen of Greek devotion" that he encountered in southeastern Europe, four days out of Constantinople, in 1785. The church that he visited was "hung with images in detestable taste (*d'un gout détestable*)", and he specified the criteria by which the images violated his own aesthetic ideal: "The male saints have noses, beards, and fingers of excessive length (*d'une longueur démesurée*), and the female saints have a coloring that would not be praised if they were still alive"²⁶. His Gallic irony about the coloration of the Byzantine icons was matched by an absolute confidence in his own French sense of taste and proportion, which made the noses and beards of the Orthodox saints appear

Giuseppe Boscovich (Milan: Giordano Editore, 1966), p. 17.

²⁶ Alexandre-Maurice Blanc de Lanautte, comte d'Hauterive, "Journal inédit d'un voyage: de Constantinople à Jassi, capitale de la Moldavie dans l'hiver de 1785", in *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie* (Bucharest: L'Institut d'arts graphiques Carol Göbl, 1902), pp. 290-291.

preposterously long. From Moscow to Constantinople, enlightened travelers to the Orthodox world, whether English or French, Protestant or Catholic, raised an aesthetic objection to icons which emphasized the "singularity" of Orthodoxy, its eastern difference as perceived from a western perspective. This aesthetic issue, however, formulated as ugliness, coarseness, rudeness, and depravity of taste, was raised in the context of a more general discourse concerning the difference between civilization in Western Europe and backwardness in Eastern Europe.

Orthodox Ritual:

"Pompous Ceremonies, Magnificent Processions"

The alleged ugliness of Orthodox icons was noted by King as a striking contrast to the religious art of Roman Catholicism, for although Catholicism was theologically objectionable to an Anglican, its images were recognized as seductively superior artistic achievements. Discussion of Orthodox ritual, however, emphasized a convergence with Roman Catholicism, as perceived according to the theological values of enlightened Protestantism. Coxe in Smolensk noted that "the worship seemed to consist of in-

numerable ceremonies: the people crossed themselves without ceasing, bowed towards the shrine and to each other, and even touched the ground with their heads". In Moscow, he observed a special service in honor of St. Alexander Nevsky, celebrated "with all the pageantry peculiar to the Greek religion", but Coxe could not fully appreciate the occasion: "The confusions arising from the crowd, and the rapid succession of various ceremonies, distracted our attention and rendered us incapable of discriminating the different parts of the service. We could only observe in general a great display of pomp and splendour"²⁷. Though Coxe seemed to confess that the failure lay with himself and his incapacity to discriminate, there was also an element of disapproval in the account of ceremonies too confusing to accommodate enlightened observation. The pageantry in Moscow may have been peculiar to Orthodoxy, but pomp and pageantry in general were also noted attributes of Roman Catholicism from a Protestant perspective.

William Richardson, who served as a tutor to the children of the British ambassador to St. Pe-

²⁷ Coxe, *Travels in Poland and Russia*, Volume I, pp. 260 & 301.

tersburg between 1768 and 1772, published a series of letters from Russia in 1784, and drew a moral lesson from the perceived excess of Orthodox ceremonial.

You are acquainted with the tenets of the Greek Church. It is pretended that its principles are pure and rational: the practice, I'm sure, is different. I may tell you of pompous ceremonies, magnificent processions, rich dresses, showy pictures, smoking censers, and solemn music; but I cannot tell you that the clergy in general are exemplary, or the laity upright. On no consideration would a Russian peasant omit his fastings, the bending of his body, and the regularity of his attendance on sacred rites: scourge him if you will, yet you cannot oblige him to cross himself with more than three fingers; but he has no scruples to steal or commit murder. Were I not an eyewitness, I could scarcely conceive it possible, that men should so far impose upon their own minds, as to fancy they are rendering acceptable service to Heaven by the performance of many idle ceremonies, while they are acting inconsistently with every moral obligation²⁸.

²⁸ William Richardson, *Anecdotes of the Russian Empire: In a Series of Letters Written, a Few Years Ago*,

THE ENLIGHTENMENT AND THE ORTHODOX WORLD

Pomp and magnificence were identified as the exterior show, the smoke and distraction, which concealed an uncivilized absence of moral values. The relation to Protestant criticism of Catholicism was evident, as Richardson emphatically rejected the empty performance of “idle ceremonies”, but he went one step further in relating the elaborateness of Orthodox ritual to the purely sensuous appeal of paganism.

I am more than ever of your opinion, that simplicity ought to reign in the forms of religious worship... At a very magnificent ceremony of the Greek church, at which I was present, everything was contrived to work on the senses, and inflame the imagination: Solemn processions of mitred Priests—a respectable and numerous audience—the Empress of this great empire, and all her Court— every one with the gestures and face of devotion— mysterious forms—and solemn music. I was struck! ‘tis a false religion, said I to myself: but still I was amazed at what I felt; and almost joined in worshipping the glaring Saint.—I was next night at an exquisite opera: the music rapturous—the

from St. Petersburg (London, 1784; reprinted in London: Frank Cass, 1968), pp. 59-60

scenery like enchantment—the theatre lofty—the dresses magnificent— and the dancing, which was intermixed, resembled the light airy gestures of sylphs or praeternatural beings. In one part, a Priestess of Diana, accompanied with a chorus, consisting of an hundred Priests and Nymphs, sung hymns to the Goddess: it was affecting. “It is strange, thought I; yesterday I was of the Greek persuasion; and I am this night a Pagan”²⁹.

Orthodoxy was an operatic religion for Richardson, full of magnificent ceremonial drama which exercised a seductive effect upon even the skeptical Protestant observer. Though the icons might be unappealing, the ceremonial itself could be irresistible.

Richardson, imagining a convergence between Orthodoxy and paganism, also permitted himself to respond to the Greek aspect of the Greek Church in Russia. The French Hellenist Pierre-Augustin Guys published in 1771 his *Voyage littéraire de la Grèce*, and claimed to discern continuities between the paganism of ancient Greece and the religious practice of modern Greece. He

²⁹ *Ibid.*, pp. 337-339.

affirmed that “the apparatus of festivals and ceremonies persist among the people”, and, like Richardson, found himself transported into pagan times: “It is necessary to see the religious festivals that they celebrate in the country; they will remind you of the bacchanals, and of the devotions of the ancients to a sacred fountain, an antique forest, objects of veneration and cult”³⁰. Guys furthered his Hellenist argument by affirming a continuous relation between the ancient and the modern Greeks, but the perceived similarity of ceremonial also contributed to an image of Orthodoxy as a Christian rite which harbored disreputable elements of superstition, immorality, and paganism.

John Glen King, titling his book *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia*, thus emphasized the ritual and ceremonial aspects of the religion, which, in the dedication to George III, were explicitly compared to those of Roman

³⁰ Pierre-Augustin Guys, *Voyage littéraire de la Grèce: ou Lettres sur les grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs mœurs* (Paris: Chez la Veuve Duchesne, 1783), pp. 135-138; see also Augustinos, *French Odysseys*, pp. 147-57; David Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 147-67.

Catholicism. "One reflection of great moment, amongst many which this subject affords", wrote King, "arises from the similarity between the burthensome ceremonies of the Greek and the Romish church: a natural consequence of their union for near nine hundred years: whence every Protestant may learn to set a just value on that reformation which is established in his own"³¹. In this enlightened Anglican view, magnificent ceremonial was not only idle in its moral implications and sensuous in its dramatic appeal, but oppressively burdensome in its impositions upon the pious. Simplicity was more theologically satisfactory, as Richardson suggested, but also more practically convenient. The ceremonies of Orthodoxy were most similar to those of Roman Catholicism, and it was partly in Protestant opposition to Roman Catholicism that British identity was forged over the course of the eighteenth century³². King sought to satisfy public curiosity about the Orthodox Church, but, ultimately, he presumed that his monarch and his readers would congratulate themselves

³¹ King, *Rites and Ceremonies*, dedication ("To the King").

³² Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 11-54.

that they had the exemplary good sense to be Protestants. While the philosophical impiety of Voltaire made his reflections on Orthodoxy an argument for the underlying superstition of all religions, Protestant travelers who witnessed the elaborate ceremonies of Orthodoxy reaffirmed a preference for "simplicity" of religious worship, especially their own, and found all the more reason to reject the perceived excesses of religious foppery.

Orthodox Clergy:

*"That Profound Ignorance in
which They are Plunged"*

Guys argued that mere ceremonial was the unspiritual essence of Orthodoxy in Greece because of the ignorance of the clergy: "The religion of a people, led by priests who for the most part scarcely know how to read, can only be an exterior and formless cult". Under such uneducated religious leadership, the Greeks could never achieve any appreciation of the true meaning of religion, and could only blindly perform its rituals. He saw "the whole nation" plunged in "darkness and ignorance, and disfigured by a mass of superstitions", such that Christianity

survived only in “the ceremonies, the ornaments, and the solemnities”³³. Voltaire, correspondingly, saluted Peter for subordinating the Russian Orthodox Church with its “ignorant and barbarous clergy”; from an enlightened perspective, ignorance and barbarism amounted to the same thing, and both were readily discerned in the domain of Eastern Europe. Observations on the ignorance of the Orthodox clergy constantly recurred in enlightened accounts of Orthodoxy, and became a standard diagnosis of religious backwardness. The ignorance of the clergy made them incapable of pedagogically alleviating the general ignorance of the people, thus establishing the fundamental absence of enlightenment in the Orthodox world. The “astonishment” of Choiseul-Gouffier at meeting a monk devoted to Voltaire derived from the overturning of the traveler’s preconceptions and expectations. Arriving at Patmos, Choiseul-Gouffier knew there was a monastery on the mountain, and thought he knew all there was to know about the monks: “All of Greece is full of these monks, of whom almost none know how to read, but who all know how far the empire of religion extends over

³³ Guys, *Voyage littéraire*, p. 134.

superstitious souls. They have subjugated the credulous crowd of their compatriots"³⁴. Meeting a monk who passionately admired Voltaire and Rousseau defied the Frenchman's preconceptions concerning the Orthodox clergy.

British travelers in Russia inevitably made the same observation about the ignorance of the clergy. An Anglican clergyman like Coxe, who was himself educated at King's College, Cambridge, where he won lots of Latin prizes, could hardly help recognizing the implicit comparison to his own condition as a tutorial companion to youthful aristocrats, and eventually as a distinguished author.

The parochial clergy, who may, and ought to be, the most useful members of society, are in Russia the refuse of the people. It is literally true that many of them cannot even read in their own language the Gospel which they are commissioned to preach, but deliver from memory the service, a chapter of the New Testament, or part of a homily, which they repeat every Friday and Sunday. Nor is it in the least surprising that some are so illiterate, when we

³⁴ Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, p. 163.

consider the scanty maintenance which they derive from their profession³⁵.

Coxe recognized the importance of income and status in the life of an educated clergyman. He also believed that the clergy had a role to play in Russia in educating the general population, even if his own tutorial obligations were limited to a more select set of pupils.

As the parish-priests are undoubtedly the principal sources from which instruction must be generally diffused among the lower class of people, if they, who ought to enlighten others, are so ignorant, how gross must be the ignorance of their parishioners! In no instance, perhaps, has the empress contributed more towards civilizing her people, than by instituting seminaries for the children of priests, by endeavouring to promote among the clergy a zeal for liberal science, and to rouse them from that profound ignorance in which they are plunged³⁶.

Thus, the ignorance of the Orthodox clergy could be clearly related to the general issue of

³⁵ Coxe, *Travels in Poland and Russia*, Volume III, pp. 142-143.

³⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

civilization in Russia and the problem of backwardness in Eastern Europe.

Reginald Pole Carew, a graduate of University College, Oxford, who traveled to Russia in 1780, made notes on the condition of the clergy: "it were to be wished perhaps for the Advantage of Learning in Russia that the Lot of the Lower Clergy were ameliorated". He regretted that Peter the Great had not pursued a policy such that "Parish Priests would have been so many Professors", and "would have worked more change in fifty years, than will be produced in the Present Situation of things in Fifty Ages". For Pole Carew the education of the clergy was also fundamental for overcoming the burden of backwardness. William Richardson, who later became a professor at the University of Glasgow, posed the question almost catechistically in his letters from Russia: "You ask me particularly about the Russian clergy. They are, in general, very ignorant"³⁷. The British were unanimous in their patronizing disappointment at the level of clerical learning in Russia.

Other travelers made the identical observations in southeastern Europe. The Jesuit Boscović, a

³⁷ Cross, *By the Banks of the Neva*, p. 354; Richardson, *Anecdotes of the Russian Empire*, p. 62.

supremely learned astronomer and mathematician, and a member of the British Royal Society, was shocked by the condition of the Orthodox clergy when he traveled through Ottoman Bulgaria. In one village he met a young priest who was married with children, shocking in itself to a Roman Catholic, but Boscović was most struck by the level of religious ignorance of the priest and in the village:

He read his liturgy in Greek, but his ignorance and the ignorance of all those poor people is incredible. They do not know anything about their religion except the fasts and festival days, the sign of the cross, the cult of some images which from time to time one encounters among them, some quite horrid and ugly, and the Christian name. From as much as I could learn that evening speaking my language, and also having them interrogated in Turkish which is commonly understood among them, they do not know either the *Pater Noster* or the *Credo*, nor the essential mysteries of the religion. They told me that their priest gives no instruction to the people or to the children, but every father instructs his own children. They otherwise appeared to me to be very good people³⁸.

³⁸ Boscovich, *Giornale*, p. 35.

Boscović, born in Dubrovnik, could not have been completely unfamiliar with the Orthodox world, and made use of his native Slavic tongue to try to interrogate the Bulgarians. He seemed to study them subtractively, checking off a negative list of everything they did not know, arriving at the conclusion that they were good people living in absolute religious ignorance.

Boscović in Bulgaria wrote as if he were Columbus discovering the natives of the Caribbean. "I believe that they would easily be made Christians, for they appeared to me to have no religion (*ningu secta tenian*)", observed Columbus in 1492, and Boscović in 1762 similarly seemed to feel that the Orthodox Bulgarians were so profoundly ignorant as to be barely Christian³⁹. He would hardly have been a Jesuit if he had not contemplated the possibility of teaching them the *Credo*, with the *filioque*, Roman Catholic style. The root of the problem, which might also have appeared as a missionary opportunity, lay in the ignorance of the clergy. Even the "ugli-

³⁹ *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America 1492-1493*, eds. Oliver Dunn & James E. Kelley, Jr. (Norman: University of Oklahoma Press, 1989), pp. 68-69.

ness” of the Orthodox images was explained in the context of a general ignorance about religion. In another Bulgarian village Boscović had his earlier impression confirmed:

The Greek Papas, that is, the priest, came toward us... He had no knowledge of Rome, or of the Pope, or of any religious controversy, and he asked me whether there were priests in Rome. This great ignorance was confirmed for me through an interpreter, so as not to trust in only what I understood myself. He was surprised that I had no beard⁴⁰.

Clearly, Boscović would have been also surprised if this particular priest had made inquiries about the beardless *philosophes* of the French Enlightenment.

The French traveler Hauterive was entirely philosophical when he passed through Bulgaria, but his observations on Orthodoxy, however irreverent, were strikingly similar to those of Boscović. Hauterive discovered “villages half Turkish, half Bulgarian, where Moslems and Christians live together without detesting one

⁴⁰ Boscovich, *Giornale*, p. 62.

another, even joining one another and drinking bad wine together, violating Ramadan and Lent, knowing only, like their priests, the sign of the cross or the *la ilah la allah*, etcetera, etcetera, and they are nonetheless good people". The ignorance of the priests was the measure of everyone else, "the ignorance and crudeness of a people without education and enlightenment" ("l'ignorance et la grossièreté d'un peuple sans éducation et sans lumières"), which Hauterive professed to find "infinitely pardonable"⁴¹. Indeed, Orthodox ignorance in Bulgaria appeared as the antidote to the fanatical piety found elsewhere, especially in the domain of Roman Catholicism. Once again, observations on Orthodoxy were colored by philosophical allusions to the unenlightened aspects of religion closer to home. Charles-Marie, marquis de Salaberry, traveled to Constantinople in aristocratic flight from the French Revolution, but condemned Orthodoxy in the identical language that the revolutionaries were using about Roman Catholicism. According to Salaberry, "The same leprosy of ignorance, of superstition, and of fanaticism, the universal character of the Greek

⁴¹ Hauterive, "Journal inédit", pp. 311-313.

religion, has spread to the Russian and to the Turk"⁴². Ignorance could be seen as the essential signature of Orthodoxy, defining an entire demi-Oriental domain which overlapped with the emerging conglomerate of the supposedly uncivilized lands of Eastern Europe.

Roman Catholicism might seem superstitious to the enlightened *philosophes*, but Orthodoxy appeared simultaneously Oriental and uncivilized, whether in Constantinople or in St. Petersburg. Interestingly, Judaism made very similar Oriental and uncivilized impressions upon enlightened travelers in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Orthodox religion thus served as one of the markers that distinguished Eastern Europe from Western Europe in the eighteenth century, but it was neither the only nor the definitive one. Rather, the distinction of Orthodoxy needed to be ideologically effaced in order to construct Eastern Europe, the ignorance of the Orthodox compared and related to other kinds of ignorance found in neighboring

⁴² Charles-Marie, marquis de Salaberry d'Irumberry, *Voyage à Constantinople, en Italie, et aux îles de l'Archipel, par l'Allemagne et la Hongrie* (Paris: Imprimerie de Crapelet, 1799), p. 216.

lands regardless of religion. Eastern Europe, as a domain of demi-Oriental backwardness, included elements of Orthodoxy, Judaism, Islam, and Roman Catholicism. Hauterive in Bulgaria freely associated Orthodox ignorance with "crudeness" and the absence of enlightenment.

In 1774 the Vatican nuncio in Warsaw, Giuseppe Garampi, reflected upon the Uniates, or Greek Catholics, of the Ukraine, and made the same association, noting "the extreme roughness and supine ignorance of the Ruthenian peoples". He was referring to formerly Orthodox communities which had preserved their Orthodox rituals but recognized the hierarchical supremacy of Rome by the Union of Brest in 1596. Because of Russian influence in Poland, Garampi worried that the Uniate Ruthenian population would revert to Orthodoxy, since "ignorance makes them blindly obey Schismatic priests who intrude themselves". The only antidote was better education for the Uniate clergy, and he commended the Pontifical College in Vilnius for producing "in the whole Ruthenian nation the only priests who are well instructed and qualified to instruct the people"⁴³. In this case, the ignorance

⁴³ Larry Wolff, "Vatican Diplomacy and the Uniates of

of the clergy was noted not as a special attribute of Orthodoxy in Eastern Europe, but rather as a general factor that made the region susceptible to "Schismatic" Orthodox influence.

Choiseul-Gouffier on Patmos in 1776 was at first delighted to discover an educated Orthodox monk, but was soon skeptical about the "violent and exaggerated transports" and "lively, excited imagination" of a man who seemed to be "soured by misfortune". The Frenchman was left uncertain whether his interlocutor was truly that astonishing phenomenon, an enlightened caloyer, or whether he was some sort of emotionally disturbed charlatan⁴⁴. Choiseul-Gouffier, in the end, did not feel the need to revise his generalizations about the ignorance of the Orthodox clergy. Yet, intellectual historians in the twentieth century have discovered convincing evidence for that revision, recognizing that the clergy was crucial for the emergence of the Greek Enlightenment. Constantinos Dimaras has demonstrated the importance of Evge-

the Ukraine after the First Partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth", *Harvard Ukrainian Studies*, Volume VIII, Number 3/4 (December 1984), pp. 400-401.

⁴⁴ Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque*, pp. 164-168.

nios Voulgaris in translating and publicizing Voltaire in Greece. Paschalis Kitromilides has explored the significance of Iosipos Moisiodax, embracing the science of Sir Isaac Newton, and operating in an intellectual context that may broadly be considered the Orthodox Enlightenment in southeastern Europe. Anna Tabaki, writing about Greek intellectuals in Paris, has described the enlightened geographer Daniel Philippides, drawn to revolutionary France at the same time that Salaberry took flight⁴⁵. Voulgaris, Moisiodax, and Philippides, all coming from the clergy that was so universally despised by enlightened travelers, were neither typical nor unique within that estate. Some, like Moisiodax, were moved by their own educated condition to lament the insufficient prestige of education among their colleagues and compatriots: “There is no more difficult, no more essential

⁴⁵ Dimaras, “La fortune de Voltaire en Grèce”, pp. 61-94; Anna Tabaki, “Les intellectuels grecs à Paris (fin du XVIIIe—début du XIXe siècle)”, *La Diaspora hellénique en France*, ed. Gilles Grivaud (Athens: L’Ecole française d’Athènes, 2000), pp. 39-53; Paschalis Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

profession among us than that of learning, and at the same time there is no profession more greatly despised than that of learning"⁴⁶. Historians now appreciate that ignorance was by no means the "universal character" of the Orthodox clergy. The eighteenth-century travelers who sweepingly cited such ignorance revealed, in fact, the limits of their own understanding of the Orthodox world.

The memoirs of Dositej Obradović, a Serbian priest and leading figure of the Orthodox Enlightenment, described some of the circumstances of his own intellectual development. He was attending to his education during a stay on Venetian Corfu in the 1760s.

I immediately made the acquaintance of a man named Andreas Petritsopolos, only some seven years older than myself but a well-qualified teacher of the ancient Greek language and lore. I informed him of my earnest desire during my residence there to hear from him philological exegesis of the ancient Greek prose masters and poets[...] He introduced me to his good friend Father Chrysanthos of Zante, a teacher of Latin

⁴⁶ Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism*, p. 89.

THE ENLIGHTENMENT AND THE ORTHODOX WORLD

and Italian, with whom I resumed the study of Latin grammar⁴⁷.

The account of Obradović indicated the existence of Orthodox clerical circles of men who were very far from ignorant, who studiously cultivated their own erudition. When he was working as a priest in Venetian Dalmatia, serving a community of Orthodox Dalmatians around Knin, Obradović remarked upon the condition of the local clergy.

They lacked learning, for they had nowhere to acquire it; but—what is the greatest and most important thing in life—they were not only free from malice of any sort but were adorned with every moral and honorable quality. And that is the fairest wisdom! Natural intelligence united with a pure love of truth and honesty⁴⁸.

Obradović, always intent upon his own education, claimed to have learned “lessons of frankness, simplicity, kindness, and gentleness”

⁴⁷ Dositej Obradovich, *The Life and Adventures of Dimitrije Obradovich*, ed. George Rapall Noyes (Berkeley: University of California Press, 1953), p. 253.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 231.

from the unlearned Dalmatian priests⁴⁹. What enlightened travelers would certainly have castigated as ignorance was remembered by Obradović as simplicity and uncorrupted natural intelligence. This perspective suggests that although British travelers, French *philosophes*, and Jesuit priests might be unanimous in citing the ignorance of the Orthodox clergy, the situation could seem considerably more complicated and differentiated from within the world of the Orthodox Enlightenment.

*Adriatic Religion:
"Whether of the Roman
or the Greek Communion"*

In 1770 Obradović came to Skradin in Venetian Dalmatia, where he hoped to settle as an Orthodox preacher, not far from the Adriatic coast. His intention, however, was blocked by the local Roman Catholic bishop: "since I was not a Venetian subject nor would I agree to become one". Obradović then traveled to Venice, "to call on Acim Zarkovich, our leading merchant in Skradin, who had gone there before me, in order to obtain from the Senate permission

⁴⁹ *Ibid.*, p. 231.

for me to dwell in Skradin freely for a year or two with the aforesaid title and as chaplain". Permission was refused, and the Serbian caloyer ended up preaching in Zadar, where "my sermon pleased some Montenegrin officers and Sarajevo merchants" among the Orthodox community⁵⁰. Venetian Dalmatia included a significant Orthodox population, perhaps a fifth of the quarter of a million inhabitants of the province, and the refusal to permit Obradović to settle in Skradin was a symptom of particular sensitivity to Orthodoxy in this region at that historical moment. In 1770 the Russian fleet, having circumnavigated Europe to the amazement of the contemporary public, appeared in the Adriatic, ready to participate by sea in the ongoing Russian-Ottoman war.

The war commenced in 1768, and in 1769 Catherine issued a manifesto to the Orthodox peoples of the Ottoman empire, urging them to join the Russian effort on behalf of their own liberation; in 1770 there began the great Greek uprising which marked the beginning of the movement for independence. Franco Venturi has described the role of Russian agents and Ortho-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 259.

dox merchants around the Adriatic in provoking resistance to the Ottomans, and has noted the “recruitment of Slavs and Greeks, without paying much attention to whether they were Turkish or Venetian subjects”⁵¹. The Republic of Venice, dealing with Orthodox unrest in Venetian Dalmatia and the Ionian Islands, while resisting the Russian recruitment of Venetian Orthodox subjects, was therefore alert to a menacing subversion of sovereignty. Caloyers like Obradović, and Orthodox merchants like those who sponsored him in Skradin and Zadar, were precisely the people most likely to be sympathetically involved in Catherine’s cause, and the refusal to permit him to take up a permanent position in Venetian Dalmatia was certainly connected to the context of the Russian-Ottoman war.

The period of the war was a moment of dra-

⁵¹ Franco Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768-1776: The First Crisis*, trans. R. Burr Litchfield (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 31-36; Venturi, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell’età dei lumi* (Rome: Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell’Arte in Roma, 1986), pp. 17-34; see also Larry Wolff, *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

matic interest in Greece on the part of the Enlightenment, for Catherine's Greek project was entrancing to many of the philosophes who particularly admired her. Voltaire wrote enthusiastically to Catherine in 1770: "The fall of the Ottoman empire will be celebrated in Greek; Athens will be one of your capitals; the Greek language will become the universal language"⁵². Reciprocally, this was a moment of peak interest in the Enlightenment on the part of the Greeks. Dimaras has demonstrated that Greek attention to Voltaire developed at precisely this time, with, for instance, the translations of his work made by Voulgaris. Indeed Dimaras has suggested that the rise and decline of Voltaire's "fortune" in Greece corresponded to the arc of Catherine's involvement with Greek concerns. Kitromilides has further proposed that the circumstances of the Russian-Ottoman war stimulated the modern Greek "discovery of contemporary international history"⁵³. This period was also crucial for the

⁵² Voltaire to Catherine, *Correspondence*, 14 September 1770, p. 71; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, pp. 211-217; Constantine, *Early Greek Travellers*, pp. 168-87.

⁵³ Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", pp. 68-74; Kitromilides, "War and Political Consciousness: Theoretical Implications of Eighteenth-Century Greek

Enlightenment's perception of the Orthodox world, and for an apprehensive appreciation of the contemporary international significance of Orthodoxy.

Sensitivity to Orthodoxy was most acute in the Adriatic region where the political hegemony of Venice harnessed the heterogeneity of Italian, Slavic, and Greek cultures, and the co-existence of both Roman Catholic and Orthodox religious communities. The cultural concerns of this region nourished an Adriatic Enlightenment, which included such figures as Voulgaris from Corfu and Boscović from Dubrovnik, as well as Giandomenico (Ivan Dominik) Stratico from Zadar, Giulio (Julije) Bajamonti from Split, Andrea Memmo from Venice, and Alberto Fortis from Padua, the great university town of the Venetian republic. The Adriatic further attracted such figures of the Orthodox Enlightenment as Obradović on Corfu or in Zadar, and Moisiodax in Trieste or in Venice. Franco Venturi has especially emphasized the

Historiography", in *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the culture and political thought of south-eastern Europe* (Brookfield, Vermont: Variorum, 1994), p. 357;

importance of the Adriatic arena at the time of the Russian-Ottoman war as an ideological crucible for the crisis of the *ancien régime* in Europe.

On the Adriatic, in the eighteenth century, the dual presence of Roman Catholicism and Orthodoxy was sufficiently familiar so that one rite did not always need to be distinguished from the other. In 1745, when the young Casanova sailed from Venice to Corfu, on the way to Constantinople, he found himself on a ship with 200 Slavic sailors and a Slavic priest. Casanova despised him, but without reference to rite:

The chaplain of the ship was a Sclavonian priest, very ignorant, insolent and coarse-mannered, and, as I turned him into ridicule whenever the opportunity offered, he had naturally become my sworn enemy[...] When the storm was at its height, he posted himself on the quarter-deck, and, with book in hand, proceeded to exorcise all the spirits of hell whom he thought he could see in the clouds, and to whom he pointed for the benefit of the sailors who, believing themselves lost, were crying, howling, and giving way to despair, instead of attending to the working of the ship, then in great danger[...] Seeing the peril of our po-

sition, and the evil effect of his stupid incantations upon the minds of the sailors whom the ignorant priest was throwing into the apathy of despair, instead of keeping up their courage, I thought it prudent to interfere. I went up the rigging, calling upon the sailors to do their duty cheerfully, telling them that there were no devils, and that the priest who pretended to see them was a fool⁵⁴.

The sailors then tried to push Casanova overboard. This anecdotal Adriatic account of the ignorance of the clergy and the superstitiousness of the Slavs was perfectly consistent with enlightened perspectives on Orthodoxy, except that Casanova never bothered to specify whether the Slavs in question were Orthodox or Roman Catholic. Dalmatian Slavs could have adhered to either rite, but for Casanova the crucial issue was their Slavic nationality and the ecumenical attributes of backwardness which included religious stupidity and superstition. Casanova, the

⁵⁴ Casanova, *Mémoires*, I, eds. Robert Abirached & Elio Zorzi (Tours: Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958), pp. 306-310; Casanova, *The Memoirs of Jacques Casanova de Seingalt: Venetian Years*, trans. Arthur Machen (New York: G. P. Putnam's Sons, n.d.), pp. 397-398.

enlightened traveler, experienced the shipboard Slavic domain of Eastern Europe on his way to the Orient at Constantinople.

The same indifference to rite was evident in the writings of Alberto Fortis, himself an irreverently enlightened Roman Catholic priest, who traveled to Dalmatia to study the province, and published his account in Venice in 1774 as *Viaggio in Dalmazia*. His book attracted particular interest for its anthropological attention to the "Customs of the Morlacchi", the inland Slavic inhabitants of Venetian Dalmatia whom Fortis found fascinatingly primitive. These Morlacchi could be either Orthodox or Roman Catholic, and Fortis, when he surveyed their religious superstitions, explicitly insisted that the distinction of rite made no difference at all in the degree of ignorance.

Whether of the Roman or the Greek communion, these peoples have the strangest ideas in matters of religion; and the ignorance of those who ought to enlighten them, makes them become everyday more monstrously confused. The Morlacchi believe obstinately in witches, in elves, in enchantments, in nocturnal apparitions, in sorceries, as if they had seen the ef-

fects themselves in practice a thousand times. They also believe in the true existence of vampires, and attribute to them, as in Transylvania, the sucking of children's blood[...] Morlacchi women are, as is natural, a hundred times more fearful and visionary than the men, and some of the women, from having heard it said, believe themselves truly to be witches⁵⁵.

Though he specifically lamented the ignorance of the clergy among the Morlacchi ("the ignorance of those who ought to enlighten them"), Fortis saw nothing essentially Orthodox in this issue. He was also capable of admiring the Morlacchi as noble savages, in the spirit of Rousseau, but regarded superstition with much the same ecumenical spirit of contempt that inspired Casanova on the Adriatic in the previous generation.

In the 1780s Giandomenico Stratico, as the Roman Catholic bishop of the Dalmatian island of Hvar, emphasized the importance of educating the Latin clergy so that they might

⁵⁵ Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia* (Venice: Presso Alvise Milocco, 1774; reprinted in Munich & Sarajevo: Verlag Otto Sagner & Veselin Maslesa, 1974), I, pp. 63-64.

better enlighten the laity, the same strategy elsewhere proposed for the Orthodox clergy. The Dalmatian philosophe Giulio Bajamonti celebrated Stratico in a spirit of perfect enlightened ecumenicism: "I consider him principally a philosopher bishop, a citizen bishop, a bishop of the society, which is as much as to say, of nature". Andrea Memmo, considering Dalmatia from the Venetian imperial perspective in 1790, recommended state intervention in "the essential subject of religious education, relative to the Latin church as well as the Greek Serbian". He believed that both clergies could, if properly improved, offer the same service to the state, that is, providing education to the people. Memmo further proposed the composition of an "agricultural catechism" so that the clergy could employ religious forms for the purely secular purpose of improving agriculture in Dalmatia⁵⁶. Thus, in the Adriatic region, Casanova, Fortis,

⁵⁶ Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Volume V, *L'Italia dei lumi*, Tomo II, *La Repubblica di Venezia* (Turin: Giulio Einaudi, 1990), pp. 401-406; Giulio Bajamonti, *A Monsignore Stratico per il Suo ingresso nella chiesa vescovile di Lesina* (Padua: Stamperia Penada, 1786), p. 5; Andrea Memmo, *Inquisitorato ai Pubblici Rolli*, Archivio di Stato di Venezia, *Senato: Rettori*,

Stratico, Bajamonti, and Memmo were all capable of reasoning about religion in such a fashion as to place the priorities of civilization and enlightenment above any distinction of rite between Roman Catholicism and Orthodoxy.

Nevertheless, in spite of this Adriatic ecumenicism concerning the social implications of religion, the Russian-Ottoman hostilities between 1768 and 1774, and then again between 1787 and 1791, provoked a growing awareness that Orthodoxy could have a political significance. The *Provveditore Generale* Domenico Condulmer, the governor of Dalmatia, wrote to the Venetian Inquisitors of State in 1769 about the effect of Catherine's appeal upon the Orthodox population of the province. He was concerned that unrest in neighboring Montenegro would provoke the Orthodox population of Venetian Dalmatia and Venetian Albania. "It was almost impossible that the universal revolt of the peoples of Montenegro in favor of Russia should not have provoked also within the Republic some troublesome humor", wrote Condulmer, "considering the proximity, the character of the mixed

filza 389 (1790), 27 March 1790; filza 390 (1790), 29 May 1790.

interests, and the uniformity of rite between this nation and that nation". In Condulmer's formulation Orthodoxy was seen as possessing a national significance, forging a bond between nation and nation, in this case the Slavic nations of Dalmatia and Montenegro. He therefore felt that he needed to take measures to monitor and contain the intensity of Orthodox sentiment in Dalmatia. When Pope Clement XIV was elected in Rome in 1769, Condulmer demonstratively punished "those Greeks refusing to join the official celebrations for the most felicitous exaltation of Our Lord", and attempted to "oblige them by force", imprisoning their leaders⁵⁷. Those "Greeks" were presumably Orthodox Dalmatian Slavs, and Condulmer's harsh response reflected contemporary concern about political loyalty in Dalmatia, at a time when Russian agents were recruiting Orthodox Dalmatians to fight against the Ottomans. In the Ionian Islands Venice governed ethnographic Greeks, and with the arrival of the Russian

⁵⁷ Domenico Condulmer, *Archivio di Stato di Venezia, Inquisitori di Stato*, buste 279/280 (Dispacci dai Provveditori Generali in Dalmazia, 1768-75), 23 October 1769; Bernardino Honorati, *Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura di Venezia*, registro 39 (Lettere alla Segreteria di Stato, 1767-1775), 1 July 1769.

fleet in 1770 Venetian officials on Cephalonia worried about unrest caused by “uniformity of religion, the renown of the presumed conquests, the ascetic insinuations of the priests, ambition, indigence, the quantity of idlers, bandits and criminals”. Venice remained strictly neutral in the Russian-Ottoman war, and in 1770 Voltaire wrote to Catherine, “I do not love the Venetians, who wait so long to make themselves Greeks”⁵⁸. Voltaire’s sense of “Greekness” derived from the uprising and carried an international political connotation, but it was also related to the international religious implication of “Greekness” which the Venetians perceived as Orthodox solidarity, the uniformity of religion.

Catherine’s representative in Venice, Pano Maruzzi, was involved in the transport of Russian arms to Greece, and there was some favorable feeling toward Russia within the metropolis of Venice itself, in spite of the government’s reserved insistence upon neutrality. Venice served as a publishing center for Greek, Slavic, and Italian writings about Russia, including tri-

⁵⁸ Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768-1776: The First Crisis*, p. 40; Voltaire to Catherine, *Correspondence*, 14 September 1770, p. 71.

butes to both Peter and Catherine the Great. In 1772 the Greek publisher in Venice, Dimitrios Theodosiou, published a book about Peter, "in the Slavic language", probably intended for Dalmatian readers. In 1773 there appeared in Venice the Italian translation of a French tribute to Catherine, *Elogio di Catterina II*, celebrating her military victories⁵⁹. Thus, there was enthusiasm for Russia among Greek and Slavic subjects of the Venetian republic, and also among enlightened French and Italian writers, members of the Republic of Letters.

In 1772 the Provveditore Generale Giacomo Da Riva was apprehensive in Dalmatia about "the secret seduction of subjects for the service of Russia". In 1775, with the end of the war, the Provveditore Generale Giacomo Gradenigo explained to the Inquisitors of State just how such "seduction" was perpetrated. The culprits were the caloyers, members of the Orthodox clergy, who seduced Dalmatian Slavs for the Russian cause.

The caloyers themselves and especially a certain Spiridion Simich insinuated to the Morlacchi an alienation from the government of

⁵⁹ Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1768-1776: The First Crisis*, pp. 62-67.

the Republic, passing from family to family, and saying that this was not their legitimate kingdom, that it only aimed at making them apostatize to the Latin church, that they should have passed into Muscovy, the legitimate sovereign of all the Greeks in the world, adding the description of the felicity of fertile lands⁶⁰.

The political message was complicated, inasmuch as the Orthodox caloyers were telling the Slavic Morlacchi that they were "Greeks", and therefore owed their true political allegiance to Russia. In this Adriatic arena the Orthodox clergy was not ignorant, but rather all too knowing and worldly, capable of playing upon the ignorance of the general population.

Garampi, the Warsaw nuncio, had similarly political concerns in 1775 when he worried that the "ignorant" population of the Ukraine would "blindly obey" Orthodox priests and discard any Uniate allegiance to Rome. The nuncio feared

⁶⁰ Giacomo Da Riva, *Archivio di Stato di Venezia, Senato: Dispacci: Provveditori da Terra e da Mar*, filza 625 (Da Riva, 1771-72), 3 June 1772; Giacomo Gradenigo, *Archivio di Stato di Venezia, Inquisitori di Stato*, buste 279/280 (Dispacci dai Provveditori Generali in Dalmazia, 1768-75), 10 August 1775.

that as a political consequence of religious apostasy the Ruthenians would recognize Catherine as the legitimate sovereign of the Orthodox world:

Ignorant and coarse, often rough men, sometimes superstitious, almost always stupid—they are certainly incapable of distinguishing civil from religious obedience. When such a people is won for the Greek Oriental religion, they will confuse the center of their religious state, which will be Petersburg, with that of their political existence, which is the Republic of Poland⁶¹.

Catherine's readiness to exploit religious solidarities and undermine political loyalties, as she pursued a policy of war and aggrandizement against Poland and the Ottoman empire between 1768 and 1774, made observers of Orthodoxy suddenly sensitive to the political implications of religious identity. If in Poland there was some reason to fear that Uniate subjects would rediscover Orthodoxy and look to St. Petersburg, in Venice especially there was deep concern about the possible alienation of Orthodox sub-

⁶¹ Wolff, "Vatican Diplomacy and the Uniates of the Ukraine", p. 406.

LARRY WOLFF

jects in Dalmatia and the Ionian Islands. The caloyers could explain to the "ignorant" Orthodox population of the Adriatic region the political significance of Orthodoxy in an international context.

*Catherine in Dalmatia:
"Our Customs, Our Religion"*

In 1788 a novel was published in Venice, titled *Les Morlaques*, a sentimental novel about love and politics among the Morlacchi of Venetian Dalmatia, set at the time of the Russian-Ottoman war of 1768 to 1774. The political content of the novel involved describing how the Morlacchi, at that particular historical moment, came to realize that they belonged to a Slavic nation, and were therefore nationally related to the Russians. *Les Morlaques* thus offered a fictional representation of the political "seduction" which had so alarmed the Venetian authorities, like Da Riva, at the time of the Russian-Ottoman war. In fact, the publication of the novel in 1788 coincided with the outbreak of renewed hostilities, the Russian-Ottoman war of 1787 to 1791. The author of *Les Morlaques* was Giustiniana Wynne, Countess of Orsini-Rosenberg. She wrote

in French, the international language of the philosophes; she was English by name through her father, and Austrian by marriage through her deceased husband. She was, however, entirely Venetian by birth, residence, sociability and even romance; she had scandalous relations with both Andrea Memmo and Casanova, who wrote about her in his memoirs under the name of Mlle. X. C. V. Giustiniana Wynne was also more broadly Adriatic in her origins, for her mother's family was Greek, and came to Venice from the Ionian island of Levkas⁶².

Les Morlaques was a work of the Adriatic Enlightenment, taking as subject the Adriatic region itself and its relation to the Russian-Ottoman war. Wynne, embroidering upon the anthropology of Fortis, envisioned the mountains just inland from the Adriatic coast in a spirit of Rousseauist fantasy, a world of primitive Morlacchi living almost in the state of nature, completely cut off from the wider world, until one day a caloyer appeared among them.

⁶² Casanova, *Mémoires*, I, pp. 672 & 1180; Baron Alfred Auguste Ernouf, "Notice sur la vie et les écrits de Justine Wynne, comtesse des Ursins et de Rosenberg", *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire*, Paris (June & July, 1858), pp. 997-1012.

Thus she introduced into her fiction a figure familiar to Venetian officials who had served in Dalmatia, like Gradenigo, but furthermore generally familiar to enlightened readers from accounts of the Orthodox world. Dimaras has suggested that an appraisal of the Orthodox Enlightenment would have to involve confronting the enlightened stereotype of the ignorant and uncivilized caloyer: "We must deliberately remove from our minds the image of the Greek caloyers, fanatical, narrow-minded, ignorant, hairy, and unclean, as the travelers of that epoch make them appear to us"⁶³. Such a stereotype hardly described that part of the Orthodox clergy which sought to participate in the Enlightenment, such figures as Voulgaris, Moisioudax, and Obradović. There was, however, also another kind of eighteenth-century caloyer who failed to fit contemporary preconceptions, the politically concerned caloyer, like Spiridion Simich whose activities were so troubling to Venetian officials. It was this last category of Orthodox clergy that Giustiniana Wynne, with her Adriatic perspective, chose to represent in the fictional world of *Les Morlaques*.

⁶³ Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", p. 66.

The fictional caloyer was visiting a tiny village in the mountains of Dalmatia after a long voyage that had taken him as far as St. Petersburg. He lectured to the Morlacchi about the wide world, while they roasted a lamb over the open fire. The caloyer informed the Morlacchi that their ancestors had come from the north, from the land of the Russians, migrating south, across the Sava River, over the mountains of Bosnia, to settle in Dalmatia. "You see, my friends", he said, "that our origin is the same, and that the Russians are our brothers"⁶⁴. In the late eighteenth century the *philosophes* of the Enlightenment were just beginning to recognize the ethnographic relation among the Slavic peoples and to reflect upon its significance. Herder would give this idea its most famous formulation in his treatment of *Slawische Völker*, from the fourth part of his *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, which was published in 1791. Wynne, whose novel appeared in 1788, was probably looking back to Fortis's reflections on *Popoli Slavi* in the *Viaggio in Dalmazia* of 1774⁶⁵. She looked back to

⁶⁴ Giustiniana Wynne, *Les Morlaques* (Venice, 1788), p. 52.

⁶⁵ Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, I, pp. 44-45; Barbara W.

the period of the earlier Russian-Ottoman war, when the caloyers had seemed suspiciously subversive to the Venetian authorities.

Wynne's fictional caloyer lectured the Morlacchi enthusiastically on the history of Russia with special attention to the achievements of Peter the Great. "God, the protector of the Slavs, regarded them with a favorable eye", declared the caloyer, "and gave them a sovereign destined by him to operate prodigies of creation and omnipotence. His name was Peter, and the astounded universe always called him Peter the Great"⁶⁶. Such hyperbole was, in fact, little more than the standard legend of Peter in the age of Enlightenment, celebrating his campaign to "civilize" Russia. Voltaire had been engaged with the subject of Peter ever since the *Histoire de Charles XII* in 1731, and dedicated himself to the extraordinary tsar more fully and more unreservedly in two volumes on the Russian empire under Peter the Great, which appeared in

Maggs, "Three Phases of Primitivism in Portraits of Eighteenth-Century Croatia", *Slavonic and East European Review*, Volume 67, Number 4 (October 1989), pp. 546-63.

⁶⁶ Wynne, *Les Morlaques*, pp. 57-58.

1759 and 1763⁶⁷. In Voltaire's conception, Peter's enlightened achievement included the humbling of an "ignorant and barbarous" Orthodox clergy, but Wynne suggested another variation on the enlightened legend when she envisioned an Orthodox clergyman as the spokesman for Peter's legend, propagandizing for Russia in the mountains of Dalmatia. She furthermore sought to imagine in fiction how that legend, first formulated by sophisticated French philosophes, might have been deployed among supposedly primitive Slavic populations.

Having paid tribute to Peter, the caloyer moved on to the more contemporary and even more thrilling subject of Catherine.

Yes, from heaven itself, cried out the caloyer in the most emotional tone, it is from heaven that several years later a woman descended, a woman[...] above all praise and all comparison. Catherina, Catherina, she alone has brought the power and glory of the empire to a degree that the greatest of men would not have dared

⁶⁷ Wolff, *Inventing Eastern Europe*, pp. 205-209; Albert Lortholary, *Le Mirage russe en France au XVIIIe siècle* (Paris: Boivin, 1951), pp. 11-76.

LARRY WOLFF

to envisage. The dew of dawn, the warmth of the afternoon, the cool of the evening are not more beneficent than Catherina. The dense darkness that enveloped that vast portion of the world dissipated at the apparition of a luminous dawn[...] Catherina appeared like the sun⁶⁸.

The caloyer made use of familiar metaphors of the Enlightenment when he represented Catherine as a source of light, dissipating darkness. This was the enlightened legend of Catherine as it had been formulated by the philosophes, including Voltaire, ever since her accession to power in 1762. Choiseul-Gouffier may have been surprised to find a caloyer who admired Voltaire, but the fictional caloyer in *Les Morlaques* actually echoed Voltaire in the spirit of extravagantly flattering tribute to Catherine. Wynne dedicated her novel to Catherine, who was not particularly interested: "Tell count Chernyshev, that I beg him to thank countess Wynne Rosenberg for her letter, for her sentiments toward me, and for her book: *Les Morlaques*. If I can find the time, I will try to read it. Presently I am too much occupied"⁶⁹. Yet Wyn-

⁶⁸ Wynne, *Les Morlaques*, pp. 58-59.

⁶⁹ Maggs, "Three Phases of Primitivism", p. 557; Lort-

ne's dedication of the book reflected the fictional scenario, which dramatized the alienation of the Morlacchi from Venetian sovereignty and their political rededication to Catherine.

Spiridion Simich would have seen Catherine, religiously, as "the legitimate sovereign of all the Greeks in the world", while Wynne's fictional caloyer might have revised the formula, ethnographically, to make Catherine the sovereign of all the Slavs.

Live, Catherina, if only you could be immortal like your glory! Live and be as happy as you are great. Bring your victorious arms to meet the rising sun: hunt the barbarians who soil by their impiety, by their cruelties, the beautiful countries that the sun illuminates by its first rays: spread our religion, our language, and your good deeds up to the mountains of Starnazza; we are guarding the passages against the enemy.

holary, *Le Mirage russe*, pp. 79-170; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, pp. 195-234; Wolff, "The Fantasy of Catherine in the Fiction of the Enlightenment: From Baron Munchausen to the Marquis de Sade", in *Eros and Pornography in Russian Culture*, eds. Marcus Levitt & Andrei Toporkov (Moscow: Ladomir, 1999) pp. 249-61.

LARRY WOLFF

We will cross them one day to salute our brothers in the opposite plains. We will exchange our daughters; they will renew our bonds. Sitting by the fires of our cottages, we will sing together the old songs of our valiant fathers. We will be taught those that celebrate your name, and all our brave Morlaques will cry out, "Long live the immortal Catherina, the love of her peoples, the terror of the barbarians, the admiration of the earth"⁷⁰.

Thus the caloyer encouraged Catherine to liberate Southeastern Europe from Ottoman rule, and exhorted the Morlacchi to find within themselves the political impulse to join with the Russians in a spirit of national fraternization. They were religiously and linguistically related—"our religion, our language"—and it remained only for the Morlacchi and Russians to recognize and confirm their common Slavic identity by the exchange of daughters and the singing of old songs. This Slavic political fantasy was also a Venetian political nightmare, and the fictional catalyst was none other than a representative of the Orthodox clergy. In this sense, the Adriatic

⁷⁰ Wynne, *Les Morlaques*, pp. 61-62.

THE ENLIGHTENMENT AND THE ORTHODOX WORLD

Enlightenment was able to envision the international political significance of Orthodoxy, in a spirit which looked beyond the conventional attributions of superstition and ignorance.

In *Les Morlaques* the caloyer's tribute to Catherine induced in the Morlacchi a frankly religious adoration of the Russian ruler, such that they began to worship her as a deity. They erected a statue of Catherine in the woods, decorated her image in the style of the Morlacchi, with coins and beads, and they knelt down before the idol that they had created. The village elder, inspired by the caloyer, urged them on: "Yes, on your knees, my good children, adore the image of the great Catharina". The elder explained to them their relation to Catherine, remarking that "she speaks our language", that "her innumerable subjects have our customs, our religion". The Russians and the Morlacchi belonged to the same nation: "they sing our songs, they recognize our same ancestors, they are Slavs like us". A child was dedicated to Catherine, before the statue, with the injunction, "You are a Slav". It was the Orthodox caloyer who had pointed the Morlacchi toward this great ethnographic truth, and it was Wynne's Adriatic perspective which

made it possible for her to analyze these religious and political dimensions of Eastern Europe, and especially to appreciate the political implications of Orthodoxy.

Conclusion:

"After the Death of the Illustrious Voltaire"

In 1766 Voltaire wrote to Catherine, in the name of the Enlightenment, "We are three, Diderot, d'Alembert, and I, who set up altars to you; you make me a pagan. I am in idolatry, madame, at the feet of your majesty". In 1772 Voltaire further affirmed his veneration for "saint Catherine II, the object of my cult". Giustiniana Wynne also imagined a cult of Catherine among the Morlacchi, an idolatrous cult in which they knelt before an idol of the Russian empress. This bizarre fiction was, in fact, consistent not only with enlightened views of Catherine, but also with enlightened views of Orthodoxy. Travelers agreed that Orthodoxy, with its worship of icons, was an idolatrous religion. Furthermore, the rituals of Orthodoxy were sometimes seen as a kind of extravagant "foppery", though Roman Catholicism could be similarly perceived. To William Richardson the rites of Orthodoxy ap-

peared close to paganism, when he compared Orthodox ceremonial to a night at the opera: "It is strange; yesterday I was of the Greek persuasion; and I am this night a Pagan". Pierre-Augustin Guys went further in seeing the superstitious religious rituals of Greece as reflecting the persistence of paganism from the ancient world: "They will remind you of the bacchanals, and of the devotions of the ancients to a sacred fountain, an antique forest, objects of veneration and cult". In Wynne's novel, *Les Morlaques*, the Orthodox caloyer, preaching the political wisdom of the Enlightenment concerning Peter and Catherine, initiated the Morlacchi into the pagan appreciation of their own national identity.

Constantinos Dimaras saw 1791 as a turning point in the "fortune" of Voltaire in Greece, inasmuch as Catherine's peace settlement with the Ottoman empire and her hostility to the French Revolution encouraged the Orthodox patriarchate in Constantinople to take a more openly negative view of the Enlightenment without fear of irritating Russia. "The Trophy of the Orthodox Faith", published in Greek in Vienna in 1791, denounced Voltaire as an atheist. Yet, in that same year, the remains of Voltaire were

reverently translated to the Pantheon in revolutionary Paris, and Adamantios Korais recorded his own enlightened admiration for Voltaire by recalling, in a letter from Paris to Smyrna, the circumstances of the death of the French philosophe in 1778.

Perhaps you have heard that after the death of the illustrious Voltaire the Parisian clergy did not permit him to be buried in Paris... The pretext of the monks was that Voltaire was a completely impious man... [But] if Voltaire wrote against religion, they were the cause. Tell me, if you please, how it is possible to respect religion when one sees its guides and masters doing exactly the opposite of what they teach; and religion today, is it absolutely the same as it was received from the hands of Jesus? The monks have so transformed it... It is this religion of the monks, obscured and contrary to God, that Voltaire pursued, and he finally opened the eyes of the people⁷¹.

⁷¹ Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", pp. 69-74; Tabaki, "Les intellectuels grecs à Paris", pp. 47-48; Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1989), pp. 561-566.

This vindication of Voltaire by condemnation of the Roman Catholic monks must surely have also carried back to Smyrna some implicit admonition concerning the Orthodox clergy. The strategy of indirect religious criticism was precisely the one adopted by Voltaire himself when he disparaged Orthodoxy in order to score against Roman Catholicism. There is further irony in the circumstance that the Orthodox patriarchate, when it condemned the impious Voltaire, sometimes associated him with the exponents of Roman Catholicism. "Let us not hasten to smile", commented Dimaras, who thought that Voltaire himself would have surely been amused. "There is no doubt that the Church of Constantinople lacked precision concerning the currents of opinion in the Occident; however it is possible that the confusion was intentional, displacing upon Voltaire all the traditional hostility of the Orthodox flock for the Church of Rome"⁷². The principle of association and displacement of religious antagonisms thus functioned from a variety of perspectives in the Enlightenment's polyangular

⁷² Dimaras, "La fortune de Voltaire en Grèce", pp. 98-99.

LARRY WOLFF

engagement with Orthodoxy, Roman Catholicism, Protestantism, and paganism.

Orthodoxy in the eyes of the Enlightenment could be seen as mere superstition, and in that sense closely related to the other religions of Europe, all of which the *philosophes* ecumenically rejected. At the same time, Orthodoxy could be seen as the religious aspect of uncivilized society, and in that sense closely related to the other attributes generally perceived as constituting the domain of Eastern Europe. While Orthodoxy sometimes appeared religiously distinctive, its characteristic aspects were also invoked to make it a part of generally integrated intellectual patterns and relations. In this philosophical tension between the perceived singularity and generality of Orthodoxy, governed by the ambiguity of enlightened perspective, an imaginative vision like that of Giustiniana Wynne could discern the particular communities of distinctive modern nationality and also the interlocking relations of modern international politics.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ LARRY WOLFF
Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Ο ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΚΟΣΜΟΣ
ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΕΛΛΥ ΑΓΓΕΛΗ
ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ ΜΗΧΑΝΟΓΡΑΦΗΣΗΣ ΤΟΥ ΚΝΕ/ΕΙΕ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΙΣ ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ
«Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ ΕΠΕ.»
ΤΟΝ ΟΚΤΩΒΡΙΟ ΤΟΥ 2001
ΣΕ 1500 ΑΝΤΙΤΥΠΑ

Larry Wolff received his A. B. from Harvard University in 1979, and his Ph.D. in History from Stanford University in 1984. He is professor of History in Boston College since 1986. He is the author of the works: *The Vatican and Poland in the Age of the Partitions* (1988); *Postcards from the End of the World: Child Abuse in Freud's Vienna* (1988); *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (1994) and recently published: *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment* (2001).

ISBN 960-7916-20-4