

# Ελληνικότητα & γενιά του '30



Τα τελευταία χρόνια γράφτηκαν πολλά για την ελληνικότητα, χωρίς αυτό να βοηθήσει στο ξεκαθάρισμα της έννοιας, καθώς η συζήτηση από το χώρο των ιδεών και της λογοτεχνίας επεκτάθηκε προς τη ζωγραφική, τη μουσική, την αρχιτεκτονική και πρόσφατα και προς την αρχαιολογία. Αν και η λέξη 'ελληνικότητα', σύμφωνα με τον Στέφανο Κουμανούδη, εισάγεται στην ελληνική γλώσσα στα 1851 από τον Κωνσταντίνο Πωπ και ο Πολυλάς την πρωτοεισάγει το 1860 στην απάντησή του προς τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο υπερασπιζόμενος την ελληνικότητα της Σολωμικής ποίησης,<sup>1</sup> η συζήτηση περί ελληνικότητας συνδέθηκε κατεξοχήν με τη δεκαετία και τη γενιά του '30. Το παράδοξο είναι ότι οι εκπρόσωποι αυτής της γενιάς ούτε χρησιμοποίησαν εκτεταμένα τον όρο ούτε έγραψαν κάποιο θεωρητικό δοκίμιο περί του θέματος, ιδιαίτερα στη δεκαετία του 1930, παρά μόνο κάποιες γνώμες, συμμετέχοντας σε διαλόγους (Γ. Σεφέρης-Κ. Τσάτσος), ή άρθρα ανταποκρινόμενοι σε συζητήσεις γύρω από πρόσωπα (Π. Γιαννόπουλος). Γιατί όμως συνδέθηκε η γενιά του '30 με την ελληνικότητα; Μέχρι τώρα δεν έχει δοθεί κάποια επαρκής εξήγηση για αυτή τη σύνδεση και εδώ θα επιχειρήσω να δώσω μίαν ερμηνεία, ξεκινώντας από μια συνοπτική σύγκριση τρόπων θεώρησης του παρελθόντος.

Αν θέλαμε να σκιαγραφήσουμε τα βασικά σχήματα με τα οποία οι Έλληνες άνθρωποι των γραμμάτων είδαν το ελληνικό παρελθόν, ιδιαίτερα το κλασικό, τους τελευταίους δύο αιώνες, θα καταλήγαμε στα εξής τέσσερα. Το

πρώτο σχήμα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί συμβολικό ή αρχαιολογικό και προϋποθέτει, λόγω και της συνακόλουθης υποτίμησης του μεσαιωνικού παρελθόντος, τη διάσταση ανάμεσα στο κλασικό παρελθόν και το παρόν. Το χάσμα παρελθόντος και παρόντος μπορεί να γεφυρωθεί είτε συμβολικά με την αναβίωση του κλασικού παρελθόντος ως ιδεατού προτύπου, είτε αναπαλαιωτικά μέσω μιας διαδικασίας αποκάθαρσης με την οποία τα αρχαία μνημεία, τα τοπωνύμια και η γλώσσα αποβάλλουν τις ιστορικές επιστρωματώσεις και αλλοιώσεις, είτε μηχανικά μέσω της δημιουργίας μιας τεχνητής γλώσσας, όπως η καθαρεύουσα. Ως εκ τούτου, από την εποχή του ελληνικού Διαφωτισμού και σε όλο σχεδόν το δέκατο ένατο αιώνα ο νεοκλασικισμός είναι ιδιαίτερα έντονος ενώ οι λέξεις 'ανάσταση', 'αναβίωση' ή η φράση 'παλινόστηση των μουσών' είναι επίσης συχνές.

Αν το σχήμα αυτό προϋποθέτει την αρχαιολογική αντιμετώπιση του παρελθόντος ως μνημείου και ως κάτι απόμακρο που είτε μπορεί να χρησιμεύει ως συμβολικό πρότυπο είτε ως μέσο για παραλληλισμούς και συγκρίσεις, το δεύτερο σχήμα, που μπορεί να χαρακτηριστεί ως οργανικό ή ρομαντικό, προϋποθέτει το παρελθόν ως ζωντανό παρόν με την έννοια ότι ίχνη του παρελθόντος μπορούν να ανιχνευθούν σε νεότερα πολιτισμικά φαινόμενα. Από τη νοσταλγία για το παρελθόν – κλέος περνούμε στη νοσταλγία για τη χαμένη αυθεντικότητα. Το μοντέλο αυτό στήριξε την ανάπτυξη της λαογραφίας στην Ελλάδα στα τέλη του δέκα-

του ένατου αιώνα αλλά και το δημοτικισμό, προϋποθέτοντας μια σχεδόν υλική και απτή ανίχνευση του παρελθόντος στο παρόν.

Το τρίτο σχήμα που θα το ονόμαζα αισθητικό ή μοντερνιστικό αποτελεί μια συνέχεια του προηγούμενου με το να προϋποθέτει την παρουσία του παρελθόντος στο παρόν όχι τόσο με την έννοια της ιστορικής όσο μιας αισθητικής ή υφολογικής συνέχειας ή μιας μεταφορικής αντιστοιχίας. Η σχέση δηλαδή παρελθόντος και παρόντος αισθητικοποιείται ενώ η έννοια της συνέχειας δεν εκλαμβάνεται κατεξοχήν υλικά, ιστορικά ή γλωσσικά αλλά αισθητικά και μεταφορικά. Η αισθητικοποίηση του παρελθόντος σημαίνει ότι και το ίδιο χάνει την άκαμπτη στερεότητα του και νοείται ως κάτι που μπορεί να αναθεωρηθεί, να ανακαταταχθεί ή ακόμη και να απορριφθεί. Εφόσον το παρελθόν εννοείται στο παρόν υφολογικά και αισθητικά, τότε η συνέχεια είναι υποδόρια και συνεπώς δεν διατρέχει κάποιον κίνδυνο από την αμφισβήτηση του παρελθόντος και της παράδοσης.

Έτσι οδηγούμαστε στον τέταρτο τρόπο προσέγγισης του παρελθόντος που θα μπορούσαμε να τον ορίσουμε ως ειρωνικό (με τη ρητορική σημασία του όρου), κριτικό ή και μεταμοντερνιστικό. Και αυτό φαίνεται στην αντιμετώπιση της γλώσσας και του παρελθόντος. Ο Ροϊδης, για παράδειγμα, είναι ο πρώτος που δεν προβάλλει την καθαρεύουσα ως γέφυρα παρελθόντος-παρόντος αλλά αποστασιοποιείται ειρωνικά απέναντί της. Χωρίς να πιστεύει σε αυτή τη χρησιμοποίησι ως μάσκα απομυθοποίησης. Αν στον τομέα της γλώσσας

δεν αναζητείται η καθαρότητα ή η λαϊκή αυθεντικότητα, στη θεώρηση του παρελθόντος υποχωρεί η μνημειακότητα και η ακαμψία. Το παρελθόν σε αυτό το σχήμα δεν νοείται ως κάτι δεδομένο και αδιαφιλονίκητο αλλά επιδέχεται συνεχείς ερμηνείες και αναθεωρήσεις, ώστε να αναδειχθούν οι αποσιωπημένες πτυχές του ή να αποκτήσουν μίαν άλλη διάσταση. Σε αυτή την περίπτωση η ιστορική συνέχεια παραμερίζεται και το ενδιαφέρον στρέφεται προς τη σκεπτικιστική ανασκαφή και ανασυγκρότηση του παρελθόντος. Το ίδιο έχει ως συνέπεια η κλασική αρχαιότητα, ως λιγότερο προβληματική περίοδος, να παραγκωνίζεται και να αναδεικνύονται οι πιο αποσιωπημένες ή επίμαχες εποχές όπως η Ελληνιστική, η Βυζαντινή και η Οθωμανική. Έχοντας διαγράψει αδρομερώς αυτούς τους τέσσερις τρόπους προσέγγισης του παρελθόντος, που φυσικά δεν είναι οι μόνοι, μπορούμε τώρα να εστιάσουμε στον τρίτο, ο οποίος έχει ιδιαίτερη σχέση και με το ζήτημα της ελληνικότητας.

Αν στο πρώτο σχήμα το παρελθόν συνιστά αδιαμφισβήτητο πρότυπο και στο δεύτερο το μέσο της οργανικής συνέχειας με φορέα της τον λαό, στο τρίτο λειτουργεί αρχαιολογικά, δηλαδή ως μια δομή βάθους που κάθε φορά ανανεώνεται και επαναφορτίζεται μέσω της καλλιτεχνικής του εκμετάλλευσης. Συνδυάζει έτσι τη μνημειακή στιβαρότητα του πρώτου με τη ζωντανή παροντικότητα του δεύτερου. Σε αυτή την περίπτωση ενδιαφέρει μίαν ουσία του αρχετύπου, δηλαδή η οντολογία του παρελθόντος, το βάρος όμως πέφτει στη

δυνατότητα μετασχηματισμού και αναδημιουργίας του. Περισσότερο από κάθε άλλη εποχή η αρχαιότητα προσφέρεται για την αρχαιολογική θεώρηση του παρελθόντος, γιατί προϋποθέτει καταφυγή σε γνωστούς κλασικούς μύθους ή μοτίβα (Αργώ) ή πρόσωπα της αρχαιότητας (Οδυσσέας) παρά σε αποσιωπημένες, επίμαχες ή παρακμιακές περιόδους.

Η αρχαιολογικότητα, ως ένα είδος βαθιάς δομής και εκδοχή του αισθητικού-μοντερνιστικού σχήματος, που ανέφερα παραπάνω, συνδυάζει τη σταθερότητα με την ανακύκλωση, την αναφορά στην παράδοση χωρίς να αποκλείει τη γόνιμη ανανέωση, γιατί η αρχαιολογική προσέγγιση εξασφαλίζει μίαν προαιώνια χωρίς να παγιώνεται στη στατικότητα. Ίσως αυτή η αναζήτηση του αρχαιολογικού, στις διάφορες εκδοχές και εκφάνσεις του, θα μπορούσε να μας δώσει το κλειδί για να κατανοήσουμε πώς προέκυψε το όλο ζήτημα της ελληνικότητας στη δεκαετία του 1930.

Η αρχαιολογικότητα μέσω του συνεχούς μετασχηματισμού του παρελθόντος συνεπάγεται αφενός τη σχετικότητα του παρελθόντος και αφετέρου αποδίδει μεγαλύτερη προτεραιότητα στο παρόν. Η σχετικότητα αντιμετωπίζεται όχι επιμένοντας σε μίαν άκαμπτη παράδοση αλλά προβάλλοντας μια αισθητική ιδέα, ένα διαχρονικό πνεύμα, μια αφηρημένη ποιότητα. Η ελληνικότητα, λοιπόν, αντισταθμίζει τη σχετικότητα της παράδοσης και διευκολύνει τη συνομιλία ιστορικού-αισθητικού, παρόντος-παρελθόντος και Ελλάδας-Ευρώπης. Ας πάρουμε όμως όλα αυτά τα θέματα με τη σειρά.

Η αρχαιολογική αντίληψη του παρελθόντος προβάλλει και ταυτόχρονα προσπαθεί να συμβιβάσει τη διάσταση ιστορικού (παράδοση) και αισθητικού (νεωτερικότητα), όπως την περιγράφει ο Σεφέρης με σημείο αναφοράς τον Παρθενώνα.

Στόν Παρθενώνα (...) έχουμε ακριβώς δυό διαφορετικά δλωσδιόλου κίνητρα συναισθημάτων, πού συνυπάρχουν στό ίδιο αντικείμενο. Τό ένα, τό ιστορικό, τό αρχαιολογικό, τό ανακλωτικό, ζς ποῦμε, μέ κάνει νά δνειροπολῶ ταξιδεύοντας στά περασμένα· νά φιλοσοφῶ πάνω στή ματαιότητα τῶν ἀνθρωπίνων· νά ἐπαναστατῶ γιά τίς μπάλες τοῦ Μοροζίνι· νά μένω ἐστατικός μπροστά στήν ὁμορφιά τῆς ζωῆς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Τό ἄλλο, τό αἰσθητικό, εἶναι δλωσδιόλου ἄλλη ὑπόθεση· εἶναι μιά ξαφνική παρουσία ἔντονη καί ἀποκλειστική ἕνας μανδῦας ἀπό μάρμαρο, πού μέ σκεπάζει δλόκληρο· μιά φωνή πού δέν καταλαβαίνω, καί πού ὠστόσο αἰσθάνομαι τήν ἐπιτακτική ἀνάγκη νά μιλήσω σάν αὐτή, γιά νά τήν καταλάβω.<sup>2</sup>

Ό,τι μπορεί να γεφυρώσει αυτή τη διάσταση ιστορικού και αισθητικού που εκδηλώνεται έντονα στη δεκαετία του 1930, είναι η πνευματοποίηση της παράδοσης και η αισθητικοποίηση του ελληνισμού, δηλαδή η ελληνικότητα. Η ελληνικότητα δεν νοείται σε αυτή τη δεκαετία, όπως νομίζουν ορισμένοι, ούτε ως απροβλη-

μάτιστος εθνοκεντρισμός ούτε ως απλή αξιοποίηση στοιχείων της παράδοσης σε ένα κείμενο ή σε κάποιον πίνακα, αλλά ως η αισθητική συνθήκη που επιτρέπει στο παρελθόν και στο παρόν να συνομιλούν, που συνδέει την αρχαιότητα του μύθου με την ιστορικότητα του παρόντος. Η ελληνικότητα θέτει ακριβώς το ζήτημα της επικοινωνίας παρόντος και παρελθόντος, ζωντανών και νεκρών. Αλλά και η αρχαιότητα για να λειτουργήσει αποτελεσματικά, συντονίζοντας τις ανανεωτικές εκδοχές του παρελθόντος, απαιτεί την αφαίρεση και την αισθητικοποίηση.

Στη δεκαετία του 1930 σε ορισμένα αρχαιόθεμα ποιήματα του Σεφέρη προκύπτει ακριβώς αυτό το ζήτημα της επικοινωνίας με το παρελθόν, της συνομιλίας με την παράδοση. Το παρελθόν, για παράδειγμα, στο *Μυθιστόρημα* (1935) παρουσιάζεται ως αρχαιολογική πηγή ('*Ακόμη ένα πηγάδι μέσα σε μία σπηλιά/ Άλλοτε μάς ήταν εύκολο ν' άντλήσουμε είδωλα και/ στολίδια, [B]*) αλλά και ως εξαντλητικό βάρος (*Ξύπνησα με τό μαρμάρινο τούτο κεφάλι στά χέρια, [Γ]*), ως αέναη αρχαιολογική επανάληψη (για να ξαναρχίσει τό πανάρχαιο δράμα, [Α]) αλλά και ως σπάσιμο του κύκλου (οί παλαιοί νεκροί ξεφύγαν άπ' τόν κύκλο καί άναστήθηκαν, [ΚΑ]). Και ο Γιώργος Θεοτοκάς στο μυθιστόρημά του *Αργώ* (1933-1936) προσπαθεί να συντονίσει το διάλογο μεταξύ παρελθόντος και παρόντος μέσω της αργοναυτικής μεταφοράς, της μυθικής αναζήτησης και του αέναου ταξιδιού του ελληνικού έθνους. Γενικά η αρχαιολογική προσέγγιση αντιλαμβάνεται το παρελθόν και κατ' επέκταση την παράδοση ταυτόχρονα ως βάρος και ως δωρεά που κρύβει πολλές δυνατότητες αξιοποίησης. Αυτή η διττή και εν δυνάμει αντιφατική σύλληψη του παρελθόντος μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε πώς ο Σεφέρης και ο Θεοτοκάς αμφισβητούν την παράδοση αλλά αποκαλύπτουν και άδελφες πτυχές της.

Οι παραλληλισμοί μέσω των μυθικών συνειρμών και η νεοτερική εκμετάλλευση του παρελθόντος, δεν θέτει μόνο το ερώτημα τι συνδέει τις ποικίλες εκφάνσεις του αρχαίου αλλά ορίζει και την παράδοση ως κάτι ρευστό και συνάμα σταθερό, που συνδυάζει την ανανέωση την οποία επιφέρει η πάροδος του χρόνου με τη στέρεη αρχαιολογικότητα του παρελθόντος. Ιδού πώς θέτει το ζήτημα ο Γιώργος Σεφέρης το 1938:

Γιατί κάθε καινούργιο έργο πού έρχεται νά πάρει μία θέση στή σειρά, έπιβεβαιώνει καί μαζί μεταβάλλει τόν κανόνα καί τό νόημα τών παλιότερων έργων. Ό Ντάντε λ.χ. δέν έχει τό ίδιο νόημα πρίν καί ύστερα άπό τόν Μπωυτελαίρ, μήτε ό Ρασίν πρίν καί ύστερα άπό τόν Έλιοτ. 'Ανάλογα μπορούμε νά σχετίσουμε τόν Όμηρο μέ τόν Βιργίλιο, τόν Όμηρο μέ τόν Αίσχυλο, καί τόν Αίσχυλο μέ τόν Εύριπίδη, ή, στή νέα μας ιστορία, τόν Κάλβο μέ τόν Καβάφη. Καί τούτο είναι ζωντανή παρά-

δοση καί μ' αυτό τόν τρόπο ζοϋν -όχι στερεοποιημένα καί άμετάβλητα- τά έργα τής τέχνης.<sup>3</sup>

Η αρχαιολογική θεώρηση του παρελθόντος, η απόσταξη του δηλαδή στα θεμελιώδη και τα ουσιαστικά, εισάγει και το στοιχείο της σχετικότητας και της ζωντανότητας. Η ζωντανότητα όμως, όπως βλέπουμε και στη γνώμη του Σεφέρη, δεν έχει να κάνει τόσο με μια ορατή, απτή και αποδείξιμη οργανική συνέχεια της παράδοσης, όπως την έβλεπαν οι λαογράφοι και οι δημοτικιστές, όσο με τη δυνατότητά της για μια εκ των ένδον ανανέωση και μετάλλαξη της. Πρόκειται για μια υπόγεια, αισθητική συνέχεια που ταυτόχρονα αναιρεί και τη μνημειακότητα του παρελθόντος. Και αυτό φαίνεται αρκετά καθαρά σε δύο ποιήματα του Σεφέρη «Πάνω σ' έναν ξένο στίχο» (1932) και «Ο Βασιλιάς της Ασίνης» (1940). Στο πρώτο ο Οδυσσεύς είναι το αρχέτυπο που μεταλλάσσεται, το φάντασμα που επανέρχεται, ο αντιήρωας που επιβιώνει μετασχηματισμένος στις φιογούρες των γέρων θαλασσιανών που απαγγέλλουν *Ερωτόκριτο* και διδάσκουν την ταπεινή τέχνη. Στο άλλο ποίημα, το ποιητικό υποκείμενο ξεκινώντας από το παρόν προσπαθεί μέσω της αφής και της διαίσθησης να επικοινωνήσει με τον άγνωστο βασιλιά και να αναπληρώσει το κενό πίσω από την εντύπωση προσώπου και τη φράση 'Ασίνην τε' στην *Ιλιάδα*. Αν δούμε τον βασιλιά ως μια μεταφορά για το παρελθόν, τότε αναδεικνύεται και πόσο αβέβαιο, ρευστό αλλά και ζωντανό είναι το παρελθόν για τον Σεφέρη καθώς περιδιαβάζει τον τόπο «μέ τ' άρχαία μνημεία καί τή σύγχρονη θλίψη».

Και τα δύο ποιήματα στηρίζονται στην ανάγνωση του παρελθόντος μέσω κειμενικών θραυσμάτων. Το παρελθόν δεν κληροδοτείται ως κλειστό και δεδομένο όλον αλλά ως ανοιχτό θραύσμα, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα της μνημονικής του σύνθεσης και ανακατασκευής. Το αρχαιολογικό μοντέλο προϋποθέτει μια διαλογική και αγωνιστική σχέση παρελθόντος και παρόντος και η μνήμη ως το 'παρόν του παρελθόντος'<sup>4</sup> είναι ο βασικός μηχανισμός του.

Η αντιμνημειακή αντίληψη και η σχετικότητα της παράδοσης δεν μπορούν να εκφραστούν πλέον μέσα από μια οντολογική και άκαμπτη αντίληψη του παρελθόντος αλλά μέσα από σχέσεις που μεταβάλλονται, γεγονός που επιβάλλει μια αισθητική και αισθητική προσέγγιση, όπως αυτή αποτυπώνεται σε ένα μοναδικό ύφος, μια αναγνωρίσιμη αισθητική ή την ξεχωριστή αίσθηση του τοπίου. Η σχετικότητα αντιμετωπίζεται όχι επιμένοντας σε μια άκαμπτη αίσθηση της παράδοσης αλλά αναδεικνύοντας μια αισθητική ιδιότητα, ένα διαχρονικό πνεύμα, μια αφηρημένη ποιότητα. Η μοντερνιστική επίγνωση της σχετικότητας, που είναι έκδηλη στη δεκαετία του 1930, ιδιαίτερα στις απόψεις του Σεφέρη, οδηγεί στην ανάπτυξη ενός αισθητικού και αφηρημένου αντίβαρου, της ελληνικότητας, που θα εκφράζει ταυτόχρονα την αιωνιότητα με την παροδικότητα, την ουσία με το μετασχηματισμό. Η ελληνικότητα είναι τόσο διαχρονική

ιδιότητα όσο και προϊόν σχέσεων και συναρτήσεων. Όπως ακριβώς και η αρχαιολογικότητα συνεπάγεται αφενός τη βαθιά και αναλλοίωτη δομή της πρωταρχικής μήτρας και αφετέρου τη σχετικότητα του παρελθόντος, μέσω του διαρκούς μετασχηματισμού του, αποδίδοντας προτεραιότητα στο παρόν.

Η ελληνικότητα δεν είναι δηλαδή οντολογική ουσία μετρήσιμη και αποδείξιμη αλλά αισθητικός συνδυασμός και αισθητική σύνθεση. Το λέει, άλλωστε, πολύ ωραία ο Σεφέρης περιγράφοντας έναν μικρό πίνακα, μια προσωπογραφία αγίου, του Θεοτοκόπουλου που είδε σε μια επίσκεψή του στην Εθνική Πινακοθήκη του Λονδίνου:

Πέρασαν περισσότερα άπό δέκα χρόνια άπό τήν έποχή πού τήν είδα για πρώτη φορά. Δέν μπορώ νά λησμονήσω τή συγκλονιστική έντύπωση 'έλληνισμού' πού μου είχε δώσει αυτό τό πάρεργο τού μεγάλου τεχνίτη. Θυμούμαι άκόμη τώρα δύο πινελιές στους ώμους. 'Σάν κρητικοί δεκαπεντασύλλαβοι' συλλογίστηκε ό φίλος πού ήταν μαζί μου· ήμασταν νέοι. Τόν έλληνικό έλληνισμό, κάποτε οί καλύτεροι άπό έμάς τόν διαισθάνουνται: 'σοφοί δέ προσιόντων'.<sup>5</sup>

Ο πίνακας του Θεοτοκόπουλου και ο κρητικός δεκαπεντασύλλαβος μέσω ενός αισθητικού συνειρμού παράγουν αυτή «τή συγκλονιστική έντύπωση 'έλληνισμού'». Προβάλλοντας σχέσεις, συνειρμούς, μεταφορές, όπως προκύπτει και από τη μυθική μέθοδο του Σεφέρη ή από την *Αργώ* του Θεοτοκά, η ελληνικότητα είναι ταυτόχρονα κάτι διαχρονικό και μεταλλασσόμενο. Αυτή τη θεώρηση του ελληνισμού ως είναι και γίνεσθαι μόνο μια αισθητική σύλληψη της ελληνικότητας μπορεί να την αποδώσει.

Τελικά η ελληνικότητα που προβάλλει η γενιά του '30 δεν έχει σχέση με την ηθογραφική ομφολοσκοπηση ή τον ελληνοκεντρικό μισοξενισμό, αλλά με την ανάδειξη μιας ελληνικής αρχαιολογικότητας με ποικίλες εκφάνσεις. Στη δεκαετία του 1930 η αρχαιολογικότητα αυτή είναι περισσότερο μυθολογική, ατμοσφαιρική (έμφαση στο Αιγαίο), υφολογική, ενώ μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο γίνεται λιγότερο κλασικίζουσα και πιο ιστορικά προσδιορισμένη με τη στροφή προς το Βυζάντιο και τον 'ελληνικό ελληνισμό' του Μακρυγιάννη και του Θεόφιλου ή ακόμη και την Ορθοδοξία. Οι λόγοι αυτής της στροφής από τη μυθική στην ιστορική αρχαιολογικότητα έχουν να κάνουν με τη δοκιμασία του πολέμου και της κατοχής αφενός αλλά και με τις επιθέσεις που δέχεται η γενιά αφετέρου.

Η αρχαιολογική ροπή της γενιάς παραπέμπει στην ελληνικότητα, γιατί ακριβώς θέλει να αξιοποιήσει και να αναδείξει τα βαθύτερα και αναλλοίωτα από το χρόνο στοιχεία της ελληνικής ιδιοπροσωπίας, τα οποία θα εξασφαλίσουν ένα γόνιμο αλλά και ισότιμο διάλογο με την Ευρώπη. Εάν η Ελλάδα του δέκατου

όγδου αιώνα είναι ιδεολογικά κατασκευασμα της αποικιοκρατικής Ευρώπης δίχως να έχει υπάρξει αποικία της,<sup>6</sup> ένας τόπος ταυτόχρονα ιερός ως μυθικός πρόγονος του ευρωπαϊκού πολιτισμού και μολυσμένος λόγω του βάρβαρου Οθωμανισμού, συνάμα πανευρωπαϊκός και ανατολίτικος, οικείος και εξωτικός,<sup>7</sup> στη δεκαετία του 1930 βλέπουμε την προσπάθεια αυτό το εξωτικό να γίνει οικείο ώστε ευρωπαϊκός και ελληνικός ελληνισμός να συνομιλήσουν. Μέχρι τη δεκαετία του 1930 η σχέση με τον ευρωπαϊκό πολιτισμό ετίθετο σε γενικές γραμμές ως ζήτημα μιμητισμού, εξευρωπαϊσμού ή ξενιτιάς ενώ η γενιά του '30 αναζητεί το δημιουργικό διάλογο και προωθεί την ιδέα της πολιτισμικής αμοιβαιότητας. Αλλά για να υπάρξει ουσιαστικός διάλογος και αμοιβαία ανταλλαγή θα πρέπει η Ελλάδα να είναι σε θέση να προσφέρει όχι κάτι ψεύτικο και επιφανειακό αλλά κάτι πιο διαχρονικό, οικουμενικό και διαφορετικό που θα προκύψει όμως από την αρχαιολογική μήτρα του ελληνισμού. Η αρχαιολογικότητα εγγυάται κατά κάποιο τρόπο τη γνησιότητα και με τη σειρά της οδηγεί στην ελληνικότητα, αλλά και στη νεοτερικότητα ως μια δημιουργική ανανέωση της παράδοσης. Αυτή όμως η ελληνικότητα δεν είναι ένας άγονος εθνοκεντρισμός αλλά η προσπάθεια να δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις ώστε ο ελληνικός πολιτισμός να ξαναμπει στη διεθνή πολιτισμική άμμιλα και ανταλλαγή, όχι απλώς ως επίγονος του κλασικού αλλά ως ένα σύγχρονο, πρωτότυπο και δυναμικό πολιτισμικό γένεσθαι.

Η γενιά του '30 έθεσε το ζήτημα της ισορροπίας νεοτερικότητας και παράδοσης, ευρωπαϊκότητας και ελληνικότητας όχι μόνο ως αισθητικό ή καλλιτεχνικό ζήτημα αλλά ως ευρύτερα πολιτισμικό. Μέσα από την έννοια της αρχαιολογικότητας και του ζωντανού διαλόγου με την Ευρώπη πρόβαλε μια αντίληψη για τη σχέση παράδοσης και νεοτερικότητας, ιθαγένειας και οικουμενικότητας που δεν έχει ξεπεραστεί αλλά επανέρχεται ξανά στις συζητήσεις περί ενωμένης Ευρώπης ή παγκοσμιοποίησης. Το ζήτημα της ελληνικότητας για αυτούς συνοψίζεται τελικά στο τι θα δώσει, που όχι μόνο θα είναι αυθεντικά δικό σου, αλλά και θα ενδιαφέρει τους ξένους. Συνέλαβε δηλαδή την ελληνικότητα ως πρόβλημα πολιτισμικής αυθυπαρξίας του νεοελληνισμού σε σχέση με το κλασικό παρελθόν αλλά και ως ζήτημα πολιτισμικού διαλόγου και αμοιβαίας ανταλλαγής με την Ευρώπη. Για τούτο ίσως βαραίνει πάνω μας ως συγκριτικό πρότυπο καθότι οι νεότερες γενιές δεν μπόρεσαν να τη συναγωνιστούν ούτε στον τομέα της καλλιτεχνικής προσφοράς και της προβολής στο εξωτερικό αλλά ούτε και προβάλλοντας μια νέα άποψη περί ελληνικότητας που θα ξεπερνά τη δική της.

Τα δύο πρώτα σχήματα θεώρησης του παρελθόντος, τα οποία ανέφερα στην αρχή, αντιποικινούν σε τρόπους με τους οποίους η Ευρώπη είδε το παρελθόν είτε με την ανακάλυψη της ελληνικής αρχαιότητας ως πολιτικού ιδεώδους και αισθητικού μέτρου είτε με το εθνο-ρομαντικό πρίσμα της οργανικής συνέχειας και της φυλετικής, γεωγραφικής και πολιτισμικής

ομοιογένειας. Και τα δύο ανταποκρίνονται είτε σε ευρωπαϊκές απαιτήσεις, όπως κάνει ο Κοραΐς με τον παραλληλισμό αρχαίας και νεότερης Ελλάδας στην περίφημη διάλεξή του το 1804 προς το γαλλικό κοινό για να κερδίσει τη συμπάθειά του προς τους συμπατριώτες του, είτε σε ευρωπαϊκές προκλήσεις, όπως κάνει ο Παπαρρηγόπουλος και άλλοι ιστορικοί προσπαθώντας να ανασκευάσουν τον ισχυρισμό του Φαλμεράυερ. Δεν προτείνουν δηλαδή κάποια νέα προσέγγιση αλλά απλώς υιοθετούν το θεωρητικό οπλοστάσιο της Ευρώπης για να αντιδράσουν σε ζητήματα που έρχονται από την Ευρώπη και να προωθήσουν έτσι είτε την υπόθεση της ιδιαιτερότητας των Ελλήνων στο πλαίσιο της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ως απογόνων ενδόξων προγόνων, είτε τη θεωρία της φυλετικής καθαρότητας και εθνικής συνέχειας, είτε να υποστηρίξουν την ανάγκη της γλωσσικής αλλαγής ακολουθώντας το παράδειγμα της Ευρώπης με τη μετάβαση από τα λατινικά στις ομιλούμενες γλώσσες. Σε αυτές τις περιπτώσεις η Ευρώπη λειτουργεί και ως πρότυπο και ως μέσο ενώ η Ελλάδα είναι η 'ευρωπαϊκή' Ελλάδα. Τα δύο πρώτα σχήματα δεν φιλοδοξούν να δημιουργήσουν ένα δυναμικό ελληνικό 'μύθο' αλλά λειτουργούν είτε παθητικά, υιοθετώντας τον έτοιμο μύθο που είχε κατασκευάσει η Ευρώπη για το μεγαλείο της αρχαίας Ελλάδας, είτε αμυντικά, φιλοτεχνώντας το δόγμα της εθνικής συνέχειας, όταν αμφισβητείται η φυλετική καθαρότητα.

Το τρίτο σχήμα, το αρχαιολογικό, αναγνωρίζει μεν την Ευρώπη ως δημιουργό του 'ευρωπαϊκού ελληνισμού', όπως λέει ο Σεφέρης, αλλά προσπαθεί για πρώτη φορά να προτείνει κάτι εναλλακτικό προς αυτή: τον 'ελληνικό ελληνισμό', δηλαδή την ελληνικότητα. Ενώ τα άλλα σχήματα συμπλέουν με την Ευρώπη, αντιδρώντας σε ζητήματα που θέτει η ίδια και συνομιλώντας μαζί της με βάση τα δικά της ιδεολογικά σχήματα, στο αρχαιολογικό σχήμα διακρίνουμε τη διάθεση ενός ισότιμου πολιτισμικού διαλόγου, που θα συνδυάζει, για παράδειγμα, τον ευρωπαϊκό μνημονισμό με τη μακρυωνική απλότητα. Στόχος των δύο πρώτων σχημάτων είναι η καθαρότητα και η ομοιογένεια και ως εκ τούτου η πρόσληψη του ελληνισμού είναι κατεξοχήν οντολογική- στο τρίτο σχήμα, χωρίς να εγκαταλείπεται η πίστη στην οντολογική διάρκεια του ελληνισμού, η ελληνικότητα προκύπτει αισθητικά και υφολογικά από σχέσεις, ανασχηματισμούς και ανασυνθέσεις του παρελθόντος. Η ελληνικότητα στα δύο πρώτα σχήματα λειτουργεί αποδεικτικά, στο τρίτο αισθητικά και στο τέταρτο ειρωνικά καθώς σε αυτό το σχήμα η ελληνικότητα σχετικοποιείται, υβριδοποιείται και διεκδικείται.

Συμπερασματικά, θα ήθελα να επισημάνω ότι τα τελευταία χρόνια παρατηρείται η κατάχρηση της λέξης 'ελληνικότητα' είτε για να δηλωθεί ο ελληνικός χαρακτήρας ενός έργου τέχνης, είτε η αξιοποίηση της ελληνικής παράδοσης από Έλληνες ή ξένους, είτε για να συζητηθούν ζητήματα εθνικής ταυτότητας ή ετερότητας. Νομίζω όμως ότι η ελληνικότητα συνδέθηκε με τη γενιά του '30 γιατί αυτή

προέβαλε μια διαφορετική, αρχαιολογική και αισθητική, όπως τη χαρακτήρισα, αντίληψη του ελληνικού παρελθόντος και όχι γιατί ήταν περισσότερο ή λιγότερο ελληνοκεντρική από προηγούμενες ή επόμενες γενιές. Προσεγγίζοντας όμως την ελληνικότητα ως γενικότερο πολιτισμικό ζήτημα, αναγκαζόμαστε έμμεσα να ξανασκεφτούμε και το πώς ορίζουμε τη γενιά του '30 και ποιο όντως ανήκουν σε αυτή. Αλλά αυτό το θέμα αποτελεί ερέθισμα για μια άλλη συζήτηση. ●

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά Δημήτρης Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Οδυσσεύς 1989, σ. 35.

<sup>2</sup> Γ. Σεφέρης - Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, επιμ. Λουκάς Κούσουλας, Αθήνα, Ερμής 1975, σ. 85.

<sup>3</sup> Γ. Σεφέρης - Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 21.

<sup>4</sup> Βλ. Richard Terdiman, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca & London, Cornell University Press 1993, σ. 8.

<sup>5</sup> Γ. Σεφέρης - Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 30.

<sup>6</sup> Βλ. Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford, Stanford University Press 1996, σ. 6

<sup>7</sup> Βλ. Michael Herzfeld, *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press 1987, σσ. 7, 19.