

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ♦ ΤΟΜΕΑΣ
ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΝΕΑΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

«...και Θεός ην ο Λόγος»

Η διασταύρωση της θρησκείας με τη λογοτεχνία



Εισαγωγή – Επιμέλεια
Βασίλης Μακροδήμας

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2023

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ♦ ΤΟΜΕΑΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΚΑΙ
ΝΕΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

«...και Θεός ην ο Λόγος». Η διασταύρωση της θρησκείας με τη
λογοτεχνία

Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου
18-19 Νοεμβρίου 2022

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2023

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΚΑΙ ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Αθηνά Βογιατζόγλου

Αγγέλα Γιώτη

Βασίλης Μακροδήμας

Το συνέδριο υλοποιήθηκε με τη στήριξη του ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ., στο πλαίσιο του προγράμματος «Religion in literary criticism during the Greek interwar period (1922-1940)», επιστημονικός υπεύθυνος: Βασίλης Μακροδήμας, μέλη ερευνητικής ομάδας: Γιάννης Στάμος, Πολυξένη Συμεωνίδου, Δημήτρης Καραθανάσης. Το ερευνητικό έργο υποστηρίχτηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας στο πλαίσιο της Δράσης «2η Προκήρυξη ερευνητικών έργων ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. για την ενίσχυση Μεταδιδακτορικών Ερευνητών/τριών».



Εισαγωγή – επιμέλεια: Βασίλης Μακροδήμας

Σχεδιασμός – σελιδοποίηση: Βασίλης Μακροδήμας

Εξώφυλλο: Δήμητρα Πετμεζά

Στο εξώφυλλο

Διασκευή μέρους της νωπογραφίας του Michelangelo, “Creazione di Adamo” [Η Δημιουργία του Αδάμ], c. 1508-1512

© 2023 ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ | ΤΟΜΕΑΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΝΕΑΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ | ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ISBN 978-960-233-284-9

*Δεν έχω το θεό ανάμεσα στα χέρια μου,
Κι ούτε τον άνθρωπο έχω.
Κρατώ ωστόσο μια απουσία
που μπορεί να πάρει τη μορφή
οποιοδήποτε απ' τους δύο.*

*Και το πρόβλημα δεν είναι
που δεν ξέρω να διαλέξω,
αλλά που απλώς δεν θέλω
να λάβει η απουσία μου τη μορφή κανενός.*

*Είναι πολλές οι παρουσίες
που πρέπει να διαλυθούν
για να φτιαχτεί μια απουσία
που να ταιριάζει ανάμεσα στα χέρια.*

Roberto Juarroz, *Κατακόρυφη ποίηση*, εισ.-μτφρ. Αργύρης Χιόνης,
Τραμ / Τα τραμάκια, Θεσσαλονίκη 1997

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΑΣ

Εισαγωγή: Λόγος, διάλογος, αντίλογος. Η διαλεκτική σχέση θρησκείας και λογοτεχνίας 9

ΜΕΡΟΣ Α'

18^{ος} - 19^{ος} αιώνας

ΤΑΣΟΥΛΑ ΜΑΡΚΟΜΙΧΕΛΑΚΗ

Έτσι θέλω σάς δείξει: Η «ρητορική φαντασία» των κηρυγμάτων του Ηλία Μηνιάτη (†1714).....45

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΑΚΗΣ

«Αν δεν υπάρχει λοιπόν ο Θεός, τότε τι υπάρχει;»: Όψεις της θρησκευτικότητας στην ποίηση του Διονύσιου Σολωμού57

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΕΛ ΓΚΕΝΤΙ

Το «άσεμνον Μυθιστόρημα»: Μια εγκύκλιος κατά των μυθιστορημάτων (1882)79

ΒΑΣΙΛΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ

«Γυνή άνευ θρησκείας προσομοιάζει πλοίοω στερουμένω πηδαλίου»: Όψεις και χρήσεις της θρησκείας στα έντυπα της γυναικείας αμφισβήτησης τον 19^ο αιώνα. Το παράδειγμα της *Εφημερίδος των Κυριών* και ο διάλογός της με την *Ανάπλαση* 105

ΓΕΩΡΓΙΑ ΓΚΟΤΣΗ

Δεσβίσηδες στην ελληνική λογοτεχνία, 1880-1900: Δια-θρησκευτική συνύπαρξη στον χώρο του εθνικού. Προόδρομη ανακοίνωση..... 119

ΜΕΡΟΣ Β'
Τέλη 19^{ου} αιώνα – Μεσοπόλεμος

ΛΑΜΠΡΟΣ ΒΑΡΕΛΑΣ

Θρησκευτικά ψευδώνυμα νεοελλήνων λογοτεχνών (1880-1930):
Πρώτη διερεύνηση 147

ΑΝΝΙΤΑ ΠΑΝΑΡΕΤΟΥ

«Θέλω να σταβρωθώ κι εγώ»: Μιχαήλ Ακύλα, *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα*. Μια βιβλική παράφραση.....161

ΓΙΑΝΝΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΑΚΗΣ

Η παρουσία της γαλλικής ρωμαιοκαθολικής διανόησης στο περιοδικό
Ελληνικά Γράμματα..... 173

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ

Η θρησκευτικότητα του Miguel de Unamuno στη μεσοπολεμική
λογοτεχνική κριτική του Κλέωνα Παράσχου 197

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΜΟΣ

Θρησκευτική γλώσσα στη λογοτεχνική κριτική των χρόνων της
μεταξικής δικτατορίας211

ΜΕΡΟΣ Γ'
Μεταπολεμικά χρόνια – σήμερα

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΑΡΒΑΝΙΤΗΣ

«Vox clamantis in deserto»: Η προνομιακή συνάντηση του Γ. Κ.
Παπατσώνη με τη φιλοσοφική κληρονομιά του χριστιανικού
υπαρξισμού..... 233

ΝΙΚΟΣ ΚΑΓΚΕΛΑΡΗΣ

Η “αποιαθήλωση” του Αγίου Κωνσταντίνου στο *Κωνσταντίνος ο Μέγας*
του Κοσμά Πολίτη: Τα ιδιοτελή κίνητρα της στροφής προς
τον χριστιανισμό 253

ΒΑΣΙΛΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΑΣ

Οι έμφυλες διαστάσεις του χριστιανισμού στο *Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* του Τάκη Σινόπουλου275

ΚΙΡΚΗ ΚΕΦΑΛΕΑ

Η μορφή της Μαγδαληνής στη νεοελληνική ποίηση: Το παράδειγμα της Κικής Δημούλα, της Κατερίνας Αγγελάκη-Ρουκ και της Λένας Παππά.....297

ΑΓΓΕΛΑ ΓΙΩΤΗ

Πίστη και θυσία στο έργο του Βύρωνα Λεοντάρη.....307

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΑΡ. ΥΦΑΝΤΗΣ

Πίστη και θρησκευτικότητα στο μυθιστόρημα του Σωτήρη Δημητρίου *Ουρανός απ' άλλους τόπους* (2021).....337

ΜΕΡΟΣ Δ'

Γενικές προσεγγίσεις σε θέματα και δημιουργούς

ΑΓΓΕΛΑ ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

Κήποι της αμαρτίας στη νεοελληνική πεζογραφία. Πτώση και ανόρθωση των Πρωτοπλάστων357

ΜΑΡΙΝΑ ΑΡΕΤΑΚΗ

Πίστη και προσευχή στην πεζογραφία του Ηλία Βενέζη377

ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ ΓΑΡΑΝΤΟΥΔΗΣ

Θρησκευτική ταυτότητα και ετερότητα στα *Ανθολόγια Λογοτεχνικών Κειμένων* της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης397

Οι συγγραφείς του τόμου 413

ΒΑΣΙΛΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΑΣ

Εισαγωγή:

Λόγος, διάλογος, αντίλογος. Η διαλεκτική σχέση θρησκείας και λογοτεχνίας

Εάν μπορούμε σχηματικά να πούμε ότι η θρησκεία με τα γραπτά της μνημεία συνιστά την προσπάθεια νοηματοδότησης της ιδέας περί Θεού, και εφόσον η λογοτεχνία ως γλώσσα-δημιουργός επιτελεί κάτι ανάλογο, ορίζοντας μέσα από ένα πλέγμα αφηγήσεων τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο, τότε, ως ένα βαθμό, η εξίσωση του Λόγου με τον Θεό στο προοίμιο του *Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου* μάς προσανατολίζει στη συνάφεια που διέπει τα δύο πεδία. *Homo narrans* και *homo religiosus* χαρακτηρίζονται από μια παράλληλη επιθυμία αποικρυπτογράφησης του νοήματος της ανθρώπινης ύπαρξης, των κοσμικών και των μεταφυσικών της προεκτάσεων. Θρησκεία και λογοτεχνία συχνά διασταυρώνονται, διαμορφώνοντας ένα πεδίο σκέψης όπου άλλοτε ατέρμονες υποχωρήσεις και άλλοτε αμοιβαίες επικαλύψεις διαμορφώνουν διαφόρων ειδών συναρτήσεων μεταξύ τους: σύμπλευση, ανταγωνισμό, αμφισβήτηση. Αυτήν ακριβώς τη συνθήκη είχε κατά νου ο Anthony Hirst όταν το 2004 δημοσίευσε τη διδακτορική του διατριβή, στην οποία ιχνογραφούσε τις διάφορες όψεις της παρουσίας του θρησκευτικού συναισθήματος στην ποίηση του Κωστή Παλαμά, του Άγγελου Σικελιανού και του Οδυσσέα Ελύτη. Αν και το έργο ανήκει σε έναν Άγγλο νεοελληνιστή, και δεν έχει ακόμα μεταφραστεί, το βιβλίο με τίτλο *God and the Poetic Ego. The Appropriation of Biblical Language in the Poetry of Palamas, Sikelianos and Elytis* (Peter Lang, Bern 2004) ήταν η πρώτη εμπειριστατωμένη μονογραφία που καταπιάστηκε κειμενοκεντρικά με τη διάκριση των ορίων και των συμβάσεων της «διακειμενικότητας» (intertextuality) αναφορικά με τον τρόπο που οι χριστιανικές πηγές αναπλάθονται ποιητικά από τους τρεις προαναφερθέντες δημιουργούς. Μακριά από θρησκευτικές προκαταλήψεις και ιδεολογικές αγκυλώσεις, ο Hirst

έθεσε τα θεμέλια ώστε να μπορέσουμε να διακρίνουμε αμερόληπτα τον πολυδιάστατο τρόπο που το βιβλικό διακείμενο εισέρχεται στην ποίηση τριών βασικών σταθμών της επονομαζόμενης «εθνικής ποίησης». Αν στην κυρίαρχη πολιτισμική συνείδηση που επικράτησε για πολλές δεκαετίες η γενεαλογία του εθνικού κανόνα όφειλε να διασώζει συναινετικά τα νοήματα του βιβλικού λόγου, ο μελετητής απέδειξε πως κάτι τέτοιο μάλλον έπρεπε να αμφισβητηθεί ριζικά. Για τον Hirst, ο Παλαμάς, ο Σικελιανός και ο Ελύτης, παρά το ενδιαφέρον τους για τον χριστιανισμό, εφόσον η ποιητική τους γλώσσα επιστρατεύει την εκκλησιαστική παράδοση, σε βαθύτερο επίπεδο οδηγούνται σε διάσταση μαζί της, δεδομένου ότι η αφομοίωση των χριστιανικών συμφραζομένων επιτυγχάνεται κυρίως με ανταγωνιστικό σκοπό, ώστε η ποιητική φαντασία να διαψεύσει ή ακόμη και να υπονομεύσει την ιερότητα και το απαράβατο του χριστιανικού δόγματος.

Η ενδιαφέρουσα αυτή θεωρητική αρχή του Hirst αποδεικνύει ότι η επίκληση της θρησκευτικής γλώσσας δεν καθιστά αυτόματα έναν ποιητή θρησκευτικό, παρά την προσφυγή του στην εκκλησιαστική γραμματεία. Η διαπίστωση αυτή οδηγεί τον Hirst να αποφύγει να καταλήξει σε έναν ορισμό γύρω από το τι είναι θρησκευτική ποίηση και ποιος είναι ο θρησκευτικός ποιητής. Τα σημασιόμενα του επιθέτου «θρησκευτικός» επαριούν, ούτως ή άλλως, για να προσδώσουν συγκεκριμένο περιεχόμενο στις έννοιες ποίηση και ποιητής. Σημασία τελικά δεν φαίνεται να έχει, για τον μελετητή, ένας περαιτέρω σημασιολογικός προσδιορισμός του επιθέτου, αφού κάτι τέτοιο μάλλον θα απέβαινε περιοριστικό. Η απιστία του Παλαμά, για παράδειγμα, δεν μπορεί να ακυρώσει τον χαρακτηρισμό ορισμένων ποιητικών στιγμών του ως «θρησκευτικών», παρ' όλο που σε αυτές δεν εξυμνεί τη θρησκεία, αλλά καταθέτει τη δυσπιστία του απέναντι στην εγκυρότητα ενός μεταφυσικού θεωρήματος. Προφανώς, τα θεωρητικά πορίσματα του Άγγλου μελετητή μπορούν να εφαρμοστούν με επιτυχία και στον χώρο της πεζογραφίας.

Είναι γεγονός ότι τα δύο πεδία -θρησκεία και λογοτεχνία- μοιράζονται μια κοινή ιδρυτική αρχή από την οποία απορρέει η λειτουργίας τους: το

επικοινωνιακό σύστημα της γλώσσας. Βέβαια, μια προκλητική ανάγνωση της εισαγωγικής περικοπής του *Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου* (1: 1-3) μπορεί να ακυρώσει τη διαλεκτική μεταξύ Θεού και Λόγου, αφού ο τελευταίος προϋπάρχει του Θεού: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν». Για να αποφευχθεί, όμως, ο κίνδυνος της εμβάθυνσης σε θεολογικά ζητήματα που δεν είμαστε αρμόδιοι να απαντήσουμε, θρησκεία και λογοτεχνία συγκλίνουν και σε ένα άλλο επίπεδο, εκείνο της χρονικής τους λειτουργίας. Στο κλασικό πλέον έργο του για τους μηχανισμούς της πολιτισμικής μνήμης, ο αιγυπτιολόγος Jan Assman εύγλωττα έχει αναλύσει την «αναχρονιστική δομή» που χαρακτηρίζει τη θρησκεία, καθώς ενώνει τα περασμένα με τα παρόντα: «σύνδεση με το παρελθόν, ανάμνηση και διατηρούσα μνημόνευση: αυτή είναι η αρχετυπική λειτουργία της θρησκείας».¹ Νομίζω πως κανείς δεν μπορεί να αμφιβάλλει πως κάτι παρόμοιο επιτελεί ένα μεγάλο μέρος της λογοτεχνίας² με διττό τρόπο: είτε ενοφθαλμίζοντας ως γραπτή μαρτυρία μια πολιτισμική και ιστορική κατάσταση μιας συγκεκριμένης εποχής, η οποία διαβάζεται αναδρομικά από ένα μεταγενέστερο παρόν, είτε αφομοιώνοντας στοιχεία του παρελθόντος στις δομικές της εκφάνσεις (παραδείγματος χάρη, το ιστορικό μυθιστόρημα στον χώρο της πεζογραφίας ή η λεγόμενη μυθική / ιστορική μέθοδος στον χώρο της ποίησης). Μάλιστα, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ένα σημείο στην γραμματολογική προϊστορία του χριστιανισμού, δηλαδή στην εβραϊκή ιστορία, όπου θρησκεία και λογοτεχνία συνασπίζονται έχοντας στραμμένο το βλέμμα όχι μόνο προς τα πίσω αλλά και προς τα εμπρός. Πρόκειται για την αφήγηση του *Δευτερονομίου* σύμφωνα με την οποία ο Θεός επιτάσσει μέσω του Μωυσή στους Ισραηλίτες να συνθέσουν μια ωδή που θα προειδοποιεί τον επιούσιο λαό για τους κινδύνους που ελλοχεύουν αν ξεχάσει ποιος τον

¹ Jan Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη. Γραφή, ανάμνηση και πολιτική ταυτότητα στους πρόιμους ανώτερους πολιτισμούς*, μτφρ.-επιστ. επιμ. Διαμαντής Παναγιωτόπουλος, πρόλ. Άγγελος Χανιώτης, ΠΕΚ, Ηράκλειο 2017, σ. 321.

² Στο σημείο αυτό δεν λαμβάνεται προφανώς υπόψη –χωρίς, όμως, να αγνοείται– το κομμάτι εκείνο της λογοτεχνίας που είναι στραμμένο στο μέλλον, όπως, παραδείγματος χάρη, τα μυθιστορήματα επιστημονικής φαντασίας.

απελευθέρωσε και απιστήσει απέναντί του. Με τα λόγια του Assman, στο σημείο αυτό στην «ποίηση [ανατίθεται η] κωδικοποίηση της ιστορικής ανάμνησης».³ Εν ολίγοις, η λογοτεχνία, εν προκειμένω, ως φορέας του θρησκευτικού λόγου επιφορτίζεται με τη διάσωσή του στο μέλλον, τη διάδοσή του στις επόμενες γενιές.

Από τα προχριστιανικά χρόνια μέχρι σήμερα, οι θρησκευτικές δεσμεύσεις των πρώτων πιστών απέναντι στον εβραϊκό και αργότερα στον χριστιανικό Θεό συνυφάνθηκαν με την πορεία σύλληψης της πορείας της ανθρωπότητας. Εδώ, ίσως θα πρέπει να λάβει κανείς υπόψη την άποψη του Jean Daniel πως «όλη η αντίληψή μας για την Ιστορία [...] διαπλάθεται από την ιουδαιο-χριστιανική κληρονομιά».⁴ Έπειτα, όμως, από τη μεσολάβηση δύο χιλιετιών όλη αυτή η παράδοση δεν καθορίζει την Ιστορία με τον ίδιο τρόπο. Ήδη από τον 19^ο αιώνα, οι κοινωνίες φιλτράρουν όλων των ειδών τις διεκδικήσεις τους (οικονομικές, πολιτικές, φυλετικές κ.ο.κ.) μέσα από το πρίσμα της εικοσμίκευσης. Θα ήταν ιδιαίτερα ασύμφορο να αποδυθεί κανείς σε μια σύντομη πραγμάτευση του πολυδιάστατου αυτού όρου σε λίγες σελίδες, όπως επιτάσσουν οι ανάγκες του παρόντος κειμένου. Ο Charles Taylor, ένας από τους επιφανέστερους φιλοσόφους που αφιέρωσαν σχεδόν όλη τη ζωή του στην κωδικοποίηση αυτού του φαινομένου, χρειάστηκε γύρω στις χίλιες διακόσιες σελίδες για να αποικρυσταλλώσει τις ποικίλες εκφάνσεις του. Παραμένοντας δέσμιος σχηματικών και σύντομων διατυπώσεων, αποβαίνει διαφωτιστικά χρήσιμο να ακολουθήσει κανείς τη διάκριση δύο ειδών εικοσμίκευσης που έχει εισηγηθεί ο Taylor. Ο ίδιος εντοπίζει τη σταδιακή απομείωση του ενδιαφέροντος των νεωτερικών κοινωνιών για τα θρησκευτικά ζητήματα αφενός στη διαδικασία της ιδιωτικοποίησης της θρησκείας, δηλαδή της επιβίωσής της στον στενό και υποκειμενικό τρόπο θεώρησής της στα όρια του

³ Assman, *ό.π.* (σημ. 1), σ. 310.

⁴ Jean Daniel, *Ο Θεός είναι φανατικός*, μτφρ. Ανδρέας Πανταζόπουλος, πρόλ. Σταύρος Ζουμπούλακης, Πόλις, 1998, σ. 186. Πρβλ. και την παρόμοια άποψη του John Gray, ο οποίος προχωρά και σε μια δραστική αφαίρεση, καθώς αποκλείει τον εβραϊσμό: «Μόνο με τη δημιουργία του χριστιανισμού άρχισε να λέγεται η Ιστορία της ανθρωπότητας. Πριν από αυτό το σημείο δεν υπήρχε οικουμενική Ιστορία. Πολλές ιστορίες λέγονταν – η ιστορία του ιουδαϊκού λαού, των Ελλήνων, των Ρωμαίων και πολλών άλλων», *Επτά τύποι αθεϊσμού*, μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, Οκτώ, 2018, σ. 60.

ιδιωτικού βίου, έξω από τη διάδρασή της με τον ευρύτερο δημόσιο χώρο, αφετέρου, σε μια πιο ριζοσπαστική βάση, στην επιθυμία των ανθρώπων να χειραφετηθούν παντελώς από τη θρησκεία και από την ιδέα περί Θεού, με όποιες επιπτώσεις συνεπάγεται κάτι τέτοιο.⁵

Από μια άλλη οπτική, ο Olivier Roy, μετατοπίζει τους όρους και τις προϋποθέσεις διάκρισης του φαινομένου της εικιοσμίκευσης σε μια άλλη βάση. Για τον Γάλλο πολιτικό επιστήμονα, η εικιοσμίκευση αντιστοιχεί, από τη μία πλευρά, στον «αποχριστιανισμό», δηλαδή σε αυτό που και ο Taylor έχει ορίσει ως απόλυτη απομάκρυνση από τις περί θρησκείας συζητήσεις, από την άλλη, ως προσπάθεια διαχωρισμού της πολιτικής από τη θρησκεία.⁶ Έχει ενδιαφέρον αυτός ο δεύτερος τύπος διάκρισης, καθώς φέρνει στο προσκήνιο την εμπλοκή των δύο πεδίων. Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως χιλιάδες σελίδες της ανθρώπινης Ιστορίας γράφτηκαν με φόντο τον διαζυγισμό για το αν τα του Θεού μπορούν να αναμειχθούν με τα του Καίσαρος. Όλα αυτά δεν θα είχαν πιθανόν καμία σημασία αν η πολιτική χρήση της θρησκείας, που πολλές φορές αγγίζει τα όρια της ιδεολογικοποίησης, δεν αποτυπωνόταν στις πνευματικές ζυμώσεις της λογοτεχνικής κριτικής της κάθε περιόδου. Τέτοιου είδους διεργασίες μάς διαφωτίζουν για τον τρόπο και τον βαθμό στον οποίο η θρησκεία επηρεάζει τη διαμόρφωση των θεωρητικών, πολιτισμικών κ.ο.κ. συντεταγμένων της διάνοησης και συνεπώς και του πεδίου περί λογοτεχνίας λόγου.

Έχει καταστεί σαφές πως η πραγμάτευση της εικιοσμίκευσης δεν είναι μια διόλου εύκολη υπόθεση. Για την ακρίβεια, πρόκειται για ένα εννοιολογικό καλειδοσκόπιο. Μια τέτοια μεταφορά μπορεί να φαντάζει υπερβολική. Ωστόσο, ο όρος διαθλάται, ακολουθώντας διάφορες κατευθύνσεις. Η έννοια της εικιοσμίκευσης απλώνεται από τον χώρο της θρησκείας και της Ιστορίας μέχρι τον χώρο της ηθικής, της πολιτικής, των φυσικών επιστημών κ.ά. Ένας παραπλήσιος τρόπος για να μιλήσει κανείς για τη σταδιακή αποκοπή του νεωτερικού κόσμου από τη θρησκεία είναι η συζήτηση περί απομάγευσης του

⁵ Charles Taylor, *Μια κοσμική εποχή*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός, Ίνδικτος, 2015, σ. 11, σημ. 1.

⁶ Olivier Roy, *Η Ευρώπη είναι χριστιανική*; μτφρ. Βάλια Καϊμάκη, Πόλις, 2020, σ. 38 κ.ε.

κόσμου ή για τον «θάνατο του Θεού», απόρροια της σκέψης του Friedrich Nietzsche. Η λογοτεχνία δεν έμεινε καθόλου επιφυλακτική μπροστά στο ενδεχόμενο να αναμετρηθεί δημιουργικά με το κατά πόσο ο Θεός πέθανε και με το αν ο δυτικός άνθρωπος βρίσκεται αποξενωμένος από το θρησκευτικό συναίσθημα:

Ο Θεός είναι νεκρός, αλλά η «θρησκευτική» παρόρμηση επιμένει: η αναζήτηση για το Υπερβατικό που κείται πέρα από κάθε λογική και πέρα από κάθε απόδειξη. Όχι ότι η μορφή του Θεού εισέρχεται ποτέ συστατικά στο σώμα της λογοτεχνίας. Καθώς ο Θεός παραμένει άορατος και άγνωστος, ο συγγραφέας είναι υποχρεωμένος να περιοριστεί στο σύμπαν του ανθρώπινου, στο πεδίο του αισθητού, του έγχρονου, του πεπερασμένου.⁷

Τα λόγια του Πολωνο-αμερικανού συγκριτολόγου Charles Glicksberg δείχνουν με ενάργεια πως, παρά τις όποιες διαπιστώσεις ότι για μια μεγάλη μερίδα του σύγχρονου κόσμου ο Θεός μπορεί να είναι απών, ενδόμυχα φαίνεται να επιβιώνει η βαθιά ανάγκη πολλών λογοτεχνών να εξερευνήσουν ό,τι, πιθανώς, βρίσκεται στο επέκεινα, ανάγκη ορατή σε λογοτέχνες του αναστήματος ενός Fyodor Dostoyevsky, ενός James Joyce, ενός André Malraux ή ενός Albert Camus. Ο ίδιος ο Glicksberg στο έργο όλων αυτών των εμβληματικών συγγραφέων δεν διαγιγνώσκει ένα διαπιστωμένο ενδιαφέρον για τον χώρο του μεταφυσικού αλλά μια αγωνιώδη διερεύνηση των ποικίλων τρόπων που λαμβάνει στο στοχασμό τους η θρησκευτική πάλη, η έρευνα των μέσων επιβίωσης των συμβόλων του χριστιανισμού και της ιδέας της πίστης σε μια ανώτερη ύπαρξη στην εποχή της νεωτερικότητας.

Οι σχέσεις θρησκείας και λογοτεχνίας δεν υπήρξαν πάντοτε αγαστές. Από εκείνη την παλαιότερη επίθεση που είχε εξαπολύσει ο χριστιανισμός τα χρόνια της ανάδυσής του εναντίον της λογοτεχνίας (αλλά και της φιλοσοφίας) ως αναρμόδιας να αναζητήσει μια επαρκή ερμηνευτική προσέγγιση του

⁷ Charles Glicksberg, « Η σύγχρονη λογοτεχνία και ο θάνατος του Θεού », στον συλλογικό τόμο *Ο θάνατος του Θεού. Από τον Διαφωτισμό μέχρι την εποχή μας*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Αλεξάνδρεια, 2019, σσ. 119-120.

μεταφυσικού φαινομένου, όπως μας ενημερώνει ο William Marx,⁸ μέχρι τα χρόνια του Ρομαντισμού, στη διάρκεια του οποίου η έννοια της ιερότητας – χριστιανικών πολλές φορές αποχρώσεων– κατέλαβε μια εμφατική θέση, μια και πολλοί από τους θιασώτες του οικειοποιήθηκαν τον ρόλο του “ιερέα” με σκοπό να αναλάβουν έναν ρόλο διαμεσολαβητή ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση, η απόσταση είναι μεγάλη και για να τη διατρέξει κανείς θα πρέπει να εισχωρήσει όχι μόνο στον χώρο των δύο αυτών πεδίων (λογοτεχνίας και θρησκείας) αλλά και στον χώρο της φιλοσοφίας, η οποία πολλές φορές λειτουργήσε ως συνδετικός αρμός ανάμεσά τους. Ένα τέτοιο εικρηκτικό τρίγωνο δυνάμεων βλέπει ο Taylor να διαπερνά, επί παραδείγματι, την ποίηση του William Wordsworth «για τον οποίο ο φύσει αινιγματικός ποιητικός λόγος αναβλύζει απευθείας από την επαφή που ο ίδιος αποκαλεί “δύναμη ρέουσα μέσ’ απ’ τα πάντα” (“the power which flows through all things”)».⁹ Οι στενές σχέσεις που διατήρησαν πολλοί εκπρόσωποι του Ρομαντισμού με τον χριστιανισμό αλλά και τη φιλοσοφία περί μεταφυσικής γενικότερα είναι ένα θέμα που έχει απασχολήσει εκτενώς την ξενόγλωσση βιβλιογραφία. Μέσα από τέτοιου είδους διαπραγματεύσεις μπορεί κανείς να κατανοήσει επαρκέστερα τον πολυδιάστατο τρόπο με τον οποίο η λογοτεχνία συγκλίνει με αλλά και αποκλίνει από τη θρησκεία, συνομιλεί με και ιδιοποιείται στοιχεία της δεύτερης αλλά και αμφισβητεί την πρωτοκαθεδρία της για τη διατύπωση οντολογικών και κοσμολογικών αληθειών.¹⁰ Τα λόγια του επιφανούς λογίου, ποιητή και κριτικού της αγγλικής Αναγέννησης Philip Sydney προοικονομούν το εγχείρημα των Ρομαντικών, φέρνοντας στο προσκήνιο τους χαλαρούς δεσμούς που συνέχουν τον λογοτέχνη με τη θρησκεία. Αν, όπως ο ίδιος ο Sydney υποστήριζε, ο ποιητής δεν είναι φερέφωνο κάποιας θεϊκής εντολής

⁸ William Marx, *Το μίσος για τη λογοτεχνία*, μτφρ. Αντώνης Αθανασόπουλος, Πόλις, 2019, σ. 71.

⁹ Charles Taylor, *Τα βιβλία που ελευθερώνουν. Οι λεωφόροι της πίστης. Συνομιλίες με τον Jonathan Guibault*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Πόλις, 2018, σ. 53.

¹⁰ Από τον εκτενή κατάλογο ενδεικτικά αναφέρω: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1973· David Jasper, *The Sacred and Secular Canon in Romanticism: Preserving the Sacred Truths*, Macmillan, Basingstoke 2000· Martin Priestman, *Romantic Atheism. Poetry and Freethought, 1780-1830*, 2000, Cambridge University Press, Cambridge 2000· Mark Knight – Emma Mason, *Nineteenth-Century Religion and Literature. An Introduction*, Oxford University Press, 2006.

αλλά αναπλάθει με τη φαντασία του τον κόσμο όπως υπήρχε στο νου του Δημιουργού,¹¹ η ελευθερία του ρομαντικού καλλιτέχνη απέναντι στον τρόπο χρήσης του θρησκευτικού (χριστιανικού κατά βάση) στοιχείου είναι δεδομένη. Πρόκειται σαφώς για μια συνθήκη που δεν χαρακτηρίζει μόνο τον δημιουργό του συγκεκριμένου ρεύματος αλλά οποιονδήποτε δημιουργό της νεωτερικότητας καταπιάνεται με τα ίδια ερωτήματα στα οποία και η θρησκεία επιχειρεί να δώσει απαντήσεις. Σε άμεση συνάφεια με τα παραπάνω βρίσκεται και η διαπίστωση του Marcel Gauchet πως είναι ακριβώς η τέχνη της νεωτερικής εποχής που λειτουργεί ως συνέχεια του ιερού, αντικαθιστώντας πολλές φορές την απουσία του τελευταίου:

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ιερό είναι η ειδοποιός παρουσία της απουσίας, η αισθητή και απτή εκδήλωση αυτού που κανονικά αποκρύβεται, διαφεύγει του νοήματος και υφαιρείται της ανθρώπινης σύλληψης. Και η τέχνη, με την ειδική έννοια που εμείς οι μοντέρνοι την εννοούμε, είναι η συνέχεια του ιερού με άλλα μέσα.¹²



Λογοτεχνία και θρησκεία, λοιπόν, έχουν ως κοινό παρονομαστή την προσπάθεια νοηματοδότησης της πραγματικότητας. Τι σημαίνει, όμως, θρησκευτικό συναίσθημα στην τέχνη γενικότερα ή, τέλος πάντων, πώς πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τη σύγκλιση θρησκείας και τέχνης; Η Hannah Arendt συμπεραίνει ότι «κάθε τέχνη είναι κοσμική, και η ιδιαιτερότητα της θρησκευτικής τέχνης είναι μόνον ότι “εκκοσμικεύει” –πραγματοποιεί και μετασχηματίζει σε «αντικειμενική», απτή, εγκόσμια παρουσία– ό,τι υπήρχε προηγουμένως έξω από τον κόσμο».¹³ Αμέσως καταλαβαίνουμε ότι θρησκευτική και μη θρησκευτική τέχνη καταλήγουν στο ίδιο αποτέλεσμα αλλά μέσα από διαφορετική διαδρομή. Η θρησκευτική τέχνη δημιουργεί ένα

¹¹ Philip Sidney, *A Defence of Poetry*, edited by J.A. van Dorsten, Oxford University Press, Oxford 1966, σσ. 12, 24.

¹² Marcel Gauchet, *Η απομάγευση του κόσμου. Μια πολιτική ιστορία της θρησκείας*, μτφρ. Άντα Κλαμπατσέα, Πατάκης, 2011, σ. 422.

¹³ Hannah Arendt, *Η κρίση της κουλτούρας και άλλα κείμενα*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίνας, Στάσει Εκπύπτοντες, Αθήνα 2012, σσ. 27-28.

σημασιολογικό κύτταρο τροφοδοτούμενο από την προσπάθεια των καλλιτεχνών να συλλάβουν το “εκτός” του κόσμου, και αντίθετα, η μη θρησκευτική χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια κατανόησης των υλικών δομών του κόσμου.

Σύμφωνα με τον Paul Claudel, η θρησκευτική ποίηση κομίζει στον εγκόσμιο βίο τρία συστατικά στοιχεία παρμένα από τον κοινοβιακό θεσμό της Εκκλησίας: α) το «εγκώμιο» για τη χαρά της δημιουργίας, β) το «νόημα», που αντιστέκεται σθεναρά στην προσπάθεια του αγνωστικισμού ή του υλισμού να καταλύσει τον μύθο των Πρωτοπλάστων και να καθηλώσει την ανάδυση της ανθρώπινης ύπαρξης σε ένα νετερμινιστικό, φυσιοκρατικό μοντέλο, και γ) το «δράμα», που φωτίζει τις ανθρώπινες πράξεις, τις περιβάλλει με μια ανώτερη αξία, αφού, μέσα από τη διδασκαλία του Χριστού, κηρύσσει την έννοια της «θυσίας», αναβιώνοντας τη διάκριση μεταξύ καλού και κακού σε έναν κόσμο ισοπεδωμένο από τις δυνάμεις του σκεπτικισμού και της αμφισβήτησης του Ανώτερου Όντος.¹⁴

Στο επίπεδο της ελληνικής βιβλιογραφίας παρατηρείται ένα κενό όσον αφορά τη σημασιολόγηση του όρου θρησκευτική λογοτεχνία. Το λήμμα στο μεγάλο *Λεξικό Νεοελληνικής Λογοτεχνίας* των εκδόσεων Πατάκη, που υπογράφεται από τον Μιχάλη Γ. Μερακλή, καλύπτει εν μέρει μόνο το κενό αυτό, αφού αναφέρεται μονάχα στην ποίηση και η εμβέλεια του όρου φτάνει μέχρι τον 19^ο αιώνα. Παρ’ όλα αυτά, τα σχόλια που παρατίθενται εκεί είναι αρκετά διαφωτιστικά. Η θρησκευτική ποίηση ορίζεται ως η παράδοση που αναπτύχθηκε στη μεσαιωνική Ευρώπη και ένθεν ώστε «να εκφραστεί το θρησκευτικό συναίσθημα του λαού με ποιήματα στην καθομιλουμένη γλώσσα και όχι στην εκκλησιαστική λατινική».¹⁵ Πέρα από την υπέρβαση του γλωσσικού φράγματος, αυτό σημαίνει ότι η ποίηση αυτή πλέον αποκόπτεται από τη θεσμική της λειτουργία, ως λόγου, δηλαδή, προορισμένου να εξυπηρετήσει το εκκλησιαστικό τυπικό, και επανατοποθετείται σε μια

¹⁴ Paul Claudel, «Θρησκεία και ποίηση», στο *Η ποίηση, το βιβλίο, ο χρόνος*, μτφρ. Χρ. Τσικριτή-Κατσιανάκη, Αστρολάβρος/Ευθύνη, Αθήνα 1996, σσ. 54-56.

¹⁵ *Λεξικό Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Πρόσωπα, έργα, θέματα, όροι*, επιμ. Μ. Μερακλής-Κ. Μητσάκης-Β. Πούχνης-Αλ. Ζήρας-Α. Κουζέλη, Πατάκης, 2013, σ. 878.

εκκοσμιευμένη βάση. Η θρησκευτική ποίηση, λοιπόν, καλύπτει την ανάγκη των λαϊκών ανθρώπων να αποδώσουν εκ νέου στο δικό τους ιδίωμα τον θρησκευτικό (χριστιανικό) μύθο για τη δημιουργία του κόσμου, να διαδώσουν ηθικοδιδασκτικά μηνύματα ή να εικονώσουν τα μεταφυσικά τους ερωτήματα και το αίσθημα της ματαιότητας της επίγειας ύπαρξης που αυτά προκαλούν.

Μια συστηματικότερη θεωρητική όσο και πρακτική μελέτη της επίδρασης που μπορεί να ασκήσει η θρησκεία στη λογοτεχνία δεν έχει εμφανιστεί στα ελληνικά. Αποσπασματικές ή περιορισμένες αναλύσεις του θέματος μπορεί να βρει κανείς σε άρθρα διαφόρων μελετητών, χωρίς όμως το καθένα από αυτά να μπορεί να συγκροτήσει μια θεωρητική αρχή. Ακόμη και στην περίπτωση του Κ. Θ. Δημαρά, μολονότι η πλούσια μεσοπολεμική αρθρογραφία του περιστράφηκε επανειλημμένως γύρω από χριστιανικά ζητήματα, ο ίδιος απέφυγε να τοποθετηθεί διεξοδικότερα επί του θέματος, καταφεύγοντας στον μυστικισμό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της επιφυλακτικότητάς του αυτής αποτελεί το δοκίμιό του *Επτά κεφάλαια για την ποίηση*, αφιερωμένο μάλιστα σε έναν κατεξοχήν “θρησκευτικό” ποιητή όπως ο Τάκης Παπατσώνης. Συνομιλώντας άρρητα και εκτενώς με το έργο του αββά Henri Brémond –ο οποίος στα 1926 είχε επιχειρήσει να τοποθετήσει τη λειτουργία της ποίησης μέσα στα συμφραζόμενα της προσευχής, στο βιβλίο του *Ποίηση και Προσευχή (Prière et Poésie)*–, και επιστρατεύοντας τα εργαλεία της ψυχανάλυσης, η δημαρική σκέψη, μέσα από μια αρκετά αδρομερή ανασκόπηση της ποίησης στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού, κατέληγε στο συμπέρασμα πως ο νεότερος λυρισμός είναι απόρροια της πίστης και της επίδρασης που δέχτηκε από τη θρησκευτική ποίηση. Όσον αφορά, δε, το τι είναι η τελευταία, σημείωνε:

Ποίηση θρησκευτική! Σαν να μπορούσε να υπάρξει και καμιά άλλη ποίηση... Είδαμε σε κάθε στιγμή της μελέτης μας τη στενή ψυχολογική σχέση της ποιήσεως με την προσευχή, με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι φυσικό ο όρος

θρησκευτική ποίηση να μην παρουσιάζει πλέον για μας περισσότερη έννοια από το μονολεχτικό όρο ποίηση.¹⁶

Επί της ουσίας, η πρώτη σημαντική πρωτοβουλία για τη μελέτη της σχέσης των δύο πεδίων από Έλληνες διανοούμενους υλοποιείται τα Χριστούγεννα του 1942, όταν η *Νέα Εστία*, υπό τη διεύθυνση του Πέτρου Χάρη, παρουσιάζει το πρώτο αφιέρωμά της για τη σχέση θρησκείας και λογοτεχνίας, άμεσα βέβαια συναρτημένο με την ιστορική στιγμή: τη γερμανική Κατοχή. Ωστόσο, όπως διαπιστώνει η Αγγέλα Καστρινάκη: «η όλη συγκομιδή συνιστά πολύ φτωχό δείγμα μιας τάσης που θεωρητικά θα μπορούσε να είχε αποδώσει περισσότερους καρπούς σε καιρό δοκιμασίας».¹⁷ Το αφιέρωμα αυτό ήταν περισσότερο μια σύνθεση ετερόκλητων δοκιμίων, κινούμενων στα όρια του εγκυκλοπαιδισμού, χωρίς να διακρίνεται κάποια προσπάθεια άρθρωσης ενός θεωρητικού λόγου πάνω στο θέμα. Ο Χάρης, προλογίζοντας το τεύχος, ομολογούσε ότι για μια δεκαετία η διεύθυνση του περιοδικού δίσταζε να προβεί στην ολοκλήρωση του εγχειρήματος και εντέλει το αποφάσισε για να δοθεί στο αναγνωστικό κοινό μια ευκαιρία «βαθύτερης γνωριμίας» με τον εαυτό του.¹⁸ Η φράση αυτή προεξοφλεί την υπαρκτή σκιοπιά με την οποία οι σελίδες του περιοδικού προσφέρονται στους αναγνώστες. Ο τελευταίος καλείται να νοηματοδοτήσει τα θρησκευτικά θέματα του αφιερώματος, ώστε να μπορέσει κατά κύριο λόγο να ανακαλύψει ένα αντιστάλι μέσα στην πολεμική αναταραχή.

Στις σελίδες του αφιερώματος, όμως, περιλαμβάνεται ένα άρθρο που αξίζει προσοχής. Πρόκειται για την εισαγωγική μελέτη του Καθηγητή Θεολογίας Νικόλαου Λούβαρι, η οποία, με αρκετά συστηματικό και πειστικό τρόπο, επιχειρούσε να ξεδιαλύνει κάποιες βασικές έννοιες που χρησιμοποιούνται όταν κανείς μελετά τη συμπλοκή της θρησκείας με τη λογοτεχνία. Ο Λούβαρις προχωρούσε σε μια καταστατική και χρήσιμη

¹⁶ Κ. Θ. Δημαράς, *Επτά κεφάλαια για την ποίηση*, Κασταλία, 1935, σ. 46.

¹⁷ Αγγέλα Καστρινάκη, *Η λογοτεχνία στην ταραγμένη δεκαετία 1940-1950*, Πόλις, 2005, σ. 48.

¹⁸ Βλ. Πέτρος Χάρης, «Ένα μεγάλο κ' ελληνικό θέμα», *Νέα Εστία*, τ. ΑΒ', τχ. 373, Χριστούγεννα 1942, σ. 1.

διάκριση μεταξύ θρησκευτικότητας και θρησκείας.¹⁹ Ο διαχωρισμός πραγματοποιείται πάνω στους άξονες της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας. Ο όρος «θρησκευτικότητα», ως κατηγορία του υποκειμενικού πνεύματος, συμπυκνώνει την προσωπική κραυγή του ατόμου για λύτρωση. Πρόκειται, δηλαδή, για τις μεταφυσικές αναζητήσεις του κάθε ανθρώπου, που τον αναγκάζουν να διερωτηθεί για τον σκοπό της ύπαρξής του, υπό το βάρος του άγχους που του προκαλεί ο θάνατος. Ως εκ τούτου, με τη λέξη εννοείται η «ορμή προς υπέρβασιν των ορίων, που μας θέτει η ατομικότης μας, η κοινωνία, η γνώσις, η καθ' όλου δράσις μας».²⁰ Αντίθετα, η «θρησκεία», την οποία ο μελετητής υποδιαιρεί σε «ενδοκοσμική» και «υπερβατική ευσέβεια», αποτελεί την «πραγματοποίηση της θρησκευτικής αξίας».²¹ Με άλλα λόγια, στο καθορισμένο πλαίσιο της εκάστοτε θρησκείας αποικρυσταλλώνεται η τάση της κοινωνίας να απο-υποκειμενικοποιήσει την έμφυτη ανάγκη του ανθρώπου για περιπλάνηση στη σφαίρα του επέκεινα, να τον συγκρατήσει και να προλάβει την έκρηξη τέτοιων πολλών ατομικών κλίσεων, που ενδέχεται να επιφέρουν αναρχία. Τη βασική επιδίωξη της θρησκείας περιγράφει εύστοχα ο Henri Bergson: «Ωστε η θρησκεία, στα μάτια μας, έρχεται να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα σε μία προσταγή της κοινωνίας και έναν νόμο της φύσης, που το είχαν κιόλας μικρύνει οι έξεις του κοινού νου».²²

Οι δύο έννοιες, λοιπόν, της θρησκείας και της θρησκευτικότητας όχι μόνο δεν διασταυρώνονται, αλλά πιθανόν να είναι και αντίρροπες σε ορισμένες περιπτώσεις. Την αντίθεση αυτή τόνισε και ο ίδιος ο Λούβαρις, λέγοντας πως ένας λογοτέχνης «είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ως άθρησκος, επειδή δεν εμφανίζει καμμίαν σχέση προς την θρησκείαν ή την εκκλησίαν, και όμως να

¹⁹ Ν. Ι. Λούβαρις, «Θρησκεία και νεοελληνική λογοτεχνία», *Νέα Εστία*, τ. ΛΒ', τχ. 373, Χριστούγεννα 1942, σ. 3.

²⁰ Ο.π.

²¹ Ο.π.

²² Henri Bergson, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, 2006, σ. 13. Νομίζω είναι εμφανής η επιρροή του Μπερζόν στη σκέψη του Λούβαρι και στη διάκριση που προωθεί.

είναι φύσις βαθύτατα θρησκευτική».²³ Η θρησκεία, επομένως, επικαθορίζει μονάχα ως ένα βαθμό τη θρησκευτικότητα. Η στοχαστική προσέγγιση της έννοιας του Θεού είναι μια τάση που χαρακτηρίζει, κατά το μάλλον ή ήττον, τον κάθε άνθρωπο μεμονωμένα. Η θρησκεία, από την άλλη, εμπίπτει περισσότερο στις προσπάθειες της κάθε κοινωνίας να συστηματοποιήσει τις διαφορών ειδών αυτές προσεγγίσεις, τις λογής-λογής θρησκευτικότητες.

Το κατοχικό αφιέρωμα της *Νέας Εστίας* δημιούργησε αρκετά ερωτηματικά, αφού δεν κατάφερε να εκπληρώσει έναν από τους βασικούς στόχους που όφειλε να είχε θέσει εξαρχής: τη θεωρητική βάση πάνω στην οποία χρειαζόταν να διεξαχθεί η συζήτηση για τον τρόπο με τον οποίο αλληλεπιδρά η λογοτεχνία με τη θρησκεία. Το αιωρούμενο αυτό ερώτημα παρέμεινε εξήντα δύο χρόνια αναπάντητο από το περιοδικό, ώσπου το 2004 η σύνταξη, υπό τη διεύθυνση του Σταύρου Ζουμπουλάκη, αποφασίζει να συνεχίσει το αφιέρωμα «θρησκεία και λογοτεχνία» σε νέα πλέον βάση, φιλοξενώντας κείμενα που προέρχονταν (τα περισσότερα από αυτά) από τα πορίσματα ενός επιστημονικού συνεδρίου (*Θεολογία και Λογοτεχνία*, Βόλος, 2-3 Μαΐου 2003).²⁴ Η συμμετοχή φιλόλογων, μελετητών, ποιητών και δοκιμιογράφων γύρω από ένα θέμα που δεν μπορούσε να ολοκληρωθεί στο πλαίσιο ενός μόνο τεύχους, έδειχνε εμπράκτως ότι το περιοδικό στόχευε να καλύψει πολυπρισματικά και σε βάθος τη διάδραση των δύο πνευματικών εννοιών. Για μια αποσαφήνιση της μεταξύ τους σχέσης στα κοινωνιολογικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα της νεωτερικής εποχής, όπου η ποίηση πλέον έχει αποκοπεί από τον πυρήνα της μεταφυσικής, συγκροτώντας ένα αυτόνομο πεδίο πνευματικής δράσης μακριά από τις επιθυμίες και της επιδιώξεις του εκκλησιαστικού τυπικού, έχει ιδιαίτερη βαρύτητα η παρατήρηση του Νίκου Φωκά. Τα λόγια του εύστοχα υποδεικνύουν το σημείο συνάντησης της ποίησης (αναπόφευκτα και της πεζογραφίας, ασχέτως αν δεν αναφέρεται) με τη

²³ Λούβαρις, ό.π. (σημ. 19), σ. 3.

²⁴ Βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Θρησκεία και Λογοτεχνία», *Νέα Εστία*, τχ. 1765, Μάρτιος 2004, σ. 323.

θρησκεία, μετά το οποίο διαχωρίζονται ξανά για να ακολουθήσουν τις ξεχωριστές πορείες τους:

Η ποίηση είναι η γλώσσα της φαντασίας, σε οποιοδήποτε κείμενο και αν εντοπίζεται, γλώσσα με την οποία στη μεν θρησκευτική ποίηση ενδυναμώνεται η πίστη στην αλήθεια της θρησκείας, στην δε εκκοσμικευμένη ποίηση ενδυναμώνεται κάποιο ανθρώπινο ιδεώδες, κάποια κοινωνική αξία, και όταν αυτή δεν υπάρχει, όπως στις μέρες μας, τότε το *αίτημα* για μια τέτοια αξία.²⁵

Η θρησκευτική ποίηση, λοιπόν, ενέχει αποκαλυπτικό χαρακτήρα, με την έννοια ότι πολλές φορές αμβλύνει το χάσμα που χωρίζει τους πιστούς από την ουσία του Θεού. Από την άλλη, ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν είναι απόλυτο. Ο Φωκάς είχε επίγνωση του γεγονότος ότι η θρησκευτική ποίηση μπορεί ακόμη και να ερεθίζει τη ροπή προς την απιστία, αν και προσπερνούσε γρήγορα το ζήτημα.²⁶ Παραβλέποντας, όμως, το γεγονός ότι η θρησκεία ως θεματικό στοιχείο ενός ποιήματος δεν περιορίζεται αποκλειστικά στην τόνωση της πίστης, κινδυνεύουμε να καταστήσουμε αυτού του είδους την ποίηση θεραπαινίδα ενός μεταφυσικού δόγματος. Κάτι τέτοιο φαίνεται να είχε κατά νου ο Παντελής Καλαϊτζίδης, υπεύθυνος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών της Μητροπόλεως Δημητριάδος. Στη μελέτη του, με την οποία ανοίγει το εν λόγω αφιέρωμα, προβληματίζεται έντονα για τον αβάσιμο συσχετισμό που επιχειρείται όταν η θρησκευτικότητα ενός λογοτεχνικού έργου τείνει να ταυτιστεί με το αληθειακό βάρος της (εκάστοτε) θρησκείας, με αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας άστοχης κατηγορίας λογοτεχνικού λόγου:

Μα υπάρχει τελικά «χριστιανική» λογοτεχνία; Και πόσο συμβατή είναι [...] η συνύπαρξη υπό την ίδια λεκτική στέγη των δύο όρων; Μήπως το σχήμα αυτό εμπεριέχει «αντίφαση εν τοις όροις»;²⁷

²⁵ Νίκος Φωκάς, «Θρησκεία και ποίηση», *Νέα Εστία*, τχ. 1765, Μάρτιος 2004, σ. 366 (η πλαγιογράφηση του συγγραφέα).

²⁶ Ο.π., σ. 367.

²⁷ Παντελής Καλαϊτζίδης, «Θεολογικές προϋποθέσεις του διαλόγου με τη μοντέρνα λογοτεχνία», *Νέα Εστία*, τχ. 1765, Μάρτιος 2004, σ. 347.

Το ερώτημα που έθεσε ο Καλαϊτζίδης νομίζω ότι υπογραμμίζει τον κίνδυνο ενός μεθοδολογικού σφάλματος. Είναι άλλο πράγμα το γενικό πλαίσιο της θρησκευτικής λογοτεχνίας, κατηγορία που περιλαμβάνει την ενσωμάτωση – θετική, αρνητική ή ουδέτερη – του θρησκευτικού συναισθήματος στο εύρος της καλλιτεχνικής έκφρασης, και άλλο ο πιεστικός επικαθορισμός του έντεχνου λόγου από μια συγκεκριμένη θρησκευτική ταυτότητα. Ο όρος “θρησκευτική λογοτεχνία” είναι περισσότερο κατάλληλος μόνο εφόσον τον εννοήσουμε ως μια γενικότερη κατηγορία έργων που περιέχουν τους προσωπικούς προβληματισμούς ή διαπιστώσεις των δημιουργών για τη σχέση της θρησκείας με τη λογοτεχνία, χωρίς, ωστόσο, να υπονοείται ότι λειτουργούν προς όφελος μιας συγκεκριμένης ομολογίας ή καταδυναστεύονται από τις συμβάσεις της (το ίδιο ισχύει και για τον όρο “θρησκευτικός ποιητής”).

Ο λογοτέχνης μέσω της επίκλησης του θρησκευτικού συναισθήματος στρέφεται περισσότερο στην αναζήτηση της κάθαρσης, της εκτόνωσης της αγωνίας που προκαλεί το μεταφυσικό αίνιγμα: «Γράφοντας ο ποιητής απειδύεται ένα άχθος, μεταβαίνει από το πρόβλημα στη λύση, από την ενοχή στον εξιλασμό, από τη ρυπαρότητα στην κάθαρση, από μια κατάσταση τού είναι σε μιαν άλλη, από τον θάνατο στην αναγέννηση»,²⁸ μας λέει ο William Rueckert. Εφόσον η λογοτεχνία διεκδικεί ένα συγκεκριμένο κεφάλαιο γνώσης, δηλαδή επιχειρεί να μας συνδέσει με τον περιβάλλοντα κόσμο, αυτό σημαίνει ότι κινητήριοι μοχλός της παραμένει ο διανοητικός παράγοντας, ενώ στον χώρο της πίστης εκβάλλει δυναμικά η προσήλωση σε μια ιδέα, και δευτερευόντως η υποταγή αυτή μετατρέπεται σε διανοητική πράξη. Στην περίπτωση της θρησκείας, λοιπόν, η ακλόνητη πεποίθηση ότι ένα ανώτερο ον εξουσιάζει το σύμπαν δεν αποτελεί νοητική αλλά κατά βάση συναισθηματική

²⁸ Αντιγράφω το απόσπασμα του William H. Rueckert όπως παρατίθεται στο Εφραϊν Κριστάλ, «Λογοτεχνική δημιουργία και θρησκευτικός πολιτισμός: Νόρθροπ Φράυ, Κέννεθ Μπέρι, Χάρολντ Μπλούμ, Τζώρτζ Στάνερ», μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, *Νέα Εστία*, τχ. 1765, Μάρτιος 2004, σ. 415. Ο Νίκος Ματσούκας είχε προεκτείνει περισσότερο τη σκέψη αυτή, εφαρμόζοντάς τη στο πλαίσιο του χριστιανισμού: «Έτσι ένας λογοτέχνης που κινείται στην κοσμοπλημμύρα του θείου φωτός, σ' αυτό το συμπαντικό κέντρο της αλήθειας, μπορεί και τις δικές του αστοχίες και τα δικά του δεινά ολισθήματα να τα κάνει ένα επιμέρους σύμβολο που να βρῖσκει την καθολικότητά του στο χαρισματικό σώμα της Εκκλησίας», Νίκος Ματσούκας, «Ο λόγος της τέχνης ως δημιουργία», *Σύναξη*, τχ. 70, Απρίλιος-Ιούνιος 1999, σ. 7.

συνεπαγωγή. Μάλλον γι' αυτό ο Terry Eagleton εκλαμβάνει την πίστη ως μια υποκατηγορία της αγάπης²⁹ και πάνω σε αυτήν τη βάση διατυπώνει τις αντιρροήσεις του για την εμπλοκή θρησκείας και λογοτεχνίας, αντιδιαστέλλοντας τις επιτελεστικές τους λειτουργίες:

Το να προσβλέπουμε στη λογοτεχνία για να καλύψουμε την ανάγκη μας για υπερβατικότητα, σημαίνει ότι κατά πάσα πιθανότητα έχουμε σοβαρό πρόβλημα. Όχι απαραίτητως επειδή θα ήταν καλύτερα να στραφούμε, αντί της λογοτεχνίας, στη θρησκεία. Αλλά επειδή η εκστρατεία μετατροπής της λογοτεχνίας σε ψευδοθρησκεία, από τον Μάθιου Άρνολντ και τον Φ. Ρ. Λίβις μέχρι τον Α. Α. Ρίτσαρντς, τη Νέα Κριτική, τον Νόρθροπ Φράι και τον Τζορτζ Στάνιερ, έχει καταλήξει να της κάνει σημαντική ζημιά. Η λογοτεχνία έχει και μεγαλύτερη και μικρότερη σημασία.³⁰

Στο πλαίσιο της παρούσας εισαγωγής δεν θα ήταν δυνατόν να υπεισέλθει κανείς σε μια αποτίμηση της διένεξης του Άγγλου θεωρητικού με όλα αυτά τα μεγάλα βεληνεϊκούς στοχαστικά διαμετρήματα. Μια και όμως ο Eagleton μάς υπενθύμισε τη σπουδαία περίπτωση του George Steiner, αξίζει μια εν τάχει αναφορά στις απόψεις του. Για τον Γαλλοαμερικανό στοχαστή, η λογοτεχνία κατέχει την ιδιαίτερη ικανότητα να πλάθει παράλληλα με το ανθρώπινο σύμπαντα, στα οποία το νεωτερικό άτομο μπορεί να βρει καταφύγιο. Στη γλώσσα της λογοτεχνίας απέδιδε ισάξια ζωτικότητα με τη δύναμη του Θεού να δημιουργήσει τον κόσμο:

Η απελευθερωτική δύναμη της τέχνης έγκειται στη μοναδική της ικανότητα να «ονειρεύεται ενάντια στον κόσμο», να δομεί κόσμους που είναι αλλιώς. Ο μεγάλος συγγραφέας είναι και αναρχικός και αρχιτέκτονας: τα όνειρά του υποσιάπτουν και ξαναχτίζουν το κακότεχνο, προσωρινό τοπίο της πραγματικότητας.³¹

²⁹ Terry Eagleton, *Λογική, πίστη και επανάσταση: Στοχασμοί γύρω από την Θεού διαμάχη*, μτφρ. Πέτρος Γεωργίου, Πατάκης, Αθήνα 2011, σ. 164.

³⁰ Eagleton, ό.π. (σημ. 29), σ. 118.

³¹ George Steiner, «Τίγρεις στον καθρέφτη», στον ίδιο, *Περί λόγου, τέχνης και ζωής: Κείμενα στο New Yorker*, μτφρ. Γρηγόρης Λαμπράκος, επιμ.-εισ. Robert Boyers, Πατάκης, Αθήνα 2016, σ. 260.

Τέτοιου είδους τοποθετήσεις περισσεύουν στο ογκωδέστατο έργο του. Το διακύβευμα στη δική του σιέψη δεν ήταν μια εκβιαστική υπαγωγή της λογοτεχνίας και της τέχνης γενικότερα στην υπηρεσία της θρησκείας. Σε μια από τις τελευταίες εφ' όλης της ύλης συνεντεύξεις του, ο Steiner δεν προσπάθησε να υπερασπιστεί ούτε την αθρησκεία, ούτε την αθεΐα («πράγμα πολύ σοβαρό και πολύ τραγικό», όπως έλεγε χαρακτηριστικά), ούτε, όμως, και μια θρησκευτική πολιτεία. Απεναντίας, δεν μπορούσε να διανοηθεί έναν κόσμο στον οποίο ερωτήματα γύρω από τον Θεό μένουν στη σφαίρα της αδιαφορίας εξαιτίας ενός είδους «έσχατης εκκοσμικεύσης, έσχατου εκχυδαϊσμού». Σε μια κοινωνία η οποία από την αρχιτεκτονική μέχρι την πολιτειακή οργάνωση, και σε πολιτισμικό επίπεδο από την *Missa Solemnis* του Ludwig van Beethoven μέχρι τον Dostoyevsky στήριζε τα θεμέλιά της σε θρησκευτικά υλικά, η απάθεια για το αν υπάρχει ή όχι Θεός συνιστά, για τον ίδιο, «κοροϊδία», κάτι που καταδικάζει την ανθρωπότητα στην αδυναμία δημιουργίας «έργ[ων] πολύ μεγάλου διαμετρήματος».³²



Ο παρών συλλογικός τόμος, καρπός των ανακοινώσεων που ακούστηκαν στο Επιστημονικό Συνέδριο που διοργάνωσε ο Τομέας Μεσαιωνικής και Νεοελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, στις 18-19 Νοεμβρίου 2022, με την οικονομική στήριξη του Ελληνικού Ιδρύματος Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.),³³ παίρνει τη σκυτάλη από τα προαναφερθέντα αφιερώματα με ομόλογο θέμα.³⁴ Έχοντας πάντοτε στο νου

Πρβλ, επίσης, στο ίδιο βιβλίο το άρθρο του «De profundis», όπου υπερασπίζεται την αναγκαιότητα κατάφασης της εκκοσμικευμένης κοινωνίας στο «παράδειγμα του Χριστού» (σ. 92).

³² George Steiner με την Laure Adler, *Ένα μακρό Σάββατο. Συζητήσεις*, μτφρ. Θάνος Σαμαρτζής, Δώμα, 2022, σσ. 128-129.

³³ Το συνέδριο υλοποιήθηκε στο πλαίσιο του προγράμματος «Religion in literary criticism during the Greek interwar period (1922-1940)», επιστημονικός υπεύθυνος: Βασίλης Μακρυδημάς, μέλη ερευνητικής ομάδας: Γιάννης Στάμος, Πολυξένη Συμεωνίδου, Δημήτρης Καραθανάσης. Το ερευνητικό έργο υποστηρίχτηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.) στο πλαίσιο της Δράσης «2η Προκήρυξη ερευνητικών έργων ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. για την ενίσχυση Μεταδιδακτορικών Ερευνητών/τριών».

³⁴ Θα πρέπει να σημειωθεί πως λίγες μέρες μετά το εν λόγω συνέδριο διεξήχθη άλλο ένα, από το ίδρυμα Άρτος Ζωής, με τίτλο *Η χριστιανική πίστη στη λογοτεχνία του 20^{ου} αιώνα*. Περγώ, Μπερνανός, Μαροτέλ / Τσέστερτον, Γκρην, Ονώ, Αθήνα, 25-26 Νοεμβρίου 2022.

πως πρόκειται για ένα θέμα ανεξάντλητο, καθώς δεν έχουμε στα χέρια μας μια ιστορική, δηλαδή περισσότερο χειροπιαστή, μελέτη για τη διαχρονική πορεία των σχέσεων μεταξύ λογοτεχνίας και θρησκείας, στόχος ήταν να διερευνηθούν οι πνευματικές/ιδεολογικές, υφολογικές, ρητορικές και πλείστες άλλες επιδράσεις που παρατηρούνται κατά τη διασταύρωσή των δύο πεδίων, όπως επίσης και να ιχνογραφηθεί η παρουσία της θρησκείας στον νεοελληνικό κριτικό λόγο. Σαφώς, η διεπιστημονικότητα του θέματος αφήνει χώρο σε προσεγγίσεις γύρω από γενικότερα πολιτισμικά ζητήματα που ενεργοποιούνται κατά τη συμπλοκή λογοτεχνίας και θρησκείας.

Η διάδρασή τους έχει ποικίλες εκφάνσεις. Από το μυθιστόρημα του Παναγιώτη Σούτσου *Χαριτίνη ή το κάλλος της χριστιανικής θρησκείας* (1864) έως σήμερα ο κατάλογος των λογοτεχνών που τους απασχόλησε το ζήτημα της επανιεροποίησης ή απομάγευσης του κόσμου είναι μεγάλος. Εκτός από τους αναφερθέντες στην αρχή της εισαγωγής δημιουργούς (Παλαμάς, Σικελιανός, Ελύτης), Διονύσιος Σολωμός, Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, Νίκος Καζαντζάκης, Νίκος Νικολαΐδης, Τάκης Παπατσώνης, Γιώσφ Ελιγιά, Γεώργιος Δούρας, Μελισσάνθη [=Ηβη Κούγια-Σκανδαλάκη], Γιώργος Θεοτοκάς, Ανδρέας Εμπειρίκος, Ζωή Καρέλλη, Νίκος Γαβριήλ Πεντζίκης, Γιάννης Βαρβέρης, είναι μόνο λίγοι από τους λογοτέχνες που οικειοποιήθηκαν στο εργαστήρι τους τη θρησκευτική γλώσσα είτε συμπλέοντας με είτε αποκλίνοντας από τα καθιερωμένα θρησκευτικά δόγματα. Ο λογοτεχνικός λόγος που άρθρωσαν με ποικίλα ρητορικά μέσα και διανοητικούς ελιγμούς μάς δίνει τη δυνατότητα να σφυγμομετρήσουμε τις επιβιώσεις, μεταπτώσεις αλλά και μεταλλάξεις του θρησκευτικού συναισθήματος στον νεότερο κόσμο. Επί του παρόντος, ο κατάλογος των ονομάτων διευρύνεται ακόμη περισσότερο, καθώς οι μελετητές προσθέτουν περιπτώσεις δημιουργών των οποίων η εμπλοκή με τη θρησκεία δεν έχει μελετηθεί επαρκώς. Παράλληλα, αρκετοί συγγραφείς του τόμου στρέφουν το ενδιαφέρον τους στις διεργασίες που συντελέστηκαν στη νεοελληνική λογοτεχνική κριτική, αποπειρώμενοι να

φωτίσουν συνθετότερες συζητήσεις στις οποίες αντανακλάται η διασταύρωση της λογοτεχνικής διάνοησης με θρησκευτικά θέματα.

Στην πρώτη ενότητα, χαρτογραφούνται ρητορικές, ιδεολογικές και φιλοσοφικές πτυχές της διαπλοκής της λογοτεχνίας με τη θρησκεία από τον 18^ο μέχρι τα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Η Τασούλα Μαρκομιχελάκη, έχοντας ήδη εκδώσει το έργο ενός επιφανούς εκκλησιαστικού ρήτορα –*Διδαχαί και Λόγοι* του Ηλία Μηνιάτη–, επιστρέφει στη μελέτη των κηρυγματικών λόγων του. Με βάση επτά από τα κείμενα αυτά, επιχειρεί να αναδείξει τη λογοτεχνικότητα η οποία καθιστούσε το θρησκευτικό τους μήνυμα περισσότερο σαφές, αναπαραστατικό και ελκυστικό στο ακροατήριο του ρήτορα. Με άξονα τη βιβλιογραφική σκευή του *Περί Ύψους* του Λογγίνου, η Μαρκομιχελάκη αποδεικνύει την αναγνωστική διάχυση του κορυφαίου αυτού βιβλίου της αρχαιοελληνικής λογοτεχνικής κριτικής στους κόλπους της ιερωσύνης των αρχών του 18^{ου} αιώνα. Η αξιοποίηση των διδαγμάτων του βιβλίου αυτού από τον Μηνιάτη στόχο είχε να προσδώσει στο χριστιανικό κήρυγμα λογοτεχνικές αρετές ώστε να αναβαθμιστεί αισθητικά.

Ο Δημήτρης Πολυχρονάκης σκιαγραφεί τις διαδρομές της θρησκευτικής σκέψης του Διονύσιου Σολωμού. Αν και η βιβλιογραφία γύρω από τον “πατριάρχη” της εθνικής ποίησης είναι αρκετά ογκώδης, και η σχέση του με τον χριστιανισμό έχει γίνει αντικείμενο προηγούμενων μελετών, ο ίδιος στρέφεται στη μελέτη μιας αρκετά απαιτητικής πτυχής της: της πολιτικής χρήσης της θρησκείας. Ο χριστιανισμός του Σολωμού δεν είναι μια μονοσήμαντη υπόθεση και, για τον λόγο αυτό, ο συγγραφέας εξετάζει τις απαιτητικές διακλαδώσεις και συναρτήσεις του με τον νεοπλατωνισμό, τον πανθεισμό, το μυστικισμό και τον γερμανικό ιδεαλισμό. Με αφετηρία τον *Ύμνο εις την Ελευθερία* και τις συνθέσεις του *Λάμπρου* και της *Γυναίκας της Ζάκυνθος*, ο Πολυχρονάκης παρακολουθεί συστηματικά τις διαδρομές του χριστιανισμού στα διάφορα πολιτικά, φιλοσοφικά, λογοτεχνικά ρεύματα από τη Γαλλική Επανάσταση και μετά και τον τρόπο με τον οποίο το ποικίλο αυτό

πλέγμα εκβάλλει όχι μόνο στο ποιητικό αλλά και στο πεζό έργο του Σολωμού.

Στον Μεθόδιο Παπαναστασόπουλο, Αρχιεπίσκοπο Σύρου, μας μεταφέρει ο Παναγιώτης Ελ Γκεντί και στην εγκύκλιο που κυκλοφόρησε ο ιεράρχης το 1882, επικρίνοντας την ανάγνωση μυθιστορημάτων, αφού θεωρούσε βλαβερή για την ηθική διαμόρφωση του ποιμνιού του τη λογοτεχνία. Στη φαρέτρα της εκστρατείας του Αρχιεπισκόπου κατά της λογοτεχνίας ο μελετητής διακρίνει την προσπάθεια παθολογικοποίησης της ανάγνωσης μυθιστορημάτων, που με αυξητικούς ρυθμούς τυπώνονται στη Σύρο των τελών του 19^{ου} αιώνα. Πέρα, όμως, από την ανάδειξη των ιατρικών μεταφορών που ποινικοποιούν τη λογοτεχνική ανάγνωση –ούτως ή άλλως την περίοδο αυτή οτιδήποτε ξεφεύγει από τη θεσπισμένη νόρμα (ιδεολογία, κοινωνική συμπεριφορά, σεξουαλικός προσανατολισμός, έμφυλος ρόλος κ.λπ.) είναι πάγια τακτική να ιατριοποιείται και να προσλαμβάνεται μέσα από το πρίσμα της νοσηρότητας–, η ένταξη της εγκυκλίου αυτής στα γενικότερα συμφραζόμενα γύρω από την ανάπτυξη της ερμουπολίτικης τυπογραφίας της περιόδου αλλά και στο πλαίσιο της παράλληλης ανάπτυξης παραεκκλησιαστικών οργάνωσης, όπως ήταν η χαρακτηριστική περίπτωση του κινήματος του Απόστολου Μακράκη, φέρνει στην επιφάνεια τις άλλοτε υπόγειες και άλλοτε φανερές διασταυρώσεις του εκκλησιαστικού λόγου του Αρχιεπισκόπου με τις εκφάνσεις του κυρίαρχου συντηρητικού λόγου της εποχής και την καταδίκη της λογοτεχνίας ως επιβλαβούς.

Παραμένοντας στον εκδοτικό χώρο, ο Βασίλης Βασιλειάδης καταπιάνεται με δύο έντυπα των τελών του 19^{ου} αιώνα: την *Εφημερίδα των Κυριών*, της Καλλιρόης Παρρέν και την *Ανάπλαση*, έντυπο του ομώνυμου θρησκευτικού συλλόγου, οργάνου της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος. Ο συγγραφέας δεν επιχειρεί να ανασυστήσει τη γνωστή πλέον ιστορία τού ενός από τα πρώτα φεμινιστικά έντυπα στην ελληνική πραγματικότητα, αλλά να φωτίσει τη συνομιλία και την αντιλογία που αναπτύσσει σε σχέση με ένα περιοδικό που προωθεί τις προγραμματικές διατάξεις της Εκκλησίας σε ηθικό, κοινωνικό και

πολιτισμικό επίπεδο. Όσο και αν φαίνεται παράδοξο, η Παρρέν δεν απέκλεισε συνεργασίες γύρω από θρησκευτικά ζητήματα, τις οποίες αφειδώς φιλοξένησε στις σελίδες του εντύπου της, στο πλαίσιο του συμπεριληπτικού χαρακτήρα του ειδοτικού της προγράμματος. Ως εκ τούτου, άρθρα με θρησκευτικό περιεχόμενο, γραμμένα από γυναίκες, ενσωματώνονται στην ύλη του περιοδικού. Και αν η θρησκεία δεν ξεφεύγει από την αναμενόμενη ηθικοπαιδαγωγική της δράση, ως στοιχείο δηλαδή της χρηστής ανάπτυξης της γυναίκας, η Παρρέν δεν παρέλειψε να προωθήσει, μέσω των μεταφράσεων, και περισσότερο ριζοσπαστικές θεωρήσεις της θρησκείας που όχι μόνο πριμοδοτούσαν τις διεκδικήσεις της Νέας Γυναίκας αλλά επιζητούσαν την αναθεώρηση των πατριαρχικών αφηγημάτων της Βίβλου. Εκεί παρατηρείται και το σημείο τριβής με την *Ανάπλαση*. Μπορεί από την πλευρά του το έντυπο αυτό να κινήθηκε στρατηγικά και να μην απέκλεισε συνεργασίες γυναικών – μόνο εφόσον αυτές ανταποκρίνονταν στις ανδρικές προσδοκίες που ήθελαν τη γυναικεία λογοτεχνία υποστηρικτή των καθιερωμένων εθνικών, θρησκευτικών και ηθικών αντιλήψεων–, ωστόσο, δεν θα μπορούσε να συνηγορήσει σε μαχητικά εγχειρήματα που απειλούσαν τις βάσεις του χριστιανισμού. Ο Βασιλειάδης, μέσα από την παρακολούθηση των σημείων σύγκλισης και απόκλισης των δύο περιοδικών, ανοίγει νέους ερευνητικούς δρόμους στο πεδίο των έμφυλων λογοτεχνικών σπουδών, καθώς εκκρεμεί μια συστηματική μελέτη γύρω από το τι είδους ρόλο διαδραμάτισε η θρησκεία στη διαδικασία της γυναικείας χειραφέτησης.

Η ενότητα κλείνει με τη μελέτη της Γεωργίας Γκότση σχετικά με την παρουσία των δερβίσηδων στη νεοελληνική λογοτεχνία της τελευταίας εικοσαετίας του 19^{ου} αιώνα. Πρόκειται για πρόδρομη ανακοίνωση, καθώς το ογκώδες υπό μελέτη θέμα έπρεπε για τις ανάγκες του τόμου να περιοριστεί χρονικά. Η συγγραφέας προσθέτει στη διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ λογοτεχνίας και θρησκείας το ζήτημα της ετερότητας, καθώς οι δερβίσηδες εκπροσωπούν τον ασκητισμό και τον μυστικισμό της ισλαμικής θρησκείας. Στην πεζογραφία του Γεώργιου Βιζυηνού και του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη,

καθώς και στην ποίηση του Αχιλλέα Παράσχου, οι δερβίσηδες δεν ενσωματώνονται ως καρικατούρες του σχεδόν απαρέγκλιτα μισητού, για την εποχή εκείνη, αλλοεθνούς Τούρκου. Η απομάκρυνση των δερβίσηδων από τον δογματικό πυρήνα του ισλαμισμού, η προσέγγιση του Θεού μέσα από τον δρόμο του μυστικισμού αλλά και η συνύπαρξή τους με τους χριστιανούς είτε στο κοντινό παρελθόν είτε στο σύγχρονο παρόν μιας Ελλάδας που πολλά εδάφη της βρίσκονται ακόμη υπό οθωμανική κατοχή είναι στοιχεία που πυροδότησαν την έμπνευση των τριών λογοτεχνών. Μέσα από την εμβάθυνση στις κειμενικές-αφηγηματικές λεπτομέρειες των έργων που ανατέμνονται και την επεξεργασία των ιστορικών συναφειών τους, η Γκότση ανακαλεί την ιδέα της θρησκευτικής συνύπαρξης με στόχο να δείξει πώς σε μια περίοδο οξυμμένων εθνικών ανταγωνισμών και τη σθεναρή επιβίωση των μεγαλοϊδεατικών βλέψεων, η λογοτεχνία απομακρύνεται από τα συμφραζόμενα του φανατισμού, επιχειρώντας να αμβλύνει τις θρησκευτικές και πολιτισμικές διαφορές.

Η δεύτερη ενότητα ανοίγει με το άρθρο του Λάμπρου Βαρελά, το οποίο χρησιμεύει ως γέφυρα για να περάσουμε από τον 19^ο στον 20^ό αιώνα. Εστιασμένος στην πενήντακονταετία 1880-1930, στη διάρκεια της οποίας η ψευδωνυμογραφία ανθεί, ο μελετητής στοιχειοθετεί έναν πρώτο θεματικό κατάλογο των θρησκευτικών ψευδωνύμων (θρησκευτικές πηγές από όπου αντλούνται), προτείνοντας κάποια πρώιμα συμπεράσματα ενός εν εξελίξει ερευνητικού αντικειμένου για τους λόγους και τις αιτίες υιοθέτησης μιας ψευδούς συγγραφικής ταυτότητας θρησκευτικών καταβολών.

Το έσχατο χρονικό όριο της έρευνας του Βαρελά, δηλαδή τα μεσοπολεμικά χρόνια, αποτελεί την περίοδο στην οποία εστιάζουν οι τρεις επόμενες μελέτες της ενότητας αυτής. Για τον αξιωματικό του Πολεμικού Ναυτικού Μιχαήλ Ακύλα δεν γνωρίζουμε πολλά – τουλάχιστον όχι για τη συγγραφική του ιδιότητα. Οι λίγες αποσπασματικές πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας προέρχονται από τρίτους. Οι περισσότεροι ίσως τον γνωρίζουν εξαιτίας των αφιερώσεων του Ανδρέα Εμπειρίκου προς το πρόσωπό

του. Ο Ακύλας, στη σύντομη ζωή του, αφού σε ηλικία σαράντα δύο ετών εκτελέστηκε από τους Γερμανούς στο Σχοπευτήριο της Καισαριανής, υπήρξε ποιητής και πεζογράφος. Η Αννίτα Παναρέτου παρουσιάζει τη νουβέλα του *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα* (1934) όπου ο συγγραφέας παραδίδει την ιστορία της Σταύρωσης του Χριστού από την πλευρά του μαθητή που έμεινε στην ιστορία του χριστιανισμού ως προδότης. Με ισχυρή θεολογική σκευή, όπως δείχνει η ερευνήτρια, αφού ο Ακύλας φαίνεται πως είχε διαβάσει καλά τα αναγνωρισμένα Ευαγγέλια της Εκκλησίας, ο συγγραφέας αναβαθμίζει με την αντισυμβατική οπτική του τον ρόλο του Ιούδα, παρουσιάζοντάς τον ως τον μοναδικό από τους μαθητές του Ιησού ο οποίος μπόρεσε να αφουγκραστεί το ψυχικό βάρος εκείνου που θα θυσιάσε τη ζωή του για τους ανθρώπους. Βέβαια, ο Ακύλας συνομιλεί περισσότερο με όλες εκείνες τις συγγραφικές απόπειρες εγχοσμίωσης της ζωής και της δράσης του Ιησού – να είχε, άραγε, διαβάσει το έργο του Ernest Renan για τον *Βίο του Ιησού* όπως και όλες τις άλλες ομόλογες μυθιστορηματικές βιογραφίες για τον Υιό του Θεού όπου ο τελευταίος αποκοβόταν από τη θεϊκή του ιδιότητα και προσλαμβάνονταν μόνο μέσα στα όρια της ιστορικής του ύπαρξης; *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα* δεν προσοικονομούν μονάχα την αιρετική ματιά του Νίκου Καζαντζάκη στον *Τελευταίο πειρασμό* – έργο με μια παρόμοια διάθεση εγχοσμίωσης του μεταφυσικού πυρήνα του χριστιανισμού–, αλλά, κυρίως, τη μετέπειτα ανακάλυψη του *Ευαγγελίου του Ιούδα*, το οποίο εντάσσεται στο πλαίσιο του Γνωστικισμού, όπου ο προδότης δικαιωνόταν και αναγόταν σε όργανο του θεϊκού σχεδιασμού, επιφορτισμένο να οδηγήσει τον Χριστό στη Σταύρωση, υπακούοντας σε μια ανώτερη βούληση.

Τη διερεύνηση της «παρουσίας της γαλλικής ρωμαιοκαθολικής διανόησης στο περιοδικό *Ελληνικά Γράμματα*», όπως είναι και ο τίτλος του άρθρου του, αναλαμβάνει ο Γιάννης Δημητρακάκης, συνεχίζοντας μια προσωπική έρευνα που ο ίδιος έχει ανοίξει με κέντρο αναφοράς τον Κ. Θ. Δημαρά σχετικά με τη δεξίωση των γαλλικών, καθολικών πνευματικών κινήσεων σε ελληνικό έδαφος. Ο γνωστός Έλληνας διανοούμενος είναι και εδώ παρών, ωστόσο, τον

πρωταγωνιστικό ρόλο του υπό μελέτη θέματος καταλαμβάνει ο Κωστής Μπαστιάς, συνδιευθυντής του περιοδικού και ο βασικός ιθύνων νους της οργάνωσης της εκδοτικής ύλης του περιοδικού. Η διεξοδική έκθεση, από τον μελετητή, της αρθρογραφίας και των μεταφράσεων που φιλοξενούνται στον έντυπο αναμφίβολα αποδεικνύουν πως τα *Ελληνικά Γράμματα* παρακολουθούν όχι μόνο τις μεσοπολεμικές εξελίξεις στους κόλπους της Καθολικής Εκκλησίας μέσω των ενεργειών του πάπα αλλά και την επίδρασή τους στη σκέψη καθιερωμένων, την εποχή εκείνη, Γάλλων συγγραφέων και διανοούμενων. Henri Massis, Charles Maurras, Jacques Maritain, Charles Réguy, Henri Daniel-Rops, Maurice Barrès, François Mauriac, Jean Maxe και ο εκπατριμένος στη Γαλλία Nikolai Berdyaev με το θεολογικό οπλοστάσιο της Ορθοδοξίας αποτελούν τους κεντρικούς σταθμούς ενός δικτύου δημιουργών τους οποίους το ελληνικό έντυπο προτείνει ως αντιστάθμισμα στην ξέφρενη πορεία του ορθολογισμού του υλισμού, του καπιταλισμού αλλά και του κομμουνισμού. Μπροστά στο γενικευμένο αδιέξοδο με τις επάλληλες κρίσεις που βιώνουν οι μεσοπολεμικές κοινωνίες (οικονομικές, πολιτικές, ιδεολογικές), τα *Ελληνικά Γράμματα* στρέφονται στον στοχασμό συγγραφέων με έντονο χριστιανικό ενδιαφέρον, καθολικών προδιαγραφών, αναζητώντας ένα αντίδοτο. Όπως μαρτυρά η εργασία του Δημητράκη, το αντίδοτο αυτό έχει πολλές φορές πολιτικές συναρτήσεις. Στο πλαίσιο αυτό, ο γαλλικός αντι-φιλελευθερισμός και αντι-κομμουνισμός, απόρροια της ένταξης πολλών από τους προαναφερθέντες διανοούμενους στην πτέρυγα της ριζοσπαστικής Δεξιάς, εισάγεται στα ελληνικά δεδομένα προκειμένου να εξυπηρετήσει τις αντίνεωτεριές στοχεύσεις του περιοδικού και του Μπαστιά. Ο ίδιος, βέβαια, δεν θα υιοθετήσει ακραίες αντιδημοκρατικές πολιτικές λύσεις, ενώ θα διαφοροποιηθεί από την αποστροφή των Γάλλων Καθολικών για τον πνευματικό χώρο της Ανατολής, ανοίγοντας με το έντυπό του δίοδο επικοινωνίας με όσους στράφηκαν στη μελέτη των ασιατικών πολιτισμών, στην προσπάθειά τους να αντισταθμίσουν τη βλαβερή, όπως την έκριναν, κυριαρχία της αστικής τάξης.

Ενώ λαμβάνουν χώρα όλα τα παραπάνω, ο χαλκέντερος κριτικός Κλέων Παράσχος, με ισχυρή και αδιάλειπτη παρουσία σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, στρέφεται και ο ίδιος στη μελέτη της σκέψης Γάλλων διανοουμένων με θρησκευτικό ή μεταφυσικό υπόβαθρο, όπως του Blaise Pascal και του Henri Bergson, αλλά και του Γερμανο-ελβετού Karl Jaspers, του Δανού Søren Kierkegaard, του Ρώσου Léon Chestov. Το πλέγμα αυτού του στοχαστικού δικτύου δείχνει ξεκάθαρα τη στροφή του Έλληνα κριτικού προς το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού, από το πρώιμο φανέρωμά του μέχρι τη σύγχρονή του καθιέρωση. Ο Δημήτρης Καραθανάσης, έχοντας υπόψη την ικανότητα του Παράσχου να εντρυφεί στον φιλοσοφικό πυρήνα όλων των προαναφερθέντων στοχαστών, φέρνει στο προσκήνιο το εκτεταμένο ενδιαφέρον του Έλληνα κριτικού για έναν άλλο διανοητή, τον Miguel de Unamuno. Ο Ισπανός φιλόσοφος κατέχει κεντρική θέση στα ενδιαφέροντα του Παράσχου για τον τρόπο με τον οποίο η φιλοσοφία διαλέγεται με τη θρησκεία. Δεδομένου ότι το ογκωδέστατο έργο του κριτικού –που δεν έχει ακόμη καταλογογραφηθεί– είναι ελάχιστα μελετημένο, η εστίαση του Καραθανάση στον τρόπο με τον οποίο ο Παράσχος διαβάζει και παρουσιάζει στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό τις θρησκευτικές όψεις της σκέψης του Unamuno μάς βοηθά να διακρίνουμε τα κριτικά εργαλεία του, τα οποία εφάρμοσε και στην προσέγγιση της εγχώριας λογοτεχνικής παραγωγής. Ο θρησκευτικός πυρήνας της βιοθεωρίας του Unamuno εξυπηρετεί τα αντιορθολογιστικά αντανάκλαστα του Παράσχου, ο οποίος παρακολουθεί με δυσθυμία την πρωτοκαθεδρία του ρασιοναλισμού στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες.

Στη λογοτεχνική κριτική επικεντρώνεται και ο Γιάννης Στάμος, και πιο συγκεκριμένα σε αυτή των τελευταίων ετών του Μεσοπολέμου, στη διάρκεια της μεταξικής δικτατορίας, συνεχίζοντας και αυτός την έρευνά του σε ένα πεδίο μελέτης με το οποίο ασχολείται συστηματικά τα τελευταία χρόνια. Η προσέγγιση που ακολουθεί έχει γλωσσοκεντρικό χαρακτήρα. Στοιχειοθετώντας έναν κατάλογο κριτικών κειμένων στα οποία οι δημιουργοί

τους επιστρατεύουν πυκνά θρησκευτικό λεξιλόγιο, ο Στάμος επιχειρεί να δείξει κατά πόσο η τάση αυτή συναρτάται με τις ιδεολογικές σιοπεύσεις του καθεστώτος της 4^{ης} Αυγούστου. Ποικίλα και ετερόκλητα μεταξύ τους κριτικά διαμετρήματα όπως του Κλέωνα Παράσχου, του Στράτη Μυριβήλη, του Αντρέα Καραντώνη, του Πέτρου Σπανδωνίδη, του Γιάννη Χατζίνη, του Αχιλλέα Κύρου και πολλών άλλων, δεν συγκροτούν μια ομοιογενή ομάδα η οποία στηρίζει απαρέγκλιτα το πολιτικό ρεπερτόριο του Μεταξά (ασχέτως αν αυτό συμβαίνει σε αρκετές περιπτώσεις των προαναφερθέντων κριτικών). Μέλημα του Στάμου είναι πρωτίστως να διαπιστώσει τον πολύπλοκο τρόπο με τον οποίο οι κριτικοί της περιόδου αυτοί καταφεύγουν στη χρήση του θρησκευτικού λεξιλογίου προκειμένου να τοποθετηθούν επί λογοτεχνικών έργων όχι απαραίτητα γιατί συνηγορούν στην εργαλειακή χρήση του χριστιανισμού από το δικτατορικό καθεστώς, αλλά γιατί, ενίοτε, θέλγονται από ιδεαλιστικές θεωρίες που την ίδια περίοδο έχουν βρει γόνιμο έδαφος ανάπτυξης. Συν τοις άλλοις, στο άρθρο αυτό προωθούνται προς περαιτέρω διερεύνηση και άλλοι προβληματισμοί σχετικά με τη θρησκευτική γλώσσα που υιοθετείται από μερίδα των κριτικών, καθώς δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν τέτοιου είδους λεκτικές επιλογές συνιστούν μια κοινοτοπία και γίνονται αυτόματα εξαιτίας του υποχρεωτικού ρόλου που κατείχε (και κατέχει έως σήμερα) ο χριστιανισμός στη διαπαιδαγώγηση των Ελλήνων.

Την τρίτη ενότητα του τόμου καταλαμβάνει ο κύκλος των μεταπολεμικών χρόνων μέχρι σήμερα. Ο Παναγιώτης Αρβανίτης χαρτογραφεί τις σύνθετες διαδρομές της πρόσληψης των ιδεών του χριστιανικού υπαρξισμού από τον Τ. Κ. Παπατσώνη, εστιάζοντας κυρίως στη συνάντησή του με το έργο και τη σκέψη τριών κορυφαίων εκπροσώπων αυτού του φιλοσοφικού ρεύματος, του Søren Kierkegaard, του Léon Chestov και του Nikolai Berdyaev. Πρόκειται για μια πτυχή στο κριτικό και δοκιμιακό έργο του «κατεξοχήν θρησκευτικού ποιητή», όπως συχνά έχει χαρακτηριστεί, η οποία δεν έχει μελετηθεί συστηματικά. Για τον Αρβανίτη, το μεταπολεμικό ενδιαφέρον του Παπατσώνη για τον υπαρξισμό δεν αποτελεί μόνο έναν τρόπο εμβάθυνσης σε θεολογικά

ζητήματα που τον είλιξαν ούτως ή άλλως σε όλη την πορεία της συγγραφικής παρουσίας του· πολύ περισσότερο, η έμφαση που ο ίδιος ο ποιητής και κριτικός δίνει στην υποκειμενική διάσταση της θρησκευτικότητας των φιλοσόφων του υπαρξισμού διέπεται από έναν άκρως αυτοαναφορικό χαρακτήρα. Όλος αυτός ο πνευματικός εξοπλισμός του χρησιμεύει για να στηρίξει τη δική του υβριδική χριστιανική ταυτότητα, ταλαντευόμενη μεταξύ Ορθοδοξίας και Καθολικισμού, καθώς και την ιδιότυπη καλλιτεχνική του ταυτότητα, δεδομένου ότι ο ίδιος προσπαθούσε να συγκεράσει την παραδοσιακή μαγιά του χριστιανισμού με τον μοντερνισμό.

Την ανατρεπτική οπτική του Κοσμά Πολίτη για έναν ωραιοποιημένο μύθο της χριστιανικής ιστορίας εξετάζει στο άρθρο του ο Νίκος Καγκιελάρης. Αν ο αγιοποιημένος αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Α' κατέλαβε μια εξέχουσα θέση στη διαδικασία της εξάπλωσης του χριστιανισμού, κάτι ανάλογο δεν συνέβη στην περίπτωση του γνωστού πεζογράφου. Ο Καγκιελάρης, μέσα από τη μελέτη των πηγών που διάβασε ο Πολίτης για να δημιουργήσει το θεατρικό του έργο *Κωνσταντίνος ο Μέγας* (1957), αποπειράται να καταδείξει τη συμβολική χειρονομία «αποκαθήλωσης» του αυτοκράτορα από τον θώκο του δημόσιου υπερασπιστή της χριστιανικής θρησκείας. Διαβάζοντας βυζαντινούς ιστοριογράφους αλλά και σύγχρονους του θεωρητικούς της μαρξιστικής ιδεολογίας, ο Πολίτης προσπάθησε να δώσει μια διαφορετική εξήγηση για τη στροφή του Κωνσταντίνου στον χριστιανισμό, μακριά από εξιδανικευτικά αφηγήματα. Ο ασπασμός του χριστιανισμού στο συγκεκριμένο έργο προβάλλεται ως μια καθαρά πολιτική πράξη που εξυπηρετεί τα σχέδια του αυτοκράτορα. Επιπρόσθετα, η προσπάθεια εξακρίβωσης, από τον μελετητή, της διακειμενικής συνομιλίας του Πολίτη με τα έργα του Λατίνου θεολόγου Τερτυλλιανού *De Spectaculis* και *De Baptismo* φωτίζει ακόμη περισσότερο τα ιδιοτελή κίνητρα του Κωνσταντίνου και, συνεπακόλουθα, την υπονομευτική διάθεση που ο συγγραφέας έχει υιοθετήσει απέναντι σε έναν ιδρυτικό μύθο του χριστιανισμού.

Λίγα χρόνια μετά την έκδοση του παραπάνω έργου, και συγκεκριμένα το 1961, ο Τάκης Σινόπουλος δημοσιεύει το έβδομο ποιητικό του βιβλίο με τίτλο *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*, το οποίο, την επόμενη χρονιά, τιμήθηκε με το Β' Κρατικό Βραβείο Ποίησης (εξ ημισείας με τον Νίκο Καρούζο). Η συλλογή αυτή, ελάχιστα μελετημένη μέχρι τις μέρες μας, καθώς ο *Νεκρόδειπνος* του 1972 απασχόλησε πολύ περισσότερο τους μελετητές του Σινόπουλου, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον όσον αφορά τη χρήση της χριστιανικής παράδοσης. Το έργο είναι άμεσα συνυφασμένο με το αίσθημα του αδιεξόδου, του θανάτου, του κατακρημνισμένου μεταπολεμικού ανθρώπου –κεντρικά θέματα σε όλο το έργο του ποιητή–, στους στίχους του, όμως, δεν διασώζεται μόνο η εικόνα μιας ζοφερής πραγματικότητας και τα εμπόδια επικοινωνίας ανάμεσα στους δύο πρωταγωνιστές. Μέσα από τη νοηματική περισσότερο ιδιοποίηση του κατεξοχήν λυρικού, ερωτικού και ευφορικού ποιήματος της Παλαιάς Διαθήκης, του *Άσματος Ασμάτων*, ο Σινόπουλος όχι μόνο επιχειρεί να αντιστρέψει το αισιόδοξο κλίμα του εβραϊκού κειμένου αλλά και να υπονομεύσει την προνομία του γυναικείου υποκειμένου που παρατηρείται σε αυτό, θεσπίζοντας έμφυλους ρόλους που βρίσκονται πιο κοντά στο πατριαρχικό μοντέλο.

Με τις έμφυλες διαστάσεις του χριστιανισμού συνδιαλέγεται στο άρθρο της και η Κίρκη Κεφαλέα. Με άξονα την ανάπλαση της ιστορίας της Μαγδαληνής από τρεις ποιήτριες της «δεύτερης μεταπολεμικής γενιάς», την Κική Δημουλά, την Κατερίνα Αγγελάκη-Ρουκ και τη Λένα Παπά, στο άρθρο της παρουσιάζονται οι ποικίλες και όχι ταυτόσημες διασταυρώσεις των δημιουργών με το ερωτικό συγκείμενο που φέρει η πιο κεντρική από τις γυναίκες μαθήτριες του Ιησού. Με εξαίρεση τις εκδοχές της Μαγδαληνής από τη Δημουλά, στην ποίηση της οποίας η συνομιλία με το βιβλικό πρόσωπο λαμβάνει αυτοαναφορικό χαρακτήρα, καθώς η χρήση του εξυπηρετεί την εξωτερίκευση προσωπικών τραυμάτων της δημιουργού, οι άλλες δύο ποιήτριες μεταπλάθουν ελεύθερα στιγμιότυπα από τη ζωή της Μαγδαληνής με στόχο να προωθήσουν και να υπερασπιστούν τον γυναικείο ερωτισμό, μακριά από τις

θεολογικές συνδηλώσεις που τον είχαν καταδικάσει για αιώνες ως ύποπτο και μιαρό.

Τα τελευταία χρόνια το ενδιαφέρον της Αγγέλας Γιώτη για την περίπτωση του Βύρωνα Λεοντάρη είναι αδιάπτωτο. Στο παρών άρθρο, με κέντρο μελέτης τις ποιητικές συλλογές *Εκ περάτων* (1986) και *Εν γη αλμυρά* (1996) αλλά και το δοκιμιακό έργο του ποιητή, η ίδια εξετάζει τις έννοιες της πίστης και της θυσίας στο στοχασμό του Λεοντάρη. Το εγχείρημά της, προϋποθέτοντας και προγενέστερες εργασίες στις οποίες έχει αναδείξει τη γερή μαθητεία του ποιητή στην αρνητική διαλεκτική των Theodor Adorno και Max Horkheimer, επεκτείνει τους προβληματισμούς της για τον αντεστραμμένο τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ενσωματώνει στους στίχους του τον θρησκευτικό λόγο. Το αίσθημα της ήττας που έχει διαπιστωθεί ότι σε μεγάλο βαθμό πως χαρακτηρίζει τη σκέψη του ποιητή για τον μεταπολεμικό κόσμο, διασταυρώνεται με τον σωτηριολογικό πυρήνα του χριστιανισμού για να τον αντιστρέψει. Ο Λεοντάρης αποδεικνύεται δεινός αναγνώστης των βιβλικών αφηγήσεων. Στο έργο του, η λυτρωτική διάσταση του λόγου των Γραφών μεταβολίζεται με αντιθετικό τρόπο. Μακριά από την προοπτική ενός εξαγνισμού, τα βιβλικά διακείμενα κηρύττουν την αδυναμία της μεταφυσικής να αναστρέψει το ιδεολογικό τέλμα της σύγχρονης εποχής: πνευματική φθορά, απατηλή πλευρά της πίστης και διάψευση οποιασδήποτε ηθικής επιταγής σχετικά με την ιδέα της θυσίας συγκροτούν τον πυρήνα του ενδιαφέροντος του Λεοντάρη για τον χριστιανισμό και το είδος της επίδρασής του στα μεταπολεμικά χρόνια. Αν ο Ζήσιμος Λορεντζάτος αναζητούσε την ίδια περίοδο το «χαμένο κέντρο» της μεταφυσικής στη λογοτεχνία, ο Λεοντάρης δεν ήταν πρόθυμος να συμμετάσχει σε μια τέτοια αποστολή. Η Γιώτη, αναλύοντας τις παραμέτρους ενός ημιτελούς διαλόγου που συντελέστηκε ανάμεσά τους, αφού ο δεύτερος απάντησε υπόρρητα στο ομώνυμο δοκίμιο του πρώτου, αναδεικνύει την εικασμικευμένη διάσταση την οποία λαμβάνει στο στοχασμό ενός επιφανούς λογοτέχνη και κριτικού της μεταπολεμικής εποχής ο χριστιανισμός. Εκτιμώ, επιπλέον, ότι αδιόρατα η συγγραφέας βγάζει

από το περιθώριο και μια συζήτηση που μέλλει να γίνει: την αδυναμία της θρησκείας να λειτουργήσει ευεργετικά σε ανθρώπους ενταγμένους σε αριστερά ιδεολογικά περιβάλλοντα.

Στην πολύ κοντινή μας εποχή, και συγκεκριμένα στο 2021, οπότε και εκδόθηκε το μυθιστόρημα του Σωτήρη Δημητρίου *Ουρανός απ' άλλους τόπους*, μάς φέρνει ο Παναγιώτης Υφαντής. Στόχος του είναι να τονίσει τις χριστιανικές σταθερές που ρυθμίζουν τις ηθικές και κοινωνικές αξίες του σύμπαντος της βασικής ηρωίδας του έργου. Στο πλούσιο αφηγηματικό γαϊτανάκι του μυθιστορήματος μπλέκονται αρκετά πρόσωπα μιας αγροτικής κοινωνίας που εξαρτάται στενά από θρησκευτικές δοξασίες. Κάτι τέτοιο δεν περνάει καθόλου απαρατήρητο από τον Υφαντή, ο οποίος όχι μόνο αναλύει τις προϋποθέσεις αυτής της ακλόνητης παρουσίας που ο χριστιανισμός λαμβάνει στον κόσμο του μυθιστορήματος αλλά και σχολιάζει εκτενώς τις γλωσσικές-αφηγηματικές δομές πάνω στις οποίες θεμελιώνονται συγγραφικά. Η θεολογική σκευή του μελετητή ενθαρρύνει την εμβάθυνση στις ιδιαίτερες συνθήκες κάτω από τις οποίες η θρησκευτική πίστη διασώζεται σε περιφερειακά περιβάλλοντα της επαρχίας. Ο λαϊκός χαρακτήρας που λαμβάνουν στο μυθιστόρημα ο χριστιανισμός και τα λατρευτικά του σημανόμενα πόρρω απέχουν από την προβολή τους σαν ένα φοκλιορικό δρώμενο και, για τον λόγο αυτό, ο Υφαντής δείχνει τις συνάψεις που δημιουργούνται σε δεύτερο επίπεδο με τον κεντρικό πυλώνα της χριστιανικής θεολογίας.

Η τελευταία ενότητα περιλαμβάνει τρία κείμενα τα οποία διατρέχουν το ζήτημα της διαπλοκής της λογοτεχνίας με τη θρησκεία σε ευρείες χρονολογικές περιόδους και το τοποθετούν σε ένα γενικό θεματικό πλαίσιο. Η μελέτη της Αγγέλας Καστρινάκη απλώνεται σε μια χρονική έκταση που ξεινιά από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και φτάνει μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1970. Έργα των Γεώργιου Βιζυηνού, Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, Κοσμά Πολίτη, Άγγελου Τερζάκη, Νίκου Καζαντζάκη, Κωνσταντίνου Χατζόπουλου, Γρηγόριου Ξενόπουλου, Βασίλη Βασιλικού, Κώστα Ταχτσή, Γιώργου

Ιωάννου, Σπύρου Πλασκοβίτη, Παντελή Πρεβελάκη και Γιώργου Θεοδοσιά (με σειρά παρουσίασης) συγκροτούν τον θεματικό καμβά για την περιπτωσιολογική μελέτη ενός επανερχόμενου μοτίβου στην έκταση της νεοελληνικής λογοτεχνίας: την Πτώση των Πρωτοπλάστων. Η σκιαγράφηση της Πτώσης στα πεζά έργα των προαναφερθέντων δημιουργών δεν γίνεται με τους ίδιους όρους ούτε αποτελεί μια μονοκόμματη, σταθερή επανάληψη. Η μελετήτρια –που ούτως ή άλλως στο παρελθόν έχει εντυφύσει στις θρησκευτικές προεκτάσεις του μυθιστορηματικού σύμπαντος αρκετών από τους δημιουργούς αυτούς– δίνει έμφαση στην εξέταση των συμβολικών πολλές φορές τρόπων μέσα από τους οποίους το θέμα της Πτώσης παίρνει αφηγηματική σάρκα και οστά. Ταυτόχρονα, η στόχευσή της είναι διττή: αφενός να αναλύσει τα σημεία σύγκλισης ή απόκλισης των συγγραφέων από την ορθόδοξη θεολογία και την αρχετυπική πρόσληψη της Πτώσης στο δικό της γραμματειακό πλαίσιο, αφετέρου να διαπραγματευτεί τις ιδεολογικές συναρτήσεις των υπό μελέτη έργων, στοιχείο που ξεκλειδώνει ερμηνευτικά και το γιατί οι συγγραφείς οικειοποιούνται ένα τόσο διαδεδομένο θρησκευτικό μοτίβο, ασχέτως αν οι ίδιοι είναι στραμμένοι στη χριστιανική πίστη ή αδιαφορούν για μεταφυσικές θεωρίες.

Το κείμενο της Μαρίνας Αρετάκη ιχνογραφεί τα στάδια επεξεργασίας της πίστης και της προσευχής στο πεζογραφικό έργο του Ηλία Βενέζη από τον Μεσοπόλεμο μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1970. Το εγχείρημα δεν είναι καθόλου εύκολο, καθώς η ίδια βρίσκεται αντιμέτωπη με ένα έργο στο οποίο ο δημιουργός επιφέρει αλλαγές κατά τις συχνές επανεκδόσεις του, τις οποίες η ίδια παρακολουθεί στενά. Από τα πρωτόλεια διηγήματά του, την πρώτη μεσοπολεμική δεκαετία, και το εμβληματικό μυθιστόρημα *Το Νούμερο 31328* του 1931 (α' έκδοση σε βιβλίο) μέχρι τη συλλογή πεζών κειμένων *Εφταλό* (1972) η οποία δημοσιεύτηκε ένα χρόνο πριν από τον θάνατό του, τον Βενέζη απασχόλησε έντονα το κατά πόσο ο άνθρωπος μπορεί να πιστεύει στη λυτρωτική επένεργεια του χριστιανισμού. Καθώς τα περισσότερα από τα υπό μελέτη έργα έχουν έναν αυτοβιογραφικό πυρήνα που στηρίζεται στις ακραίες

συνθήκες που ο ίδιος ο πεζογράφος έζησε αιχμάλωτος στα τάγματα εργασίας της οθωμανικής αυτοκρατορίας ή αργότερα φυλακισμένος στην Ελλάδα, το ερώτημα αυτό παίρνει έναν έντονα δραματικό υπαρξιακό χαρακτήρα. Η Αρετάκη, διαβάζοντας εκ του σύνεγγυς τις πυκνές αναφορές των ηρώων του Βενέζη στον χριστιανικό Θεό ή τις προσευχές που του απευθύνουν, και με φόντο τις σκληρές συνθήκες κάτω από τις οποίες όλα αυτά λαμβάνουν χώρα, φέρνει στην επιφάνεια τις δυσκολίες διατήρησης μιας μεταφυσικής σταθεράς σε έναν κόσμο γεμάτο βασανισμούς και θάνατο. Βέβαια, ο Βενέζης δεν περιμένει από τον χριστιανισμό κάποια μεταφυσική λύτρωση. Αντιθέτως, η ιερότητα δεν σχετίζεται με τη σύμπλευση με θρησκευτικές προσταγές αλλά με μια άκρως ουμανιστική συνθήκη: την ανάληψη της προκλητικής απόφασης να μη χαθεί η πίστη στην ανθρώπινη αγάπη και αλληλεγγύη.

Τέλος, ο Ευριπίδης Γαργαντούδης μεταφέρει το υπό μελέτη θέμα στο σχολικό περιβάλλον. Πιο συγκεκριμένα, στο άρθρο του ανατέμνεται η λογοτεχνική ύλη που έχει επιλεγεί για να συγκροτηθεί το ανθολόγιο *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας (Β' Γυμνασίου) - Βιβλίο Μαθητή* (2006) καθώς και το συνοδευτικό του *Βιβλίο του εκπαιδευτικού*. Η πρωτοβουλία που αναλαμβάνει ο Γαργαντούδης είναι, ως ένα βαθμό, αρκετά ριζοσπαστική, αφού φτάνει στα όρια της αυτο-αποδόμησης. καθώς ο ίδιος υπήρξε συν-δημιουργός των εγχειριδίων αυτών. Εστιάζοντας στην ενότητα αυτών των βιβλίων σχετικά με τη «Θρησκευτική ζωή» και παρ' όλο που τα περιεχόμενά της δεν προωθούν κάποιου είδους θρησκευτικό φανατισμό, ο ίδιος αντιλαμβάνεται πως η δημιουργία αυτών των σχολικών έργων στις αρχές του 21^{ου} αιώνα ανταποκρίνονταν στις ανάγκες τις τότε εποχής, όταν ακόμη στο προσκήνιο του εκπαιδευτικού συστήματος βρισκόταν ακόμη η προώθηση της χριστιανικής κουλτούρας ως εγγενούς στοιχείου της νεοελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας. Από την άποψη αυτή, τα κείμενα της ομώνυμης ενότητας επιλέχθηκαν βάσει του χριστιανικού, κατά βάση, περιεχομένου τους. Σε καμία περίπτωση κάτι τέτοιο δεν θα πρέπει να μεταφραστεί ως ενθάρρυνση της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας. Από τότε, όμως, πολλά έχουν μεσολαβήσει και

οι σύγχρονες εκπαιδευτικές ανάγκες οφείλουν να εκσυγχρονιστούν και οι μέθοδοι να γίνουν περισσότερο συμπεριληπτικές. Για τον λόγο αυτό, ο μελετητής, στο δεύτερο μέρος του άρθρου του, προτείνει λογοτεχνικά κείμενα που θα πρέπει να ενσωματωθούν στα σχολικά εγχειρίδια και τα οποία προάγουν την ιδέα της διαθρησκευτικότητας. Ως εκ τούτου, το διήγημα του Χριστόφορου Μηλιώνη «Ένας είναι ο Θεός!», από τη συλλογή του *Τα πικρά γλυκά* (2008), και το ποίημα του Κυριάκου Χαραλαμπίδη «Δέηση στο χωριό Γαληνόπωρη το 1947», από τη συλλογή *Η Νύχτα των Κήπων* (2022) καθίστανται ενδεικτικά της συνομιλίας που οφείλει το ελληνικό σχολείο να υπερασπίζεται μεταξύ χριστιανισμού και μουσουλμανισμού στον δρόμο της απόλειψης όχι μόνο των θρησκευτικών αλλά και των εθνοτικών διαφορών.

Κατά τον Vincenzo Vitiello, «το θείο δεν μεταφράζεται σε γλώσσα».³⁵ Κατ' επέκταση, λοιπόν, οι συγγραφείς του τόμου σε καμία περίπτωση δεν επιχειρούν να εμπλακούν σε θεολογικές ή θεωρητικές συζητήσεις περί Θεού με πρόφαση τον λογοτεχνικό ή κριτικό λόγο, αλλά να αναλύσουν τον πολυδιάστατο και ενίοτε πολύπλοκο τρόπο που χαρακτηρίζει τους όρους και της προϋποθέσεις της συνάντησης ή ασυμφωνίας μεταξύ λογοτεχνίας και θρησκείας. Τα κείμενα καλύπτουν το υπό διερεύνηση θέμα σε μία εκτεταμένη χρονική περίοδο που ξεκινά από τις αρχές του 18^{ου} αιώνα και φτάνει μέχρι τις μέρες μας. Για τη διάρθρωση του τόμου θεωρήθηκε πιο χρηστικό να τηρηθεί μια χρονική ακολουθία, όσο ήταν εφικτή, χωρίς κάτι τέτοιο να συνιστά μια ιστορική θέαση της τυπολογίας των σχέσεων των δύο πεδίων. Άλλωστε, το γεγονός ότι το τελευταίο μέρος του τόμου, όπου τα ενδιαφέροντα των ερευνητών εστιάζουν σε ευρύτερα χρονικά ή θεματικά ζητήματα, δεν εμπίπτει στον υπόλοιπο χρονολογικό επιμερισμό της ύλης, αποτελεί επαρκή ένδειξη πως το πρωτογενές υλικό της έρευνας για το υπό μελέτη θέμα δύσκολα μπορεί να τιθασευτεί και να συγκροτήσει ένα ιστορικό εγχειρίδιο.

³⁵ Vincenzo Vitiello, «Ερημος, ήθος, εγκατάλειψη. Συμβολή σε μια τοπολογία του θρησκευτικού στοιχείου», στον συλλογικό τόμο *Η θρησκεία*, επιμ. Jacques Derrida – Gianni Vattimo, μτφρ. Λ. Αναγνώστου–Μπ. Λυκούδης–Μ. Παναγιωτίδου–Γ. Φαράκλας, Αλεξάνδρεια, 2003, σ. 213.

ΜΕΡΟΣ Α΄

18^{ος} – 19^{ος} αιώνας

ΤΑΣΟΥΛΑ ΜΑΡΚΟΜΙΧΕΛΑΚΗ

Έτσι θέλω σάς δείξει.

Η «ρητορική φαντασία» των κηρυγμάτων του Ηλία Μηνιάτη

Την άνοιξη του 1714, αυτήν που έμελλε να είναι η τελευταία μιας σύντομης αλλά πολύ δραστηρίας ζωής, ο Επίσκοπος Κερνίκης και Καλαβρύτων Ηλίας Μηνιάτης εκφώνησε στον μητροπολιτικό ναό του Ναυπλίου επτά εκτενή κηρύγματα, κατά τις πέντε Κυριακές των Νηστειών, την Κυριακή των Βαΐων και τη Μεγάλη Παρασκευή, και έναν σύντομο πανηγυρικό λόγο την Κυριακή της Αναστάσεως. Για την πρώτη Κυριακή, της Ορθοδοξίας, επέλεξε ένα θέμα δύσκολο: τον «θείον Προορισμόν»¹ μα, μόλις ανέβηκε στον άμβωνα, έσπευσε να προειδοποιήσει ότι το ζήτημα αυτό «δεν δύναται ποτέ να καταλάβη ο νους του ανθρώπου» (σ. 163).¹

Και τότε, γιατί αναλαμβάνει να το αναπτύξει, θα αναρωτηθεί κανείς, όταν εξ αρχής προκαταλαμβάνει το κοινό του ότι δεν θα το κατανοήσει; Μα επειδή ο σθεναρός αυτός ιεροκήρυκας ήξερε να αντιμετωπίζει τις δυσκολίες. Μπορεί κι άλλες φορές μέσα στα κηρύγματά του να εκφράζει την αδυναμία του να μεταφέρει στο κοινό του υψηλά, ακατανόητα νοήματα: «οπού εγώ δεν ηξεύρω να σας εξηγήσω» (σ. 53), «εγώ δεν ηξεύρω αν δυνηθώ να σας κάμω να καταλάβετε» (σ. 129) ή «ήθελα, αν ήτον δυνατόν, να σας έκανα να καταλάβετε» (σσ. 223-224), και πολλά παρόμοια· ωστόσο, αυτό ήταν μόνο ένα σχήμα μετριοφροσύνης, αφού η φήμη του ως ιεροκήρυκα ακριβώς έτσι εδραιώθηκε: με την ερμηνεία δύσκολων θεολογικών εννοιών σε ένα κοινό που δεν είχε πάντα την υποδομή, αλλά που έπρεπε να τις καταλάβει για να στηριχθεί στην πίστη του. Συνεπικουρούμενος από τη δημόδη γλώσσα και με εξάρτυση ρητορική στέρεα, προσπαθεί να φέρει εις πέρας το δύσκολο έργο.

¹ Οι αριθμοί σε παρένθεση μετά τα παραθέματα από κηρύγματα του Μηνιάτη παραπέμπουν στην έκδοση: Ηλίας Μηνιάτης, *Διδαχαί και Λόγοι (1716)*, εισ.-επιμ.-επιμ.-γλωσ. Τασούλα Μ. Μαρκομιχελάκη, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2020. Τα αποσπάσματα διατηρούν την ορθογραφία της έκδοσης, αλλά έχουν τραπεί στο μονοτονικό, για τις ανάγκες της παρούσας δημοσίευσης.

Στην παρούσα μελέτη, θα δούμε ένα από τα «όπλα» που είχε στη διάθεσή του γι' αυτό: τη δημιουργία **εικόνων φαντασίας**, που, μετουσιωμένες σε λέξεις και σχήματα λόγου, συμβάλλουν στην ερμηνεία του απερινόητου. Μ' αυτές, ο «νέος Χρυσόστομος»² αισθητοποιεί το δυσνόητο και ασύλληπτο –ή, με δικούς του χαρακτηρισμούς: το «παντελώς αθεώρητον και ακατάληπτον» (σ. 496), το «κεκρυμμένον, ξένον και αθεώρητον» (σ. 497)—, και το καθιστά σαφές στα πολυπληθή ακροατήριά του.

Η «φαντασία» ή «ρητορική φαντασία», ως λογοτεχνικό σχήμα, μας είναι γνωστή από το 15^ο κεφάλαιο του περίφημου αρχαίου εγχειριδίου θεωρίας και κριτικής της λογοτεχνίας *Περί Ύψους* του Λογγίνου:³ «Επί πλέον», μεταφράζει ο Μ. Ζ. Κοπιδάκης, «όγκο και μεγαληγορία και ζωηρότητα μπορούν να προσδώσουν στο ύφος και **οι εικόνες της φαντασίας** – έτσι τουλάχιστον τις αποκαλώ εγώ, άλλοι μιλούν για ειδωλοποιίες». Και αργότερα, προς το τέλος του κεφαλαίου: «Τί μπορεί να επιτύχει η ρητορική φαντασία; Προσφέρει στο λόγο πολλά και διάφορα, και ιδίως ένταση και πάθος», αλλά και «έκπληξη», αφού «η πραγματολογία επισκιάζεται από τη λαμπρότητα της εικόνας».⁴

Ο 17^{ος} αιώνας, που στις τελευταίες δεκαετίες του ο Μηνιάτης αναδείχτηκε σε κορυφαίο ιεροκήρυκα,⁵ ήταν ο «αίωνας της δόξας του Λογγίνου», με πρωτεργάτες Ιταλούς λογίους, οι οποίοι συνέβαλαν σημαντικά «στην κριτική αποκατάσταση και στη μετάφραση και γενικότερα στην αξιολόγηση του *Περί*

² Gerhard Podskalsky, *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας. 1453-1821. Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, μτφρ. Πρωτοπρ. Γ. Δ. Μεταλληνός, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2005, σ. 400.

³ Ο συγγραφέας του *Περί Ύψους* διακρίνει δύο είδη «φαντασίας», την ποιητική και τη ρητορική. Ο Munfred Fuhrmann εξηγεί: «Η ρητορική φαντασία, κατά την ανάλυσή του, σκοπεύει στην εναργή παραστατικότητα. Αντίθετα, η ποιητική προσπαθεί να καταπλήξει. Υποστηρίζεται επίσης ότι στη ρητορική *φαντασίαν* στόχος είναι προπάντων η ευλογοφάνεια και η ορθότητα. Η ποιητική συνήθως υπερβάλλει και μεταβαίνει στο πεδίο της μυθοπλασίας. Το τέλος του κεφαλαίου 15 αποδίδει βέβαια και στη ρητορική *φαντασίαν* μια επίδραση που προκαλεί έκπληξη», Munfred Fuhrmann, *Αρχαία λογοτεχνική θεωρία. Αριστοτέλης, Οράτιος, «Λογγίνος»*, μτφρ. Μαρία Κάισαρ, επιμ. Δανιήλ Ι. Ιακώβ, Παπαδήμας, Αθήνα 2010, σσ. 303-304. Βλ. επίσης τον αναλυτικό σχολιασμό του κεφαλαίου στα: Dionisio Longino, *Del sublime*, επιμ. Carlo Maria Mazzucchi, pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano 1992, σσ. 206-213 και Longinus, *On the Sublime*, Translated with Commentary by James A. Arieti and John M. Crossset, The Edwin Mellen Press, New York and Toronto 1985, σσ. 87-96. Οι επιμελητές του τελευταίου δίδουν στο κεφάλαιο τον τίτλο «Images».

⁴ Διονυσίου Λογγίνου, *Περί Ύψους*, ερμηνευτική έκδοση: Μ. Ζ. Κοπιδάκης, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο 1990, σσ. 111, 113.

⁵ Μακρομιχελάκη, «Εισαγωγή», στο Μηνιάτης, *Διδαχαί και Λόγοι (1716)*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 38-39.

Υψους».⁶ Ο Μηνιάτης, ο οποίος μορφώθηκε στη Βενετία από τα δέκα του χρόνια, και έζησε εκεί μέχρι το 1699,⁷ είναι, λοιπόν, πολύ πιθανό να έβαλε στις ρητορικές του αποσκευές και αυτό το εγχειρίδιο, που εκδιδόταν συνεχώς από το 1554.⁸ Ακόμη κι έναν αιώνα αργότερα, που «η αίγλη του Λογγίνου αρχίζει να αμαυρώνεται γιατί ορισμένες ιδέες του [...] προκάλεσαν την αντίδραση των ρομαντικών»,⁹ ο Ζακυνθινός ιεροκήρυκας Ιωάσαφ Κορνήλιος, μαθητής του Ευγένιου Βούλγαρη, προτρέπει ως εξής, το 1788, τους ομοτέχνους του¹⁰ στο *Εγχειρίδιον Ρητορικόν περί του εξυφαινείν διδαχάς*: «Ανάγνωθι το Περί Υψους λόγου επιγραφόμενον βιβλίον Διονυσίου του Λογγίνου, και πράττε ευτυχώς τα τοιαύτα».¹¹

Αυτό που θα αναζητήσουμε μέσα στον τόμο των *Διδαχών και Λόγων* ως «ρητορική φαντασία», με τη βοήθεια του ορισμού της από τον Λογγίνο, είναι οι εικόνες που πλάθει ο Μηνιάτης ο ίδιος, με βάση τη δική του δημιουργική ικανότητα, και όχι οι σκηνές από τη Γραφή ή τη θύραθεν γραμματεία που επιστρατεύει ως παραδείγματα.¹² Για λόγους οικονομίας χώρου, εδώ θα παρουσιάσω παραδείγματα του σχήματος αυτού από διδαχές κυρίως της «πρώτης περιόδου» του βιβλίου, δηλαδή της τελευταίας Μεγάλης Τεσσαρακοστής του Κεφαλονίτη, που, όπως μου έδειξε η αποδελτίωση όλων

⁶ Κοπιδάκης, «Εισαγωγή», στο Λογγίνου, *Περί Υψους*, ό.π. (σημ. 4), σσ. 47 και 46 αντιστοίχως για τα παραθέματα. Βλ. επίσης: «...τον 17ο και τον 18ο αιώνα – την εποχή δηλαδή που το σύγγραμμα *Περί ύψους* ασκούσε τη μεγαλύτερη επίδραση...», Fuhrmann, *Αρχαία λογοτεχνική θεωρία*, ό.π. (σημ. 3), σ. 281. Για τη γενικότερη επίδραση που είχε το κείμενο, βλ. Donald A. Russell, «Greek criticism of the Empire», στον συλλογικό τόμο *The Cambridge History of Literary Criticism*, v. 1: Classical Criticism, George A. Kennedy (ed.), Cambridge University Press, Cambridge-New York 1989, σ. 310.

⁷ Μαροκομιχελάκη, ό.π. (σημ. 1), σσ. 20-32.

⁸ Στη Βασιλεία της Ελβετίας. Η πρώτη βενετική έκδοση έγινε από τον Άλδο Μανούτιο το 1555, βλ. Κοπιδάκης, «Εισαγωγή», ό.π. (σημ. 4), σ. 41. Κατάλογο των κυριότερων εκδόσεων μέχρι τα μέσα του 20^{ου} αι., βλ. στην Εισαγωγή του Π. Λεκατσά [1956] στην έκδοση: Ανώνυμος, *Περί ύψους*, εισ.-μτφρ.-σχόλ. Π. Λεκατσάς – Ανδοκίδης, *Λόγοι*, εισ.-μτφρ.-σχόλ. Ευ. Ανδρουλιδάκης, Δαίδαλος / Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1999, σ. 23.

⁹ Κοπιδάκης, «Εισαγωγή», ό.π. (σημ. 4), σ. 42.

¹⁰ Ιωσήφ Βιβιλάκης, *Το κήρυγμα ως performance. Εκκλησιαστική ρητορική και θεατρική τέχνη μετά το Βυζάντιο*, Αρμός, Αθήνα 2013, σ. 88.

¹¹ Ιωάσαφ Κορνήλιος, *Εγχειρίδιον Ρητορικόν περί τού εξυφαινείν διδαχάς*, Βενετία 1788, σ. 91. Για την εξασφάλιση φωτογραφίας της σελίδας από το αντίτυπο του βιβλίου που φυλάσσεται στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη, εκφράζω και από εδώ τις ευχαριστίες μου στον κ. Αλέξιο Μάλλιαρη.

¹² Γι' αυτές τις σκηνές έχει γράψει ο Γιώργος Καλλίνης, «Ιστορίες ως εικόνες. Ηλίας Μηνιάτης, *Διδαχαί και Λόγοι*», *Άνθρωπος*, τχ. 9, Φεβρουάριος-Μάιος 2023, σσ. 108-114. Στον κ. Καλλίνη οφείλω ευχαριστίες για τη δημιουργική μας ανταλλαγή απόψεων κατά τη συγγραφή της παρούσας μελέτης.

των κηρυγμάτων του βιβλίου, είναι οι διδαχές οι πιο πλούσιες σε εικόνες ρητορικής φαντασίας – και περιστασιακά μόνο θα αναφερθώ σε ενδιαφέροντα παραδείγματα και από άλλες διδαχές Μεγάλης Τεσσαρακοστής.

Επανερχόμαστε στην πρώτη διδαχή. Από την αρχή του Προοιμίου, ο ρήτορας περιγράφει τον ανθρώπινο νου σαν ένα ον υπερφυσικό που «εξαπλώνει εκατόν πτέρυγας, διά ν' απετάξει εις τα πλέα υψηλά» και «ανοίγει εκατόν μάτια, διά να εξετάση τα πλέα απόκρυφα» (σ. 163). Αυτή είναι η πρώτη, σύντομη, εικόνα φαντασίας με την οποία έρχεται σε επαφή ο αναγνώστης των *Διδαχών*, και που μ' αυτήν δίδει το «στίγμα» του ο ρήτορας. Προς το τέλος του Πρώτου Μέρους αυτού του κηρύγματος, κι αφού, κατά την προσφιλή του πρακτική, ο Μηνιάτης έχει ενθέσει ιστορίες από διάφορες πηγές, επιστρατεύει την εικόνα του ειδώλου στον καθρέπτη, για να δείξει πώς ο Θεός αλλάζει τον προορισμό του ανθρώπου (Παράδεισο ή Κόλαση), ανάλογα με τα έργα, κάθε φορά, του τελευταίου. Αυτή είναι, επίσης, μια εικόνα ρητορικής φαντασίας: ο Μηνιάτης δεν σημειώνει την οφειλή της σε κάποια πηγή, ούτε παίρνουν μέρος σ' αυτήν πρόσωπα από τον μύθο ή την Ιστορία ή τις Γραφές. Μεταφορικές εκφράσεις και μία εκτενής παρομοίωση εξηγούν αποτελεσματικά τη δύσκολη σύλληψη:¹³

Και **καθώς** ο καθρέπτης, οπού δείχνει τον εύμορφον και τον άσχημον, δεν κάνει τον εύμορφον και τον άσχημον, **έτσι** η πρόγνωσις του Θεού, οπού φαίνεται ο προωρισμένος διά τον Παράδεισον και ο κατακεκριμένος διά την Κόλασιν, ούτε ετούτον κάνει να σωθή, ούτε εκείνον να κολασθή. [...] Σήμερον είσαι υγιής και ο καθρέπτης σε δείχνει με καλήν όψιν· αύριον είσαι ασθενής, και σε δείχνει με όψιν κακήν. Πάλιν ιατρεύεσαι, πάλιν σε δείχνει με την προτέραν σου όψιν. [...] Ο καθρέπτης ομοιώνεται με την όψιν σου. Έτσι, λέγω εγώ: τώρα οπού ζης καλά, ο Θεός σε προορίζει διά τον Παράδεισον· αύριον αμαρτάνεις, και ο Θεός σε αποφασίζει για την Κόλασιν. Πάλιν μετανοείς, και πάλιν γίνεσαι προωρισμένος. Καθώς αλλάζεις ζώην, έτσι και ο Θεός αλλάζει απόφασιν. Η κρίσις του Θεού ομοιώνεται με την δικήν μας προαίρεσιν. (σσ. 174, 175)

¹³ Στα παραθέματα από τις *Διδαχές* του Ηλία Μηνιάτη, η έμφαση (με πλαγιάσεις, υπογραμμίσεις και μαύρα γράμματα) είναι δική μου, για τη διευκόλυνση του αναγνώστη να παρακολουθήσει τα σχήματα λόγου που σχολιάζω.

Στην Γ' Κυριακή των Νηστειών, το θέμα είναι η Μέλλουσα Κρίση. Εδώ, ο ρήτορας δημιουργεί ηχητικές και οπτικές εικόνες κακοκαιρίας που θα βοηθήσουν το ακροατήριο να κατανοήσει και αυτήν τη δύσκολη σύλληψη: όπως στην παρομοίωση με τον καθρέπτη, έτσι κι εδώ, η εικόνα της ρητορικής φαντασίας είναι το αναφορικό μέρος¹⁴ μιας εκτενούς παρομοίωσης: **όπως** οι άνθρωποι συνήθισαν, με την πάροδο των αιώνων, να μη φοβούνται τις αστραπές και τις βροντές και να μην τρέχουν έντρομοι να κρυφτούν, **έτσι** έχουν τώρα συνηθίσει να μη φοβούνται ούτε την ιδέα της Μελλούσης Κρίσεως, γεγονός που καθιστά πολύ δύσκολο τον δικό του ρόλο στον άμβωνα:

Λογιάζω πως την πρώτην φοράν οπού οι άνθρωποι είδασι τας αστραπάς και ήκουσαν τας βροντάς του ουρανού, τόσον να ετρομάζαν, οπού σχεδόν να εξέψυξαν από τον τρόμον. **Λογιάζω πως** να έφευγον εις τους πλέα σκοτεινούς και βαθείς τόπους να κρυφθώσι, διά να μην βλέπωσι, διά να μην ακούωσι πράγμα τόσον φοβερόν· εκεί οπού τώρα και τες βλέπουσι και τες ακούουσι, και δεν φοβούνται ή τίποτες ή πολλά ολίγον, διατί εσυνήθισαν την βλέψιν και την ακοήν. Είναι πολλοί οπού όταν αστράπη και βροντά ο ουρανός εις τρόπον οπού από τες συχνές αστραπές ανάπτει όλος ο αέρας, και από τες φοβερές βροντές αντιβοούσι τα βουνά με μίαν ταραχήν τόσην μεγάλην ωσάν να επολέμει ο ουρανός εναντίον της γης, κοιμώνται όμως άφοβα εις βαθύτατον ύπνον. **Ομοίως εγώ λογιάζω πως** τον πρώτον λόγον περί μελλούσης Κρίσεως να ήκουσαν οι αμαρτωλοί άνθρωποι με τρόμον πολύν, εκεί οπού τώρα ακουόντάς τον συχνάκις, έχασαν τον φόβον από την συνήθειαν. Και τούτο είναι σημάδι φανερόν, διατί ακούουσι πως είναι μέλλουσα Κρίσις και αυτοί κοιμώνται ξέγνοιαστοι, βυθισμένοι εις τον βαθύν λήθαργον της αμαρτίας τους· δεν

¹⁴ Τον όρο αυτό, καθώς και τον όρο «δεικτικό μέρος», που θα δούμε πιο κάτω, οφείλουμε στον Δ. Ν. Μαρωνίτη, που μετέφρασε έτσι τους αντίστοιχους γερμανικούς «Wiesaltz» και «Sosatz» μιας εκτενούς (ή ομηρικής) παρομοίωσης· βλ. «Ο νόστος στις παρομοιώσεις της Οδύσσειας», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής*, τ. 9, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1965, σ. 270· πρβλ. και του ίδιου, *Αναζήτηση και νόστος του Οδυσσέα. Η διαλεκτική της Οδύσσειας*, Κέδρος, 1973, σσ. 210-211. Στο αναφορικό μέρος της παρομοίωσης έχουμε μία εικόνα (από τη φύση ή τη ζωή του ανθρώπου), πλασμένη από τον συγγραφέα, και στο δεικτικό το θέμα που θέλει ο συγγραφέας να ερμηνεύσει μέσω της παρομοίωσης. Για την αξιοποίηση του σχήματος αυτού από τον Μηνιάτη, βλ. το μελέτημά μου «Η εξήγηση του δυσνόητου: παρατηρήσεις για το σχήμα της εκτεταμένης παρομοίωσης στις *Λιδάγες* του Ηλία Μηνιάτη», στον συλλογικό τόμο *Τιμητικός Τόμος για τον Ομότιμο Καθηγητή Μ. Ζ. Κοπιδάκη*, επιμ. Ι. Ασημακοπούλου-Β. Π. Βερτουδάκης-Ε. Σιστάκου, Καρδαμίτσα, Αθήνα [υπό έκδοση, 2023].

εξυπνούσι, δεν μετανοούσι. Και εγώ, λοιπόν, τί ελπίζω να κάμω ερχόμενος εδώ να κηρύξω περί μελλούσης Κρίσεως, την οποίαν εσυνηθήσετε να ακούετε και να μη φοβήσθε; (σ. 195)

Εκεί, ωστόσο, που θα αξιοποιήσει πολύ αναλυτικότερα αυτήν του την τεχνική είναι στη διδαχή της Δ' Κυριακής, την «Περί Κολάσεως», όπου επίσης το θέμα είναι εξαιρετικά δύσκολο να κατανοηθεί. Για να γίνει αυτό, χρειάζεται ο ρήτορας να οπτικοποιήσει την Κόλαση – αλλά όχι την κόλαση του σώματος, όπως κάνει η Αγία Γραφή, με εκφράσεις σαν τις: *βρυγμός των οδόντων, σκότος εξώτερον, πυρ άσβεστον, σκώληξ ο ακοίμητος κ.τ.ό.*¹⁵ αυτό που ενδιαφέρει τον Μηνιάτη είναι να δώσει εικόνες για την κόλαση της ψυχής. Κι αυτό το κάνει καθιστώντας ολόκληρη τη διδαχή μία εκτεταμένη παρομοίωση, την οποία εισάγει ευθύς από το Προοίμιο:

Λαμβάνω όμως την ιδέαν από τον άθλιον Αβεσσαλώμ, και **καθώς** εις την καρδιαν εκείνου, έτι ζώντος, τρία κοντάρια έπηξεν ο Ιωάβ, **έτσι** θέλω σάς δείξει άλλα τρία κοντάρια, εκείνα δηλαδή τα βέλη του δυνατού τα ηκονημένα, με τα οποία η θεία δικαιοσύνη πλήττει **και την ψυχήν** ενός κολασμένου αμαρτωλού. Πρώτον κοντάρι είναι μία πικρά μετάνοια, μα χωρίς όφελος, οπού λαβώνει την ενθύμησιν εις την ανάμνησιν του απερασμένου βίου. Δεύτερον είναι ένας υπερβολικός πόνος, μα χωρίς άνεσιν, οπού λαβώνει τον νουν εις την γνώσιν τής παρούσης καταστάσεως. Τρίτον μία άκρα επιθυμία, μα χωρίς ελπίδα, οπού λαβώνει την θέλησιν εις την υστέρησιν της μελλούσης μακαρίας ζωής. (σσ. 211-212)

Η εικόνα της ρητορικής φαντασίας με τα τρία κοντάρια ανοίγει με την ενδεικτική φράση «Βάλετε ομπρός εις τα μάτια σας, ακροαταί» και με την προστακτική «στοχασθήτε» (σ. 212), και αναπτύσσεται με εικόνες (σ. 212), επιμέρους παρομοιώσεις, απλές και εκτενείς (σσ. 232-214, 217, 222), τον μακρύ μονόλογο μιας κολαζόμενης ψυχής (σσ. 216-217), μεταφορές (σ. 218), αντιθέσεις (σσ. 219-220), και μία σύγκριση (σ. 220), σχήματα που καταλαμβάνουν ολόκληρο το Α' Μέρος της διδαχής, το οποίο αποτελεί το

¹⁵ Βλ. Μηνιάτης, *Διδαχαί και Λόγοι (1716)*, ό.π. (σημ. 1), σ. 212.

αναφορικό μέρος της παρομοίωσης. Το Β' Μέρος είναι η απόδοση της παρομοίωσης, το δεικτικό της τμήμα, εκεί όπου ερμηνεύεται η μεταφορική χρήση των τριών κονταριών. Ο ιεροκήρυκας καταλήγει, στο τέλος της διδαχής, με το ρητορικό σχήμα της «αποστροφής», δηλαδή της απεύθυνσης σε β' πρόσωπο, στην ίδια την Κόλαση: «Ω, Κόλασις, Κόλασις! τριπλούν κοντάρι, οπού κάνεις τριπλήν θανατηφόρον πληγήν! Μόνον να σε μελετήσω σπαράττεις την καρδίαν μου. Μα σπάρραζε. Σπάρραζε την καρδίαν μου, να έχω την ενθύμησίν σου, διά να φύγω τες φλόγες σου» (σ. 229).

Στον αντίποδα της Κόλασης, βρισκείται ασφαλώς ο Παράδεισος: άλλη μια δύσκολη σύλληψη, στην οποία αφιερώνεται η ομότιτλη, «Περί Παραδείσου», διδαχή της Ε' Κυριακής των Νηστειών της Γ' περιόδου του βιβλίου. «Εγώ ομολογώ πως αυτή είναι μία υπόθεσις οπού υπερβαίνει κάθε γλώσσα και κάθε νου», παραδέχεται στο τέλος του Προοιμίου ο ιεροκήρυκας, και «δεν σας τάζω να σας αποδείξω τι είναι ο Παράδεισος» (σ. 449). Ωστόσο, θα το επιχειρήσει, και πάλι με τη βοήθεια της ρητορικής φαντασίας, όταν καλεί το εγκλησίσασμα **να δει** νοερά τα θεία πρόσωπα που υπάρχουν στον Παράδεισο. Σ' αυτήν την περίπτωση επιστρατεύει το ρητορικό σχήμα της «αναφοράς» ή «επαναφοράς», με την επανάληψη της υποτακτικής «να ιδούμεν» έντεκα φορές:

Χριστιανοί, πολλά είναι εκείνα οπού μάς λέγουσι διά τον Παράδεισον. Πολλά οι προφήται, πολλά οι Απόστολοι, πολλά οι διδάσκαλοι, πολλά αυτός ο Χριστός. Όλα μεγάλα, όλα υψηλά, όλα παράδοξα. Ημείς όχι πως δεν πιστεύομεν, μα **δεν καταλαμβάνομεν**. **Ο νους μας είναι πολλά στενός**· δεν τα δέχεται. Είναι πολλά παχύς· **δεν ημπορεί να απετάξη**. Μα **όταν** αξιωθούμεν να **τα ιδούμεν οφθαλμοφανώς**, να ιδούμεν εκείνην την άκτιστον μεγαλοπρέπειαν οπού έχει η άνω Ιερουσαλήμ· να ιδούμεν εκείνο το ανέσπερον φως οπού κάνει μίαν άδυτον ημέραν αιωνίου μακαριότητος· να ιδούμεν των αγγέλων τα τάγματα, να ιδούμεν των αγίων τους χορούς, να ιδούμεν τους μάρτυρας, τους οσίους, τους δικαίους, οπού είναι οι μακάριοι πολίται του ουρανού· να ιδούμεν αυτήν την Δέσποιναν Θεοτόκον Μαρίαν, την Βασίλισσαν των Αγγέλων, καθεζομένην εκ δεξιών του Θεού· να ιδούμεν αυτήν την Τρισήλιον Θεότητα· να ιδούμεν αυτόν τον Θεόν, πρόσωπον προς πρόσωπον· να ιδούμεν την φύσιν του, οπού δεν έχει ούτε αρχήν

ούτε τέλος' να ιδούμεν τας τρεις υποστάσεις του, τον Πατέρα, τον Υιόν και το Πνεύμα το Άγιον, οπού είναι τρία και ένας μόνος Θεός' να ιδούμεν την παντοδυναμίαν του, την σοφίαν του, την αγαθότητά του, την δόξαν του, την Βασιλείαν του' **τότε θέλομεν καταλάβει** τι είναι ο Παράδεισος! (σ. 456)

Έτσι, τον Παράδεισο, που κανονικά (τους λέει) θα τον κατανοήσουν μόνο όταν τον βιώσουν, όταν τον δουν κυριολεκτικά «οφθαλμοφανώς», τελικά τους δίνει να τον καταλάβουν, δείχνοντάς τον σαν μια «φαντασία», η οποία μεταφορικά τον εμφανίζει ενώπιον των «οφθαλμών» τους, δηλαδή των οφθαλμών του νοός.

Στις δύο σωζόμενες διδαχές σε Μεγάλη Παρασκευή (στην 1η και 2η περίοδο του βιβλίου), που είναι και τα εκτενέστερα κηρύγματα της συλλογής, ο Κεφαλλονίτης δεν έχει δύσκολα θεολογικά δόγματα να εξηγήσει: τον ενδιαφέρει περισσότερο να κάνει το ακροατήριο να νιώσει τον παλμό του θείου Πάθους, να ζήσει τις στιγμές: «Εγώ δεν ήλθα, όχι, διά να σας κάμω να κλαύσετε' ήλθα διά να σας κάμω απλώς να καταλάβετε τι είναι το πάθος του Χριστού» (σ. 263).¹⁶ Το παράδειγμά μας εδώ, από τη Μεγάλη Παρασκευή του 1714, θα είναι μία θαλασσογραφία ρητορικής φαντασίας που αποτελεί πάλι εικόνα του αναφορικού μέρους μιας εκτενούς παρομοίωσης, προκειμένου να συνειδητοποιήσει το εκκλησίασμα τη μοναξιά του Ιησού στον Κήπο της Γεθσημανής:

Είδετε ποτέ, Χριστιανοί, ένα μικρόν πλοιάριον μέσα εις πλατείαν θάλασσαν, μακράν από την γην, εγκαταλειμμένον από πάσαν και τέχνην και βοήθειαν, πολεμούμενον από εναντίους και σφοδροτάτους ανέμους, συχνοδαρμένον από άγρια κύματα, οπού τέλος πάντων καταποντίζεται εις τον βυθόν; **Τέτοιας λογής στοχασθήτε να βλέπετε** εις την αιματώδη θάλασσαν των πικροτάτων παθών τον μονογενή Υιόν της Παρθένου, μακράν από τας αγιάλας της ηγαπημένης του Μητρός, εγκαταλειμμένον από τον άναρχόν του Πατέρα, οπού μίαν φοράν

¹⁶ Για την ιδιαίτερη αξιοποίηση της εκφοράς του λόγου στα κηρύγματα της Μεγάλης Παρασκευής του Ηλία Μηνιάτη, βλ. Μαρκομιχελάκη, «Εισαγωγή», στο Μηνιάτης, *Διδαχαί και Λόγοι (1716)*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 63-66.

παρέδωκεν αὐτόν μοναχόν, χωρίς την βοήθειαν και συντροφίαν των μαθητῶν, οπού τον αφήσαν και έφυγον. (σ. 272)

Αυτή η παρομοίωση είναι μια περίπτωση «φαντασίας» που, όπως περιγράφει ο συγγραφέας του *Περί Ύψους* στον αποδέκτη του: «συνεπαρμένος από ενθουσιασμό και πάθος νομίζεις πως βλέπεις αυτά που λες και τα παρουσιάζεις ολοζώντανα μπροστά σου».¹⁷

Ανέφερα πιο πάνω μια προτροπή του ιεροκήρυκα Μηνιάτη στο ποιμνιο-ακροατήριό του να «δει» τις εικόνες φαντασίας που θα του αναπτύξει. Σε όλη την έκταση των *Διδαχών*, υπάρχουν ανάλογες εκφράσεις που εισάγουν τη ρητορική φαντασία: «Κάμετε λογαριασμό, Χριστιανοί, να βλέπετε...» (σ. 299), «Βάλετε ομπρός εις τα μάτια της διανοίας σας ένα ζυγί...» και «Με όλα τούτα θέλω να παραστήσω...» (σ. 314), «Φαίνεται μου να βλέπω...» (σ. 319) κ.τ.ό., που αποτελούν σαφείς ενδείξεις της αισθητοποίησης που θέλει να επιτύχει ο ρήτορας για τα άυλα θρησκευτικά δόγματα και αρχές. Κάποτε, μάλιστα, γίνεται πιο συγκεκριμένος. Μιλά σαφώς για εικόνες που **ζωγράφισε** με τη φαντασία προς χάριν του ακροατηρίου του. Αναφερόμενος στα κηρύγματα «Περί Μελλούσης Κρίσεως» και «Περί Κολάσεως» (για τα οποία μιλήσαμε), τα συλλαμβάνει ολόκληρα ως πίνακες ζωγραφικής:¹⁸ «Όθεν, εις τας απερασμένας δύο Διδαχάς σάς έκαμα δύο εικόνας, και σας εζωγράφησα εις την μίαν την μέλλουσαν Κρίσιν, και εις την άλλην την αιώνιον Κόλασιν» (σ. 231). Κάποτε, λόγω της δυσκολίας του θέματος (περί Παραδείσου ο λόγος), φοβάται ότι μπορεί να περιοριστεί μόνο σε ένα «σιτίσο»: «Φθάνει να σας ειπώ κάποιον τι, και αν δεν ημπορέσω να κάμω μίαν τελείαν εικόνα, θέλω κάμει μίαν παραμυριάν σκιαγραφίαν» (σ. 449). Κι αλλού, πιο παραστατικά, υπογραμμίζει τον ρόλο της ρητορικής φαντασίας για τη δημιουργία στο κοινό μιας (με θεατρικούς όρους) ψευδαίσθησης ότι βιώνει το ασύλληπτο: «Εγώ ανέβηκα σήμεραν εις τούτον τον ιερόν άμβωνα, διά να σας κάμω να ελθήτε εις

¹⁷ Λογγίνου, *Περί Ύψους*, ό.π. (σημ. 4), σ. 105.

¹⁸ Βλ. και Καλλίνης, «Ιστορίες ως εικόνες», ό.π. (σημ. 12): «“Ζωγραφίζοντας” ο Μηνιάτης, χρησιμοποιώντας δηλαδή τις λέξεις του σαν χρώματα, προσπαθεί να καταστήσει νοητό το απερινόητο».

εκείνην **την αίσθησιν** οπού ήλθα και εγώ μελετώντας την ώραν της Κρίσεως. Ήγουν, **να κάμετε ένα λογαριασμόν** πως έφθασεν εκείνη η ώρα, και **να νομίσετε** πως ημείς παραστεκόμεσθεν έμπροσθεν εις το φοβερόν εκείνο Κριτήριο» (σ. 429)· αν μη τι άλλο, οι εκφραστικές του επιλογές και στοχεύσεις μάς θυμίζουν το παρακάτω χωρίο από το *Περί Υψους*: «το ωραιότερο δείγμα ρητορικής φαντασίας είναι πάντοτε αυτό που κινείται μέσα στα όρια του πραγματοποιήσιμου και της αληθινής ζωής».¹⁹

Όταν πέθανε ο ταλαίπωρος και ταλαιπωρημένος Ηλίας,²⁰ ο πατέρας του Φραγκίσκος βρέθηκε μπροστά στο χάος των σημειώσεων των λόγων του, τους οποίους, όπως παραδέχεται, «με πολύ μου κόπον και έρευναν εδυνήθην να τους αντιγράψω» (σ. 154). Ο πονεμένος πρωτοπαπάς δεν φρόντισε μόνο για τη μεταφορά και τον ενταφιασμό της σορού του παιδιού του στο Ληξούρι – φρόντισε, επίσης, να επιμεληθεί και να τυπώσει όλα όσα βρήκε «πρὸς κοινήν ψυχοσωτήριον ώφέλειαν», των αναγνωστών (σ. 153). Κατά την επιμέλεια της ιστορικής πρώτης έκδοσης, του 1716, φανταζόμαστε ότι ο ίδιος αποφάσισε και τη σειρά με την οποία μπήκαν τα κηρύγματα του γιου του στο βιβλίο: ξεκίνησε, λοιπόν, με την πληρέστερη σειρά διδαχών «εις Μεγάλην Τεσσαρακοστήν» (αυτήν που είχε εκφωνηθεί τελευταία, λίγους μήνες πριν από την εκδημία του γιου του, όπως είπαμε στην αρχή) και κατόπιν παρέθεσε τις άλλες δύο, σε φθίνουσα σειρά αριότητας.²¹ Έτσι, ακόμη και αν δεν το είχε υπολογίσει ο επιμελητής, κάθε αναγνώστης, από το 1716 μέχρι σήμερα, πληροφορείται ήδη από το πρώτο κήρυγμα ολόκληρου του βιβλίου τον στόχο του ιεροκήρυκα να καταστήσει μίαν «κατάληπτον υπόθεσιν» (σ. 164) κατανοητή και να βοηθήσει τον ανθρώπινο νου –«οπού είναι ασθενής και τυφλός, και δεν δύναται ούτε να ανεβή εις τα υψηλά ούτε να δη τα αθεώρητα» (σ. 165)– να συλλάβει τις δυσνόητες θεολογικές αρχές με τη βοήθεια εικόνων φαντασίας. Αρωγό του σ' αυτό ο συγγραφέας μας ίσως είχε τη δημοφιλέστατη στην εποχή του *Περί Υψους* πραγματεία τού ονομαζόμενου Λογγίνου, η οποία

¹⁹ Λογγίνου, *Περί Υψους*, ό.π. (σημ. 4), σ. 111.

²⁰ Μακρομιχελάκη, «Εισαγωγή», ό.π. (σημ. 1), σσ. 48-50.

²¹ Ό.π., σ. 116.

προέβλεπε ότι «όταν μάλιστα [η ρητορική φαντασία] αναμιγνύεται με την πραγματολογική επιχειρηματολογία», όπως δηλαδή συμβαίνει στις Μηνιάτιες *Διδαχές*, «τότε δεν πείθει απλώς και μόνο τον ακροατή, αλλά και τον υποδουλώνει»²² και ο Μηνιάτης είναι ιστορικά μαρτυρημένο ότι «υποδούλωνε» τα ακροατήριά του.²³ Μα ακόμη κι αν δεν γνώριζε αυτό το αρχαίο κείμενο λογοτεχνικής θεωρίας, ο Ηλίας είχε σίγουρα το δικό του τάλαντο μιας έμφυτης φαντασίας που, μαζί με τη ρητορική του τέχνη και τον πλούτο των σχημάτων λόγου με τα οποία αυτή τον εφοδίαζε, κατέστησαν τις επί δύο αιώνες «ευπόλητες» *Διδαχές* ένα θαυμαστό πεδίο διασταύρωσης θρησκείας και λογοτεχνίας.

²² Λογγίνου, *Περί Υψους*, ό.π. (σημ. 4), σ. 111.

²³ Μαρκομυελάκη, «Εισαγωγή», ό.π. (σημ. 1), σ. 64.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΑΚΗΣ

«Αν δεν υπάρχει ο Θεός, τότε τι υπάρχει λοιπόν;»:

Όφεις της θρησκευτικότητας στην ποίηση του Διονύσιου Σολωμού

«Αν δεν υπάρχει ο Θεός, τότε τι υπάρχει λοιπόν;» («se non c'è Dio, che c'è dunque?»). Αυτό το ρητορικό ερώτημα, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πέτρου Κουαρτάνου, διατύπωσε ο Διονύσιος Σολωμός για να ξορκίσει το τέρας της αθεΐας και να προβάλει την πίστη του στην ύπαρξη του Θεού ως μιας ανώτερης δύναμης που κινεί τον κόσμο.¹ Όχι τυχαία, καθώς ο Σολωμός έζησε σε μια εποχή, που, όχι μόνον δεν ήταν θεοσεβούμενη, αλλά συχνά ερωτοτροπούσε με τον αθεϊσμό, κυρίως εξαιτίας του Διαφωτισμού, που, με τον ορθολογισμό και τον επιστημονισμό του, αμφισβήτησε ανοιχτά τη σημασία της θρησκείας για την ανθρώπινη ζωή. Βεβαίως, και στο παρελθόν, η χριστιανική Εκκλησία αντιμετώπισε την απειλή της απιστίας ή και της αθεΐας, αλλά δεν της ήταν ποτέ ιδιαίτερο πρόβλημα για δύο κυρίως λόγους: πρώτον, γιατί οι άπιστοι ή και οι άθεοι της χρησίμευαν για να συσπειρώνει τους δικούς της πιστούς, ώστε ακόμη κι αν δεν υπήρχαν άθεοι να πρέπει να τους εφεύρει, και δεύτερον, γιατί μια θρησκεία που ο ίδιος ο Θεός της σταυρώθηκε και θανατώθηκε από τους ανθρώπους, τρεφόταν πάντα από τους διώκτες της που της παρείχαν αφειδώς μάρτυρες και που, από την εποχή του Απόστολου Παύλου και μετά, μετέτρεπε τους ίδιους τους διώκτες της σε μάρτυρές της προς δόξα του χριστιανικού Θεού.

Ωστόσο, στην εποχή του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης, η Εκκλησία βρέθηκε ενώπιον ενός ανθρωποκεντρικού κόσμου που εκτόπιζε τον Θεό από τις υποθέσεις της επίγειας ζωής. Η λέξη κλειδί των νεότερων εποχών ήταν η ανθρώπινη ελευθερία και αυτή δεν αφορούσε μόνον την πολιτική, την κοινωνία ή τον πολιτισμό, αλλά πρωτίστως τη θρησκεία, που, επειδή ακριβώς

¹ Βλ. Γεώργιος Καλοσγούρος, *Κριτικά κείμενα*, επιμ. Κ. Δαφνής, Κέριωρα 1986, σ. 146.

ήταν ο κυριότερος αντίπαλος του μοντέρνου ορθολογισμού και επιστημονισμού, θεωρήθηκε επίσης το μεγαλύτερο εμπόδιο στην ελευθερία του ανθρώπου να εξελιχθεί και να προοδεύσει με τις δικές του δυνάμεις. Η ρήση του Du Marsais το 1765 ότι, για τον μοντέρνο φιλόσοφο, «ο ορθός λόγος αποτελεί ό,τι και η Θεία Χάρη για τον χριστιανό»² συνιστά τυπικό δείγμα ενός τέτοιου ανθρωποκεντρισμού, που αναγόρευε σε μοναδικό θεό του τον ανθρώπινο λόγο και καθιστούσε την ιδέα του Θεού ασύμβατη με τα αιτήματα της ανθρωπίνης ελευθερίας.³

Η ανθρωπίνη ελευθερία είναι, επίσης, η λέξη κλειδί στο έργο του Σολωμού, η κατεξοχήν Μούσα του και το θέμα που τον απασχόλησε περισσότερο από καθετί στη ζωή του. Μόνο που, στη δική του περίπτωση, η πίστη στην ανθρωπίνη ελευθερία και η πίστη στον Θεό δεν ήταν δύο ασυμβίβαστα πράγματα αλλά όψεις του ίδιου νομίσματος, καθώς, όπως σωστά παρατηρούσε ο Λίνος Πολίτης, παρότι ο Σολωμός είχε «γόνιμα ποτιστεί από τις φιλελεύθερες ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης και από τα γεγονότα που αναστάτωναν ακόμα τότε την Ευρώπη, στην ψυχή του δεν φαίνεται να βρήκε καμιά ανταπόκριση ο ορθολογισμός που έφερε ως θεωρία το κίνημα αυτό μαζί του, και μάλιστα στη στάση του απέναντι στην θρησκεία».⁴ Έτσι, στο «Εγκώμιο στον Ugo Foscolo», θα ανακηρύξει την Ελευθερία σε Αγία, επειδή αυτό είναι το θέλημα του Θεού.⁵ Αντίστοιχα, στην *Καταστροφή της Ιερουσαλήμ* θα επικαλεστεί το «γλυκό χαλινάρι» των θρησκευτικών αρετών, που, όχι μόνο δεν υπονομεύουν την ανθρωπίνη ελευθερία, αλλά της δίνουν το βαθύτερο νόημα και ουσία της.⁶ Κι ασφαλώς μέρος μιας τέτοιας αγιοποίησης της ελευθερίας ήταν και ο *Ύμνος εις την Ελευθερίαν* του 1823, στον οποίο ο Σολωμός θα αναπαραστήσει την Ελευθερία ενωμένη με τη Θρησκεία στη μάχη κατά των Οθωμανών, υπενθυμίζοντας ότι όσο κι αν η Ελληνική Επανάσταση αποτελεί μέρος της έκρηξης που προκάλεσε η Γαλλική

² César Chesneau Du Marsais, «Philosophe», *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers*, τ. 12, 1765, σ. 509.

³ Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Β', Θεμέλιο, 2004, σσ. 11-39.

⁴ Λίνος Πολίτης, *Γύρω στον Σολωμό*, Μ.Ι.Ε.Τ., 1985, σ. 102.

⁵ Διονύσιος Σολωμός, *Άπαντα Β': Πεζά και Ιταλικά*, έκδ. Α. Πολίτης, Ίκαρος, 1986, σ. 206.

⁶ Ο.π., σ. 80.

Επανάσταση, δεν παύει να διαφέρει από εκείνη, υπό την έννοια ότι ήταν ένας πόλεμος μεταξύ αλλόθρησκων εθνών, μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών. Και αν τα μοντέρνα επαναστατικά κινήματα βασίστηκαν περισσότερο στις παγανιστικές παρά τις χριστιανικές αξίες ζωής,⁷ τότε είναι σημαίνουσα η σύνθεσή τους που επιχειρεί ο Σολωμός στον *Ύμνο*, όπου η νεκρωναστημένη αρχαιοελληνική ελευθερία εμφανίζεται να αναπαράγει την αποκαλυπτική φωνή του Ιησού Χριστού: «Σήμερ', άπιστοι, εγεννήθη, / Ναι, του κόσμου ο Λυτρωτής. // Αυτός λέγει... Αφουιρασθήτε: / Εγώ είμ' Άλφα, Ωμέγα εγώ».⁸ Από αυτήν την άποψη, δεν είναι τυχαίο ότι η ένωση πατρίδας και θρησκείας που επικαλούνται οι τελευταίες στροφές του *Ύμνου* στο όνομα της ελευθερίας θα αποτελέσει το πιο μόνιμο στοιχείο του σολωμικού έργου, καθώς και στους στοχασμούς των *Ελεύθερων Πολιορκημένων* οι δυο βασικοί πυλώνες της ανθρώπινης ελευθερίας είναι η θρησκεία και η πατρίδα, που, σε ένα συμβολικό επίπεδο, ενώνουν γη και ουρανό, την πολιτεία των ανθρώπων με την πολιτεία του Θεού.⁹

Εν μέρει, ο θρησκευτικός φιλελευθερισμός του ποιητή μπορεί να αποδοθεί στην παιδεία του, αν θυμηθούμε εδώ ότι ο κύριος διδάσκαλος της νεότητάς του ήταν ο αβάς Don Santo Rossi, ιερωμένος αλλά και πολιτικός εξόριστος λόγω των πατριωτικών ιδεών του,¹⁰ που δείχνουν ότι ένα μεγάλο κομμάτι της χριστιανικής ιεροσύνης ασπάστηκε τον μοντέρνο φιλελευθερισμό, επειδή δεν είδε σε αυτόν μια πρόθεση κατάργησης της χριστιανικής Εκκλησίας αλλά αντιθέτως απελευθέρωσής της από την πλουτοκρατία και τη

⁷ Βλ. Δημήτρης Πολυχρονάκης, «Πινδαρικές αξίες και βιβλικά ιδεώδη στην αγωνιστική ποίηση της Επανάστασης», στον συλλογικό τόμο *Λόγος και χρόνος στη νεοελληνική γραμματεία (18^{ος}-19^{ος} αιώνας)*, Πρακτικά Συνεδρίου προς τιμήν του Αλέξη Πολίτη (Ρέθυμνο, 12-14 Απριλίου 2013), επιμ. Στέφανος Κακλαμάνης-Αλέξης Καλοκαιρινός-Δημήτρης Πολυχρονάκης, Π.Ε.Κ., 2015, σσ. 355-357.

⁸ Η σολωμική ανάδειξη του χριστιανικού Θεού ως οδηγού της Ελληνικής Επανάστασης διαφέρει σημαντικά από τον *Θούριο* του Ρήγα, όπου, υπό το κράτος του μοντέρνου ντεϊσμού, κυριαρχεί το Υπέρτατο Ον της Γαλλικής Επανάστασης, το οποίο εξανεμίζει τις θρησκευτικές διαφορές, ώστε στη μελλούμενη επανάσταση κατά του Σουλτάνου να καλούνται να συμμετάσχουν οι πάντες, «Χριστιανοί και Τούρκοι», ακόμη και οι «εθνικοί». Για το θέμα, βλ. επίσης Αλέξης Πολίτης, «Οι Θούριοι του Ρήγα και ο *Ύμνος* του Σολωμού. Εθνικοί και κοινωνικοί τόποι», *Κονδυλοφόρος*, τ. 4, 2005, σσ. 24-25.

⁹ Βλ. Διονύσιος Σολωμός, *Άπαντα Α': Ποιήματα*, έκδ. Α. Πολίτης, Ίκαρος, 1985, σ. 207.

¹⁰ Βλ. Louis Coutelle, *Για την ποιητική διαμόρφωση του Διονύσιου Σολωμού (1815-1833)*, μτφρ. Σ. Καψάσκης, Μουσείο Μπενάκη, 2009, σσ. 27-33.

διαφθορά του ανώτερου κλήρου. Πέρα όμως από τον Rossi, εξίσου σημαντικό για την θρησκευτική διαμόρφωση του Σολωμού υπήρξε το πολιτισμικό περιβάλλον της Ιταλίας, η οποία, από την εποχή της Αναγέννησης, πρωτοστάτησε στην καλλιέργεια μιας τέχνης, που, από την ζωγραφική και τη γλυπτική μέχρι την ποίηση και τη μουσική, ήταν εξόχως ανθρωποκεντρική και θρησκευτική μαζί.¹¹ Τα πρώιμα ιταλικά ποιήματα του Σολωμού που αντλούν τα θέματά τους από την Βίβλο αποτελούν χαρακτηριστικές εκφράσεις μιας τέτοιας θρησκευτικής και κοσμικής παράδοσης.¹² Παράλληλα, όμως, ο Σολωμός έζησε σε μια Ιταλία που, εξαιτίας του Ρομαντισμού, απαιτούσε τη δημιουργία μιας σύγχρονης χριστιανικής λογοτεχνίας, απαλλαγμένης από τα μυθολογικά στερεότυπα και τα παγανιστικά σύμβολα της αρχαίας ποίησης.¹³ Η απορρόφηση της αρχαιοελληνικής ελευθερίας από τον αποκαλυπτικό λόγο του χριστιανικού Θεανθρώπου στον *Ύμνο* αποτελεί συνέπεια μιας τέτοιας ποιητικής, η οποία, σε κάθε επιχειρούμενη σύνθεση αρχαιότητας και χριστιανισμού όφειλε να δίνει το προβάδισμα στον χριστιανισμό.

Κάτω από αυτούς τους όρους, η θρησκευτικότητα του Σολωμού εξέλαβε τη μορφή ενός νεοπλατωνικού χριστιανισμού, αποτυπωμένου στις διάσπαρτες αναφορές του στον Ωριγένη, τον Marcilio Ficino και κυρίως τη φράση «Εν και Παν», η οποία επανέρχεται συχνά στα γραπτά του.¹⁴ Το κύριο γνώρισμα ενός τέτοιου χριστιανισμού είναι ο πανθεισμός του, που μειώνει την απόσταση ανάμεσα στον επίγειο κόσμο και τον Θεό, καθώς δεν χωρίζει τον Θεό από τη δημιουργία του, αλλά τον βλέπει παρόντα και ενεργό μέσα σε όλα τα πλάσματά του, από τα πιο μεγάλα και υψηλά μέχρι τα πιο μικρά και ταπεινά, από το ουράνιο στερέωμα μέχρι εκείνη τη «στάλα του νερού στο ποτήρι» που αναφέρει ο Σολωμός στον *Λάμπρο*, όπου ο Ουρανός «κατά την γην ερωτημένος κλίνει».¹⁵ Μια έξοχη εικόνα, που συνθέτει τον πλατωνικό έρωτα του επίγειου κόσμου για τον Θεό με τη χριστιανική αγάπη του επουράνιου Θεού

¹¹ Βλ. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, σσ. 199-202.

¹² Βλ. Coutelle, ό.π. (σημ. 10), σσ. 163-209.

¹³ Βλ. Mario Puppo, *Poetica e critica del romanticismo italiano*, Edizioni Studium, 1985, σσ. 97-99.

¹⁴ Διονύσιος Σολωμός, *Αυτόγραφα Έργα*, έκδ. Α. Πολίτης, Α.Π.Θ., 1968, σσ. 425, 481.

¹⁵ Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σ. 188.

για τα επίγεια πλάσματά του, ώστε να μην περιλαμβάνει μόνον την πλατωνική έλξη της γης από τον ουρανό αλλά και την χριστιανική έλξη του ουρανού από τη γη.¹⁶

Το κύριο μοτίβο ενός τέτοιου πανθεισμού είναι ότι τα πάντα μιλούν στον Θεό, επειδή από Αυτόν απορρέουν και σε Αυτόν επιστρέφουν.¹⁷ Και αυτό δεν περιλαμβάνει μόνο τη φύση αλλά και την τέχνη, σύμφωνα με τη δαντική ρήση του Σολωμού, που ορίζει τη φύση ως κόρη του Θεού και την τέχνη ως εγγονή του.¹⁸ Φράση που εξηγεί γιατί στην Ιταλική Αναγέννηση η τέχνη ήταν οργανικά ενωμένη με τη θρησκεία, ασχέτως του αν είχε θρησκευτικό ή κοσμικό περιεχόμενο, του αν ήταν παγανιστική ή χριστιανική, καθώς και μόνο το γεγονός ότι η τέχνη προσδίδει τάξη, αρμονία, νόημα και ομορφιά στον κόσμο αρκούσε για να την καταστήσει μια έκφραση του Θεού μέσα από τον άνθρωπο.¹⁹ Η γνωστή φράση του Σολωμού για «την ασώματη ψυχή του ποιήματος που απορρέει από τον Θεό» και «αφού σωματοποιηθεί, «επιστρέφει» πάλι σε Αυτόν,²⁰ αποτελεί χαρακτηριστική έκφραση ενός τέτοιου πανθεισμού, ο οποίος ορίζεται επίσης από το μυστικισμό του, εφόσον, με τους στίχους του Σολωμού, η ένωση του Θεού με τον κόσμο συνιστά ένα «αρυφό μυστήριο», απρόσιτο στον ανθρώπινο «λογισμό και όνειρο».²¹ Δεν αποτελεί αντικείμενο των αισθήσεων ή της νόησης, αλλά προϊόν ενός εσωτερικού φωτός, ενός εσωτερικού οφθαλμού που είναι η ανθρώπινη ψυχή. «Πάντ' ανοιχτά, πάντ' άγρυπνα, τα μάτια της ψυχής μου»: ²² αυτά είναι τα «μάτια» που, στην πανθειστική παράδοση, μπορούν να δουν τον Θεό παρόντα και ενεργό μέσα στα πλάσματα του. Και για να τον δουν προϋποτίθεται πάντα η χάρη του

¹⁶ Βλ. Taylor, *Sources of the Self*, ό.π. (σημ. 11), σ. 250.

¹⁷ «Τα πάντα μιλούν για τον Θεό» («Tutto parla di Dio») θα γράψει ο Σολωμός σε ένα ιταλικό σονέτο του, επηρεασμένο από τους Ψαλμούς, ενώ και στο σονέτο του για τον Ορφέα θα μιλήσει για το τραγούδι μέσα από το οποίο «μιλά ένας Θεός» («al canto, ove ragiona un Dio»). Για το θέμα, βλ. επίσης, Α. Πολίτης, *Γύρω στον Σολωμό*, ό.π. (σημ. 4), σσ. 99-100, καθώς και Coutelle, ό.π. (σημ. 10), σσ. 172-174.

¹⁸ Σολωμός, *Άπαντα Β'*, ό.π. (σημ. 5), σ. 194.

¹⁹ Βλ. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, σσ. 71-72.

²⁰ Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σ. 209.

²¹ Ό.π., σ. 238.

²² Ό.π., σ. 234.

Θεού: «Τι χάρ' έχουν τα μάτια / τα μάτια τούτα, να σ' ιδούν μες στο πανέρομο δάσος».²³

Γνωρίζουμε ότι αυτή η έννοια του εσωτερικού φωτός έχει μια μακριά παράδοση στον χριστιανισμό, που ανάγεται στη ρήση του Ιησού ότι η Βασιλεία των Ουρανών βρίσκεται μέσα μας, και άρα ότι ο δρόμος προς τον Θεό περνά από το εσωτερικό της ψυχής.²⁴ Το αποτέλεσμα μιας τέτοιας θεώρησης είναι ένας διαρκής εσωτερισμός, που εξηγεί σε μεγάλο βαθμό το αυξανόμενο ενδιαφέρον του ώριμου Σολωμού για τα μυστικιστικά και θεοσοφικά ρεύματα της εποχής του, τα οποία, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, οδηγούν στον ορισμό της φύσης ως ναού, ως πνευματικού οικοδομήματος και οίκου του Θεού που τέμνει τον ορατό κόσμο της φύσης με τον άορατο κόσμο της ψυχής.²⁵ «Μια αδιάκοπη μετάβαση από τα βάθη της ψυχής εις την επιφάνεια της φύσης, και από τούτη πάλι εις εκείνα»: αυτήν την εικόνα μας παρέδωσε ο Ιάκωβος Πολυλάς για τον Σολωμό,²⁶ αλλά είναι μια εικόνα που προέρχεται από τον ίδιο τον Σολωμό, όταν θα εκθειάσει τον Friedrich Schiller ως έναν κατεξοχήν θρησκευτικό ποιητή, που, αναπαριστώντας «όλη την εξωτερική λαμπρότητα του επίγειου μεγαλείου, ανοίγει μια φωτεινή πύλη προς τα βάθη και το μεγαλείο της ψυχής».²⁷

Συνέπεια ενός τέτοιου εσωτερισμού είναι και η στάση του κοσμοκαλόγερου που υιοθέτησε ο Σολωμός στη ζωή του, αποτυπωμένη στη γνωστή φράση του «δεν ζει κανείς καλά παρά μόνος».²⁸ Μόνο που, όπως σωστά το είδαν ο Πολυλάς και ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος, στην εποχή του Ρομαντισμού αυτός ο ποιητικός μοναχισμός δεν είχε μόνο θρησκευτικό περιεχόμενο αλλά και το πολιτικό νόημα μιας απόρριψης του μοντέρνου τεχνοκρατικού κόσμου, που, στην περίπτωση του Σολωμού, περιλάμβανε επίσης την απογοήτευσή του για τη νεότερη απελευθερωμένη Ελλάδα, η οποία

²³ Ο.π., σ. 238.

²⁴ Βλ. Taylor, *Sources of the Self*, ό.π. (σημ. 11), σσ. 127-142.

²⁵ Βλ. Γιώργος Βελουδής, *Διονύσιος Σολωμός. Ρομαντική ποίηση και ποιητική. Οι γερμανικές πηγές*, Γνώση, 1989, σσ. 290-307, καθώς και Χρήστος Παπάζογλου, *Μυστικιστικά θέματα και σύμβολα στο Carmen Seculare του Διονύσιου Σολωμού*, Κέδρος, 1995, σσ. 48-61, 84-95.

²⁶ Βλ. Ιάκωβος Πολυλάς, «Προλεγόμενα», στο Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σ. 32.

²⁷ Βλ. Σολωμός, *Άπαντα Β'*, ό.π. (σημ. 5), σ. 184.

²⁸ Διονύσιος Σολωμός, *Άπαντα Γ'*: *Αλληλογραφία*, έκδ. Α. Πολίτης, Ίκαρος, 1991, σ. 195.

με τη στάση της διέψευσε τα πολιτικά και ηθικά οράματα του 1821.²⁹ Κι αν αξίζει να επιμείνει κανείς εδώ στη ρομαντική ανάγνωση της σολωμικής μοναξιάς, είναι γιατί ο Ρομαντισμός πολιτικοποίησε τον θρησκευτικό μυστικισμό του πανθεισμού με έναν τρόπο άγνωστο στον Νεοπλατωνισμό, θεωρώντας ότι, αν ο Θεός είναι παρών και ενεργός σε κάθε πλάσμα του, τότε αυτομάτως όλοι οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ίσοι και όλες οι κοινωνικές και πολιτικές ανισότητες, που τα παλαιά τυραννικά καθεστώτα βάσιζαν στη Θεία Πρόνοια, καταρρίπτονται.³⁰ Βεβαίως, ο πανθεισμός είναι από τη φύση του οικουμενικός και κοσμοπολίτικος, ώστε να θεωρεί όλα τα ανθρώπινα έθνη ίσα ενώπιον του Θεού. Ενώ, όμως, για τον Νεοπλατωνισμό μια τέτοια εξίσωση σήμαινε ότι τα έθνη καταργούνται και παύουν να υπάρχουν απέναντι στην παντοδυναμία του Θεού, για τον Ρομαντισμό διόλου δεν σήμαινε αυτό παρά μόνο ότι δεν υπάρχουν ανώτερα και κατώτερα έθνη, καθώς κάθε έθνος αποτελεί μια ξεχωριστή έκφραση του Θεού με τη δική του ιδιοσυστασία, αυτοτέλεια και εσωτερική αξία στη βάση της οποίας θα πρέπει να κρίνεται.³¹ Κι αυτό ακριβώς θα οδηγήσει τον Σολωμό σε έναν οικουμενικό εθνισμό που του επιτρέπει, από τη μια πλευρά, να συνδέει τον εθνικό αγώνα του Μεσολογγίου με το παγκόσμιο σύστημα της ανθρωπότητας³² και, από την άλλη, να λέει ότι «το έθνος θα πρέπει να μάθει να θεωρεί εθνικόν ό,τι είναι Αληθές»,³³ επειδή, ως έκφραση του Θεού, η αλήθεια είναι πανανθρώπινη, κι άρα κάτι που τα έθνη μοιράζονται από κοινού, κι όχι αποκλειστικό προνόμιο ενός ξεχωριστού έθνους, κάποιου εκλεκτού ή περιούσιου λαού.³⁴

²⁹ Βλ. Πολυλάς, «Προλεγόμενα», ό.π., σσ. 29-30, καθώς και Σπυρίδων Ζαμπέλιος, *Πόθεν η κοινή λέξις τραγούδι;*, Αθήνα, 1859, σσ. 80-82. Βεβαίως, ο Πολυλάς και ο Ζαμπέλιος αξιολογούν διαφορετικά τη μοναχική στάση του Σολωμού, καθώς ο πρώτος έβλεπε σε αυτήν μια ανύψωση του ποιητή πάνω από το την ηθική και πολιτική διαφθορά της εποχής του, ενώ ο δεύτερος ένα είδος αριστοκρατικού ελιτισμού και αλαζονικής μισανθρωπίας.

³⁰ Βλ. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Harvard University Press, 1992, σσ. 242-243.

³¹ Βλ. Isaiah Berlin, *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού: Vico, Hamann, Herder*, μτφρ. Γ. Μέριτσας, Κριτική, 2002, σσ. 331-332.

³² Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σ. 210.

³³ Πολυλάς, «Προλεγόμενα», ό.π. (σημ. 26), σ. 39.

³⁴ Αυτός ο οικουμενικός εθνισμός του Ρομαντισμού δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον χριστιανικό οικουμενισμό του Απόστολου Παύλου που διακήρυττε την κατάργηση των εθνών, επειδή όλοι οι άνθρωποι είναι «ένας εν Χριστώ». Προφανώς ένας τέτοιος οικουμενισμός δεν είχε κανένα αντίκρισμα σε μια κατεξοχήν εθνοκεντρική εποχή, όπως αυτή του Σολωμού, όπου τα έθνη μάχονταν για την

Από αυτήν την άποψη, είχε δίκιο ο Louis Coutelle όταν επεσήμαινε ότι στη βάση των *Στοχασμών* του ώριμου Σολωμού βρισκόταν ο παλαιός Νεοπλατωνισμός του Ωριγένη και του Ficino. Είχε άδικο, όμως, να θεωρεί ότι αυτό αποσυνδέει τον Σολωμό από τον Ρομαντισμό ή ότι καθιστά τον ρομαντισμό του συμπληρωματικό στον νεοπλατωνισμό του.³⁵ Κατ' αρχάς, μια τέτοια ερμηνεία προσκρούει στο γεγονός ότι ο νεοπλατωνισμός του Ficino ήταν πηγή έμπνευσης για το ρομαντικό κίνημα,³⁶ ώστε η επίκλησή του από τον Σολωμό να συνιστά τεκμήριο του ρομαντισμού του, και όχι απόκλισής του από αυτόν. Το κυριότερο, όμως, είναι ότι, χωρίς τον Ρομαντισμό, καθίσταται ανεξήγητη η πολιτική θρησκευτικότητα των σολωμικών στοχασμών, καθώς η ένωση πατρίδας και θρησκείας που επικαλείται ο Σολωμός στους Στοχασμούς του δεν υπάρχει στον Νεοπλατωνισμό αλλά στον Ρομαντισμό, ο οποίος κληρονόμησε μεν από τον Νεοπλατωνισμό το πανθειστικό «Έν και Παν», αλλά το ερμήνευσε ως ένα νέο κόσμο ελευθερίας, ισότητας και συναδέλφωσης των ανθρώπων, όπως τον είχε οραματιστεί η Γαλλική Επανάσταση.³⁷ Η διαφορά, βεβαίως, είναι ότι, ενώ στη Γαλλική Επανάσταση αυτός ο νέος κόσμος ήταν αποκλειστικά έργο του ανθρώπου, χωρίς καμία συνδρομή από τον Θεό, στον Ρομαντισμό ήταν έργο του ανθρώπου που καθοδηγείται από τον Θεό. Με αυτήν την έννοια, η σολωμική ένωση θρησκείας και πατρίδας δεν θα μπορούσε να προκύψει από τον Νεοπλατωνισμό, ο οποίος εστίαζε στο στοιχείο της θρησκείας αλλά εξαφάνιζε αυτό της πατρίδας, καθώς στα χνάρια του παραδοσιακού χριστιανισμού θεωρούσε ότι η αληθινή πατρίδα των ανθρώπων βρίσκεται στην ουράνια πολιτεία του Θεού, κι όχι στον επίγειο κόσμος που αποτελεί ένα προσωρινό κατάλυμα της ανθρώπινης ζωής. Το ίδιο ισχύει από την ανάποδη στην περίπτωση του Διαφωτισμού, ο οποίος, με την εστίασή του στον επίγειο κι όχι

πολιτική ανεξαρτησία τους και την κρατική υπόστασή τους. Παράλληλα, όμως, ο σολωμικός εθνισμός δεν θα πρέπει επίσης να συγγέεται με τον όψιμο εθνικισμό που ωθούσε τα επιμέρους έθνη να ειλλαμβάνουν τον εαυτό τους ως τον ειλεκτό λαό του Θεού, ώστε να ταυτίζονται το εθνικό με το αληθινό και να θεωρούν πως «ό,τι είναι εθνικό είναι και αληθινό».

³⁵ Βλ. Louis Coutelle, *Πλαισιώνοντας τον Σολωμό*, Νεφέλη, 1990, σσ. 97-99.

³⁶ Βλ. Taylor, *Sources of the Self*, ό.π. (σημ. 11), σ. 416.

³⁷ Βλ. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, ό.π. (σημ. 30), σ. 243.

στον επουράνιο κόσμο, αναβάθμιζε την έννοια της πατρίδας και υποβάθμιζε αυτή της θρησκείας. Αν, επομένως, ο Σολωμός συνδέει πατρίδα και θρησκεία, ώστε να ταυτίζει την πίστη στον Θεό με την πίστη στην ανθρώπινη ελευθερία, είναι γιατί επηρεάζεται από τον ρομαντικό πανθεισμό που συνθέτει τον θρησκευτικό μυστικισμό του Νεοπλατωνισμού με τα πολιτικά οράματα του Διαφωτισμού.

Αυτή, ωστόσο, η πανθειστική ένωση κόσμου και Θεού ορίζει τη μια όψη του σολωμικού έργου. Η άλλη ορίζεται από την παρουσία του Κακού, που χωρίζει τον κόσμο από τον Θεό, και υπενθυμίζει ότι, οσοδήποτε ευλογημένος κι αν είναι αυτός ο κόσμος από τον Θεό, δεν πάύει να είναι ατελής και έκπτωτος, προορισμένος να καταστραφεί από τον ίδιο τον Δημιουργό του. Για αυτό και, στη χριστιανική στάση ζωής, η κατάφαση του κόσμου πρέπει επίσης να συνοδεύεται από την άρνησή του, όπως το πράττει ο Διονύσιος Ιερομόναχος στην έναρξη της *Γυναίκας της Ζάκυθος*, που, αφού πρώτα θαυμάζει τα δίκαια και αγαθά έργα του Θεού στη φύση, στη συνέχεια και σαν συνέπεια αυτού τρυπώνει στη σκέψη του η ανθρώπινη κακία και αδικία, για να αναδυθεί μέσα από το πηγάδι το χριστιανικό Κακό αυτοπροσώπως, η μορφή του Σατανά.³⁸ Κι όπως κατά κανόνα συμβαίνει στον χριστιανισμό, το Κακό δεν θεωρείται έργο του Θεού ή της φύσης, αλλά της ανθρώπινης ελευθερίας, αυτής της ιδιαίτερης ικανότητας που δώρισε ο Θεός στον άνθρωπο ως συνέπεια της αγάπης του για αυτόν, αλλά που αποδείχθηκε ένα διαφορούμενο δώρο, καθώς η ίδια ελευθερία που επιτρέπει στον άνθρωπο να πράττει το Καλό, τον οδηγεί συχνότερα να πράττει το Κακό. Κι αν το Κακό στον χριστιανισμό εκλαμβάνεται πάντα ως μια κατάργηση της θεϊκής αρμονίας που οδηγεί τον κόσμο στο χάος και στην αταξία, τότε είναι σημαίνον ότι, στο «Εγκώμιο στον Ugo Foscolo», ο Σολωμός θα αποδώσει το χάος των μοντέρνων εποχών στη Γαλλική Επανάσταση (τον γαλλικό λαό, «που έλεγε πώς ήθελε τον κόσμο ελεύθερο και βγήκε έξω με το λεπίδι και η λύσσα του μακελειού έγινε για αυτόν ξεφάντωση») και τον Ναπολέοντα («έναν άνθρωπο,

³⁸ Σολωμός, *Άπαντα Β'*, ό.π. (σημ. 5), σσ. 33-35, 53-54.

που είχε ανεβεί γοργά πάνω από όλους τους άλλους» και «γκρεμίστηκε με τέτοια χλαπαταγή ώστε να την πάρει και να την ξαναλέει ο αντίλαλος των αιώνων»).³⁹ Υιοθετώντας στο συγκεκριμένο χωρίο το αποκαλυπτικό ύφος του προφητικού λόγου, ο Σολωμός θα στιγματίσει τη Γαλλική Επανάσταση και τους ναπολεόντειους πολέμους ως δύο κοσμοϊστορικά γεγονότα, που είχαν μεν την ευγενή πρόθεση να φέρουν την ελευθερία στον κόσμο, αλλά τον οδήγησαν στην καταστροφή, επειδή αμφισβήτησαν την παντοδυναμία του Θεού και ανακήρυξαν στη θέση του τον άνθρωπο ως μόνο κυρίαρχο επί της γης.

Αυτήν την ύβρη κατά του Θεού θα αποδώσει ο Σολωμός μέσα από τη μορφή του Λάμπρου, ένα γενναίοψυχο μαχητή της ελευθερίας, που στην πορεία, όμως, θα χάσει το μέτρο της ελευθερίας του και στα χνάρια των δαιμονιακών ηρώων του Ρομαντισμού θα χρησιμοποιήσει τις ανομίες του για να αμφισβητήσει τον Θεό. Σαν τον Φάουστ του Goethe θα πει κι αυτός τη μέρα της Λαμπρής ότι είναι «άντρας και Θεός του εαυτού του». ⁴⁰ Κι όταν οι τύψεις του και τα φαντάσματα των παιδιών του διαφεύσουν τον ανδροπρεπή ηρωισμό του, τότε θα στραφεί με οργή κατά του Θεού για να τον εγκαλέσει ως ένα κακόβουλο και αυθαίρετο Δυνάστη των ανθρώπων «που ό,τι θέλει κάνει», έναν εκτρωματικό Θεό που, επειδή τον έκανε το τέρας που είναι, οφείλει να καταστραφεί μαζί του («Δε λείπει τώρα πάρεξ να χαλάσει / τον Εαυτό του, γιατί μ' έχει πλάσει»). ⁴¹ Παρότι η ενοχική συνείδηση του Λάμπρου δείχνει ότι δεν έχουν αναιρεθεί πλήρως η ανθρωπιά και ο Θεός μέσα του, από την άλλη πλευρά, η μετάθεση των ευθυνών του στον Θεό τον οδηγεί από την αρχική ελευθεριότητά του στη μοιρολατρία που του στερεί την ηθική ελευθερία των ενεργειών του.

Με αυτήν την έννοια, ο Λάμπρος δεν είναι παρά ένα θύμα της άθεης ελευθεριότητας των επαναστατικών εποχών, γεγονός το οποίο εξηγεί γιατί ο Σολωμός μακάριζε τον άνθρωπο που μπροστά στο χάος των μοντέρνων

³⁹ Ο.π., σ. 205.

⁴⁰ Βλ. J. W. Goethe, *Φάουστ*, μτφρ. Α. Προβελέγγιος, Αθήνα, 1921, σ. 30.

⁴¹ Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σσ. 191-192.

εποχών μπορούσε να βρῖσκει παρηγοριά στα λόγια της Αγίας Γραφής.⁴² Όχι τυχαία, εφόσον η διαρκής παρουσία του Κακού γεννά το αίσθημα ενός αδικαιώτου κόσμου που αναζητά λύτρωση στην έσχατη κρίση και καταστροφή του από τον Θεό. Το κάψιμο του κόσμου κατά τη στιγμή της Δευτέρας Παρουσίας είναι μια συχνή εικόνα στην ποίηση του Σολωμού που φλογίζει και καίει τους ήρωές του: τον Κρητικό, που ο θάνατος της αρραβωνιαστικιάς του τού «έκαψε τα στήθια»⁴³ και ζητά να την ξαναβρεί μέσα στον καιόμενο κόσμο της Δευτέρας Παρουσίας, αλλά κυρίως τη χαροκαμένη Μαρία του *Λάμπρου*, που η δίψα της για δικαίωση «καίει τα σπλάχνα» της⁴⁴ και την οδηγεί στην τρέλα σαν μια δυσσιώνη υπόμνηση ότι αυτό το εσωτερικό φως του Θεού που κινεί την ψυχή δεν φωτίζει μόνο. Ενίοτε τυφλώνει, καίει και καταστρέφει, σαν τη Μαρία, που, φλεγόμενη από την επιθυμία της για λύτρωση, ταυτίζει τον επίγειο κόσμο με τον Θεό, ώστε να συγχέει την Ανάσταση του Κυρίου με τη Δευτέρα Παρουσία του και να βλέπει τη γη ενωμένη με τον ουρανό, όταν στην πράξη το μόνο που βλέπει είναι η αντανάκλαση του ουρανού πάνω στον υδάτινο καθρέφτη της λίμνης μέσα στην οποία τελικά θα πνιγεί, εκλαμβάνοντας το αναποδογυρισμένο είδωλο του κόσμου στη λίμνη ως ένα καλύτερο και δικαιότερο κόσμο. Την αντίστροφη πορεία από εκείνην θα ακολουθήσει ο Λάμπρος, ο οποίος, χωρίζοντας την Ανάσταση από τη Δευτέρα Παρουσία, επιζητά μεν τη συγχώρεση, αλλά μεταθέτει την έσχατη κρίση του στο μέλλον («Συχωράτε και πάψτε. – Αμέτε πέρα / Δεν είναι ακόμα Παρουσία Δευτέρα»),⁴⁵ ώστε η μόνη φωτιά που «φλογοβολάει στα σωθικά» του να είναι αυτή της Κολάσεως.

Αν, όμως, ο Λάμπρος είναι ένας τραγικός ήρωας που συντρίβεται από τις αντιφάσεις του και αναπαριστά με την πτώση του τη νίκη του Καλού επί του Κακού, υπάρχει μια μορφή στο έργο του Σολωμού για την οποία το Κακό μοιάζει ανίκητο απέναντι στο Καλό. Και αυτή είναι η τερατόμορφη στο σώμα και την ψυχή Γυναίκα της Ζάκυθος, που, διαφορετικά από τον Λάμπρο,

⁴² Σολωμός, *Άπαντα Β'*, ό.π. (σημ. 5), σ. 204.

⁴³ Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σσ. 197-198.

⁴⁴ Ο.π., σ. 187.

⁴⁵ Ο.π., σ. 191.

αποτελεί θανάσιμη εχθρό του έθνους, ένα θλιβερό κατάλοιπο της επτανησιακής αριστοκρατίας και νοσταλγός των βασιλικών θρόνων του παρελθόντος. Το πρόβλημα με τη Γυναίκα δεν είναι η κακία της, αλλά η δαιμονιακή έλξη που ασκεί στον Διονύσιο Ιερομόναχο, ώστε διαρκώς να την επικαλείται και να την κακολογεί με έναν τρόπο που δοκιμάζει την ιεροσύνη του και τον ωθεί να συμπεριφέρεται σαν να ήταν ο έσχατος κριτής των πάντων, μετρώντας στα δάχτυλα του χεριού του τους δίκαιους και τους άδικους αυτής της γης.⁴⁶ Παρότι, από τη μια πλευρά, η στάση του υπαγορεύεται από την ανάγκη του ανθρώπου να υπερβεί τη φθαρτή φύση του και να ενωθεί με τον Θεό, από την άλλη πλευρά, μια τέτοια ένωση ενέχει τον χαρακτήρα μιας ύβρης που δεν συνάδει με την ταπεινότητα του χριστιανικού Ευαγγελίου. Από αυτήν την άποψη, η σημείωση του Σολωμού ότι ο Διάβολος κινεί από κοινού τη Γυναίκα και τον Ιερομόναχο είναι απολύτως ενδεικτική.⁴⁷ Το ενδιαφέρον, όμως, είναι ότι στη χορεία των ακολούθων του Διαβόλου θα περιλάβει και τον εαυτό του ως ποιητή, αφήνοντας για πρώτη φορά ανοιχτό το ανησυχητικό ερώτημα αν η ποίηση είναι έργο του Θεού ή του Σατανά, κι αν εξ αυτού οι ποιητές είναι όργανα του Καλού ή του Κακού.⁴⁸ Αν, δηλαδή, η άποψή του ότι η ποίηση υπηρετεί τον Θεό είναι μια δαιμονιακή αυταπάτη, ένα από τα κλασικά τεχνάσματα που χρησιμοποιεί ο Διάβολος για να ξεγελά τους ανθρώπους, ώστε να βαυκαλίζονται ότι υπηρετούν το Καλό, ενώ στην πράξη υπηρετούν το Κακό. Βέβαια, για να δοθεί απάντηση σε ένα τέτοιο ερώτημα, θα πρέπει να είναι κανείς σε θέση να διακρίνει το Καλό από το Κακό. Όμως, αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα θα αμφισβητήσει ο Σολωμός, όταν θα επισημάνει ότι η φύση του Καλού και του Κακού είναι «μυστήριο» για τον άνθρωπο, ώστε να αγνοεί «ποιο από τα δυο είναι η ουσία και ποιο η επιφάνεια».⁴⁹ Όσο κι αν θαυμάζει κανείς στις παραπάνω γραμμές την οξυμμένη αυτοσυνειδησία του Σολωμού για τα πεπερασμένα όρια της ανθρώπινης νόησης, το πρόβλημα ενός τέτοιου αγνωστικισμού είναι ότι επιστρέφει τα

⁴⁶ Βλ. Σολωμός, *Άπαντα Β'*, ό.π. (σημ. 5), σ. 33.

⁴⁷ Ο.π., σ. 66.

⁴⁸ Ο.π., σ. 74.

⁴⁹ Σολωμός, *Αυτόγραφα Έργα*, ό.π. (σημ. 14), σ. 345.

πράγματα πίσω σε έναν θεοκρατικό και σκοταδιστικό χριστιανισμό που καθιστά τον Θεό ανεξιχνίαστο και τρομακτικό, ώστε να εκμηδενίζει τον άνθρωπο και να παραλύει κάθε έννοια δημιουργικής ελευθερίας. Προφανώς, αυτός ήταν ένας χριστιανισμός από τον οποίο ο Σολωμός όφειλε να απομακρυνθεί, καθώς δεν είχε κανένα νόημα η βούλησή του να αναπαριστά στα έργα του τη διαπάλη Καλού και Κακού και την ίδια στιγμή να ομολογεί την άγνοιά του για το τι από τα δυο είναι αληθινό και τι φαινομενικό.

Ωστόσο, από τα «Προλεγόμενα» του Πολυλά και μετά, αποτελεί περίπου κοινό τόπο της κριτικής ότι ο Σολωμός επιχείρησε να βρει διέξοδο στα παραπάνω αδιέξοδα με τη στροφή του στη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού.⁵⁰ Κι αυτό γιατί ο γερμανικός ιδεαλισμός είχε την υφή μιας έλλογης θεοδικίας που μπορούσε να συμφιλιώνει τα αιτήματα της θρησκευτικής πίστης με αυτά του ορθού λόγου και να ενώνει την παραδοσιακή θεοδικία με το μοντέρνο ορθολογισμό. Το κύριο προσόν μιας τέτοιας θεοδικίας ήταν η τάση της να ειλογικεύει το Κακό και να το υποτάσσει διαλεκτικά στο Καλό· να μην βλέπει, δηλαδή, το Καλό και το Κακό ως αντίθετα, αλλά να ενσωματώνει το Κακό στο Καλό ως μια επιμέρους στιγμή της διαλεκτικής ανέλιξής του, ως εάν ο Διάβολος ήταν ο καλύτερος σύμμαχος και συνεργός στο σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου.⁵¹ Μια τέτοια διαλεκτική φαίνεται να καθορίζει το ώριμο σολωμικό έργο, καθώς, διαφορετικά από τον Λάμπρο, τη Γυναίκα της Ζάκυθος ή τον Διονύσιο ιερομόναχο, ο Κρητικός, οι Μεσολογγίτες, ο Άγγλος στρατιώτης του *Πόρφυρα*, ο Νικηφόρος Βρυέννιος αποτελούν γεννήματα ενός «όμορφου κόσμου, ηθικού αγγελικά πλασμένου»,⁵² που αναπαριστούν τον άνθρωπο «στην πιο καλή και γλυιά του ώρα».⁵³ Στα χνάρια του Schiller, ο Σολωμός θα αναπαραστήσει τον άνθρωπο που δοκιμάζεται, αγωνιά και ζει τον δικό του

⁵⁰ Βλ. Πολυλάς, «Προλεγόμενα», ό.π. (σημ. 26), σ. 30.

⁵¹ Βλ. Κώστας Παπαϊωάννου, *Η αποθέωση της ιστορίας*, μτφρ. Σ. Κακουριώτης, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1992, σ. 162.

⁵² Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σ. 260.

⁵³ Βλ. Καλοσγούρος, *Κριτικά κείμενα*, ό.π. (σημ. 1), σ. 153.

Γολγοθά, αλλά αντιστέκεται στα μαρτύριά του για να αναδειχθεί η ηθική ελευθερία του ως μια έκφραση του ζώντος Θεού μέσα του.⁵⁴

Όλα τα παραπάνω, όμως, δεν αναιρούν ότι η στροφή του Σολωμού στον γερμανικό ιδεαλισμό αποτελούσε επίσης μια δοκιμασία για τον χριστιανισμό του. Κι αυτό γιατί ο γερμανικός ιδεαλισμός μπορεί μεν να βασίζεται στην παραδοσιακή αντίληψη ότι «ο Θεός κυβερνά τον κόσμο»,⁵⁵ αλλά θεωρεί επίσης ότι «χωρίς τον κόσμο ο Θεός δεν θα ήταν Θεός».⁵⁶ Αυτή είναι μια θέση που κανένα χριστιανικό δόγμα δεν θα μπορούσε να κάνει αποδεκτή, καθώς εξαρτά τον Θεό από τον κόσμο με έναν τρόπο που μόνον ως αθεΐα θα μπορούσε να εκληφθεί. Όμως, αυτό ήταν το τίμημα που καλούνταν να καταβάλουν οι νεότερες εποχές στην προσπάθειά τους να συμβιβάσουν τον αποκαλυπτικό λόγο του χριστιανισμού με τον ανθρώπινο λόγο και να κρατήσουν ζωντανή τη θρησκευτική πίστη χωρίς να θυσιάσουν τίποτα από τα κερτιμμένα του μοντέρνου ορθολογισμού. Κι αυτή η δύσκολη εξίσωση αφορούσε, επίσης, τον Σολωμό, καθώς ο χριστιανισμός του ήταν πολυσυλλεκτικός, αντλώντας από ένα πλήθος ετερόκλητων θεολογικών και φιλοσοφικών παραδόσεων, που δεν ήταν πάντα συμβατές αναμεταξύ τους και του επέτρεπαν με έναν επιλεκτικό τρόπο να αξιοποιεί χωρία από τον Άγιο Αυγουστίνο, τον Ωριγένη, τον Ficino, τον Azais, τον Cousin, τον Spinoza, τον Böhme ή τον Hegel. Ότι κι αν ήταν αυτό που ενοποιούσε όλους τους παραπάνω συγγραφείς στη σκέψη του Σολωμού, το βέβαιο είναι ότι δεν συμβάδιζε πλήρως με τον παραδοσιακό χριστιανισμό. Αρχεί να σκεφτεί κανείς ότι η επίσημη Εκκλησία καταδίκασε πάντα τον πανθεϊσμό ως μια μορφή αθεΐας, επειδή απέδιδε σε αυτόν μια πρόθεση ταύτισης του Θεού με τον κόσμο που καταργούσε την υπερβατικότητα του Θεού και παράλληλα θεοποιούσε τον κόσμο με έναν τρόπο που παρέπεμπε στον παγανισμό. Πρόκειται, βεβαίως, για μια αβάσιμη κατηγορία, καθώς από την εποχή της Αναγέννησης η πανθεϊστική ένωση του Θεού με τον κόσμο δεν είχε κατά

⁵⁴ Βλ. Πολυλάς, «Προλεγόμενα», ό.π. (σημ. 26), σσ. 33-35.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία*, μτφρ. Π. Θανασιάς, Μεταίχμιο, 2006, σ. 144.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Werke im 20 Bänden*, τ. 16, Suhrkamp, 1971, σ. 192.

κανένα τρόπο το νόημα της ταύτισής τους ή, πολύ περισσότερο, της απορρόφησης του Θεού από την υλικότητα των πραγμάτων.⁵⁷ Ασχέτως, όμως, αν η επίσημη Εκκλησία διάβαζε ορθά ή όχι τον πανθεισμό, το βέβαιο είναι ότι οι πανθειστικές τάσεις στη σκέψη του Σολωμού κινούνταν συχνά εκτός της χριστιανικής νομιμότητας, όπως, για παράδειγμα, όταν επικαλούνταν τη σοφία του Spinoza στα ζητήματα της θρησκείας και της ηθικής.⁵⁸ Με δεδομένη την τεράστια επίδραση που άσκησε ο Spinoza στη διαμόρφωση του ρομαντικού πανθεισμού, η αξιοποίησή του από τον Σολωμό ήταν απολύτως εύλογη και θεμιτή. Δεν ίσχυε, όμως, το ίδιο από τη σκοπιά της χριστιανικής θεολογίας, που εκλάμβανε τον Spinoza ως έναν άθεο πανθειστή, επειδή ταύτιζε τον Θεό με τη φύση.⁵⁹

Αντίστοιχα προβληματικός για τα χριστιανικά δεδομένα θα μπορούσε να θεωρηθεί ο μυστικισμός του Σολωμού και η πίστη του σε παραψυχολογικά φαινόμενα όπως η τηλεπάθεια, η ύπνωση, η υπνοβασία, τα ονειρικά οράματα, τα φαντάσματα ή ο ζωικός μαγνητισμός.⁶⁰ Το γεγονός ότι ένας τέτοιος μυστικισμός οδηγούσε τον Σολωμό μακριά από το τεχνοκρατικό πνεύμα του μοντέρνου ορθολογισμού και επιστημονισμού είναι αναντίρροτο. Όμως, αυτό δεν σημαίνει ότι τον έφερε εγγύτερα στην επίσημη Εκκλησία, η οποία αποδοκίμαζε τέτοιου τύπου φαινόμενα ως λαϊκές δοξασίες που νόθευαν το γνήσιο χριστιανικό πνεύμα με παγανιστικές και ειδωλολατρικές προλήψεις. Κάτω από αυτούς τους όρους, οι μεταφυσικές αναζητήσεις του Σολωμού θα μπορούσαν να θεωρηθούν προϊόντα ενός ιδιόμορφου χριστιανισμού, τον οποίο εξ αρχής ενίσχυαν οι ιδιαιτερότητες της επτανησιακής ταυτότητάς του, καθώς, όπως οι περισσότεροι γόνιοι της επτανησιακής αριστοκρατίας, ήταν ένας ορθόδοξος χριστιανός με ρωμαιοκαθολική εκπαίδευση στα Λύκεια και τα Πανεπιστήμια της Ιταλίας. Κι αν, όπως παρατηρούσε ο Λίνος Πολίτης, τα ιταλικά ποιήματά του προσεγγίζουν το ρωμαιοκαθολικό ήθος, ενώ τα ελληνικά

⁵⁷ Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α', Θεμέλιο, 2004, σ. 89.

⁵⁸ Βλ. Σολωμός, *Αυτόγραφα Έργα*, ό.π. (σημ. 14), σ. 475.

⁵⁹ Βλ. Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, 2003, σσ. 175-176.

⁶⁰ Βλ. Βελουδής, *Διονύσιος Σολωμός*, ό.π. (σημ. 25), σσ. 193-203, 290-307.

χρωματίζονται από την παράδοση της ανατολικής Ορθοδοξίας,⁶¹ αυτό, μεταξύ άλλων, οφείλεται στην επανησιακή ιδιομορφία του, που του έδινε το πλεονέκτημα να υπερβαίνει τα επιμέρους εκκλησιαστικά δόγματα, τα οποία, από την εποχή του Σχίσματος των Εκκλησιών, χώριζαν παρά ένωναν τον χριστιανικό κόσμο. Κατά έναν ειρωνικό τρόπο, μάλιστα, θα έλεγε κανείς ότι αυτή η υπέρβαση των εκκλησιαστικών δογμάτων ευνοούνταν από τον Διαφωτισμό και τη Γαλλική Επανάσταση, που, επειδή έδιναν την εντύπωση ότι έθεταν συνολικά τη χριστιανική Εκκλησία σε διωγμό, ενίσχυαν την ανάγκη των Εκκλησιών να παραμερίσουν τις δογματικές διαφορές τους και να συσπειρωθούν απέναντι στον κοινό εχθρό του μοντέρνου ορθολογισμού. Το γεγονός ότι όπως σε όλο τον ελληνόφωνο κόσμο, έτσι και στα Ιόνια Νησιά η Ορθόδοξη Εκκλησία ευθυγραμμίστηκε με τα επιχειρήματα της Ρωμαιοκαθολικής κατά της αθεΐας των Διαφωτιστών,⁶² συνιστά ξεκάθαρο δείγμα μιας τέτοιας συστράτευσης που ωθούσε τους χριστιανούς να υπερβούν τις διαφορές των εκκλησιαστικών δογμάτων τους και να επιστρέψουν πίσω στις καταστατικές αρχές και στα ιερά κείμενα της θρησκείας τους. Η παρηγοριά που έλεγε ο Σολωμός ότι έβρισκε στα θεία λόγια της Αγίας Γραφής ήταν μέρος μιας τέτοιας επιστροφής στον γνήσιο και ανόθευτο χριστιανισμό των πρώτων εποχών, που έδειχνε, όμως, παράλληλα την αδυναμία των σύγχρονων Εκκλησιών να κατηχούν και να καθοδηγούν τους πιστούς τους μέσα στον μοντέρνο κόσμο.

Όση παρηγοριά, όμως, κι αν θεωρούσε ο Σολωμός ότι έβρισκε στα κείμενα της Αγίας Γραφής, αυτή, ως φαίνεται, δεν ήταν ποτέ αρκετή, καθώς η ανάγκη του να συμβιβάσει τη χριστιανική πίστη του με τα ανθρωποκεντρικά αιτήματα της εποχής του τον ωθούσε στους αναγνωστικούς λαβύρινθους του νεοπλατωνικού πανθεισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, το οδηγητικό νήμα της σκέψης του φαίνεται να ήταν ο πανθεισμός του «Εν και Παν» μέσα από τον οποίο επιχειρούσε να συνδέσει

⁶¹ Βλ. Α. Πολίτης, *Γύρω στον Σολωμό*, ό.π. (σημ. 4), σ. 103.

⁶² Βλ. Δημήτρης Αρβανιτάκης, *Η Αγωγή του Πολίτη. Η γαλλική παρουσία στο Ιόνιο (1797-1799) και το έθνος των Ελλήνων*, Π.Ε.Κ., 2020, σσ. 551-567.

διαφορετικούς στοχαστές, όπως, για παράδειγμα, ο Ficino και ο Hegel. Από καθαρά φιλοσοφική ή θεολογική άποψη, μια τέτοια σύνδεση θα μπορούσε να θεωρηθεί αδόκιμη εξαιτίας των διαφορών που χωρίζουν τον νεοπλατωνικό πανθεϊσμό από τον γερμανικό ιδεαλισμό. Αν, στην οπτική του Hegel, ο Θεός χωρίς τον κόσμο δεν θα ήταν Θεός, για τον νεοπλατωνικό πανθεϊσμό κάθε άλλο πάρα ίσχυε κάτι τέτοιο, καθώς, όπως ο παραδοσιακός χριστιανισμός, θεωρούσε και εκείνος απολύτως θεμιτή την ύπαρξη του Θεού και χωρίς τον κόσμο, αποδεχόμενος την άποψη ότι «τα πράγματα δίχως τον Θεό δεν είναι τίποτα, αλλά ο Θεός είναι και δίχως τα πράγματα».⁶³ Όταν, επομένως, ο Σολωμός επικαλούταν τον Hegel για να ορίσει το «αληθινό Εν και Παν» («un vero Uno e Tutto»),⁶⁴ θα πρέπει πάντα να υπογραμμίζεται το διαφορετικό περιεχόμενό του από το αντίστοιχο Εν και Παν του Νεοπλατωνισμού. Όσο εσφαλμένη, όμως, κι αν είναι η ταύτιση του νεοπλατωνικού πανθεϊσμού με τον γερμανικό ιδεαλισμό, άλλο τόσο αδόκιμη θα ήταν και η πλήρης αποσύνδεσή τους, καθώς παρά τις σημαντικές διαφορές τους υπήρχαν πάντα ομοιότητες ή ειλεκτικές συγγένειες αναμεταξύ τους,⁶⁵ τις οποίες προφανώς ο Σολωμός αξιοποιούσε επιλεκτικά για τις ανάγκες του δικού του θρησκευτικού στοχασμού.

Κάτω από αυτούς τους όρους, θα μπορούσε να πει κανείς ότι στο κέντρο του σολωμικού χριστιανισμού βρίσκεται η ιδέα του Θεού ως μιας ανώτερης δύναμης που εμψυχώνει τα πάντα στον επίγειο κόσμο και τα ενώνει με έναν τρόπο που αίρει τις υφιστάμενες διαφορές ανάμεσα στην ασύνειδη ζωή της φύσης και τη συνειδησιακή ζωή του ανθρώπου. Κι αυτό γιατί, εξελισσόμενη τελολογικά και κλιμακούμενη προοδευτικά, η ενέργεια του Θεού ξεινιά από την ανόργανη ύλη για να φθάσει, μέσα από πολύπλοκες χημικές ενώσεις, μηχανικούς νόμους και ηλεκτρομαγνητικά φαινόμενα, σε ολοένα πιο σύνθετες μορφές ζωής, που κορυφώνονται με την εμφάνιση των ανώτερων θηλαστικών και την ανάπτυξη νοημοσύνης μέσα στον ανθρώπινο οργανισμό. Όταν,

⁶³ Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Α', ό.π. (σημ. 57), σ. 90.

⁶⁴ Σολωμός, *Αυτόγραφα Έργα*, ό.π. (σημ. 14), σ. 425.

⁶⁵ Βλ. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W.W. Norton & Company Inc., New York 1973, σσ. 170-173.

επομένως, ο Σολωμός μιλά για «την Μεταφυσική που γίνεται Φυσική»⁶⁶ και επικαλείται «έναν κόσμο που είναι δι' εαυτόν μαθηματικά διαβαθμισμένος» («*Mondo per se Matematicamente Graduato*»),⁶⁷ ουσιαστικά κινείται στα χνάρια του ρομαντικού πανθεισμού, επικαλούμενος έναν τελολογικά διαβαθμισμένο κόσμο, «όπου ό,τι βασιλεύει καταχθόνια και ασυνείδητα στη φύση, πραγματοποιεί προοδευτικά τον εαυτό του στους οργανισμούς που αισθάνονται, επιθυμούν και σιέπτονται»,⁶⁸ με αποτέλεσμα όλες οι επιμέρους διαφορές μεταξύ ύλης και πνεύματος ή φύσης και ψυχής να μην θεωρούνται πλέον ετερογενή πεδία που τα χωρίζει ένα ανυπέρβλητο οντολογικό χάσμα, αλλά διαφορετικές βαθμίδες οργάνωσης και εξέλιξης της ίδιας εμψυχωτικής πνοής του Θεού που διαπερνά συνολικά το Σύμπαν.⁶⁹

Αυτή, ωστόσο, η μονιστική θέαση του κόσμου από τον πανθεισμό προσέερχοι πάντα στον χριστιανικό δυϊσμό ύλης και πνεύματος, που οδηγούσε στην άρνηση των εγκοσμίων και στον διαχωρισμό κόσμου και Θεού. Παρότι, από τη μια πλευρά, ο χριστιανός δεν θα έπρεπε να απορρίπτει εντελώς την εγκόσμια ζωή, επειδή η άρνηση του κόσμου συνιστά επίσης μια άρνηση του Δημιουργού του, από την άλλη πλευρά, η κατάφαση της επίγειας ζωής δεν θα έπρεπε να οδηγεί στην ταύτιση κόσμου και Θεού, εφόσον κάτι τέτοιο αναιρούσε την υπερβατικότητα του χριστιανικού Θεού και, παράλληλα, αποπροσανατόλιζε τον πιστό που θα έπρεπε πάντα να θυμάται ότι η αληθινή πατρίδα και προορισμός του δεν είναι ο παρόντας χρόνος και κόσμος αλλά η μελλοντική Βασιλεία των Ουρανών. Με αυτήν την έννοια, το να βλέπει κανείς τον Θεό εγγενή στον κόσμο και την ίδια στιγμή χωρισμένο από αυτόν αποτελούσε πάντα μέρος της χριστιανικής ψυχοσύνθεσης που εξύψωνε και ταπεινώνε τον άνθρωπο με ένα διχαστικό τρόπο, καθώς του δίδασκε ότι «έχει δυο ζωές να ζήσει, τη μια πρόσκαιρη, την άλλη αθάνατη, τη μια της γης, την

⁶⁶ Σολωμός, *Άπαντα Α'*, ό.π. (σημ. 9), σ. 209.

⁶⁷ Σολωμός, *Αυτόγραφα Έργα*, ό.π. (σημ. 14), σ. 424.

⁶⁸ Παπαϊωάννου, ό.π. (σημ. 51), σ. 152.

⁶⁹ Βλ. Beiser, *The Romantic Imperative*, ό.π. (σημ. 30), σ. 139.

άλλη του ουρανού».⁷⁰ Κι αυτή η διχοστασία είχε εφαρμογή επίσης στην περίπτωση του σολωμικού έργου, στην έκταση του οποίου, με ένα διαφορούμενο τρόπο, η ομορφιά και το μεγαλείο της φύσης μπορούσε άλλοτε να προβάλλεται ως μια ευλογία του Θεού και άλλοτε ως μια μορφή του Διαβόλου ή του Πειρασμού που αλυσοδένει τον άνθρωπο στη γη και τον αποκόπτει από τον ουράνιο προορισμό του.

Σε κάθε περίπτωση, το θέμα είναι ότι αυτήν τη χριστιανική υπόταξη της επίγειας στην επουράνια ζωή αναίρεσε ο πολιτικός φιλελευθερισμός των μοντέρνων εποχών με την αντίστροφη υπόταξη της επουράνιας στην εγκόσμια ζωή, θεωρώντας, μάλιστα, τον χριστιανισμό τον κύριο υπαίτιο για τα πολιτικά και κοινωνικά δεινά του παρελθόντος, καθώς, με τα λόγια του Jean-Jacques Rousseau, το 1762, δεν υπάρχει τίποτα πιο ενάντιο στην κοινωνική και πολιτική αρετή από τη χριστιανική «ενασχόληση με τα επουράνια», που, αφενός καθιστά τον παρόντα κόσμο μια «κοιλιάδα των στεναγμών» και, αφετέρου ωθεί τον χριστιανό να μη νοιάζεται για το «αν είναι ελεύθερος ή δούλος», επειδή το μόνο πράγμα που προέχει για αυτόν είναι η μεταθανάτια σωτηρία της ατομικής ψυχής του.⁷¹ Όσο χριστιανικά, επομένως, κι αν ηχούσαν τα αιτήματα της Γαλλικής Επανάστασης περί «ελευθερίας, ισότητας και συναδέλφωσης» των ανθρώπων, δεν έπαυαν να είναι γεννήματα μιας βαθιά ανθρωποκεντρικής εποχής, στη διάρκεια της οποίας το ζητούμενο δεν ήταν η ένωση του ανθρώπου με τον Θεό σε ένα μελλοντικό κόσμο αλλά η ατομική και κοινωνική ευημερία του στον παρόντα κόσμο και χρόνο.

Κάτω από αυτούς τους όρους, το ιδιαίτερο πρόβλημα που έθεταν οι νεότερες εποχές στον Σολωμό ήταν η αποκατάσταση της χριστιανικής πίστης με έναν τρόπο που θα ενώνει την πατρίδα με τη θρησκεία ή την πολιτική με τη θρησκευτική αρετή. Όποιο, όμως, κι αν ήταν το περιεχόμενο αυτής της νέας σύνθεσης, το βέβαιο είναι ότι θα διέφερε σημαντικά από τον παραδοσιακό χριστιανισμό. Ρεύματα σκέψης όπως ο ρομαντικός πανθεισμός ή ο γερμανικός

⁷⁰ Victor Hugo, «Το μανιφέστο του Ρομαντισμού. Πρόλογος στον *Κρόμβελ*», μτφρ. Α. Ανδρεόπουλος, *Νέα Εστία*, τ. 110, τχ. 1307, Χριστούγεννα 1981, σ. 138.

⁷¹ Jean Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Κ. Γρηγοροπούλου-Α. Σταϊνχάουερ, Πόλις, 2004, σσ. 210-211.

ιδεαλισμός ήταν στην καλύτερη των περιπτώσεων δείγματα ενός νέου-χριστιανισμού με έντονη επικριτική διάθεση για τα εκκλησιαστικά δόγματα του παρελθόντος,⁷² προσπάθειες επανεκκίνησης του χριστιανισμού πάνω σε πιο ορθολογικές και ανθρωποκεντρικές βάσεις, που έδειχναν ξεκάθαρα ότι η όποια προσπάθεια επανένωσης του ανθρώπου με τον Θεό θα γινόταν με γνώμονα τον πρώτο, εφόσον κι αυτός ακόμη ο αποκαλυπτικός λόγος των Γραφών θα έπρεπε να εναρμονίζεται με τα αιτήματα του ορθού Λόγου, προκειμένου να είναι κοινωνικά αποδεκτός και δραστήσιος.⁷³ Η εποχή δικαίως ονομάστηκε «Εποχή του Λόγου» («Age of Reason»), έτσι ώστε κάθε προσπάθεια συμβιβασμού της με τη θεοσέβεια των παλαιότερων εποχών να καθίσταται προβληματική. Κι ασφαλώς, η προσφυγή του Σολωμού σε στοχαστές όπως ο Schiller ή ο Hegel περισσότερο όξυνε παρά επέλυε ένα τέτοιο πρόβλημα. Ο μιν Schiller, γιατί με τον αισθητισμό του καθιστούσε την τέχνη έναν καλύτερο παιδαγωγό της ανθρωπότητας από τη θρησκεία,⁷⁴ ο δε Hegel, γιατί με την έλλογη θεοδικία του προέκρινε τη φιλοσοφία ως έναν καλύτερο παιδαγωγό της ανθρωπότητας από τη θρησκεία. Όμως, είτε δια της τέχνης είτε δια της φιλοσοφίας, το μόνο βέβαιο στην περίπτωση του γερμανικού ιδεαλισμού ήταν μια ορισμένη υποβάθμιση της θρησκείας, που στερούσε από την Εκκλησία τα παραδοσιακά προνόμια της διαπαιδαγώγησης των ανθρώπων. Κι ασφαλώς, ο Σολωμός αποτελούσε μέρος ενός τέτοιου ανθρωποκεντρισμού, αν αναλογιστούμε ότι στο κέντρο του ώριμου έργου του βρισκόταν η ηθική ελευθερία του ανθρώπου που, ως έννοια, περισσότερο δοξάζει την αυτονομία του ανθρώπινου πνεύματος παρά την υπερβατικότητα του Θεού.

⁷² Βλ. Alexander Hampton, *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion*, Cambridge University Press, 2019, σ. 219.

⁷³ Βλ. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. Β', ό.π. (σημ. 3), σσ. 28-29.

⁷⁴ Από αυτή την άποψη είναι ειρωνικό το γεγονός ότι ο Σολωμός ελάμβανε τον Schiller ως έναν ποιητή που «πληρετούσε την θρησκεία», καθώς ο ίδιος ο Schiller στις συχνές κατηγορίες για τον παγανισμό της ποίησής του προασπιζόταν την αισθητική αυτονομία των έργων του, το δικαίωμα και την ελευθερία του ως ποιητής να υπηρέτει μόνον την ποίηση και καμία θρησκεία, παγανιστική ή χριστιανική. Για το θέμα, βλ. Frederick C. Beiser, *Schiller as Philosopher*, Oxford University Press, 2005, σσ. 197-198.

Αναμφίβολα, τίποτα από τα παραπάνω δεν αναιρεί το βαθύ θρησκευτικό αίσθημα του Σολωμού. Το θέμα που τίγεται εδώ δεν αφορά την πίστη του στον Θεό, η οποία θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη, αλλά τις δυσκολίες συγκερασμού της με την παράλληλη πίστη του στην ηθική ελευθερία του ανθρώπου να σιέφτεται και να ενεργεί ανεξάρτητα από τους εξωτερικούς καταναγκασμούς της φύσης αλλά και τις άνωθεν εντολές των θρησκευτικών δογμάτων. Σε μεγάλο βαθμό, μάλιστα, θα έλεγε κανείς ότι όλη η ποιητική δύναμη και ομορφιά των θρησκευτικών εικόνων του εκπορεύεται από την ανεπίλυτη ένταση ανάμεσα στην επίγεια και επουράνια ρίζα της ανθρωπίνης ύπαρξης. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι ιδιαίτερες φιλοσοφικές διαδρομές της θρησκευτικής σκέψης του τον οδηγούσαν στη διαμόρφωση ενός προσωπικού και μοναχικού χριστιανισμού, που έδειχνε αφενός την κρίση που προκάλεσε στο εσωτερικό της χριστιανοσύνης η έλευση του μοντέρνου ανθρωποκεντρισμού και, αφετέρου την ανάγκη του χριστιανικού κόσμου να ξανασιεφτεί τον εαυτό του προκειμένου να συμβιώσει με τον μοντέρνο φιλελευθερισμό και ορθολογισμό. Το ερώτημα «αν δεν υπάρχει ο Θεός, τότε τι υπάρχει λοιπόν;» ήταν μέρος μιας τέτοιας κρίσης, που, με έναν ιδιαίτερος χριστιανικό τρόπο, αποτύπωνε την αποξένωση του μοντέρνου ανθρώπου από τον Θεό και την ανάγκη επανόδου του σε Αυτόν, καθώς, ρητορικό ή όχι, το ερώτημα για την ύπαρξη του Θεού ήταν υπαρκτικό πρωτίστως για τον ίδιο τον άνθρωπο.

Σε τελική ανάλυση, για τον Σολωμό, που δεν ήταν φιλόσοφος ή θεολόγος αλλά ποιητής, η άποψη ότι η ποίηση συνιστά μια έκφραση του Θεού μέσα από τον άνθρωπο θα κρινόταν από τα ίδια τα έργα του και κυρίως την ολοκλήρωση ή όχι των ποιημάτων του. Για αυτό, και με ισχυρή δόση αυτοσαριασμού, σε μια επιστολή του στον Γεώργιο Μακρορά το 1830, θα διερωτηθεί αν με τη νέα ποιητική που εγκαινίαζε η στροφή του στον γερμανικό ιδεαλισμό έδινε λύση στα αδιέξοδά του ή απλώς «άλλαζε τρόπο παραδαρμού». ⁷⁵ Όμως, κι αυτός ο παραδαρμός θα μπορούσε να θεωρηθεί αυθεντικό γνώρισμα του

⁷⁵ Σολωμός, *Άπαντα Γ'*, ό.π. (σημ. 28), σ. 191.

χριστιανικού ανθρώπου που ανέκαθεν καλούταν να ισορροπήσει ανάμεσα στη γήινη φύση του και τον ουράνιο προορισμό του και να συμφιλιώσει την πίστη του στον Θεό με τους ανθρώπινους «λογισμούς και όνειρά του».

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΕΛ ΓΚΕΝΤΙ

Το «άσεμνον Μυθιστόρημα»:

Μια εγκύκλιος κατά των μυθιστορημάτων (1882)

Ο «Μυριήλ της Σύρου»

Ο Μεθόδιος Παπαναστασόπουλος (1833-1903), κατά κόσμον Μιχαήλ, διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην Ερμούπολη, πριν ακόμη την ανάρρησή του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο.¹ Σε ηλικία 41 ετών, το 1874, έχοντας ήδη φοιτήσει στη Θεολογική και κατόπιν στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, τον βρίσκουμε ως Σχολάρχη στην Ιερατική Σχολή της Ερμούπολης. Την επόμενη χρονιά, έτος θανάτου του λόγιου Αρχιεπισκόπου Σύρου και Τήνου Αλεξάνδρου Λυκούργου, είναι αυτός που θα εκφωνήσει τον επικήδειο ενώπιον του νεκρού, λαμβάνοντας έτσι συμβολικά το πρωτείο της διαδοχής. Ως δεινός ρήτορας, θα είναι επίσης εκείνος που θα εκφωνήσει επιμνημόσυνο λόγο προς τους αδελφούς Μπαμπαγιώτη, ευεργέτες του νησιού και ιδρυτές του ομώνυμου ορφανοτροφείου, αλλά και εκείνος που θα απευθύνει έναν (λανθάνοντα σήμερα) προτρεπτικό λόγο προς τους Ερμούπολίτες το 1877, έναν πανηγυρικό, ένεκα της εθνικής επετείου, και έναν άλλο περί «αϋλών πνευμάτων», το 1878. Φαίνεται ότι ο Μεθόδιος, λόγω της μόρφωσής του αλλά και του συμβολικού του κεφαλαίου, ήταν πλέον δημόσιος ρήτορας – το 1879 εκφωνεί στον ναό της Μεταμόρφωσης έναν ακόμη πανηγυρικό για τους Τρεις Ιεράρχες αλλά και τον εναρκτηήριο των εξετάσεων της Σχολής Απόρων Παίδων, της οποίας διατέλεσε μέλος της Κοσμητείας.

* Ευχαριστώ θερμά τον Λάμπρο Βαρελά, τη Γεωργία Γκότση, τον Χρήστο Λούκο και τον Γιάννη Ξούρια για τα σχόλια σε προηγούμενη εκδοχή του κειμένου και τη βιβλιογραφική τους συνδρομή στην έρευνά μου.

¹ Βλ. και Δωρόθεος Πολυκανδριώτης, *Μνήμη Αρχιεπισκόπου Σύρου Μεθοδίου Παπαναστασόπουλου (1833-1903). Επί τη εννενηκοστή αμνηστηρίδι από του θανάτου αυτού (1903-1993)*, [χ.ό.ε.], Αθήνα 1993, το οποίο και αποτελεί το μοναδικό εκτεταμένο κείμενο για τον Μεθόδιο. Για το πολιτισμικό πλαίσιο, βλ. Χρήστος Λούκος, *Η Ερμούπολη της Σύρου (1821-1950). Από το Λίβερπουλ της Ανατολικής Μεσογείου στη βαμβακούπολη των Κυκλάδων*, ΠΕΚ, Ηράκλειο 2022.

Την ίδια χρονιά και αργότερα, τέλος, εκφώνησε και κάποιους ακόμη πανηγυρικούς.²

Η χρευμένη από το 1875 αρχιεπισκοπική θέση απασχολούσε τους Ερμούπολίτες, οι οποίοι πολλές φορές είχαν απευθύνει έκκληση προς τον Μητροπολίτη Αθηνών Προκόπιο για την πλήρωσή της.³ Το άγγελμα της εκλογής τού Μεθοδίου ως Αρχιεπισκόπου Σύρου και Τήνου το 1882 χαροποίησε ιδιαίτερω την ορθόδοξη τοπική κοινότητα, παρότι η εκλογή γινόταν υπό τη σια των Σιμωνιακών (1875-1877), και η άφιξή του στην Ερμούπολη, με την επισκοπική πλέον μίτρα επί κεφαλής, ήταν πανηγυρική, ενώ θερμά χαιρετίστηκε και από την καθολική κοινότητα του νησιού.⁴

Άμα τη αναρρήσει του στον θρόνο, ο Μεθόδιος προχωρά σε μια σειρά μεταρρυθμίσεων, θεσμοθετήσεων και αλλαγών, οι οποίες ήταν σύμφωνες με τις αρχές του, το προγενέστερο δείγμα γραφής του και τα θρησκευτικά και

² Βλ. κατά σειρά, Μεθόδιος Παπαναστασόπουλος, *Λόγος εκφωνηθείς τη 12^η Ιουνίου 1874* [...], Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει 1874' του ίδιου, *Επιτάφιος Λόγος* [...], Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1875' του ίδιου, *Λόγος εκφωνηθείς τη 24 Ιουνίου 1875* [...], Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1875' του ίδιου, *Λόγος εκφωνηθείς τη 24 Ιουνίου 1876* [...], Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1876' του ίδιου, *Δημοτελών μνημοσίων Λόγος* [...], [χ.ό.τ.], Εν Ερμούπολει 1877' του ίδιου, *Λόγος εκφωνηθείς τη 24 Ιουνίου 1877* [...], Εκ του Τυπογραφείου της Προόδου, Εν Ερμούπολει 1877' του ίδιου, *Λόγος προτρεπτικός* [...], Εκ του Τυπογραφείου της Προόδου, Εν Ερμούπολει 1877 (λανθάνει) του ίδιου, *Λόγος εκφωνηθείς εν τω Συλλόγω της Αδελφότητος* [...], Εκ του Τυπογραφείου της Προόδου, Εν Ερμούπολει 1878' του ίδιου, *Λόγος περί άλλων πνευμάτων* [...], Τύποις Προόδου, Εν Ερμούπολει 1878' του ίδιου, *Λόγος εκφωνηθείς τη 24 Ιουνίου 1879* [...], Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1879' Μ. Παπαναστασόπουλος – Ν. Παπαδάμ, *Λόγος Εναρκτήριος των εξετάσεων* [...] και *Λογοδοσία*, Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1879' Μ. Παπαναστασόπουλος, *Λόγος Πανηγυρικός εις τους τρεις ιεράρχας* [...], Τύποις Πατρίδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1879' Μ. Παπαναστασόπουλος – Ν. Παπαδάμ, *Λόγος Εναρκτήριος των εξετάσεων* [...] και *Λογοδοσία*, Τύποις Προόδου, Εν Ερμούπολει 1880' Μ. Παπαναστασόπουλος, *Λόγος περί του Αποστόλου Παύλου* [...], Τύποις Προόδου, Εν Ερμούπολει 1880' Μ. Παπαναστασόπουλος – Ν. Παπαδάμ, *Λόγος Εναρκτήριος των εξετάσεων* [...] και *Λογοδοσία*, Εκ του Τυπογραφείου της Προόδου των αδελφών Καμπάνη, Εν Ερμούπολει 1881' Μ. Παπαναστασόπουλος, *Λόγος περί του Ιώβ* [...], Εκ του Τυπογραφείου της Προόδου των αδελφών Καμπάνη, Εν Ερμούπολει 1881.

³ Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Πανόπη*, έτ. ΙΑ', φ. 774, 10.10.1881, σ. 1.

⁴ Βλ. [ανωνύμως], «Ειδήσεις», *Ερμής*, έτ. Θ', φ. 541, 2.2.1882, σ. 1 για τον διορισμό [ανωνύμως], [άτιτλο], ό.π., φ. 551, 20.3.1882, σ. 2 για την άφιξη και την υποδοχή [ανωνύμως], [άτιτλο], *Πανόπη*, έτ. ΙΑ', φ. 801, 31.1.1882, σ. 1 για τον διορισμό [ανωνύμως], [άτιτλο], ό.π., φ. 808, 12.2.1882, σσ. 1-2 για την ενθρόνισή του στην Αθήνα [ανωνύμως], [άτιτλο], *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 812, 9.3.1882, σ. 1 για την εγκύβλιο της Ιεράς Συνόδου αναφορικά με την υποδοχή του [ανωνύμως], [άτιτλο], ό.π., φ. 815, 20.3.1882, σσ. 1-3 για την άφιξη και τον ενθρονιστήριο λόγο [=Μεθόδιος (Παπαναστασόπουλος), *Προσφώνησις απαγγελθείσα εν τω Ιερώ Ναώ της Μεταμορφώσεως* [...], Τυπογραφείον της Προόδου αδελφών Καμπάνη, Ερμούπολη 1882] [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», ό.π., φ. 816, 23.3.1882, σ. 2 για την υποδοχή εκ μέρους των Καθολικών [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 332, 18.2.1882, σ. 4 με αναφορά στα Σιμωνιακά.

εικλησιαστικά ήθη. Το προσωνόμιό του, ως «Μυριήλ της Σύρου»,⁵ του αποδόθηκε για τα αισθήματα φιλανθρωπίας που τον χαρακτήριζαν –ιδίως αν σκεφτούμε την εμπλοκή του στη Σχολή Απόρων Παίδων– αλλά και λόγω της ίδρυσης του Ιερατικού Ταμείου από το οποίο, μέσω των εσόδων του, θα αμείβονταν ο κλήρος, βελτιώνοντας έτσι αφενός το βιοτικό του επίπεδο, εφόσον θα αποτελούσε μοχλό εκπαίδευσης των κατώτερων στρωμάτων του, και αφετέρου και την εικόνα της Εκκλησίας, εφόσον θα έπαυε η επαιτεία ιερέων και μοναχών ανά τας οδούς.⁶

Εκείνες τις ημέρες, μαζί με τον κανονισμό του νεοϊδρυθέντος Ιερατικού Ταμείου, ο Μεθόδιος δημοσιεύει και τρεις εγκυκλίους, εκ των οποίων η τελευταία μόνο θα με απασχολήσει: α) μια στηλιτευτική κατά της βλασφημίας,⁷ β) μια τροποποιητική για την ώρα τέλεσης της Θείας Ευχαριστίας,⁸ και γ) μια παραινετική κατά των μυθιστορημάτων.⁹ Όλες οι εγκύκλιοι δημοσιεύθηκαν σε συριανά και αθηναϊκά έντυπα ευρείας κυκλοφορίας, ενώ, όπως είναι φυσικό, οι δύο πρώτες απέσπασαν θετικά σχόλια από τον Τύπο – η πρώτη αποσκοπούσε στην εξάλειψη φαινομένων λειψικής ασέβειας και άρα στην ηθικοποίηση,¹⁰ ενώ με τη δεύτερη η Εκκλησία μεριμνούσε για τους πιστούς με την έναρξη της ιερουργίας σε ώρα κατάλληλη,

⁵ Πρβλ. Πολυκανδριώτης, *Μνήμη Αρχιεπισκόπου Σύρου Μεθοδίου Παπαναστασόπουλου...*, ό.π. (σημ. 1). Υπενθυμίζω ότι ο επίσκοπος Μυριήλ, ο οποίος διακρίνεται για τα αισθήματα ελεημοσύνης και φιλευσπλαχνίας, είναι χαρακτήρας των *Αθλίων* του Victor Hugo.

⁶ Για το Ιερατικό Ταμείο, βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Αναγέννησις*, έτ. Ζ', περ. Γ', φ. 76, 14.07.1882, σσ. 3-4' [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 820, 12.04.1882, σ. 3' [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», ό.π., φ. 821, 14.4.1882, σ. 1' [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», ό.π., φ. 847, 13.7.1882, σσ. 3-4, όπου και ο πρόλογος του Κανονισμού' πρβλ. και [ανωνύμως], «Ιερατική Σχολή Σύρου», *Πανόπη*, έτ. ΙΑ', φ. 745, [ελλείπει].6.1881, σ. 2, όπου αναφορά για την κατάσταση του κλήρου' για ευμενή αντίδραση στη σύσταση του Ταμείου, βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Θρησκευτική Φωνή*, έτ. Γ', αρ. 58, 15.7.1882, σ. 120, ενώ για δυσμενή, βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 376, 29.7.1882, σ. 3. Τέλος, βλ. *Κανονισμός του Ιερατικού Ταμείου της Αρχιεπισκοπής Σύρου, Τήνου και Μήλου*, Τύποις Πατριδος, Εν Ερμούπολει Σύρου 1882.

⁷ Βλ. [Μεθόδιος (Παπαναστασόπουλος)], «Δύο εγκύκλιοι του Παν. Αρχιεπισκόπου Σύρου», *Θρησκευτική Φωνή*, ό.π., σσ. 117-118, όπου η εγκύκλιος κατά της βλασφημίας και η άλλη κατά των μυθιστορημάτων.

⁸ Βλ. Μεθόδιος [Παπαναστασόπουλος], «Βασίλειον της Ελλάδος [...]', *Αναγέννησις*, έτ. Ζ', περ. Γ', φ. 93, 06.11.1882, σ. 6' του ίδιου, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]', *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 880, 06.11.1882, σσ. 2-3.

⁹ Βλ. Μεθόδιος [Παπαναστασόπουλος], «Βασίλειον της Ελλάδος [...]', *Αναγέννησις*, έτ. Ζ', περ. Γ', φ. 75, 8.7.1882, σσ. 1-2' του ίδιου, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]', *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 845, 06.07.1882, σσ. 2-3' του ίδιου, «Δύο εγκύκλιοι [...]', ό.π. (σημ. 7), σσ. 118-119.

¹⁰ Βλ. και το σχόλιο της σύνταξης στο [Μεθόδιος (Παπαναστασόπουλος)], «Δύο εγκύκλιοι [...]', ό.π. (σημ. 7), σσ. 116-117' πρβλ. και [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 364, 15.06.1882, σ. 3 το σχόλιο.

η οποία θα επέτρεπε στο ποιμνιο να εκκλησιάζεται και έτσι να εκπληρώνει τα καθήκοντα που επιτάσσει το δόγμα.¹¹

Η εγκύκλιος κατά των μυθιστορημάτων

Ο Μεθόδιος, απευθυνόμενος προς «άπαντα τα εν Χριστώ αγαπητά και περισπούδαστα» μέλη του ποιμνίου του, σημειώνει στην παραινετική εγκύκλιο κατά των μυθιστορημάτων:

Όπως λοιπόν το σώμα του ανθρώπου προς ιδίαν αυτού συντήρησιν έχει ανάγκην της καταλλήλου τροφής, ούτω και η ψυχή επιδέεται της προσηκούσης τη φύσει αυτής πνευματικής τροφής. Τροφή δε της ψυχής είναι η ηθική και θρησκευτική διδασκαλία, την οποίαν δέχεται ο άνθρωπος είτε διά της ακροάσεως, είτε διά της αναγνώσεως χρησίμων προς τούτο βιβλίων. Αλλά καθώς το σώμα μεταλαμβάνον μεν τροφών καθαρών και εγχύμων υγιάει και ρώννυται, τουναντίον δε νοσεί και μαραίνεται, ούτω και η ψυχή τρεφομένη μεν εξ υγιούς διδασκαλίας και αναγνώσεως ιερών και ωφελίμων βιβλίων σωφρονεί και αγνίζεται, τουναντίον δε φθείρεται και μολύνεται και εις το βάραθρον της απιστίας και ανηθικότητος πίπτει.¹²

Ως πνευματικός ποιμένας, ο Αρχιεπίσκοπος θεωρεί χρέος του να συστήσει και να προτρέψει «την συνεχή ανάγνωσιν προς τροφήν της ψυχής βιβλίων» θρησκευτικών, δηλαδή των Γραφών, ως θεόπνευστων και “διά πάσαν νόσον και πάσαν μαλακίαν”. Έτσι, ο λόγος του αρχικά αποτελεί έναν έπαινο με αντικείμενο το Ευαγγέλιο, εφόσον αυτό άλλαξε τον εγκόσμιο ιστορικό ρου· κατόπιν, στηλιτεύει τη στάση των πιστών, οι οποίοι, καίτοι ασπάζονται τη διδασκαλία της Εκκλησίας, ούτε αναγιγνώσκουν ούτε ακούνε το Ευαγγέλιο, ούτε σε ιδιωτικό ούτε σε δημόσιο επίπεδο – εκ του αντιθέτου τεκμηριώνει τον ισχυρισμό του, φέρνοντας ως παράδειγμα τις λοιπές μονοθεϊστικές θρησκείες και από τον χριστιανισμό τους Διαμαρτυρόμενους (παραλείποντας, για λόγους

¹¹ Βλ. και [ανωνύμως], [άτιτλο], *Ερμής*, έτ. Θ', φ. 555, 19.04.1882, σ. 2.

¹² Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», *Αναγέννησις*, ό.π. (σημ. 9), σ. 1.

στρατηγικής μάλλον, τους Καθολικούς),¹³ προκειμένου να επισημάνει ότι οι πιστοί τους μελετούν τα ιερά βιβλία· εκείνοι μάλιστα «και τον βίον αυτών ρυθμίζουν και κανονίζουν» σύμφωνα με τις επιταγές της θρησκείας.¹⁴

Κατά τον Μεθόδιο, ο ρόλος του Ευαγγελίου θα έπρεπε να είναι σαφής για τους Ορθόδοξους χριστιανούς:

να ήνε το βιβλίον της οικογενείας, το βιβλίον εν ώ να εγκύπτωσι και οι γονείς και τα τέκνα, το βιβλίον, ούτινος καθ' εκάστην και μάλιστα τας εορτάς να αναγινώσκηται μετά προσοχής μία σελίς υπό της μητρός εις τα τέκνα, το βιβλίον εις ό εν ώραις θλίψεως και δυστυχίας να καταφεύγωσι προς παραμυθίαν.¹⁵

Η οικογένεια είναι για τον Μεθόδιο ο πυρήνας από τον οποίο μπορεί να εκινήσει και στον οποίο στοχεύει ο λόγος της Εκκλησίας· το κοινωνικό σύνολο δεν είναι άμορφη μάζα, αλλά αποτελείται από οικογένειες πυρηνικού τύπου· τη θρησκευτική και άρα ηθική διαμόρφωση αναλαμβάνει η μητέρα, υπονοώντας εδώ προφανώς τη διάκριση μεταξύ θηλυκού/γυναικείου οικιακού χώρου και αρσενικού/ανδρικού δημόσιου χώρου - όλα αυτά τα διαπερνά ένας χρονικός άξονας, ο οποίος τοποθετείται σε επίπεδο καθημερινότητας, στοιχειοθετώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, τη βιοπολιτική παράμετρο του λόγου περί οικογένειας.¹⁶

Έναντι της ανάγνωσης των Γραφών, μεγάλη μερίδα του ποιμνίου έχει επιλέξει το «άσεμνον Μυθιστόρημα». Σημειώνω παρενθετικά ότι η υπάρχουσα κατάσταση περιγράφεται γλαφυρά και αποτελεί μαρτυρία για την ιστορία της ανάγνωσης στην Ελλάδα τον 19^ο αιώνα:

¹³ Τη στρατηγική του Μεθοδίου εν προκειμένω τείνω να τη βλέπω μέσα από ένα διπλό πρίσμα: αφενός μεν δεν θέλει να επιτεθεί στους Καθολικούς λόγω της χωρικής γειτνίασης (η Ερμούπολη είχε ορθόδοξο πληθυσμό, ενώ η Άνω Σύρος καθολικό) και της επιθυμίας του για αγαστή συνεργασία· αφετέρου ο Μεθόδιος φαίνεται να διακατέχεται από ένα (όχι εκπεφρασμένο ακόμη) προτεσταντικό πνεύμα, το οποίο εν προκειμένω διαμεσολαβείται μέσω της θεολογίας: το ιερό βιβλίο τίθεται υπεράνω του εκκλησιαστικού ερμηνευτή του. Αυτός ο ιδιόμορφος ευσεβισμός νομίζω ότι έχει χρονικά βαθύτερες ρίζες στην ελλαδική Εκκλησία και πάντως χρήζει διερεύνησης.

¹⁴ Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», ό.π. (σημ. 9).

¹⁵ Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», ό.π. (σημ. 9).

¹⁶ Από τα πολλά για το θέμα, βλ. κυρίως Έφη Γαζή, «Πατρίς, θρησκεία, οικογένεια». *Ιστορία ενός συνθήματος (1880-1930)*, Πόλις, Αθήνα 2011· Δήμητρα Τζανάκη, *Λούλα και Κυρά. Όψεις εθνικισμού: Ρόλοι και συμπεριφορές στην Ελλάδα των ρομαντικών χρόνων (1836-1897)*, Σαββάλας, Αθήνα 2007.

πάσα σπουδή καταβάλλεται από μέρους των νέων και των νεανίδων προς συλλογήν τοιούτων ρυπαρών αναγνωσμάτων, άπερ δίκην επιβούλων και διεφθαρμένων συμβούλων εισήλασαν εις τας οικογενείας και εδηλητηρίασαν και νουν και καρδιαν των αναγινωσκόντων. Εις οιανδήποτε οικίαν εισέλθη τις εν ή κατοικούσιν άνθρωποι ειδότες ανάγνωσιν θα εύρη και έν ή δύο μυθιστορήματα, κείμενα εις πνευματικήν τροφήν των της οικογενείας, ήτις και σεμνύνεται πολλάκις επί τούτοις, προβάλλουσα και ταύτα ως δείγματα πολιτισμού και προόδου.¹⁷

Το μυθιστόρημα, ως υλικό αντικείμενο, έχει εισβάλει ως εχθρός στα χριστιανικά σπίτια, ως δούρειος ίππος που επιχειρεί την άλωσή τους και ως σατανικός όφης, ο οποίος επιχειρεί με δόλο να εξαπατήσει τους πιστούς – όχι όλους, αλλά κυρίως τους νέους και τις νέες. Εν προκειμένω, μάλιστα, ο Μεθόδιος σκιαγραφεί την αστική ερμουπολίτικη κοινωνία, η οποία προβάλλει «και ταύτα» ως δείγματα εξευρωπαϊσμού και αστικής παιδείας.

Με μια σειρά φράσεων σε τεταμένο τόνο, ο Μεθόδιος προσπαθεί να στηλιτεύσει την ανάγνωση μυθιστορημάτων ως επιβλαβών και επιζήμιων σε πολλαπλό επίπεδο. Έτσι, τα μυθιστορήματα εκθηλώνουν και διαφθείρουν, βρΐθουν κουφότητα, τερατολογία, πλάνης και ψεύδους, αμβλύνουν τη διάνοια, προσβάλλουν την υγεία ως ασθένεια, αποβλακώνουν, όταν η ανάγνωση ξεκινά από την παιδική ηλικία· κανένας άνδρας δεν μπορεί να γίνει σπουδαίος και γενναίος, διαβάζοντας τέτοια βιβλία, ούτε κάποια νέα, η οποία είναι προορισμένη να αναθρέψει θεοσεβούμενα παιδιά και να τα διδάξει την ηθική, είναι δυνατόν να εκπληρώσει τον σκοπό της, εντρυφώντας στα μυθιστορήματα.¹⁸ Η χριστιανική ηθική του Μεθοδίου συμπλέει με την κατεστημένη ηθική της εποχής περί έμφυλων κοινωνικών ρόλων, προσπαθεί να αναμορφώσει όμως τις (αστικές) νοοτροπίες του καιρού του, χωρίς απαραίτητως να προσκρούει σε αυτές.

¹⁷ Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», ό.π. (σημ. 9).

¹⁸ Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», ό.π. (σημ. 9). Ο λόγος του Μεθοδίου βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με το συγκαιρινό του περί ηθικής πλαίσιο· πρβλ. Δημήτρα Τζανάκη, *Φύλο και σεξουαλικότητα. Ξεριζώνοντας το «ανθρώπινο» (1801-1925)*, Αθήνα 2018, ιδίως κεφ. 3.

Ο τρόπος που αποτυπώνονται οι επιπτώσεις της ανάγνωσης είναι σημαίνων, εφόσον ο Αρχιεπίσκοπος, με την εκτεταμένη χρήση της ιατρικής μεταφοράς, παθολογικοποιεί την ανάγνωση, ενώ συστήνει και τα μέσα εξυγίανσης του προβλήματος:

Φεύγετε λοιπόν, τέκνα μου εν Χριστώ αγαπητά, την ανάγνωσιν τοιούτων βιβλίων, όπως φεύγει τις τας μολυσματικές νόσους. Φείδεσθε του νοός και της καρδιάς Σας και μη μαινείτε και διαφθείρετε τα πολύτιμα ταύτα δώρα, άπερ ο Θεός εχαρίσατο υμίν. Καθαρίσατε τας οικίας Σας από των τοιούτων μολυσμάτων. Άρατε εκ του μέσου τα βιβλία της διαφθοράς και του ψεύδους και ασπάσθητε το βιβλίον της αληθείας, το βιβλίον του φωτός, το [...] Ευαγγέλιον αναγινώσκετε και μελετάτε νυκτός και ημέρας και τα σωτηριώδη αυτού διδάγματα εφαρμόζετε εις τον βίον ημών και θα καταστήτε ευδαίμονες. Πάσα οικία ας έχη ως σύμβουλον και διδάσκαλον το Ευαγγέλιον. Παντός νέου και νεάνιδος η βιβλιοθήκη ας κοσμήται με το ιερόν τούτο βιβλίον. Αυτό έχετε ως εντρύφημα αναγνώσεως τας ημέρας μάλιστα των εορτών και ουδέποτε θέλετε πταιση, ουδέποτε θέλετε περιπέση εις απόγνωσιν, αλλά και εν τω οίκω και εν τη κοινωνία και εν τη πολιτεία έσεσθε αληθείς και δίκαιοι, μετά θάνατον δε κληρονόμοι των ουρανίων αγαθών [...].¹⁹

Ο λόγος του Μεθοδίου περνά από την ιατρική, στέκεται στην ηθική και κατόπιν εκβάλλει στην πολιτική - πρώτα πρέπει να εξαλειφθεί η μολυσματική ασθένεια, κατόπιν οι νέοι να αναμορφώσουν το ήθος τους μέσω υγιών αναγνωσμάτων και ως ηθικά πλέον όντα, χριστιανικά τω τρόπω, θα μπορούν να είναι χρήσιμα και στο κοινωνικό σύνολο.

Η εγκύκλιος του Αρχιεπισκόπου, ιδωμένη στη ρητορική της εκφοράς, αποτελεί κανονιστική παρέμβαση – ο Μεθόδιος στηλιτεύει την υπάρχουσα κατάσταση και επιθυμεί την αλλαγή. Η ανάγνωση των μυθιστορημάτων πρέπει να παύσει, καθώς αποτελεί κίνδυνο για τους νέους, την οικογένεια και άρα την

¹⁹ Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», ό.π. (σημ. 9), σ. 2. Εντός του θρησκευτικού πλαισίου, πρβλ. και Γιάννης Παπαθεοδώρου, «Το ιερό και το βέβηλο»: Η καταδίκη των ηδονικών αναγνώσεων από τον Νικόδημο Αγιορείτη», στον συλλογικό τόμο *Μνήμη Άλκη Αγγέλου. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος. Ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας*, Πρακτικά Γ' Επιστημονικής Συνάντησης (3-6 Οκτωβρίου 2002), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 515-529.

κοινωνία. Ο χριστιανισμός έχει αναμορφωτικό ρόλο και ο Μεθόδιος στρατηγικά θέλει να σχεδιάσει ένα αναμορφωτικό κοινωνικό πρόγραμμα.²⁰

Το μυθιστόρημα στη Σύρο

Ο Μεθόδιος μάλλον είχε δίκιο και έπρεπε να δυσανασχετεί με την παρουσία του μυθιστορήματος στο νησί. Τα ποσοτικά δεδομένα για την πεζογραφία που εκδίδεται στην Ερμούπολη είναι χαρακτηριστικά των αναγνωστικών γούστων και των νοοτροπιών που εμπεδώνονται.²¹ Έτσι, για όλο τον 19^ο αιώνα, η πεζογραφία καταλαμβάνει το ήμισυ της λογοτεχνικής παραγωγής – από τα περίπου 400 λογοτεχνικά έντυπα τα μισά αφορούν την πεζογραφία (πρωτότυπη και μεταφρασμένη). Εάν προσπαθούσαμε να δούμε το πλήθος των πεζογραφικών έργων για το έτος 1882, στο οποίο εντοπίζονται μόνο πέντε (τα υπόλοιπα είδη έχουν μηδενικό ποσοστό, με εξαίρεση την έκδοση δύο ανθολογιών), αφενός θα έστεκε ακατανόητη η εγκύβλιος, και αφετέρου θα αδικούσαμε σε ιστορικό επίπεδο τη χειρονομία του Μεθοδίου. Έτσι, η –κατά το μάλλον ή ήττον– μακρά διάρκεια προσφέρει μια εναργέστερη εικόνα και βρίσκεται σε σύμπνοια με την παραγωγή των άλλων εκδοτικών κέντρων της εποχής. Ας σημειωθεί πάντως ότι ο Μεθόδιος δεν βάλλει εναντίον συγκεκριμένου μυθιστορήματος, ενώ η κίνησή του δεν αφορά μόνο τα εκδιδόμενα στην Ερμούπολη μυθιστορήματα – έχει, επομένως, ευρύτερο βεληνεκές και βαθύτερη στόχευση.

Οι δεκαετίες 1870 και 1880 αποτελούν την παραγωγικότερη περίοδο για την ερμουπολίτικη τυπογραφία – αυτή η περίοδος έχει προετοιμαστεί καλά από τα προηγούμενα χρόνια, ενώ η τελευταία δεκαετία του 19^{ου} αιώνα σημαίνει την καταβαράθρωση των τυπογραφικών εργασιών.²² Τη δεκαετία του 1870 εκδίδονται συνολικά 373 έντυπα, εκ των οποίων τα 141 είναι λογοτεχνικά

²⁰ Βλ. και Γαζή, «Πατρίς, θρησκεία, οικογένεια»..., ό.π. (σημ. 16), σσ. 43-100.

²¹ Οι μετρήσεις για το συριανό πλαίσιο αντλούνται από την υπό εκπόνηση διδακτορική μου διατριβή.

²² Πρβλ. και τα όσα σημειώνει ο Χρήστος Λούκος, *Τυπογραφία και τυπογράφοι στην Ερμούπολη της Σύρου (19^{ος}-20^{ός} αι.)*, Σελευφάις, Σύρος 2021.

– από αυτά, τα 11 αφορούν την πρωτότυπη πεζογραφία και τα 68 τη μεταφρασμένη, άρα 79 έντυπα πεζογραφίας για τη δεκαετία του 1870. Την επόμενη δεκαετία εκδίδονται συνολικά 271 έντυπα, εκ των οποίων τα 92 αφορούν τη λογοτεχνία – 15 είναι πρωτότυπα πεζογραφικά, ενώ 52 μεταφρασμένα, άρα 67 έντυπα πεζογραφίας για τη δεκαετία του 1880.

Συγκρίνοντας αυτά τα δεδομένα με εκείνα του Φίλιππου Ηλίου και της Πόπης Πολέμη,²³ θα δούμε ότι τη δεκαετία του 1870 τυπώνονται 794 βιβλία και την επόμενη 951 – στο γενικό αυτό σύνολο η τάση είναι αυξητική, ενώ η Ερμούπολη συμβαδίζει με τις άλλες περιοχές για τη δεκαετία του 1870, εφόσον την επομένη παρατηρούμε μείωση της εκεί παραγωγής, ωστόσο, στο σύνολο της ελληνόγλωσσης παραγωγής αυτή την εποχή έρχεται τρίτη, μετά την Αθήνα και τη Βενετία.²⁴ Για την περίοδο 1864-1900, στο γενικό σύνολο η λογοτεχνία κατέχει τη δεύτερη εκδοτικά θέση, μετά το εκπαιδευτικό βιβλίο, σε ποσοστό περίπου 18% – βλέπουμε, επομένως, ότι στην Ερμούπολη πρωτανεύει εκδοτικά η λογοτεχνία. Η θέση της πεζογραφίας εντός της λογοτεχνίας είναι επίσης πρωτεύουσα επί του συνόλου, φτάνοντας στο 42% περίπου, ενώ η μεταφρασμένη πεζογραφία αγγίζει περίπου το 78% – επομένως, τόσο η θέση της πεζογραφίας όσο και της μεταφρασμένης πεζογραφίας επί του γενικού συνόλου της ελληνικής παραγωγής παρουσιάζει αναλογίες προς την αντίστοιχη ερμουπολίτικη.

Ως γνωστόν, το μυθιστόρημα, και δη το μεταφρασμένο, αντιμετώπιστηκε άλλοτε με καχυποψία και άλλοτε με εχθρική διάθεση από μεγάλη μερίδα της διανόησης της εποχής,²⁵ ωστόσο, τα μεγέθη δείχνουν ότι το αναγνωστικό

²³ Βλ. Πόπη Πολέμη, «Κατάθεση δελτίων [=Εισαγωγή]», *Ελληνική Βιβλιογραφία (1864-1900). Εισαγωγή, Συντομογραφίες, Ευρετήρια*, Βιβλιολογικό Εργαστήρι «Φίλιππος Ηλιού» – Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, Αθήνα 2006, σσ. 14-25, από όπου αντλώ και τα παρακάτω για τη συνολική ελληνική παραγωγή.

²⁴ Πρβλ. και τα επικαιροποιημένα στοιχεία της Πόπης Πολέμη, «Το ελληνικό εκδοτικό τοπίο τον 19^ο αιώνα», *Μνήμων*, τ. 37, 2019-2020, σ. 164, όπου «η νεόδημη Ερμούπολη ξεκινά δυναμικά από το 1828 ακριβώς και με 7,9% ως το 1845 καταλαμβάνει την 3^η θέση μετά την Αθήνα και τη Βενετία, για να υποσκελιστεί από την Κωνσταντινούπολη, αλλά και την Κέρκυρα τα χρόνια 1846-1863, να επανέλθει στην 3^η θέση μεταξύ 1864 και 1881 και, τέλος, να βρεθεί 4^η μετά το 1882, όταν πλέον η Σμύρνη υπερβαίνει κατά πολύ τις επιδόσεις της συριακής τυπογραφίας».

²⁵ Βλ. Κωνσταντίνος Γ. Κασίνης, «Το ευρωπαϊκό μυθιστόρημα και αντίδραση του Χουρμούζη», στο Μιχαήλ Χουρμούζης, *Παρωδική μικρογραφία μυθιστορημάτων*, επιμ. Κ. Γ. Κασίνης, Το Ροδακινό, Αθήνα 1999, σσ. 57-138, ιδίως 80-138, όπου και αδρομερής επισκόπηση των αντιδράσεων για από

κοινό ζητούσε και κατανάλωνε διαρκώς αυτό το είδος βιβλίων. Στις φωνές, οι οποίες καταφέρονταν εναντίον του φθοροποιού μυθιστορήματος και πριν από τη χρονική στιγμή του 1882, πρέπει να συγκαταριθμήσουμε και τον Μεθόδιο, ο οποίος, κινούμενος θεσμικά, επιχείρησε την περιστολή της ανάγνωσής του. Ωστόσο, για την κατανόηση της χειρονομίας του δεν αρκεί μόνο το εκδοτικό πλαίσιο - ο Μεθόδιος εντοπίζει το πρόβλημα του μυθιστορήματος στο πολιτισμικό και κοινωνικό επίπεδο, καθώς η λογοτεχνία φαίνεται να αποτελεί για αυτόν κοινωνική δραστηριότητα ή έστω δραστηριότητα, η οποία επηρεάζει το κοινωνικό πεδίο.

Οι αντιδράσεις

Η έκδοση της εγκυκλίου από τον Μεθόδιο πυροδότησε ευνοϊκές μάλλον αντιδράσεις στην τοπική κοινωνία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τα λεγόμενα εκφράζουν πεποιθήσεις των γραφόντων μάλλον παρά μια αίσθηση δέοντος, η οποία συνεπικουρείται και από τη στρατηγική: κατά τις πρώτες ημέρες της αρχιερατείας του Μεθοδίου, έπρεπε ο Τύπος να δείξει σύμπνοια προς το έργο του για να εξυπηρετηθούν και μικροπολιτικά ζητήματα. Έτσι, η *Αναγέννησις* γράφει:

Αληθώς, συμπολίται μου! είναι έκτακτος ο ζήλος μεθ' οὐ εργάζεται ο Σ[εβασμιώτατος] υμῶν αρχιεπίσκοπος υπέρ τε του κλήρου και του λαού! Εν τω προηγουμένω ημῶν φύλλω κατεχωρήσαμεν εγκύκλιόν τινα, δι' ἧς η Α[υτοῦ] Σ[εβασμιότης] συνιστά εις ἅπαν το ποιῆμιον Αυτοῦ την ἀνάγνωσιν του ιεροῦ Ευαγγελίου εν ταις ὥραις της αναφυχῆς και την αποσκοράμισιν των

την αρχή του 19^{ου} μέχρι το 1880 περίπου. Σε αυτό, πρβλ. Σοφία Ντενίση, *Μεταφράσεις μυθιστορημάτων και διηγημάτων 1830-1880. Εισαγωγική μελέτη και καταγραφή*, Περίπλους, Αθήνα 1995 και Αλέξης Πολίτης, «Αναζητώντας την πεζογραφία και τους πεζογράφους. 1830-1880», στον συλλογικό τόμο *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση 1453-1981*, επιμ. Αστέριος Αργυρίου κ.ά., τ. Α', Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 85-96.

μυθιστορημάτων, άτινα δηλητηριάζουσι τας κοινωνίας και καθιστώσιν αυτάς φαύλους.²⁶

Ο *Ερμής*, άλλη σημαντική εφημερίδα του νησιού, δεν κυκλοφόρησε εκείνες τις ημέρες και έτσι δεν έχουμε σχόλιό της,²⁷ ωστόσο, η *Πανόπη*, προλογίζοντας την εγκύκλιο, δίνει τον τόνο για την ευμενή υποδοχή της:

Ο Σ[εβασμιώτατος] Αρχιεπίσκοπος ημών εξέδοτο την επομένην εγκύκλιον δι' ής λάβρωσ επιπίπτων κατά της επικρατησάσης εν ημίν τάσεως του αναγινώσκειν μυθιστορίας, πολύ το δηλητήριον ενεχούσας μετά του μέλιτος, συνιστά πάσι τοις συμπολίταις ημών την ανάγνωσιν των θείων Γραφών. Η παραίνεσις σκοπόν έχουσα την εκρίζωσιν πεπαλαιομένης κακής έξεως είνε αδύνατον να αποφέρη τους προσδοκομένους καρπούς, εάν μη και οι ευσεβέστεροι των πολιτών συνεπιλάβωνται του θεαρέστου έργου, και ιδίως αι μητέρες, όσαι μετά λύπης θεώμεναι ότι ακατάσχετοι φερόμεθα προς το βάραθρον των νεωτερισμών και της απωλείας, επιθυμούσι να επανέλθωμεν εις τους χρόνους της καλής ανατροφής και της κατά Χριστόν πολιτείας.²⁸

Η Σύρος, ούσα Ορθόδοξη και Καθολική συνάμα, επικρότησε τη χειρονομία του Μεθοδίου, σε μια υπόρρητη στιγμή συναίνεσης όχι σπάνιας. Το αθηναϊκό κέντρο, ωστόσο, υπόκειται σε μια περιπλοκότερη διαδικασία υποδοχής της εγκυκλίου λόγω των ποικίλων θρησκευτικών ομάδων. Η Ορθόδοξη *Θρησκευτική Φωνή*, εκφράζοντας την Εκκλησία της Ελλάδος, συγχαίρει την εν λόγω εγκύκλιο όσο και την άλλη κατά της βλασφημίας:

Ευχόμεθα η φωνή του ιεράρχου να εύρη ακρόασιν ου μόνον παρά τοις αμέσις αυτού πνευματικοίς τέκνοις, αλλά και παρά πάσι τοις ορθοδόξοις Έλλησιν. [...] Η δε ανάγνωσις ανηθίκων βιβλίων φθείρει προ πάντων την νέαν γενεάν, καταπνίγουσα παν γενναίον και ευγενές αίσθημα, και εκθηλύνουσα και προς τα αισχρά και ανόσια έλικουσα τας ψυχάς. Τα ανήθικα βιβλία ας αντικατασταθώσιν

²⁶ [ανωνύμως], [άτιτλο], *Αναγέννησις*, έτ. Ζ', περ. Γ', φ. 76, 14.07.1882, σ. 3.

²⁷ Για την περίοδο 07-27.07.1882 ο *Ερμής* δεν κυκλοφόρησε για αδιευκρίνιστους λόγους, επομένως δεν δημοσίευσε ούτε σχολίασε την εγκύκλιο.

²⁸ Βλ. το σχόλιο της σύνταξης στο Μεθόδιος, «Βασίλειον της Ελλάδος [...]», *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 845, 06.07.1882, σ. 2.

υπό ηθικών αναγνωσμάτων, εν οίς την προτίστην θέσιν πρέπει να έχη το Ευαγγέλιον, το θειότατον πάντων των βιβλίων, το ουράνιον τούτο έργον, ού τα ρήματα είναι ρήματα ζωής αιωνίου.²⁹

Ο Διαμαρτυρόμενος *Αστήρ της Ανατολής*, ο οποίος γνώριζε τα συριανά πράγματα,³⁰ αναφέρει εξίσου επαινετικά:

Μετά μεγίστης χαράς εμάθομεν την αξιέπαινον διαγωγήν του Σ[εβασμιωτάτου] αρχιεπισκόπου Σύρου και Τήνου κ. Μεθοδίου, εκδόντος εγκύκλιον δι' ής επιπίπτει κατά της παρ' ημίν επικρατησάσης τάσεως προς ανάγνωσιν δηλητηριωδών μυθιστορημάτων, τοις πάσι συνιστών την ανάγνωσιν και μελέτην των Θείων Γραφών. [...] Είθε ου μόνον το ποιμνιον αυτού να τον υπακούση, αλλά και άλλοι των επισκόπων να μιμηθώσι το παράδειγμά του, ώστε να περισταλή τουλάχιστον, εάν μη παύση, το μέγα τούτο κακόν, όπερ δυστυχώς τόσον γενικώς εν ημίν εξηπλώθη.³¹

Από την άλλη πλευρά, το μακρακικό *Κήρυγμα*, ορμισμένος και σφοδρός εχθρός του Μεθοδίου, δεν κάνει μνεία στην εγκύκλιο κατά των μυθιστορημάτων, αλλά πικρόχολα συμφωνεί εν μέρει με την εγκύκλιο κατά της βλασφημίας.³² Το *Κήρυγμα* γνωρίζει πολύ καλά και την άλλη εγκύκλιο, όμως για λόγους στρατηγικής δεν τη σχολιάζει, αδυνατώντας να παραδεχτεί - έστω και στο ελάχιστο- ότι ο εχθρός εκτελεί όσα το ίδιο διαπρυσίως κηρύττει.

Φεύγοντας από τον θρησκευτικό κύκλο και από τα όρια του εθνικού κράτους, παραμένοντας όμως στους συντηρητικούς κύκλους, την παραινέση του Μεθοδίου την αξιοποίησε στο έπακρο ο Μιχαήλ Χουρμούζης στην κωνσταντινουπολίτικη έκδοση της *Παρωδικής μικρογραφίας μυθιστορημάτων*.³³ Το έργο, το οποίο αποτελεί «αντιμυθιστόρημα», με σκοπό να καυτηριάσει

²⁹ Βλ. το σχόλιο της σύνταξης στο [Μεθόδιος], «Δύο εγκύκλιοι [...]», *Θρησκευτική Φωνή*, έτ. Γ', αρ. 58, 15.7.1882, σσ. 116-117.

³⁰ Ανταποκριτής του περιοδικού είχε επισκεφθεί το νησί τον Μάιο-Ιούνιο 1881· βλ. Μ.Α., «Ολίγα ημέραι εν Σύρω», *Αστήρ της Ανατολής*, έτ. ΚΔ', τχ. 1222, 16.5.1881, σ. 11480, με τη συνέχεια των ανταποκρίσεων στα τχ. 1224-1225 και 1227.

³¹ [ανωνύμως], «Ειδήσεις», *Αστήρ της Ανατολής*, έτ. ΚΕ', αρ. 1282, 10.07.1882, σ. 11962.

³² Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 364, 15.6.1882, σ. 3 το σχόλιο.

³³ Βλ. Μιχαήλ Χουρμούζης, *Παρωδική μικρογραφία μυθιστορημάτων*, Τύποις Ανατολικού Αστέρως, Εν Κωνσταντινουπόλει 1882, το οποίο ανατυπώνεται σε επιμ. Κ. Γ. Κασίνη, ό.π. (σημ. 25), 1999.

κυρίως τις γαλλικές μεταφράσεις μυθιστορημάτων, γράφτηκε στον απόηχο της εγκυκλίου του Μεθοδίου, αν δεν το πυροδότησε κιόλας, εφόσον η μηνολόγηση είναι κατά τον Ιούλιο 1882. Στον επίλογο του έργου, ο Χουρμούζης, αφού παραθέσει Μοντεσκιέ, Κοραή και Χριστόπουλο, προκειμένου να αυτογενεαλογηθεί ως πολέμιος του μυθιστορήματος, καταλήγει:

Πολύ πιθανόν δε να έγραψαν και άλλοι κατά των μυθιστορημάτων. Εσχάτως μάλιστα ο σεβασμιώτατος αρχιεπίσκοπος Σύρου, Τήνου και Μήλου κύριος Μεθόδιος, βλέπων την εις της αναγνώσεως των μυθιστορημάτων προσγινομένην ηθικὴν βλάβην, απηγόρευσε δι' εγκυκλίου του (28 Ιουνίου 1882) εις το πνευματικόν του ποιμνιον την ανάγνωσιν αυτών. [...]

Και όμως, ως είπα και εν αρχή, και η δημοσίευσις και η ανάγνωσις των μυθιστορημάτων κατήντησε και αυτό *μόδα*, και, ως πασίγνωστον, εις τας παρατηρήσεις η *μόδα* κωφάινει. [...]

Μόνος ο *τύπος* ημπορεί, και *οφείλει* να θέση φραγμόν εις τον ρουν του κοινωνικού αυτού κακού· ότε και ρηθήσεται.³⁴

Μαθαίνοντας ο Χουρμούζης, μάλλον από τον Τύπο, για την εγκύκλιο, αποφασίζει να θέσει εαυτόν στη μάχη κατά του κοινού εχθρού, παρότι βρίσκεται στην Οθωμανική Αυτοκρατορία με την αυστηρή της λογοκρισία. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η εγκύκλιος αφενός μεν γνωρίζει ευρεία διάδοση και, αφετέρου αποσπά τη συναίνεση μεγάλων ακροατηρίων, τα οποία διάκεινται ευνοϊκά προς τη θρησκεία.

Η εγκύκλιος εντός ιστορίας

Η χειρονομία του Μεθοδίου αποτελεί ψηφίδα στο μωσαϊκό κοινωνικών και θρησκευτικών λόγων που φαίνεται να συντίθεται τη δεκαετία του 1880 - κεντρικό στοιχείο αυτής της διαδικασίας είναι ο λόγος περί ηθικής, η

³⁴ Χουρμούζης, *Παρωδική μικρογραφία μυθιστορημάτων*, ό.π. (σημ. 25), 1999, σσ. 286-287 με την έμφαση στο πρωτότυπο.

ηθικοποίηση της κοινωνίας μέσω της θρησκείας, ένα πρόταγμα χριστιανικής κοινωνικής αναμόρφωσης των διασαλευμένων ηθών.³⁵ Αν και η εγκυκλίος έχει κανονιστικό χαρακτήρα, την ίδια εποχή πληθαίνουν οι φωνές διαμαρτυρίας για την έκλυση των ηθών.

1. Η εκπαίδευση

Έναν σχεδόν χρόνο νωρίτερα από την έκδοση της εγκυκλίου, η *Πανόπη* τοποθετείται για το ζήτημα της εκπαίδευσης των γυναικών,³⁶ προτρέποντας σε ένα πρόγραμμα πρακτικό, και ζητάει μια γυναικεία εκπαίδευση ισάξια μεν της ευρωπαϊκής, «ώστε να μη συστέλλεται να αμιλλάται προς τας κυρίας των μάλλον εξευγενισμένων εθνών», αλλά και σύμφωνη προς ηθικές αξίες:

Η μόρφωσις του γυναικείου φύλου, ηθικώς και διανοητικώς, ομολογουμένως αποτελεί την βάση οικογενειακού βίου ευρώστου και ηθικού, και συντελεί εις την διαπαιδαγώγησιν και ηθικήν ανατροφήν των πολιτών, οίτινες παρὰ της μητρός θα λάβωσι τα πρώτα μαθήματα της καλής ανατροφής και τα πρώτα διδάγματα των καθηκόντων του ανθρώπου προς τον Θεόν, προς τους οικείους και προς την κοινωνίαν.³⁷

Προς συναφή κατεύθυνση τείνει και το πάγιο πρόβλημα της εκπαίδευσης του κατώτερου κλήρου. Η *Πανόπη* και πάλι, σκιαγραφώντας τον λόγο του Μεθοδίου, έναν χρόνο πριν γίνει αρχιεπίσκοπος, στις εξετάσεις της Ιερατικής Σχολής, περιγράφει με μελανά χρώματα την κατάσταση του κλήρου:

[Η] πολιτεία όλως αγνωμόνως αμνημονήσασα των μεγίστων εκδουλεύσεων, άς ο κλήρος παρέσχε και παρέχεται τω Ελληνισμώ, κατέλιπε την ιερωσύνην κλήρον ασφαλή τοις οκνηροίς, τοις αέργοις και αμαθέσι, και ούτως εξευτελίσασα εν τω

³⁵ Βλ. Γαζή, «Πατρίς, θρησκεία, οικογένεια»..., ό.π. (σημ. 16), σσ. 43-100.

³⁶ Βλ. ενδεικτικά, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη – Ελένη Ελεγκμίτου, *Η εκπαίδευση «εις τα του οίκου» και τα γυναικεία καθήκοντα. Από την ίδρυση του ελληνικού κράτους έως την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1929*, Ιστορικό Αρχείο της Ελληνικής Νεολαίας, Αθήνα 1987.

³⁷ Βλ. [ανωνύμως], «Δημοτ. Παρθεναγωγείον Ερμουπόλεως», *Πανόπη*, έτ. ΙΑ', φ. 740, 09.06.1881, σσ. 2-3' πρβλ. και Σιδηρούλα Ζιώγου-Καραστεργίου, «Φρονίμους Δεσποινίδας και αρίστας μητέρας: Στόχοι Παρθεναγωγείων και εκπαιδευτική πολιτική στον 19ο αιώνα», στον συλλογικό τόμο *Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου ιστορικότητας της παιδικής ηλικίας και της νεότητας*, Ιστορικό Αρχείο της Ελληνικής Νεολαίας, Αθήνα 1986, σσ. 479-496.

προσώπω αυτών την ιερωσύνην, εξηυτελίσθη και εξηχρειώθη και αύτη εις βαθμόν τηλικούτον, ώστε η ασέβεια προς τους Νόμους, και η εν ταις καρδίαις των χριστιανών εμφωλεύσασα κακία, φυγαδεύσασαι εξ αυτής την αρετήν και τον προς τον Θεόν φόβον, έδωκαν τόπον τη ανομία και φαυλότητι [...].³⁸

Τέλος, το *Χρηματιστήριο* φαίνεται να επιμένει στην ευσέβεια και τον πατριωτισμό, επικαλούμενο εκ του αντιθέτου το παράδειγμα της Γαλλίας, όπου η «αθρησκεία» κατακερμάτισε τον κοινωνικό ιστό – εν προκειμένω προτάσσεται μια πατριωτική και χριστιανική εκπαίδευση, προκειμένου να θωρακιστεί η νεολαία από τις επικίνδυνες (και ξενόφερτες) ιδέες.³⁹

Εάν σε τοπικό επίπεδο ο Μεθόδιος προσπάθησε να ικανοποιήσει το αίτημα περί ηθικής διαπαιδαγώγησης μέσω της εγκυκλίου του για το μυθιστόρημα και της άλλης κατά της βλασφημίας, η ίδρυση του Ιερατικού Ταμείου θα μπορούσε να συνδέεται με την εκπαίδευση του κλήρου.⁴⁰ Φαίνεται, αν και το ζήτημα χρήζει εκτενέστερης διερεύνησης, ότι υπάρχει μια συζήτηση περί ηθικής, η οποία συνδέει σε υπερτοπικό επίπεδο τη Σύρο με την Αθήνα και ίσως την Κωνσταντινούπολη.

2. Ο μακρακισμός

Ένα όλως ενδιαφέρον στοιχείο, το οποίο διευρύνει τη συζήτηση, αποτελεί η δράση και το κίνημα του Απόστολου Μακράκη (1831-1905)⁴¹ εκείνη την εποχή, και μάλιστα στη Σύρο. Παρότι το ζήτημα ξεφεύγει από τα όρια της μελέτης, έχει σημασία να επισημάνουμε ότι ο Μεθόδιος αποτελεί διαρκή στόχο του Μακράκη, καθώς θεώρησε ότι η εκλογή του και η ανάρρηση στον

³⁸ [ανωνύμως], «Ιερατική Σχολή Σύρου», *Πανόπη*, έτ. ΙΑ', φ. 745, [ελλείπει].6.1881, σ. 2.

³⁹ Βλ. και Λούκος, *Η Ερμούπολη της Σύρου...*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 146-148. Ευχαριστώ τον Χρ. Λούκο για την υπόδειξη.

⁴⁰ Να σημειωθεί ότι το αίτημα για την ηθική διαπαιδαγώγηση μέσω της ανάγνωσης του Ευαγγελίου είχε και πρακτικό χαρακτήρα, εφόσον αυτό αφενός χρησιμοποιούταν στην εκπαιδευτική διαδικασία και, αφετέρου υπέκειτο και στους νόμους της αγοράς. Έτσι, «εκομίσθησαν εξ Αθηνών και πωλούνται παρά τω Υπογραφείω του Ερμού» Ευαγγέλια για τα δημοτικά σχολεία, βλ. [ανωνύμως], «Ειδοποιήσεις», *Ερμής*, έτ. Η', φ. 510, 8.9.1881, σ. 1 - η ειδοποίηση επαναλαμβάνεται (καθώς μάλλον δεν υπάρχει μεγάλη ζήτηση) στα φ. 511-520, 524-525, 530, 539, 553-563, 566 και 570.

⁴¹ Βλ. ενδεικτικά Λέων Μπρανγκ, *Το μέλλον του ελληнизμού στον ιδεολογικό κόσμο του Απόστολου Μακράκη*, Αρμός, Αθήνα 1997· Θανάσης Καλαφάτης, «Θρησκευτικότητα και κοινωνική διαμαρτυρία: Οι οπαδοί του Απόστολου Μακράκη στη βορειοδυτική Πελοπόννησο (1890-1900)», *Τα Ιστορικά*, τ. 18-19, Ιούνιος-Δεκέμβριος 1993, σσ. 113-142.

αρχιεπισκοπικό θρόνο εντάσσονται στο πλαίσιο των Σιμωνιακών⁴² – ούτως ή άλλως, ο Μακράκης θεωρούσε όλη την Ιερά Σύνοδο σιμωνιακή. Επιπλέον, η παρουσία οπαδών του Μακράκη τόσο στη Σύρο όσο και εντός του κλήρου είναι αξιοσημείωτη: από τη μη αποδοχή της εγκυκλίου της Ιεράς Συνόδου εκ μέρους μακρακιστών για την υποδοχή του νεοεκλεγέντος Μεθοδίου,⁴³ μέχρι τον προπηλακισμό των οπαδών ανά τας οδούς από τους Συριανούς,⁴⁴ βλέπουμε ότι η Σύρος εκείνων των ετών βρίσκεται σε κοινωνικό αναβρασμό με αφορμή θρησκευτικά ζητήματα. Μάλιστα, δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει κοινή γραμμή αντιμετώπισης του ζητήματος: οι μεν Καθολικοί της Σύρου αντιμετωπίζουν με οξύτητα τον λόγο του Μακράκη,⁴⁵ οι δε Ορθόδοξοι φαίνεται να διακατέχονται από ένα σχεδόν φονταμενταλιστικό πνεύμα, ασκώντας διώξεις και έχοντας τάσεις αυτοδικίας,⁴⁶ την ώρα που οι μακρακιστές είναι ανυποχώρητοι⁴⁷ ο Δήμος προσπαθεί να αποτρέψει μέσω της αστυνόμευσης τα έκτροπα,⁴⁸ ενώ ο Μεθόδιος διατηρεί παραδόξως χαμηλούς τόνους - αποπέμπει τους μακρακιστές ιερωμένους,⁴⁹ αλλά προσπαθεί να αποτρέψει τους Συριανούς από βιαιοπραγίες,⁵⁰ καθώς, μάλλον, όπως και η Ιερά Σύνοδος, θεωρεί ότι πρέπει να παρέμβει το κράτος, βλέποντας ότι η κατάσταση έχει εκτροχιαστεί.⁵¹

⁴² Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 332, 18.2.1882, σ. 4.

⁴³ Βλ. [ανωνύμως], «Το ορθόδοξον εν Σύρω κίνημα», *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 341, 23.03.1882, σσ. 3-4.

⁴⁴ Τα γεγονότα συντάραξαν τη συριανή κοινωνία και έχουν πρωτοφανή χαρακτηριστικά βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Αναγέννησις*, έτ. Ζ', περ. Γ', φ. 92, 30.10.1882, σ. 2' [ανωνύμως], «Μακρακικά άπαξ διά παντός», ό.π., φ. 93, 6.11.1882, σσ. 1-4' [ανωνύμως], «Ειδήσεις», *Ερμής*, έτ. Θ', φ. 585, 30.10.1882, σ. 1 – με τα ίδια βιβλιογραφικά στοιχεία, συνέχεια των επεισοδίων στα φ. 586-587 και 589' [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 877, 27.10.1882, σ. 2' [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 350, 27.04.1882, σ. 4' [ανωνύμως], «Αι καθ' ημών συκοφαντίαι του εν Σύρω Μεθοδίου», ό.π., φ. 388, 09.09.1882, σσ. 2-3.

⁴⁵ Βλ. ενδεικτικά [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 362, 08.06.1882, σ. 4.

⁴⁶ Βλ. ενδεικτικά [ανωνύμως], «Βιάζεται το ζιζάνιον εις σίτον λογισθήναι», *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 879, 2.11.1882, σσ. 1-2 και *passim* [ανωνύμως], «Το αντίχριστον του Λόγου», ό.π., φ. 881, 10.11.1882, σσ. 1-2' [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 350, 27.04.1882, σ. 4.

⁴⁷ Βλ. ενδεικτικά [ανωνύμως], «Αι υποκριτικά και ιησουϊτικά ενέργειαι του ψευδεπισκόπου Σύρου Μεθοδίου ελεγχόμεναι», *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 384, 26.8.1882, σσ. 2-3.

⁴⁸ Βλ. [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 878, 30.10.1882, σσ. 2-3.

⁴⁹ Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 359, 27.5.1882, σσ. 3-4' [ανωνύμως], [άτιτλο], ό.π., φ. 387, 07.09.1882, σ. 3.

⁵⁰ Βλ. [ανωνύμως], «Ειδήσεις διάφορον», *Πανόπη*, έτ. ΙΒ', φ. 878, 30.10.1882, σσ. 2-3.

⁵¹ Σημειώνω ότι τα όργανα του μακρακισμού *Κήρυγμα*, *Λόγος* και *Χριστοκρατής* συνέχισαν τις επιθέσεις στον Μεθόδιο καθ' όλη τη διάρκεια του 1882, όριο της έρευνάς μου, και ότι τα μικρής ή μεγάλης έκτασης επεισόδια είναι αρκετά και πάντως ξεφεύγουν από τους στόχους της παρούσας μελέτης.

Ο μακρρακικός παροξυσμός, ωστόσο, είναι ζήτημα άλλης τάξεως· πέρα από το θεολογικό σκέλος, το οποίο εν προκειμένω δεν με αφορά, ο λόγος του Μακρράκη και των οπαδών του εντάσσεται στο πλαίσιο της χριστιανικής αναμόρφωσης της κοινωνίας και της ηθικοποίησής της.⁵² Από αυτήν την άποψη, έχει ενδιαφέρον να δούμε ότι αυτός ο λόγος δεν απέχει από τον λόγο και τις προτροπές του Μεθοδίου, αν και έχει σαφώς πολιτικότερο χαρακτήρα - αντιθέτως, πλέουν σε έναν κοινό ρου και αρνούνται να ομολογήσουν αφενός τις κοινές καταβολές και αφετέρου τους κοινούς στόχους. Υψώνοντας λοιπόν τη φωνή του, το μακρρακικό *Κήρυγμα* κάνει λόγο για την έκπτωση των αξιών και την έκλυση των ηθών.⁵³

3. Λόγοι κοινοί

Στο στόχαστρο του Μακρράκη, όπως και άλλων την ίδια εποχή άλλωστε,⁵⁴ βρέθηκε πολλές φορές και το θέατρο ως παραδειγματική περίπτωση τέχνης.⁵⁵ Το θέατρο είναι μέσο «κειθήλυνσης» για τους μακρρακιστές, προκαλεί κοινωνική και ηθική βλάβη, επικρατεί η θεατρομανία, ενώ η κοινωνία έχει ανάγκη τη θρησκεία και τη χριστιανική αγωγή - εν ολίγοις, τα θέατρα, ως τόποι διαφθοράς, πρέπει να πάψουν να υφίστανται.⁵⁶ Προς την ίδια κατεύθυνση, δηλαδή της περιστολής της τέχνης χάριν της ηθικής, μια σειρά αναφορών από τη μακρρακική πλευρά φέρνει σε απόσταση αναπνοής τα αιτήματα του Μακρράκη και του Μεθοδίου.

⁵² Βλ. Γαζή, «Πατρίς, θρησκεία, οικογένεια»..., ό.π. (σημ. 16), σσ. 43-64.

⁵³ Βλ. [αωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 358, 25.05.1882, σσ. 3-4.

⁵⁴ Πρβλ. και Τζανάκη, *Φίλο και σεξουαλικότητα*..., ό.π. (σημ. 18), σσ. 109-146.

⁵⁵ Όχι όμως αποκλειστικά, καθώς στο στόχαστρο βρέθηκε, π.χ., και η ένταξη της νεοελληνικής λογοτεχνίας στα σχολικά προγράμματα σπουδών για το ζήτημα βλ. και Λάμπρος Βαρελάς, *Η νεοελληνική και μεταφρασμένη λογοτεχνία στην ελλαδική δευτεροβάθμια εκπαίδευση (1884-2001). Συνοπτική ιστορική θεώρηση και αποδελτίωση των διδακτικών εγχειριδίων*, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, Θεσσαλονίκη 2007· πρβλ. του ίδιου, «Για τον “σοφό επικριτή” στον πρόλογο του “Λαμπριάτικου Ψάλτη” του Παπαδιαμάντη», *Νέα Εστία*, τχ. 1844, Μάιος 2011, σσ. 795-828.

⁵⁶ Βλ. [αωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 355, 13.5.1882, σ. 2· [αωνύμως], [άτιτλο], ό.π., φ. 357, 24.05.1882, σ. 4· [αωνύμως], «Τα θέατρα και οι εν τη κοινωνία καρποί αυτών», ό.π., φ. 363, 10.6.1882, σσ. 1-2· [αωνύμως], «Η εκ των θεάτρων προσγινομένη τη κοινωνία βλάβη», ό.π., φ. 364, 15.6.1882, σσ. 1-2· [αωνύμως], [άτιτλο], ό.π., φ. 412, 2.12.1882, σ. 4· πρβλ. ωστόσο και τον (ποιητικό) αντίλογο [αωνύμως], «Το Φάληρον», *Αριστοφάνης*, έτ. Γ', φ. 77, 13.7.1882, σ. 1.

Έτσι, το *Κήρυγμα* μεταφέρει την είδηση της οθωμανικής λογοκρισίας, υποβάλλοντας την άποψη για λογοκρισία των εν Ελλάδι άσεμνων μυθιστορημάτων:

Εν Κων/πόλει κατεσχέθησαν τα αντίτυπα της ελληνικής μεταφράσεως της Νάνας του Ζολά ως σκανδαλίζοντα τα δημόσια ήθη. Τούτο εγένετο και εν Σάμω. Αλλά και η εν Γερμανία λογοκρισία κατεδίασε και κατέσχεν αυτά ως λέγεται. Παρ' ημίν όμως δεν κατάσχονται τα αισχρά ταύτα συγγράμματα αλλά και συνιστώνται, διότι εκφράζουσι πιστώς την εικόνα εκείνων, οίτινες είναι αρμόδιοι να τα κατάσχωσιν.⁵⁷

Προχωρώντας και στα εγχώρια, ως μαινόμενος ταύρος σπεύδει να επιτεθεί στο κόκκινο πανί της ροϊδικής *Πάπισσας*:

Ο κ. Δουζίνας, όστις πάντοτε εν τη Βουλή εγείρει φωνήν ευσυνειδησίας, επέστησε προχθές την προσοχήν του αρμοδίου υπουργού επί της αναδημοσιεύσεως και κυκλοφορίας του βλασφήμου βιβλίου του Ροΐδου η “Πάπισσα Ιωάννα” διότι, είπε, τοιαύτα βιβλία συντελούσιν εις την εμπέδωσιν της ασεβείας και την έκλυσιν των ηθών και πρέπει η κυκλοφορία αυτών να κωλύηται παρά της αρχής. [...] Ημείς φρονούμεν ότι μόνον αι Γραφαί ως και τα συνάδοντα αυταίς βιβλία, ποικίλης ύλης και γνώσεως θα ήσαν εις ανάγνωσιν παντός προσιτά, ουχί δε και τα εναντία τούτοις.⁵⁸

Παρότι είναι εύλογη η συγκαιρινή υποδοχή και γνωστή η γραμματολογική τοποθέτηση της μετάφρασης της *Νανάς*,⁵⁹ στο πλαίσιο μάλιστα της συζήτησης και για τον υλισμό -άλλη μια παράμετρος στο θέμα,

⁵⁷ Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 328, 04.02.1882, σ. 4.

⁵⁸ Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 407, 16.11.1882, σ. 4. Για την εν λόγω έκδοση, βλ. το υπό έκδοση άρθρο μου «Μια αθησαύριστη ροϊδική έκδοση της *Πάπισσας Ιωάννας*», *Μικροφιλολογικά* [2023].

⁵⁹ Βλ. ενδεικτικά και μεταξύ τους συμπληρωματικά, Βίνυ Πάτσιου, «Τα μυθιστορήματα του Zola, οι αναγνώστες του και η κριτική στην Ελλάδα (1880-1930)», στον συλλογικό τόμο *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Συγκριτικής Γραμματολογίας. Σχέσεις της ελληνικής με τις ξένες λογοτεχνίες*, Δόμος, Αθήνα 1995, σσ. 589-599 και Στέλλα Πατσά, *Εστία, Ραμπαγιάς, Εβδομάς. Τρεις ενδεικτικές περιπτώσεις εμπλοκής του περιοδικού τύπου στην πρόσληψη του γαλλικού νατουραλισμού στην Ελλάδα*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Τμήμα Φιλολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2011.

την οποία σκοπίμως δεν έθιξα,⁶⁰ όσο και η καταδίκη της Πάπισσας από την Εκκλησία της Ελλάδος,⁶¹ ο Μακράκης δεν φαίνεται να περιορίζεται μόνο στα ευρέως γνωστά κείμενα· ένα φυλλάδιο, κινεί και πάλι την οργή του:

Κατ' αυτὰς ευκυλοφόρησεν εν τη πόλει ταύτη [=Αθήνα] ποιημάτιον λιαν ασεβές και προσβλητικόν κατά της χριστιανικής θρησκείας, και υπερασπιστικόν τα αρχαίας πολυθεΐας επιγραφόμενον “Η επάνοδος των Θεών”. Ο ποιητής ησχύνθη να αναγνωρίση αυτό διά της υπογραφής του, ή δεν είχε την τόλμην να υποστηρίξη ενυπογράφως αλλ' εκ του αφανούς τας πεποιθήσεις του. [...] Όσοι φρονείτε εναντία του χριστιανισμού κηρύξατε αυτό παρρησία και ζητήσατε να αποτελέσητε συναγωγήν και βωμόν ίδιον χωριζόμενοι και επισήμως από της χριστιανικής πίστεως. [...] Μη κρύπτεσθε αλλά εξέλθετε εις το φως ίνα γνώμεν τίνες εστέ, και προς τίνας έχομεν τον διά του λόγου και της αποδείξεως πόλεμον.⁶²

Στο ίδιο πλαίσιο της προσβολής του θρησκευτικού αισθήματος, κινείται η είδηση για τις αντιδράσεις από ένα άρθρο του *Μη Χάνεσαι*, το οποίο δημοσιεύθηκε τη Μεγάλη Εβδομάδα και το οποίο «ανεμάσθησε τας εώλους φληναφίας και ακριτομυθίας τους Στράους και του Ρενάν και των σιοτιστών της αντιχριστιανικής Σχολής» - το ενδιαφέρον εν προκειμένω έγκειται περισσότερο στην αντίδραση των κατοίκων του Αιγίου, «οίτινες και εδημοσίευσαν εις τα δημοσιώτερα μέρη της πόλεως την εξής δήλωσιν: “Συμπολίται! του λοιπού εις τας εφημερίδας *Μη Χάνεσαι* και *Ραμπανά* μη δώσητε τον οβολόν σας διότι οι συντάσσοντες αυτὰ είναι αντίχριστοι και τέκνα του Σατανά”».⁶³

⁶⁰ Πρβλ. και Λούκος, *Η Ερμούπολη της Σύρου (1821-1950)*..., ό.π. (σημ. 1), σσ. 123-155 για τις ιδεολογικές τάσεις στη Σύρο.

⁶¹ Πρβλ. και Γιάννης Παπαθεοδώρου, «Η αμαρτωλή Ιωάννα και το σκάνδαλο της γραφής. Η ρητορική φαντασία του Εμμ. Ροΐδη», *Νέα Εστία*, τ. 156, τχ. 1772, Νοέμβριος 2004, σσ. 600-648.

⁶² Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 340, 18.03.1882, σ. 4. Κατά πάσα πιθανότητα πρόκειται για ποίημα του Δροσίνη, το οποίο αναφέρεται στα αγάλματα της Αθηνάς και του Απόλλωνος που κοσμούν το μέγαρο της Ακαδημίας Αθηνών· βλ. Γεώργιος Δροσίνης, *Σκόρπια φύλλα της ζωής μου*, επιμ. Γ. Παπακώστας, τ. Β', ΣΔΩΒ, Αθήνα 1985, σσ. 100-110, όπου η εξιστόρηση των σχετικών με την Ακαδημία. Ευχαριστώ τον Λ. Βαρελά για την υπόδειξη.

⁶³ Τα παραθέματα από το [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 344, 6.4.1882, σ. 4, ενώ το επίμαχο άρθρο στο Παληάνθρωπος, «Μεγάλη Πέμπτη. Μεγάλη Παρασκευή», *Μη Χάνεσαι*, έτ. Γ',

Αν και η επίθεση του Μακράκη είναι πολυμέτωπη, περιλαμβάνοντας το θέατρο, τη σάτιρα και την ποίηση, φαίνεται πως το ενδιαφέρον του εστιάζεται στο μυθιστόρημα ως την πηγή του κακού:

Από τινος, γράφει εφημερίς τις των ειδήσεων, παρατηρείται τάσις τις των νέων προς το γράφειν μυθιστορίας [...]. Αφού ελλείπουσιν ήδη τα σπουδαία επόμενον να τραπώσιν οι νέοι επί τα μυθικά και φαντασιώδη και μωρά και γελοία. Αλλ' η τοιαύτη τάσις μαρτυρεί κατάπτωσιν υψηλού και σοβαρού προς την αλήθειαν και την επιστήμην φρονήματος, και είναι αξία ελέγχου και ψόγου, απευκταία προς ευδοκίμησιν και ουχί ευκταία. Αφ' ού χρόνου εισεχώρησαν εν τη κοινωνία αι μυθιστορικά γνώσεις, και το λογικόν διεστράφη των ανθρώπων, και η καρδιά αυτών διεφθάρη. Η δε επιπολαιότης και η ανηθικότης είναι ο καρπός της αναγνώσεως των μυθιστοριών.⁶⁴

Επιλεκτικές παρατηρήσεις

Η εγκύκλιος κατά της ανάγνωσης μυθιστορημάτων, την οποία εξέδωσε ο Μεθόδιος εν έτει 1882, αποτελεί πρωτίστως δημόσια παρέμβαση και κατόπιν εντάσσεται στο συμβουλευτικό και παραινετικό θρησκευτικό πλαίσιο και τις αρμοδιότητές του ως ποιμενάρχη. Θέτοντας στο κέντρο του λόγου του την οικογένεια και τη θρησκεία, επιχείρησε μια εννοιολογική σύζευξη, η οποία τότε -βάσει της κατοπινότερης μεσοπολεμικής κωδικοποίησής της- ήταν εν τη γενέσει της στο πολιτισμικό πεδίο. Αυτή η σύζευξη προϋποθέτει τη διαπίστωση της ηθικής έκπτωσης των κοινωνικών αξιών και την απειλή κατά της οικογένειας και της θρησκείας. Κατά τη δεκαετία του 1880 οι ιερεμιάδες πληθαίνουν, κρούοντας τον κώδωνα του κινδύνου για την ευημερία του κοινωνικού συνόλου και τους συνεκτικούς του δεσμούς. Οι ομάδες που τίθενται στο κέντρο αυτών των λόγων, οι νέοι και οι γυναίκες, προσδιορίζονται

φ. 274, 28.03.1882, σσ. 2-6. Σημειώνω πως στο ίδιο τχ. του *Μη Χάνεσαι* υπάρχει ποίημα και του Γ. Σουρή με τίτλο «Ανάστασις» εξ ίσου επιλήψιμο μάλλον.

⁶⁴ Βλ. [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 335, 2.3.1882, σ. 4· βλ. και [ανωνύμως], [άτιτλο], *Κήρυγμα*, έτ. Δ', φ. 376, 29.07.1882, σ. 3· πρβλ. και Τζανάκη, *Φύλο και σεξουαλικότητα...*, ό.π. (σημ. 18), σσ. 137-142 για την παθολογικοποίηση του έρωτα.

άλλοτε ως ευάλωτες και άλλοτε ως διεφθαρμένες, χρήζοντας προστασίας ή αναμόρφωσης. Η έννοια-κλειδί εν προκειμένω, η αναμόρφωση, αναφέρεται σε ένα σύνολο πρακτικών μέσω των οποίων η κοινωνία θα επανακάμψει, οδηγούμενη ξανά στις «πατρογονικές» ρίζες και την ευημερία. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η εγκύλιος του Μεθοδίου και υπ' αυτό το πρίσμα οφείλουμε να την αναγνώσουμε και να την τοποθετήσουμε στο ιστορικό της συγκείμενο.

Κατά τη δεκαετία του 1880, η εκδοτική άνθιση του μυθιστορήματος, πρωτότυπου και μεταφρασμένου, φαίνεται να προβληματίζει πολλούς κύκλους και όχι μόνο τη διανόηση. Αν και πριν από αυτήν την εποχή το μυθιστόρημα είχε μπει ξανά στο στόχαστρο, εκείνη η κίνηση δεν είχε συντεταγμένο χαρακτήρα, παρότι παρουσιάζει κοινά χαρακτηριστικά, όπως η απόρριψη του οθνείου έναντι του εθνικού. Αυτήν την εποχή επιχειρείται η σύνδεση του μυθιστορήματος με την υγεία, της υγείας με την ηθική και της ηθικής με την κοινωνία. Μια σειρά από εννοιολογικές μετατοπίσεις αναδιαμορφώνουν τον λόγο εναντίον του μυθιστορήματος - αυτό πλέον αποτελεί δημόσιο κίνδυνο και ένα από τα μείζονα κακά, τα οποία είναι υπεύθυνα για την κοινωνική αποσύνθεση.

Οι θρησκευτικές ομάδες υπήρξαν οι κύριοι εκφραστές της συντεταγμένης αντίδρασης. Παρά τα διακριτά τους χαρακτηριστικά, φαίνεται πως ο λόγος τους τέμνεται σε πολλά σημεία, προωθώντας ένα αίτημα περιστολής της τέχνης, πειθάρχησης στα θρησκευτικά πρότυπα και, κυρίως, ηθικής διαπαιδαγώγησης μέσω της θρησκείας. Ο χριστιανισμός αυτήν την περίοδο λαμβάνει ρόλο κοινωνικού αναμορφωτή και κριτή του κοσμικού γίνεσθαι με αρμοδιότητες πολύ διευρυμένες.

Αν και η εγκύλιος εκδόθηκε στη Σύρο και αφορούσε το πνευματικό ποιμνίο του Μεθοδίου, από την πρώτη στιγμή έγινε αντιληπτό πως έχει ευρύτερες διαστάσεις, οι οποίες κωδικοποιούνται στον όρο παραινετικές ή προτρεπτικές, ενώ αποτέλεσε ένα παράδειγμα προς μίμηση. Πηγαίνοντας προς την εκκλησιαστική ιστορία, έχει ενδιαφέρον να δούμε ότι όλες οι

εγκύκλιοι, από τη σύσταση του κράτους μέχρι εκείνη την εποχή, οι οποίες είχαν ως αντικείμενό τους βιβλία, στόχευαν σε συγκεκριμένα έργα, κυρίως θρησκευτικού χαρακτήρα. Οι δύο βαρυσήμαντοι αφορισμοί, των *Μυστηρίων της Κεφαλονιάς* και της *Πάπισσας Ιωάννας*, αποτελούν ενδεικτικές περιπτώσεις του ειδικού ενδιαφέροντος της Εκκλησίας για τη λογοτεχνία, αλλά οφείλουμε να διαχωρίσουμε εκείνες τις περιπτώσεις από την εγκύκλιο του Μεθοδίου. Ο τελευταίος σαφώς δεν αφορίζει, αλλά ο λόγος του είναι καταπέλτης κατά συγκεκριμένου μεν γραμματολογικού είδους, του οποίου, όμως, η ανάγνωση απορρίπτεται καθ' ολοκληρίαν – είναι μάλλον η πρώτη φορά που συμβαίνει κάτι τέτοιο σε θεσμικό επίπεδο.

Οι Ερμουπολίτες, βέβαια, συνέχισαν να διαβάζουν το «άσημον Μυθιστόρημα», καταναλώνοντάς το βουλιμικά. Τόσο το συριανό έντυπο όσο και εκείνο που έφτανε στη Σύρο από τα άλλα τυπογραφικά κέντρα, μαζί οπωσδήποτε και με το ξενόγλωσσο βιβλίο, τη δεκαετία του 1880, αποτελούν τους μάρτυρες των αναγνωστικών προτιμήσεων των Ερμουπολιτών – αυτοί, παρότι φιλοπάτριδες, ευλαβείς και φιλεύσπλαχνοι, κατόρθωσαν να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν μια κουλτούρα κοσμική, αστική και φιλελεύθερη, της οποίας μέρος ήταν και το μυθιστόρημα.

Παράρτημα

*Η εγκύκλιος του Μεθοδίου κατά των μυθιστορημάτων*⁶⁵

Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ

Σύρου, Τήνου και Μήλου

*Προς άπαντα τα εν Χριστώ αγαπητά και περισπούδαστα ημών τέκνα της καθ' ημάς
αρχιεπισκοπής*

Ουδείς υμών βέβαια αγνοεί, ότι πλάσας ο Δημιουργός ημών Θεός διττόν τον άνθρωπον εκ σώματος και ψυχής, διττά παρέσχε και τα μέσα, δι' ών και εν τω προσαίρω τούτω κόσμω υπάρχει και ζη, και διά τον μέλλοντα και αιώνιον παρασκευάζεται και χωρεί. Όπως λοιπόν το σώμα του ανθρώπου προς ίδιαν αυτού συντήρησιν έχει ανάγκην της καταλλήλου τροφής, ούτω και η ψυχή επιδέεται της προσηκούσης τη φύσει αυτής πνευματικής τροφής. Τροφή δε της ψυχής είναι η ηθική και θρησκευτική διδασκαλία, την οποίαν δέχεται ο άνθρωπος είτε διά της ακροάσεως, είτε διά της αναγνώσεως χρησίμων προς τούτο βιβλίων. Αλλά καθώς το σώμα μεταλαμβάνον μεν τροφών καθαρών και εγχύμων υγιάίνει και ρώννυται, τουναντίον δε νοσεί και μαραίνεται, ούτω και η ψυχή τρεφομένη μεν εξ υγιούς διδασκαλίας και αναγνώσεως ιερών και ωφελίμων βιβλίων σωφρονεί και αγνίζεται, τουναντίον δε φθείρεται και μολύνεται και εις το βάραθρον της απιστίας και ανηθικότητος πίπτει. Επειδή δε κατά την παρούσαν μάλιστα εποχήν της ύλης ήμισα γίνεται διάκρισις και εκλογή των αναγινωσκομένων βιβλίων, μάλλον δε ροπή τις ακάθεκτος παρατηρείται προς ανάγνωσιν παντός ό,τι δύναται να διαφθείρη τον άνθρωπον και καταστήση αυτόν κούφον και μάταιον, καθήκον ημών ποιμαντορικών εθεωρήσαμεν, ινα διά του παρόντος ημών εγκυκλίου γράμματος συστήσωμεν μεν υμίν την συνεχή ανάγνωσιν των αναγκαιοτάτων προς τροφήν της ψυχής βιβλίων, αποτρέψωμεν δε υμάς όλως της μωράς αναγνώσεως των επιβούλων και επιβλαβών. Μεταξύ λοιπόν της απειρίας των βιβλίων, άπερ από τσοούτων αιώνων συνεγράφησαν και δεν διαλείπουσι συγγραφόμενα, και άπερ κοσμούσι πολυδαπάνους βιβλιοθήκας

⁶⁵ Το κείμενο βάσει του [Μεθόδιος (Παπαναστασόπουλος)], «Δύο εγκύκλιοι του Παν. Αρχιεπισκόπου Σύρου», *Θρησκευτική Φωνή*, έτ. Γ', φ. 58, 15.07.1882, σσ. 118-119 με διορθωμένες εκ μέρους μου τις τυπογραφικές αβλεψίες.

πόλεων και ιδιωτών, υπάρχει και τι βιβλίον ουρανογενές και ουρανόπεμπτον, ούτινος το περιεχόμενον είνε φως και ζωή, πηγή ακένωτος σοφίας, ύδωρ αλλόμενον εις ζώην αιώνιον. Το βιβλίον τούτο είναι το ιερόν Ευαγγέλιον, ήτοι το βιβλίον εκείνο, όπερ κατέκτησε την οικουμένην και μετέβαλε τον κόσμον από κοιλάδος κλαυθμώνος εις ευφρόσυνον ουρανόν· όπερ εδίδαξε τίς εστίν ο αληθής Θεός, και πώς πρέπει να λατρεύωμεν αυτόν, ποία η σχέσις ημών προς Αυτόν και προς τον πλησίον· όπερ εδίδαξε την αγάπην, την ισότητα, την ταπείνωσιν· εκεραυνοβόλησε την υπόκρισιν και τον τύφον, επάταξε τον εγωισμόν και της ασπλαγχνίαν, και συνέστησε την ελεημοσύνην ως την υψίστην των αρετών. Και όμως τοιούτον όν το ιερόν τούτο βιβλίον εις πλείστους εξ υμών, των καυχομένων επί τη αποδοχή της διδασκαλίας αυτού μένει, αν ουχί άγνωστον, αλλ' απρόσιτον, μόνον δε από καιρού εις καιρόν προσβάλλει τας ακοάς υμών διά του ήχου των θείων αυτού ρημάτων, οσάκις αναγινώσκειται περικοπή τις εν τοις ιεροίς Ναοίς, εις ούς βεβαίως ουχί πάντοτε συνέρχεσθε· αλλά και των περικοπών τούτων αναγινωσκομένων, ουδεμία προσοχή δίδοται, αν και ο λειτουργός του Θεού φωνάζη το «Πρόσχωμεν». Καυχόμεθα ότι είμεθα οπαδοί του Ευαγγελίου και όμως αγνοούμεν το θεόδοτον τούτο βιβλίον, εν ώ οι εις οιονδήποτε θρησκευμα ανήκοντες οφείλουσι πρώτιστα να γινώσκωσι και αναγινώσκωσι προ παντός άλλου την βιβλον εκείνην, ήτις περιέχει την διδασκαλίαν και τους νόμους της θρησκείας των. Όθεν βλέπομεν άπαντας και Ιουδαίους και Μωαμεθανούς και ειδωλολάτραις γινώσκοντας και αναγινώσκοντας κάλλιστα τα θρησκευτικά αυτών βιβλία, ει δε των ετεροδόξων χριστιανών οι Διαμαρτυρόμενοι μάλιστα κύριον ανάγνωσμα έχουσι το ιερόν Ευαγγέλιον και εν γένει την Αγίαν Γραφήν. Άνδρες σοφοί και επιφανείς μετ' ευλαβείας και αφοσιώσεως ασχολούνται εις την μελέτην των θείων βιβλίων και τον βίον αυτών ρυθμίζουσι και κανονίζουσι προς τα ιερά του Ευαγγελίου εντάλματα, τουναντίον δε εξ υμών οι πλείστοι εν τη μεγάλη αυτών σοφία θεωρούσιν ανόητον και δεισιδαίμονα τον καταγινόμενον εις την ανάγνωσιν του Ευαγγελίου, ήτις κατά την σοφήν αυτών κρίσιν ανήκει εις τους ιερείς και καλογήρους. Παρ' ημίν το Ευαγγέλιον έπρεπε να ήνε το βιβλίον της οικογενείας, το βιβλίον εν ώ να εγκύπτωσι και οι γονείς και τα τέκνα, το βιβλίον, ούτινος καθ' εκάστην και μάλιστα τας εορτάς να αναγινώσκηται μετά προσοχής μία σελίς υπό της μητρός εις τα τέκνα, το βιβλίον εις ό εν ώραις θλίψεως και δυστυχίας να καταφεύγωσι προς παραμυθίαν. Αλλά δυστυχώς τον τόπον του ιερού Ευαγγελίου κατέλαβε το άσεμνον Μυθιστόρημα, και πάση σπουδή καταβάλλεται από μέρους των νέων και

νεανίδων προς συλλογήν τοιούτων ρυπαρών αναγνωσμάτων, άπερ δίκην επιβούλων και διεφθαρμένων συμβούλων εισήλασαν εις τας οικογενείας και εδηλητηρίασαν και νουν και καρδιαν των αναγινωσκόντων. Εις οιανδήποτε οικίαν εισέλθη τις, εν ή κατοικούσιν άνθρωποι ειδότες ανάγνωσιν, θα εύρη και έν ή δύο μυθιστορήματα, κείμενα εις πνευματικήν τροφήν των της οικογενείας, ήτις και σεμνύνεται πολλάκις επί τούτοις, προβάλλουσα και ταύτα ως δείγματα πολιτισμού και προόδου. Φευ της μωρίας και πλάνης των τοιούτων ανθρώπων! Αν ύπάρχη μέσον δραστικώτερον, όπως τον μεν νουν καταστήση κούφον και επιπόλαιον, την δε καρδιαν εκθηλύνη και διαφθείρη, είνε η των τοιούτων βιβλίων ανάγνωσις. Πάσα κουφότης και τερατολογία, πάσα πλάνη και ψεύδος εκ ταύτης πηγάζουσι. Μήπως πολλών η διάνοια δεν ημβλύνηθη; Μήπως πολλών η καρδιά δεν εκατηρηιάσθη; Μήπως πολλών η υγεία δεν έπαθεν εκ της ακορεστού αναγνώσεως των φαρμακερών τούτων βιβλίων; Και η φιλοσοφία και η πείρα μάς διδάσκουσιν, ότι νέοι και νέαι, των οποίων η νοημοσύνη και η ευφυΐα επηγγέλλοντο μέλλον του βίου επίζηλον και λαμπρόν, κατήνησαν βλάκες και ηλίθιοι, μόνον και μόνον διότι τυφλώς παρεδόθησαν από της παιδικής ηλικίας εις την ανάγνωσιν μυθιστορημάτων. Και είνε δυνατόν να καταστή τις σπουδαίος ανήρ και να αποκτήση φρόνημα γενναίον, και να ενδιαφέρεται περί παντός υψηλού και θείου, αφού πληρώση την κεφαλήν του κενών ιδεών και ονειροπολημάτων; Οίμοι! Δυστυχής ο τοιούτος! Και είνε δυνατόν νεάνις προωρισμένη να αναθρέψη τέκνα, να καταστή τοιαύτη ώστε και τον φόβον του Θεού να εμβάλη και την ηθικήν να διδάξη, και την αγνότητα του ήθους των τέκνων της να διαφυλάξη, αφού προηγουμένως ενετρύφησεν εις την ανάγνωσιν και μελέτην βιβλίων μεστών πάσης κακοηθείας; Αθλία η τοιαύτη! Φεύγετε λοιπόν, τέκνα μου εν Χριστώ αγαπητά, την ανάγνωσιν τοιούτων βιβλίων, όπως φεύγει τις τας μολυσματικάς νόσους. Φεείδεσθε του νοός και της καρδιάς Σας και μη μαινείτε και διαφθείρετε τα πολύτιμα τούτα δώρα, άπερ ο Θεός εχαρίσατο υμίν. Καθαρίσατε τας οικίας Σας από των τοιούτων μολυσμάτων. Άρατε εκ του μέσου τα βιβλία της διαφθοράς και του ψεύδους και ασπάσθητε το βιβλίον της αληθείας, το βιβλίον του φωτός, το βιβλίον της σωτηρίας του κόσμου. Το ιερόν Ευαγγέλιον αναγινώσκετε και μελετάτε νυκτός και ημέρας και τα σωτηριώδη αυτού διδάγματα εφαρμόζετε εις τον βίον υμών και θα καταστήτε ευδαίμονες. Πάσα οικία ας έχη ως σύμβουλον και διδάσκαλον το Ευαγγέλιον. Παντός νέου και νεάνιδος η βιβλιοθήκη ας κοσμήται με το ιερόν τούτο βιβλίον. Αυτό έχετε ως εντρύφημα αναγνώσεως τας ημέρας μάλιστα των εορτών και

ουδέποτε θέλετε πταιση, ουδέποτε θέλετε περιπέση εις απόγνωσιν, αλλά και εν τω οίκω και εν τη κοινωνία και εν τη πολιτεία έσεσθε αληθείς και δίκαιοι, μετά θάνατον δε κληρονόμοι των ουρανίων αγαθών, ών δεόμεθα τω Παναγάθω τυχείν χάριτι του Μονογενοῦς Αυτού Υιού και του Παναγίου Πνεύματος. Αμήν.

Εν Ερμουπόλει τη 28 Ιουνίου 1882

Ο αρχιεπίσκοπος Σύρου, Τήνου και Μήλου

ΜΕΘΟΔΙΟΣ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ

«Γυνή άνευ θρησκείας προσομοιάζει πλοΐω στερουμένω πηδαλίου»:
Όφεις και χρήσεις της θρησκείας στα έντυπα της γυναικείας
αμφισβήτησης τον 19^ο αιώνα. Το παράδειγμα της *Εφημερίδος των
Κυριών* και ο διάλογός της με την *Ανάπλασιν*¹

Οι σχέσεις των γυναικών με τη θρησκεία αφορούν ένα ευρύ, πολυθεματικό πεδίο που προσδιορίζεται συχνά από διεπιστημονικές προσεγγίσεις. Αν και στα καθ' ημάς πρόκειται μάλλον για μια υποφωτισμένη ερευνητικά περιοχή, η ξενόγλωσση βιβλιογραφία είναι αποθαρρυντικά μακροσκελής. Επιπλέον, όπως παρατηρεί η ιστορικός Pat Starkey, κάποτε αυτή η βιβλιογραφία είναι δύσκολο να εντοπιστεί, καθώς για ένα επιμέρους, συγκεκριμένο θέμα της θα πρέπει κανείς να κινηθεί προς διαφορετικές επιστήμες και να αναζητήσει μελέτες κρυμμένες ή μεταμφιεσμένες μέσα σε άλλα θέματα θρησκευτικά ή ιστορικά, φιλοσοφικά ή εθνογραφικά κ.λπ.² Και αυτή είναι, νομίζω, μια καλή εισαγωγική προειδοποίηση για να περιορίσω τις φιλοδοξίες του τίτλου του άρθρου μου και των προσδοκιών που γεννά.

Ο 19^{ος} αιώνας, ο ευρωπαϊκός, αλλά αυτόν ακολουθεί εν πολλοίς και ο νεοελληνικός, σημαδεύεται από κρίσιμες ανακατατάξεις στη σχέση της θρησκείας με τις γυναίκες. Έτσι κι αλλιώς ο αιώνας βρίσκεται στο διάβα μιας μακράς πορείας εκκοσμίκευσης (secularization) του πολιτισμού και της κοινωνίας, που ξεκινά από την εποχή του Διαφωτισμού και συνεχίζεται για τουλάχιστον τρεις αιώνες, σημειώνοντας μεγαλύτερη ένταση στον 20^ό αιώνα. Παράλληλα, ο 19^{ος} αιώνας αποδείχτηκε ένας αιώνας εμπέδωσης της βαθιάς

¹ Η παρομοίωση στον τίτλο προέρχεται από το άρθρο Ελένη Α., «Θρησκευτική μελέτη», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 1, 8 Μαρτίου 1887, σσ. 5-6. Ευχαριστώ την κα Γεωργία Φαρίνου, Ομότιμη Καθηγήτρια Νεοελληνικής Φιλολογίας Α.Π.Θ., που μου υπέδειξε τις αιτιάσεις της *Αναπλάσεως* κατά της Καλλιρρόης Παρρέν και της *Εφημερίδος* της.

² Pat Starkey, «Women religious and religious women. Faith and practice in women's lives», στον συλλογικό τόμο *The Routledge history of women in Europe since 1700*, Deborah Simonton (ed.), Routledge, 2006, σσ. 177-215. Βλ. ειδικότερα σ. 179, καθώς και την επιλογή σχετικής βιβλιογραφίας στη σ. 210.

και κάθετης διάκρισης μεταξύ της ανδρικής δημόσιας σφαίρας και της γυναικείας ιδιωτικής.³ Η έμφυλη κατανομή στις δύο σφαίρες συνοδεύεται από την κατασκευή ενός γυναικείου ιδεώδους που υψώνει τη γυναίκα σε άγγελο ή βασίλισσα του σπιτιού.⁴ Το σπίτι, το παιδί, η μητέρα αναδεικνύονται σε περίοπτη θέση, εξιδανικευμένα, κατεξοχήν ορατά σήματα του πολιτισμού και της νοοτροπίας στον δημόσιο λόγο της εποχής.⁵

Στο πλαίσιο αυτό θα τοποθετηθούν, με ποικίλες αντιδράσεις τους, και όσες από τις γυναίκες διαμορφώνουν σταδιακά μια συλλογική συνείδηση του φύλου τους και επιλέγουν να αγωνιστούν για να επαναπροσδιορίσουν τον ρόλο τους. Οι ρόλοι αυτοί αποκτούν ισχυρούς συμβολισμούς, με αδιαμφισβήτητο ηθικό βάρος, και συνιστούν κρίσιμο ιδεολογικό διακύβευμα. Είναι, άλλωστε, σημεία συζήτησης, επαναπροσδιορισμού ή αντεγκλήσεων ως προς τα οποία οι γυναίκες θα αναπτύξουν τη σχέση τους με τη θρησκεία ή μάλλον τις σχέσεις τους εφόσον δεν διαμορφώνεται μία ενιαία στάση και σχέση. Τα επιμέρους ζητήματα είναι πολλά και περιλαμβάνουν ό,τι μπορεί να απασχολεί τον οικογενειακό βίο και τη διαφύλαξή του από τον εξωτερικό, δημόσιο χώρο των ανδρών: ο γάμος, η ανατροφή των παιδιών, το διαζύγιο, η προίκα, η χηρεία, η αγαμία, το συζυγικό καθήκον, και πολλά ακόμη.

Επιζητώντας ένα κρίσιμο, διόλου τυχαίο, νήμα για να ανοίξω μια τομή εξέτασης στο μεγάλο, χρονικό και θεματικό, εύρος αυτού του πεδίου, των σχέσεων γυναικών και θρησκείας στον 19^ο αιώνα, επιλέγω τη συνεξέταση δύο έγκυρων και χαρακτηριστικών μαρτύρων που μας φέρνουν στις τελευταίες δεκαετίες του αιώνα (και για το θέμα μας τις πιο κρίσιμες). Από τη μια, της *Εφημερίδος των Κυριών* (1897-1917),⁶ της Καλλιρρόης Παρρέν, του πιο μακρόβιου, του πιο οργανωμένου, του πιο συλλογικού έντυπου οργάνου μιας

³ Rosemary Loyd, «The nineteenth century: Shaping women», στον συλλογικό τόμο *A history of women's writing in France*, Sonya Stephens (ed.), Cambridge University Press, 2003 (2000), σσ. 120-146. Βλ. ειδικότερα σ. 130.

⁴ Ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά άρθρα της Καλλιρρόης Παρρέν που αξίζει να αναφερθεί εδώ είναι το εξής: [Ανυπόγραφο], «Η βασιλεία της εστίας», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 853, 20 Νοεμβρίου 1905, σσ. 1-2.

⁵ Ελένη Βαρίκα, *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, Παπαζήσης, 2011, σσ. 107-115.

⁶ Βλ. Μάρθα Καρπόζηλου, «Η *Εφημερίς των Κυριών*» [λήμμα], στην ίδιας, *Τα ελληνικά περιοδικά του 19^{ου} αι., τ. Β'*, Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, 2021, σσ. 175-176.

γυναικείας συλλογικότητας που άρθρωσε την πιο ξεκάθαρη και στιβαρή επιχειρηματολογία για να διεκδικήσει με “περισσή σύνεση” νέους ρόλους για τις γυναίκες. Μέσω της *Εφημερίδος* η ιδρύτρια της Καλλιρρόη Παρρέν αντιμετώπισε τη ρητορική που κατηγορούσε τις γυναίκες ως υπεύθυνες για την κατάλυση του οικογενειακού θεσμού και τον επερχόμενο εθνικό αφανισμό, αναβάθμισε την αξία του οικογενειακού έργου και ρόλου των γυναικών και δημιούργησε μια θετική γυναικεία ταυτότητα που μπορούσε να συνδυάζει αδιατάρακτα τα οικιακά καθήκοντα με τις εξωοικιακές ενασχολήσεις.⁷ Από την άλλη πλευρά, ο δεύτερος μάρτυρας, είναι το θρησκευτικό έντυπο *Ανάπλασις* (1887-2013)⁸ του ομώνυμου συλλόγου που αποτελεί ίσως τον μακροβιότερο θρησκευτικό σύλλογο, οργανωμένο εκφραστή της θεολογικής σκέψης και δογματικής αλήθειας της Ελλαδικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Ο σύλλογος, με κυριότερο μέσο το έντυπό του, ασχολείται με ποικίλα ζητήματα που ανακύπτουν στην εκκλησιαστική ζωή, με την εξήγηση του ευαγγελικού λόγου, με την εξοικείωση των αναγνωστών του με τα πατερικά κείμενα, με την υπεράσπιση της ορθόδοξης δογματικής αλήθειας έναντι ποικίλων αιρετικών απόψεων, με την κατήχηση των αναγνωστών ως προς τον ενάρετο, ηθικό βίο του καλού χριστιανού.

Μας ενδιαφέρουν ασφαλώς τα σημεία που τα δύο έντυπα, με αντιπαρατιθέμενους λόγους, αντιλήψεις και επιχειρήματα, αποκλίνουν μεταξύ τους ως κατεξοχήν αντίθετες ιδεολογικά συλλογικότητες. Για τα δεδομένα του 19^{ου} αιώνα, άλλωστε, το περιοδικό, κάθε περιοδικό, ως έντυπο όργανο μιας συλλογικότητας, είναι ένας αναδυόμενος πολυφωνικός χώρος όπου αναπτύσσεται έντονα η διαλογικότητα.⁹ Η προσεκτικότερη, όμως, συγκριτική ανάγνωση της *Εφημερίδος* και της *Αναπλάσεως* δείχνει μια περισσότερο

⁷ Αγγέλικα Ψαρού, «Το μυθιστόρημα της χειραφέτησης ή η “συνετή” ουτοπία της Καλλιρρόης Παρρέν», επίμετρο στην έκδοση Καλλιρρόη Παρρέν, *Η χειραφετημένη*, Εκάτη, 1999, σσ. 409-486. Βλ. ειδικότερα σ. 410.

⁸ Βλ. Μάρθα Καρπόζηλου, «Ανάπλασις» [λήμμα], *Τα ελληνικά περιοδικά του 19^{ου} αι., ό.π.* (σημ. 6), σσ. 33-34.

⁹ Βλ. Μάρθα Καρπόζηλου, «Εισαγωγή», στις ίδιες, *Τα ελληνικά περιοδικά του 19^{ου} αι., τ. Α'*, Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, 2021, σ. 59.

σύνθετη σχέση, με ενδιαφέρουσες ενδιάμεσες αποχρώσεις, ακόμα και χρονικές στιγμές συμπόρευσής τους.

Καταρχάς, εντοπίζονται εξωτερικά γνωρίσματα κοινά στα δύο έντυπα. Το τυπογραφικό τους σχήμα και η διάταξη της ύλης δίνουν μια όψη σχεδόν όμοια. Η μακροβιότητα της κυκλοφορίας τους είναι ένα ακόμα κοινό τους γνώρισμα. Η *Εφημερίς των Κυριών* κυκλοφορεί για μια τριακονταετία, μέχρι και το 1917. Η δε *Ανάπλασις* ξεπερνά τα εκατόν είκοσι χρόνια ζωής, με μια εντυπωσιακή μακροημέρευση που φτάνει μέχρι το 2013. Η πολιτική στάση και των δύο εντύπων είναι ξεκάθαρα και σταθερά φιλοβασιλική στα χρόνια του παράλληλου βίου τους, μέχρι δηλαδή το 1917 που τερματίζεται η κυκλοφορία της *Εφημερίδος*. Το έντυπο της Παρρέν προβάλλει με φροντίδα τα μέλη της βασιλικής οικογένειας, δίνοντας ασφαλώς ιδιαίτερη έμφαση στα γυναικεία πρόσωπά της και παρακολουθεί και τις άλλες βασιλικές αυλές της Ευρώπης μέσα από μεταφράσεις σχετικών ειδησεογραφικών σχολίων και άρθρων. Η *Ανάπλασις*, πάλι, δηλώνει, από τον πρώτο χρόνο λειτουργίας του Συλλόγου και κυκλοφορίας του εντύπου, την αφοσίωσή της στον βασιλικό θεσμό και σφραγίζει τη σύνδεσή της με την πολιτειακή εξουσία, τουλάχιστον σε ένα συμβολικό επίπεδο, όταν στην ετήσια γιορτή του Συλλόγου στις 25 Μαρτίου 1888 αναγγέλλεται επίτιμος πρόεδρος της ο Διάδοχος του θρόνου Κωνσταντίνος.¹⁰ Έτσι, τρία χρόνια αργότερα, το 1891, η προσχώρηση της πριγκίπισσας Σοφίας, συζύγου του Διαδόχου Κωνσταντίνου, στην Ορθοδοξία θα αναδειχθεί κυρίαρχη χαρμόσυνη είδηση και στα δύο έντυπα.¹¹

Κι ακόμα, η παρουσία και λειτουργία των λογοτεχνικών κειμένων που δημοσιεύονται στις σελίδες των δύο εντύπων μοιάζει να είναι ένα σημείο σύγκλισής τους. Ποιήματα και διηγήματα, μεταφράσεις ξενόγλωσσων αφηγήσεων, εμπλουτίζουν το περιεχόμενο κάθε φύλλου με τρόπο σταθερό και,

¹⁰ [Ανυπόγραφο], «Ο Διάδοχος επίτιμος Πρόεδρος της *Αναπλάσεως*», *Ανάπλασις*, τχ. 8, Απρίλιος 1888, σ. 125.

¹¹ [Ανυπόγραφο], «Η πριγκίπισσα Σοφία ορθόδοξος», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 209, 21 Απριλίου 1891, σ. 3· [Ανυπόγραφο], «Η ηγεμονίς Σοφίας», *Ανάπλασις*, τχ. 72, 15 Απριλίου 1891, σ. 945· [Ανυπόγραφο], «Η εις την ορθόδοξον ημών πίστιν προσέλευσις της ηγεμονίδος Σοφίας», *Ανάπλασις*, τχ. 73, 1 Μαΐου 1891, σσ. 961-964· Ζήσιμος Γ. Π. Τυπάλδος, «Εις την προσέλευσιν της ηγεμονίδος Σοφίας εις την ορθόδοξον πίστιν κατά το Μ. Σάββατον», *Ανάπλασις*, τχ. 74, 15 Μαΐου 1891, σσ. 980-982.

κατά πώς φαίνεται, προγραμματικό. Και στις δυο περιπτώσεις οι λογοτεχνικές δημοσιεύσεις ενισχύουν την ποικιλία των αναγνωσμάτων και συντονίζονται με τους ιδεολογικούς σκοπούς του εντύπου, γυναικείου αγωνιστικούς ή θρησκευτικούς αντιστοίχως.

Από εκεί και πέρα, όμως, ξεκινούν οι αποκλίσεις. Η *Εφημερίς των Κυριών* σχετικά γρήγορα, πριν από τη λήξη του 19^{ου} αιώνα, εγκαταλείπει τις επιλογές κειμένων από την παλαιότερη παραγωγή του Αθηναϊκού Ρομαντισμού, και φιλοξενεί ποιήματα του Κωστή Παλαμά και των συνοδοιπόρων του. Ήδη η εκατονταετηρίδα από τη γέννηση του Σολωμού στάθηκε αφορμή για δημοσιεύσεις δικών του ποιημάτων αλλά και άρθρων για το σολωμικό έργο. Είναι αναμενόμενο ότι οι λογοτεχνικές δημοσιεύσεις στην *Εφημερίδα* συγκεντρώνουν συντριπτικά περισσότερες υπογραφές γυναικών. Για την *Ανάπλασι*, οι επιλογές, τουλάχιστον μέχρι και την πρώτη δεκαετία του 20^{ού} αιώνα, οδηγούν είτε σε ποιήματα και διηγήματα στελεχών-συνεργατών του εντύπου, όπως ο Κωνσταντίνος Διαλησμάς, που δεν υπηρετούν όμως με αξιώσεις αισθητικούς σκοπούς καλλιτεχνικής έκφρασης, είτε σε παλαιότερα κείμενα του Αθηναϊκού Ρομαντισμού (όπως ο Αχιλλεύς Παράσχος). Ο Αλέξανδρος Ρίζος Ραγκαβής είναι ένα παράδειγμα χαρακτηριστικό: διετέλεσε, άλλωστε, Πρόεδρος της *Αναπλάσεως*. Πάντως, και εδώ η παρουσία λογοτεχνικών δημοσιεύσεων γυναικών είναι αξιοπρόσεκτα πυκνή. Αφορά είτε μεταφράσεις διηγημάτων είτε πρωτότυπη ποίηση και διηγήσεις σε πεζό λόγο. Μπορεί να φέρουν την υπογραφή ελασσόνων λογοτεχνικά συνεργατών του εντύπου, όπως η Κρυσταλλία Δασκαλοπούλου και η Καλυψώ Παρρή (και Παρρή), ή να αποτελούν έργα προβεβλημένων γυναικών δημιουργών, όπως η Σαφώ Λεοντιάς και η Αλεξάνδρα Παπαδοπούλου. Οι λογοτεχνικές τους δημοσιεύσεις οφείλουν την παρουσία τους στο ευπρεπές περιεχόμενό τους που δηλώνουν τίτλοι όπως «Η ανάγκη της θείας βοήθειας», «Ο αληθής Χριστιανός», «Εις τον Χριστόν» κ.λπ. Για τη λογοτεχνική δημιουργία των γυναικών επιφυλάσσεται ένας ρόλος αντίστοιχος της ηθικής διαπλάσεως των

παιδιών όπως έχει προκαθοριστεί στα ιερά οικογενειακά καθήκοντα της μητέρας.

Και τα δυο έντυπα, για να επιστρέψουμε στα κοινά τους γνωρίσματα, αντιλαμβάνονται τη λογοτεχνία ως μέσον αναπαράστασης, ένα ισχυρό παράδειγμα λόγου που υπηρετεί με σαφήνεια συγκεκριμένους διδακτικούς, παραδειγματικούς σκοπούς. Η λογοτεχνία διακινείται ακόμα με την ιδεολογία του ψυχοφελούς αναγνώσματος και την ίδια στιγμή η μετοχή της παραμένει υψηλής αξίας για τις τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα.

Είναι η εποχή που η νεοελληνική κοινωνία διανύει μια πορεία ανόρθωσης εμπιστευόμενη τις δυνάμεις της και την αποτελεσματική ισχύ της προόδου και της επιστήμης συντονιζόμενη με τη διεθνή τροχιά της ανθρώπινης ιστορίας: από τη γραμματολογική τομή της Γενιάς του 1880 και τη λαογραφική στροφή της προσοχής στο νεοελληνικό παρελθόν μέχρι τη θεαματική βελτίωση των υποδομών και των δικτύων της χώρας και τον σταδιακό εξαστισμό των μεγάλων της πόλεων. Το πνεύμα της εποχής εμβληματικά αποτυπώνεται στον τίτλο του θρησκευτικού εντύπου: «ανάπλασις». Λέξεις με παρόμοια σημασία, «ανόρθωσις», «απελευθέρωσις», «εκκαθάρισις», κομβικής σημασίας έννοιες-κλειδιά, κυκλοφορούν στους τίτλους των περιεχομένων της *Αναπλάσεως*, και οι οποίες, πέρα από το θεολογικό τους νόημα και τη θρησκευτική-εκκλησιαστική τους στόχευση, αποκτούν μια συγχρονική διάσταση ενταγμένες στο κλίμα της εποχής τους. Η *Εφημερίς των Κυριών*, από την άλλη, διοχετεύει την εκσυγχρονιστική διάθεση της εποχής στο ιδεώδες της Νέας Γυναίκας που επιχειρεί να διαμορφώσει σε συντονισμό με τις σύγχρονες προσπάθειες των γυναικών, Ευρωπαίων και των Αμερικανίδων.

Μπορεί το πρότυπο της Νέας Γυναίκας να σκανδαλίζει τους συντελεστές της *Αναπλάσεως* και τις αντιλήψεις τους, αλλά στην εκκίνησή τους τα δύο έντυπα και οι δύο συλλογικότητες που εκφράζουν εμφορούνται από το ίδιο ιδανικό της αναθεώρησης και της προόδου. Θα ακολουθήσουν διαφορετικές διαδρομές και θα έρθουν σε σύγκρουση ασφαλώς, αλλά τη στιγμή της έναρξης, έστω προς στιγμήν, αισθάνονται ότι πορεύονται χωρίς εχθρικές

αντιπαλότητες. Ξεκινούν την κυκλοφορία τους το ίδιο έτος. Η *Εφημερίς* πέντε μήνες νωρίτερα, τον Μάρτιο του 1887· η *Ανάπλασις* το φθινόπωρο του ίδιου χρόνου. Το προγενέστερο έντυπο της Καλλιρρόης Παρρέν υποδέχεται ενθέρμως τη νέα κυκλοφορία στο φύλλο της 18^{ης} Οκτωβρίου 1887:

Εξεδόθη ο α' και β' αριθμός του περιοδικού της *Αναπλάσεως* ανήκοντος τω ομωνύμω συλλόγω τω σκοπούντι την ανάπλασιν και διοργανώσιν της κοινωνίας διά του χριστιανισμού εξυπηρετουμένου υπό των επιστημών και τεχνών. Ο σκοπός του ειρημένου Συλλόγου ην όντως υψηλός και άγιος· επικροτούσαι όθεν εις την ίδρυσιν αυτώ ευχόμεθα όπως της δεούσης τύχη υπό των απανταχού ομογενών υποστηρίξεως. [...]¹²

Και ακολουθεί ο πίνακας περιεχομένων του πρώτου διπλού τεύχους του περιοδικού. Η χειρονομία είναι κάτι παραπάνω από ευγενική και βρίσκει ανταπόκριση στους συντελεστές της *Αναπλάσεως*. Στο αμέσως επόμενο τεύχος τους, το τρίτο του Νοεμβρίου του 1887, αναδημοσιεύουν την υποδοχή που έτυχε στον Τύπο η είδηση κυκλοφορίας τους. Ανάμεσα στα δημοσιευμένα κείμενα διαβάζει κανείς και την αναφορά στην *Εφημερίδα των Κυριών*. Οι συντάκτες του περιοδικού έχουν ξεχωρίσει με ικανοποίηση τα ένθερμα λόγια και τις ευχές της Καλλιρρόης Παρρέν.¹³ Η ανταπόδοση θα έρθει δύο χρόνια αργότερα, όταν η *Ανάπλασις* θα διαφημίσει τη μελέτη της Παρρέν *Ιστορία της Γυναικός*, έστω και με την επιφύλαξη που διατυπώνει στο τέλος της είδησης:

Η διευθύντρια της *Εφημερίδος των Κυριών* κ. Καλλιρρόη Παρρέν ειδίδει ανά τεύχη, ως έκαστον τιμάται δραχμής μεν εν Αθήναις, εν δε ταις επαρχίαις και τω εξωτερικώ 1,25, την ιστορίαν της γυναικός από κτίσεως κόσμου μέχρι των ημερών ημών. Το θέμα είνε ενδιαφέρον· επιφυλασσόμεθα δε να κρίνωμεν περί του συγγράμματος, όταν διέλθωμεν αυτό.¹⁴

¹² [Ανυπόγραφο], «Περιοδικά» [σταθερή στήλη], *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 33, 18 Οκτωβρίου 1887, σσ. 7-8.

¹³ [Ανυπόγραφο], «Κρίσεις του πανταχού ελληνικού τύπου περί της *Αναπλάσεως*», *Ανάπλασις*, τχ. 3, Νοέμβριος 1887, σσ. 33-36. Η αναφορά της *Εφημερίδος των Κυριών* στη σ. 34.

¹⁴ [Ανυπόγραφο], «Ιστορία της γυναικός», *Ανάπλασις*, τχ. 37, 1 Νοεμβρίου 1889, σ. 400.

Κάπου εκεί, όμως, τα σημεία σύγκλισης θα υποχωρήσουν και καθένα από τα δύο έντυπα θα ακολουθήσει τον δικό του αγώνα κοινωνικής και πνευματικής ανόρθωσης. Σχεδόν κάθε θέμα που συζητιέται στον δημόσιο λόγο της εποχής περνά από τις σελίδες τους, υπακούοντας, όμως, στους εκ διαμέτρου αντίθετους στόχους τους. Η επιστημονική πρόοδος και η φιλανθρωπία είναι δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις-παραδείγματα. Για την *Εφημερίδα των Κυριών*, η πρόοδος των επιστημών γίνεται σημείο αναφοράς και η προσοχή επικεντρώνεται στο να συνδεθεί άρρηκτα η επιστημονική πρόοδος με την πρόοδο της «γυναικείας καταστάσεως». Την ίδια στιγμή, τίθεται αμείλικτο και το ερώτημα-αίτημα της εισόδου των γυναικών στον χώρο της επιστημονικής ενασχόλησης συνδυαζόμενο και με τα ζητήματα της γυναικείας εκπαίδευσης και επαγγελματικής απασχόλησης.¹⁵ Στην *Ανάπλασι*, το προκλητικό προς διαχείριση και υπέρβαση ερώτημα έχει να κάνει με την αντίθεση θρησκείας και επιστήμης και την ανάγκη της πρώτης να βρει οδούς συνύπαρξης με τη δεύτερη σε καιρούς που ο επιστημονικός λόγος κυριαρχεί.

Ως προς τη φιλανθρωπία πάλι, για την *Εφημερίδα των Κυριών* και τις γυναίκες που συσπειρώνει, η φιλανθρωπική δράση, που γνωρίζει μεγάλη ανάπτυξη μεταξύ των γυναικών σε Ευρώπη και Αμερική αυτήν την εποχή και αποτελεί βασική παράμετρο συγκρότησης του προτύπου της Νέας Γυναίκας, είναι σχεδόν η βασιλική οδός «νόμιμης», δηλαδή κοινωνικά αποδεκτής, εξόδου των γυναικών στην ανδροκρατούμενη δημόσια σφαίρα. Η *Εφημερίς* όχι μόνο δημοσιεύει άρθρα και επιχειρηματολογεί στη βάση στενής σύνδεσης της γυναικείας και της φιλανθρωπικής δράσης, αλλά και οργανώνει ανάλογες δράσεις στην πράξη. Της το επιτρέπει, άλλωστε, η οικονομική επιφάνεια των πιο διακεκριμένων μελών της. Σε αντίθεση με την εκκοσμικευμένη εκδοχή της φιλανθρωπικής αυτής δράσης, η *Ανάπλασις* θα συνδέσει, όπως είναι αναμενόμενο, τη φιλανθρωπία με τον ενάρετο χριστιανικό βίο, επενδύοντας την ανθρωπιστική πράξη με θρησκευτικό νόημα.

¹⁵ Παρασκευή Δ. Περάκη, «Πρέπει τη γυναίκα η επιστήμη ή ου», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 34, 25 Οκτωβρίου 1887, σσ. 4-5.

Τα σημεία τριβής μεταξύ των δύο εντύπων θα προκύψουν σε θέματα που αφορούν άμεσα τον θεσμό της οικογένειας και προσδιορίζουν τους ρόλους των υποκειμένων της, θέματα που, όπως είπαμε προηγουμένως, βρίσκονται στο επίκεντρο έντονων δημόσιων συζητήσεων. Οι τοποθετήσεις των συνεργατών της *Αναπλάσεως* συγκροτούν έναν πιο συμπαγή, μονοφωνικό λόγο, πράγμα αναμενόμενο από ένα θρησκευτικό έντυπο, που έχει έναν σαφή κατηχητικό χαρακτήρα και στηρίζει την επίσημη δογματική αλήθεια της Εκκλησίας. Αντίθετα, στην *Εφημερίδα των Κυριών* οι φωνές που ακούγονται είναι ποικίλες. Η πολυφωνία αυτή είναι κυρίως απόρροια της διπλωματικής στάσης που συχνά είναι στρατηγική επιλογή του εντύπου προκειμένου να ισορροπήσει μεταξύ του επιθυμητού ιδεώδους της Νέας Γυναίκας, από τη μια πλευρά, και των πατριαρχικών αντιλήψεων που επικρατούν μαζί με τις αναστολές ή τις αμφιβολίες πολλών γυναικών, από την άλλη. Πολυφωνικό, άλλωστε, δεν μπορεί παρά να είναι ένα υπό διαμόρφωση συλλογικό υποκείμενο, όπως είναι οι γυναίκες που συγκεντρώνονται και δραστηριοποιούνται γύρω από την *Εφημερίδα* της Παρρέν.

Αυτή ακριβώς η πολυφωνία εξηγεί και τη διακύμανση στάσεων και αντιλήψεων που οι γυναίκες της *Εφημερίδος* θα κρατήσουν απέναντι στη θρησκεία. Τα πράγματα είναι υπό διαμόρφωση και ενέχουν αντιφάσεις, καθιστώντας και τον λόγο των γυναικών αντιφατικό ή αμφίθυμο. Η βασική επιδίωξη της Παρρέν και των συνοδοιπόρων της είναι μια νέα ανάγνωση της θρησκείας που θα είναι συμβατή με το πρότυπο της Νέας Γυναίκας, θα διατηρήσει δηλαδή τις θετικές σημάνσεις θρησκευτικών συμβόλων, προσώπων και αφηγήσεων και θα αποφύγει τον αντιρρητικό για τον αγώνα τους πατριαρχικό λόγο των εκπροσώπων της θρησκείας και όσων την επικαλούνται για να συντηρήσουν τις παραδοσιακές δομές και αντιλήψεις. Μας θυμίζει, είναι αλήθεια, τη στρατηγική της *Αναπλάσεως* στη δική της συζήτηση συμβιβαστικής συμπόρευσης της επιστήμης και της θρησκείας. Παρόμοια και εκεί διαμορφώνονται σημάνσεις της επιστήμης που θα επιτρέψουν τη συνάντησή της με τη θρησκεία.

Έτσι, η *Εφημερίς*, σε αντίθεση με ό,τι κάπως απερίσκεπτα θα περιμέναμε από ένα έντυπο της γυναικείας διεκδίκησης, από το πρώτο της κιόλας φύλλο εγκαινιάζει μια πολιτική συστηματικής δημοσίευσης θρησκευτικών μελετών. Η παρομοίωση του τίτλου αυτής της ανακοίνωσης είναι η εισαγωγική φράση του πρώτου τέτοιου άρθρου που δημοσιεύτηκε στην *Εφημερίδα*.¹⁶ Την ίδια πολιτική ενισχύουν και λογοτεχνικά κείμενα, ποιήματα και διηγήματα, όπως «Το δάκρυ της μετάνοιας» της Μαριάνθης Ηλιοπούλου και το «Πίστις και Πατρίς» της Μαριέττας Μπέτσου.¹⁷ Στην ίδια κατεύθυνση, δημοσιεύονται συστηματικά άρθρα που ενδιαφέρονται για την ηθική διάπλαση του γυναικείου χαρακτήρα, την απλότητα και τη σύνεση, τη σκληροκαρδία και την ελεημοσύνη, την εργατικότητα και την ευταξία.¹⁸ Η στρατηγική και η επιχειρηματολογία της Παρρέν αναδύεται σχετικά νωρίς, από το δεύτερο έτος κυκλοφορίας της *Εφημερίδος*. Σε μια ενθουσιώδη υποδοχή της έκδοσης των εκκλησιαστικών λόγων του Ιγνάτιου Μοσχάκη, υφηγητή τότε στη Θεολογική Σχολή Αθηνών, καλεί τις αναγνώστριές της να ενισχύσουν τη θρησκευτική τους αγωγή για να υπερβούν τους κοινωνικούς καταναγκασμούς που φαλκίδευσαν την ισότιμη ανάπτυξη των δύο φύλων. Η ευθύνη μετακινείται στην κοινωνική πρακτική και σύμβαση, και η θρησκεία απαλλάσσεται από όποιο μερίδιο ευθύνης. Προς επίρρωσιν των λεγομένων και προς άμεσο ηθικό όφελος των αναγνωστριών της παραθέτει εκτενές απόσπασμα ενός λόγου του

¹⁶ Ελένη Α., «Θρησκευτική μελέτη», ό.π. (σημ. 1).

¹⁷ Μαριάνθη Ηλιοπούλου, «Το δάκρυ της μετάνοιας», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 3, 22 Μαρτίου 1887, σσ. 2-4· Μαριέττα Μπέτσου, «Πίστις και πατρίς», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 3, 22 Μαρτίου 1887, σ. 6.

¹⁸ Σημειώνω ενδεικτικά από τα περιεχόμενα του πρώτου έτους κυκλοφορίας της *Εφημερίδος*: Κατίνα Φ. Μαυρογορδάτου, «Τις η καλή γυνή», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 7, 19 Απριλίου 1887, σσ. 4-5· [Ανυπόγραφο], «Πού άγει η υπέρμετρος φιλαρέσκεια», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 17, 29 Ιουνίου 1887, σσ. 1-2· Ζαχαρούλα Λαμνή, «Η προσήνεια», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 22, 2 Αυγούστου 1887, σσ. 5-6 & τχ. 23, 9 Αυγούστου 1887, σσ. 4-5· Ζαχαρούλα Λαμνή, «Η απλότης», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 24, 16 Αυγούστου 1887, σ. 4 & τχ. 25, 23 Αυγούστου 1887, σ. 4 & τχ. 26, 29 Αυγούστου 1887, σ. 5· [Ανυπόγραφο], «Μη ώμεν σκληρόκαρδο», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 26, 29 Αυγούστου 1887, σ. 2· Ζαχαρούλα Λαμνή, «Η τάξις και η φιλεργία», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 28, 13 Σεπτεμβρίου 1887, σσ. 5-6 & τχ. 30, 27 Σεπτεμβρίου 1887, σ. 5· Μαριέττα Μπέτσου, «Η Ελεημοσύνη», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 42, 20 Δεκεμβρίου 1887, σ. 6. Τα άρθρα της Ζαχαρούλας Λαμνή συγκροτούν μία ενότητα κειμένων με τον εύγλωττο υπέρτιτλο «Αι μικραί αρεταί».

Μοσχάκη.¹⁹ Τα άρθρα και άλλων συνεργάτιδων της *Εφημερίδος* που επιμένουν στη σημασία της θρησκείας για τις γυναίκες είναι πολλά και δείχνουν πως υπάρχει μια ανάγκη να απαντήσουν σε μια αιτίαση που τις θέλει να απομακρύνονται από τον ενάρετο βίο. Η Παρρέν θα επανέλθει στα 1890 με μια συμπεριληπτική διάθεση σε άρθρο της, στο οποίο υιοθετεί τον λόγο της εποχής που κατακρίνει την εντεινόμενη θρησκευτική αδιαφορία και βρίσκει την ευκαιρία να παρατηρήσει τη δραστηριοποίηση των Ευρωπαίων γυναικών ιεραποστόλων, αλλά και να επαινέσει το κηρυγματικό έργο μητροπολιτών και θεολόγων στην Ελλάδα.²⁰ Είναι, νομίζω, σαφής η επιδίωξη σύμπλευσης με απώτερο στόχο να χωρέσουν και οι γυναίκες στη μεγάλη εικόνα της δημόσιας δράσης.

Από την πλευρά της Παρρέν και του εντύπου της μοιάζει να είναι περισσότερες οι χειρονομίες διαλλακτικής επαφής αλλά και οι δηλώσεις εκτίμησης και σεβασμού προς πρόσωπα, ιεράρχες ή θεολόγους, συνεργάτες ή βασικούς συντελεστές της *Αναπλάσεως*, όπως υπήρξαν ο Μητροπολίτης Αθηνών Γερμανός²¹ και ο Αρχιμανδρίτης Πανάρετος Δουληγέρης, εφημέριος τότε στη Μητρόπολη Αθηνών (διετέλεσε Γενικός Γραμματέας του Συλλόγου «Ανάπλασις» και διευθυντής του περιοδικού).²²

Τι όμως φέρνει σε ανοιχτή και οξεία αντιπαράθεση τα δύο έντυπα και κάτω από ποιους όρους; Ο ευρωπαϊκός και αμερικανικός 19^{ος} αιώνας, κυρίως το δεύτερο μισό του, στάθηκε μια περίοδος εκθήλυνσης της θρησκευτικής ζωής, με την έννοια της έντονης δραστηριοποίησης γυναικών στον εκκλησιαστικό βίο, και η οποία έθεσε υπό αμφισβήτηση ακόμα και την ανδρική αποκλειστικότητα του ιερατικού σχήματος. Στο πλαίσιο διαμόρφωσης της Νέας Γυναίκας, όπως παρατηρεί η Jean Matthews στη

¹⁹ [Ανυπόγραφο], «Η εκκλησία και οι γυναίκες», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 55, 27 Μαρτίου 1888, σσ. 3-5. Η Παρρέν θα επανέλθει επιμένοντας στη θρησκευτική διαπαιδαγώγηση των γυναικών και τα επόμενα χρόνια. Βλ., για παράδειγμα, το εξής άρθρο: [Ανυπόγραφο], «Η θρησκεία και οι γυναίκες», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 431, 18 Φεβρουαρίου 1896, σσ. 3-4.

²⁰ [Ανυπόγραφο], «Η θρησκεία και οι γυναίκες», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 158, 25 Μαρτίου 1890, σσ. 4-5.

²¹ [Ανυπόγραφο], «Εις μέγας αρχηγός της εκκλησίας», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 427, 21 Ιανουαρίου 1896, σσ. 1-2.

²² [Ανυπόγραφο], «Η εκκλησία και οι κόραι του λαού», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 599, 12 Δεκεμβρίου 1899, σ. 1.

μελέτη της για την ανάπτυξη του προτύπου της Νέας Γυναίκας στην Αμερική,²³ οι γυναίκες της Αμερικής επιδίωξαν να ξαναδιαβάσουν την Αγία Γραφή με τρόπους που θα αναδείκνυαν τα δικαιώματα των γυναικών, αναθεωρώντας τη μέχρι τότε παραδεδεγμένη ερμηνεία τους ως υπεύθυνη για την έμφυλη καταπίεσή τους. Η αναθεωρητική ανάγνωση και ερμηνεία της Αγίας Γραφής από τις γυναίκες επιδιώκει τον έλεγχο της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης και την αποδόμησή της, η οποία αντιλαμβάνονται ότι τις αποκλείει, ώστε να δημιουργηθεί ο αναγκαίος χώρος ανάπτυξης του δικού τους νέου ρόλου. Η αναθεωρητική αυτή τάση έφτασε κάποτε και στην ακραία επιλογή της Elizabeth Candy Stanton να γράψει τη δική της *Βίβλο της Γυναίκας (Woman's Bible)* στα 1895-1896.²⁴ Η κίνηση αυτή δεν έφτασε στις σελίδες της *Εφημερίδος*, αν και η άμεση επικοινωνία της Παρρέν με τις συναδέλφισσές της στην Αμερική θα το επέτρεπαν. Δεν ήταν, όμως, η μόνη πράξη ηχηρής αμφισβήτησης της βιβλικής αλήθειας. Η τάση διαχέεται σε διάφορες εκφάνσεις. Μία από αυτές φτάνει να προταθεί ως ανάγνωσμα από την *Εφημερίδα* ειδικότερα για τις μητέρες αναγνώστριές της. Πρόκειται για τη μετάφραση του έργου *Η Γυνή και ο Κοινωνισμός. Η γυνή εν τω παρελθόντι, τω παρόντι και τω μέλλοντι* του Γερμανού August Bebel, αρχηγού του κόμματος των Κοινωνιστών. Το έργο κυκλοφόρησε σε ελληνική μετάφραση Σ. Οικονόμου από τον οίκο Γαβριηλίδου το 1892.²⁵ Η επίμαχη σύσταση της *Εφημερίδος* για ανάγνωση του έργου γίνεται τον Σεπτέμβριο του 1894 και δεν διαλανθάνει της προσοχής των υπευθύνων της *Αναπλάσεως*, οι οποίοι προφανώς μελετούν προσεκτικά τα φύλλα του εντύπου. Η ανατρεπτική θεώρηση του Bebel, μεταξύ άλλων, απορρίπτει ως ανδρική επινόηση τη βιβλική ιστορία του προπατορικού αμαρτήματος και αυτό δεν μπορεί να μείνει αναπάντητο από την ορθοτομούσα τον λόγο της αληθείας *Ανάπλαση*. Η βιβλική ιστορία του προπατορικού αμαρτήματος βρίσκεται στο στόχαστρο

²³ Jean V. Matthews, *The rise of the New Woman. The Women's movement in America, 1875-1930*, Ivan R. Dee, 2003, σσ. 3-35, 67-95.

²⁴ Ο.π., σσ. 68-71.

²⁵ Το έργο κυκλοφόρησε και στον Μεσοπόλεμο από τον Φέξη το 1920 και το 1924 (σε απευθείας μετάφραση από το γερμανικό πρωτότυπο), γεγονός που τεκμηριώνει τη διατήρηση ή την αναζωπύρωση του ελληνικού αναγνωστικού ενδιαφέροντος.

όλης αυτής της τάσης αναθεώρησης που ανέφερα πριν. Η ίδια η Stanton, στη δική της Βίβλο, εξηγεί πως η Εύα κατάφερε να αποκτήσει τη γνώση μέσω του απαγορευμένου καρπού και να την μεταδώσει στον Αδάμ. Έτσι, η αμαρτία αναποδογυρίζεται και γίνεται όφελος για το ανθρώπινο γένος.

Την υπεράσπιση της δογματικής αλήθειας και τον έλεγχο των επικίνδυνων κρίσεων της *Εφημερίδος* αναλαμβάνει ο Μιχαήλ Γαλανός, νομικός και συγγραφέας εκκλησιαστικών έργων, ιδρυτικό μέλος του Συλλόγου «Ανάπλασις» και διευθυντής και συντάκτης του περιοδικού για καιρό. Ο Γαλανός, με τρία άρθρα του δημοσιευμένα στα τεύχη Σεπτεμβρίου και Οκτωβρίου 1894, καταφέρεται κατά της Παρρέν και του εντύπου της όχι μόνο για τη συγκεκριμένη ανεπίτρεπτη πρόταση ανάγνωσης της μελέτης του Bebel, αλλά και παλαιότερων προτάσεων ανάγνωσης «συγγραμμάτων υλιστικών και άθρησκων». Παρά την οξεία επίθεση, ο Γαλανός έχει την ψυχραιμία να αναγνωρίσει στις αντιπάλους τις συστηματικές τους προσπάθειες να υποστηρίξουν τη θρησκευτική αγωγή των αναγνωστών τους, δηλωμένη πρόθεση και πράξη της *Εφημερίδος*, όπως είδαμε προηγουμένως.

Αμέσως μετά τη δημοσίευση του πρώτου άρθρου του Γαλανού, η Παρρέν γράφει στην *Εφημερίδα* της ένα οργισμένο άρθρο το οποίο καταφέρεται με δριμύτητα εναντίον της Εκκλησίας της Ελλάδος που δεν φροντίζει για τη μόρφωση και διαπαιδαγώγηση των γυναικών, σε αντίθεση με τις αξιόλογες επιδόσεις της Καθολικής και της Προτεσταντικής Εκκλησίας. Αφορμή της ασυγκράτητης οργής της μοιάζει να είναι η εξόντωση του ληστή Θανάση Παπακυρισόπουλου και των συντρόφων του στη Λαμία γεγονός που οδηγεί την Παρρέν στις σκέψεις για την ελλιπή διαπαιδαγώγηση η οποία θα εκθρέψει νέους ληστές. Η συντάκτρια του άρθρου δεν διστάζει να κατονομάσει τον πραγματικό λόγο της οργισμένης γραφίδας της: «Νομίζουν ότι σχηματίζοντας συλλόγους *Αναπλάσεων* με μεγάλους τίτλους και πομπώδη ονόματα αναπληρούν κατά το ελάχιστον έστω κοινωνικήν τινά ανάγκην».²⁶ Θα ακολουθήσουν τα άλλα δύο άρθρα του Γαλανού. Η οξυμένη αυτή περίοδος

²⁶ [Ανυπόγραφο], «Η τελευταία λέξις του ληστρικού δράματος», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 366, 25 Σεπτεμβρίου 1894, σσ. 1-2.

φαίνεται να υποχωρεί στη συνέχεια. Άλλωστε, μερικά από τα άρθρα της Παρρέν που τείνουν χείρα κατανόησης και συμπάθειας προς την πλευρά της *Αναπλάσεως* είναι μεταγενέστερα της αντιπαράθεσης αυτής με τον Γαλανό.

Αφορμές, όμως, για αναζωπυρώσεις θα υπάρξουν και άλλες. Για παράδειγμα, τον Ιούλιο του 1907, με αφορμή την παρότρυνση του Οικουμενικού Πατριάρχη να ιδρυθούν ελληνικά γυναικεία μοναστήρια, ο αντικληρικός τόνος της Παρρέν θα υψωθεί εις νέου, καταδικάζοντας τον μοναστικό βίο ως αντίπαλο των δικαιωμάτων των γυναικών.²⁷ Και ο Γαλανός από την πλευρά του θα συνεχίσει να παρακολουθεί τα δημοσιεύματα της Παρρέν και να παρεμβαίνει, ελέγχοντας κυρίως τις αντιδογματικές ερμηνείες της πάνω σε επεισόδια της βιβλικής αφήγησης, πρωτίστως της Παλαιάς Διαθήκης. Το 1901 θα δημοσιεύσει έναν εκτενή και εξαντλητικό κριτικό έλεγχο σειράς παρερμηνειών της Παρρέν, σε έξι συνέχειες. Ο έλεγχος γίνεται με σκοπό να επαναφέρει την Παρρέν στη δογματική ορθότητα και, παρά το οξύ ύφος, αφήνει περιθώρια κατανόησης ή αναγνώρισης της αρχικής καλής πρόθεσής της.



Από όσα προσπάθησα να παρουσιάσω συνοπτικά και επιλεκτικά από τη μακρόχρονη παράλληλη πορεία των δύο εντύπων και τον μεταξύ τους διάλογο, νομίζω ότι προκύπτει πειστικά η ανάγκη να εστιάζουμε προσεκτικά στα κείμενα και να αναζητούμε τις εσώτερες διαβαθμίσεις τους ή τις ανεπαίσθητες μετατοπίσεις τους στο ύφος και στις ιδέες, προσπερνώντας συνειδητά τις παραδεδεγμένες σχηματοποιήσεις, που στη συγκεκριμένη περίπτωση θα διόγκωναν την έτσι κι αλλιώς δεδομένη απόκλιση των δύο εντύπων και θα έκρυβαν τα σημεία επαφής τους αλλά και τις ηθελημένες ενέργειες κατανόησης και σύγκλισης που είδαμε να εφαρμόζονται εκατέρωθεν, και κυρίως από την πλευρά των Κυριών και της εφημερίδας τους.

²⁷ [Ανωπόγραφο], «Όχι μοναστήρια», *Η Εφημερίς των Κυριών*, τχ. 924, 8 Ιουλίου 1907, σσ. 1-2.

ΓΕΩΡΓΙΑ ΓΚΟΤΣΗ

Δερβίσηδες στην ελληνική λογοτεχνία, 1880-1900:

Δια-θρησκευτική συνύπαρξη στον χώρο του εθνικού. Πρόδρομη ανακοίνωση

Εικόνες Οθωμανών –αξιωματούχων όπως και απλών κατοίκων της αυτοκρατορίας– εμφανίζονται συχνά στην ελληνική λογοτεχνία του μακρού 19^{ου} αιώνα, λαϊκή και λόγια. Συνηθέστερα συναρμολογούνται με τις προκαταλήψεις και τα στερεότυπα του εθνοκεντρισμού, με βάση τα οποία ο «Τούρκος», με τη συμπεριληπτική έννοια της λέξης,¹ αντιμετωπίζεται ως ο «προαιώνιος εχθρός», ο εξαχρειωμένος μνησίκακος δυνάστης, ο πονηρός ή φαντασιόπληκτος Ασινός. Από τη λογοτεχνία της περιόδου δεν απουσιάζουν, ωστόσο, περιγραφές αγαθοεργών μουσουλμάνων και ενάρετων Οθωμανίδων, περήφανων πολεμιστών που τιμούν τον Έλληνα αντίπαλό τους ή ιπποτικών εραστών. Τέτοιες αναπαραστάσεις, οι οποίες μάλιστα δημιουργούν μια παρακαταθήκη «θετικών» εικόνων που επικαιροποιήθηκε τις τελευταίες τρεις δεκαετίες, έχουν κατά καιρούς συζητηθεί από την κριτική είτε με αναφορά στο έργο συγκεκριμένων συγγραφέων (Γ. Μ. Βιζυηνός, Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, Χρήστος Χρηστοβασίλης), είτε στο πλαίσιο ευρύτερων διερευνήσεων της διαχείρισης του «Τούρκου» ή του μουσουλμάνου συμπολίτη στην ελληνική λογοτεχνία.²

* Ευχαριστώ θερμά κι από εδώ τον Θανάση Κούγκουλο που έθεσε υπόψη μου μελέτες και με προμήθευσε γενναϊόδωρα με ψηφιακά αντίτυπα κειμένων και άρθρων, καθώς και τη Γεωργία Φαρίνου-Μαλαματάρη, τον Βασίλη Μακροδθήμα και την Αθηνά Βογιατζόγλου για τα σχόλιά τους στο κείμενό μου.

¹ Σύμφωνα με τον Ηρακλή Μήλλα [*Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων. Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Αλεξάνδρεια, 2005 (12001), σ. 329], ο «Άλλος» στο ελληνικό μυθιστόρημα του μακρού 19ου αι. είναι «ο Οθωμανός» με «διάφορα ονόματα, όπως ο Τούρκος, ο μουσουλμάνος, ο Άραβας, ο Αγαρηνός, ο Ασιάτης, ο Τουρκαλβανός κ.ά.» πρβλ. σ. 342.

² Για μια βιβλιογραφικά ενημερωμένη αλλά σχηματική παρουσίαση των δεδομένων της έως τώρα έρευνας γύρω από την εικόνα του Τούρκου στη νεοελληνική λογοτεχνία, βλ. Θανάσης Β. Κούγκουλος, «Τα Γιάννινα της οθωμανικής περιόδου στη σύγχρονη πεζογραφία: Η εικόνα του Τούρκου συμπολίτη», στον συλλογικό τόμο *Λαογραφικές αναγνώσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία*, επιμ. Ε. Γ. Αυδίκος, Πεδίο, 2012, σσ. 541-547· επίσης Θανάσης Β. Κούγκουλος - Τριαντάφυλλος Η. Κωτόπουλος, «Η εικόνα του Τούρκου στην ελληνική παιδική / εφηβική λογοτεχνία: πρώτες

Αν, μέσα από τα πορίσματα των επιμέρους μελετών, επιχειρούσαμε μια συνολική αποτίμηση της λογοτεχνικής εικόνας του Τούρκου, με τον οποίο συχνά ταυτίζεται ο μουσουλμάνος την περίοδο που μας απασχολεί εδώ, θα διαπιστώναμε, τηρουμένων των αναλογιών, αυτό που η Έλλη Σκοπετέα, με αποικρυσταλλωμένη σιέψη, έχει περιγράψει ως μια κατάσταση αμφιθυμίας μεταξύ προαιώνιου εχθρού και συγγενούς: οι Τούρκοι «δε θα μπορούσαν εύκολα να χαρακτηριστούν ως ένας σαφώς περιγεγραμμένος “Άλλος” στη γειτονία του ελληνικού εθνικισμού», ρόλο που θα αναλάβουν οι Βούλγαροι, σημειώνει, με αναφορά στις αρχές του 20^{ου} αιώνα.³ Σε μια παρόμοια τοποθέτηση καταλήγει ο Μιχάλης Κοκολάκης όταν κάνει γενικότερα λόγο για την ανθεκτική στον χρόνο, «διχασμένη εικόνα που διαμόρφωσε για την Τουρκία η ελληνική συνείδηση», βασισμένη σε δυαδικότητες καλών και κακών, άκακων και δεσποτικών Τούρκων.⁴ Η εκτίμηση του Ηρακλή Μήλλα ότι την περίοδο 1834-1922, όταν έχει πλέον συσπειρωθεί η ελληνική εθνική ταυτότητα, ο Τούρκος «Άλλος» στο ελληνικό μυθιστόρημα «είναι ορατός και η θέση του σε σχέση με “Εμάς” αποσαφηνισμένη» δεν αποκλίνει εντελώς από τις παραπάνω θέσεις: όπως παρατηρεί, ο «Άλλος» είναι συνήθως αρνητικός στην ιστορική του διάσταση, στον ρόλο του κατά την Τουρκοκρατία, ενώ η εικόνα του μπορεί να διαφοροποιείται όταν αφορά σε συγκεκριμένα πρόσωπα ή σύγχρονες καταστάσεις.⁵

Στα συμφραζόμενα αυτά και μέσα από το πρίσμα της πολιτισμικής εικονολογίας, θα με απασχολήσει, εδώ, η λογοτεχνική αποτύπωση μιας συγκεκριμένης ομάδας μουσουλμάνων, οι οποίοι, αν και είναι θρησκευτικά

εκτιμήσεις», στον συλλογικό τόμο *Η Σύνοδος των Τεχνών στο σημερινό Σχολείο*. Πρακτικά Επισημονικής Δημερίδας, επιμ. Σίμος Παπαδόπουλος, Πρόγραμμα ΘΑΛΗΣ – ΕΚΠΑ - ΔΠΘ, Αλεξανδρούπολη 2014, σσ. 203-218 (204-205), διαθέσιμο στο: http://utopia.duth.gr/~syrapado/Thales/index_html_files/The%20Conference%20of%20the%20Arts%20in%20the%20current%20School_15102014.pdf, τελευταία ανάκτηση 21.04.2023.

³ Έλλη Σκοπετέα, «Οι Έλληνες και οι εχθροί τους. Η κατάσταση του έθνους στις αρχές του εικοστού αιώνα», στο *Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα. Οι Απορχές, 1900–1922*, τ. Α' /2, επιμ. Χρήστος Χατζηιωσήφ, Βιβλιόραμα, 2002, σ. 14' πρβλ. σσ. 17-20. Βλ. και Μαρία Ακριτίδου, *Όψεις του παρελθόντος του νέου ελληνισμού στο σύγχρονο νεοελληνικό μυθιστόρημα. Αφηγηματική τροπικότητα και ιστορική ποιητική*, Edition Romiosini/CEMOG, 2019, σ. 294, σημ. 414.

⁴ Μιχάλης Κοκολάκης, «Έλληνες εθνικιστές και Τούρκοι αλεβήδες», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 15, 2008, σσ. 373-435 (375), διαθέσιμο στο <https://doi.org/10.12681/deltiokms.268>, τελευταία ανάκτηση 21.04.2023.

⁵ Μήλλας, ό.π. (σημ. 1), σσ. 327-351, το παράθεμα στη σ. 329.

«Άλλοι», δεν εμφανίζονται πάντοτε και ως εθνικά «Άλλοι»: με άλλα λόγια, άλλοτε λογαριάζονται ως Τούρκοι ή Οθωμανοί και άλλοτε όχι, ενώ συχνά φαίνονται να είναι πιο κατάλληλοι για να ενσαρκώσουν τις θετικές ιδιότητες του «προαιώνιου συνοίκου»⁶ και συνακόλουθα πιο πρόσφοροι για οικειοποίηση από τους Έλληνες συγγραφείς.⁷ Αναφέρομαι στους δερβίσηδες, δηλαδή στα μέλη των διαφόρων σουφιστικών τάσεων που αναπτύχθηκαν στους κόλπους του Ισλάμ. Ο σουφισμός (taṣāwuwf) επιζητούσε την «αγαπητική προσέγγιση του Θεού» μέσα από την ασκητική ζωή, την απόλυτη ευλάβεια, την αυτοσυγκέντρωση και τον μυστικισμό. Τους δερβίσηδες διέκρινε η αποκήρυξη των βιοτικών αναγκών χάριν της εσωτερικής πνευματικής ζωής και η περιπλάνηση, μολονότι κάποιοι διαβιούσαν μόνιμα σε ένα μέρος. Θεωρούνταν από τους μουσουλμάνους πιστούς ως ιερά ή άγια πρόσωπα και ανήκαν σε συγκεκριμένες αδελφότητες, αλλιώς μοναχικά τάγματα (tarīqah), με συγκεκριμένους κώδικες εσωτερικής οργάνωσης, εξωτερικής συμπεριφοράς, λατρευτικής και κοινωνικής δραστηριότητας, καθώς και με δικά τους ταφικά μνημεία και τειέδες, δηλαδή τόπους προσκυνήματος, λατρείας και διδασχής, ανάλογους προς τα χριστιανικά μοναστήρια. Ορισμένα δερβίσιμα τάγματα γνώρισαν μεγάλη διάδοση στον χώρο της Μικράς Ασίας και των Βαλκανίων, στις τάξεις τους μύηθηκαν Έλληνες της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ενώ συχνά υποστηρίχθηκαν από τοπικούς άρχοντες, οι οποίοι μέσω αυτών εξασφάλιζαν τον καλύτερο έλεγχο του πληθυσμού των περιοχών τους. Ο σουφισμός συνάντησε έντονη την αντίδραση των «ορθόδοξων» μουσουλμάνων θεολόγων, που έβλεπαν να ελλοχεύει ο κίνδυνος της αίρεσης στην επιδίωξη της βιωματικής συνάντησης με τον Θεό, στην παράκαμψη των απαγορεύσεων και των κανόνων λατρείας, στην αφοσίωση στη μυστική ποίηση και τη χρήση συμβολικής γλώσσα, στις εικαστικές εμπειρίες, στην πίστη σε θαύματα και

⁶ Τζέμη Τασάκου, *Το σεντούκι με τα αμόθητα σεντέφια*, Κέδρος, 2004, σ. 121· παρατίθεται από τους Κούγκουλο - Κωτόπουλο, ό.π. (σημ. 3), σ. 214.

⁷ Πρβλ. την παρατήρηση του Κοκολάκη, ό.π. (σημ. 4), σσ. 375-376: «η διχασμένη εικόνα που διαμόρφωσε για την Τουρκία η ελληνική συνείδηση δημιουργεί την ανάγκη να εντοπιστούν στα εδάφη της “αλλοεθνείς” πληθυσμοί, ικανοί να φορτωθούν τις θετικές (και τότε-πότε τις αρνητικές) ιδιότητες της “πολυποίιαλης σύνθεσης”. [...] Μία από τις ομάδες αυτές [...], είναι η θρησκευτική κοινότητα των Αλεβήδων».

μεταφυσικές καταστάσεις. Το 1925, το κεραλικό κράτος, σε μια προσπάθεια εκμοντερνισμού της Τουρκίας, κατάργησε διά νόμου τα δερβίσιχα τάγματα και έκλεισε τους χώρους λατρείας τους.⁸

Από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα και στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, στο πλαίσιο του Οριενταλισμού και του Ρομαντισμού, ο σουφισμός διαχωρίστηκε στη Δύση από την καθαυτό ισλαμική παράδοση, μέρος της οποίας ήταν· εκλήφθηκε ως ένα ελεύθερο πνευματικό σύστημα το οποίο συνδέθηκε με προγενέστερες θρησκευτικές αντιλήψεις (πανθεισμός, παγανισμός), φιλοσοφίες ή παραδόσεις της Ανατολής και της Μεσογείου όπως ο Νεοπλατωνισμός, ο Γνωστικισμός και ο χριστιανικός ασκητισμός. Επενδυμένη με τις θελιτικές επιστρώσεις του εξωτισμού και του μυστικισμού, η εικόνα των δερβίσηδων διαδόθηκε στην Ευρώπη μέσω εικαστικών αποδόσεων,⁹ ταξιδιωτικών, ανεκδοτολογικών και μυθοπλαστικών αφηγήσεων για τη σοφία της συμπεριφοράς τους, την ενδυμασία τους, τους χώρους και τους τρόπους άσκησης της λατρείας τους. Ψυχές ταγμένες στην αναζήτηση του Θεού, απαρνούμενες τη σύνδεση με τα επίγεια, μουσικοί και ποιητές, σοφοί και προφήτες, αλλόκοτοι, τρελοί και άγιοι, μέλη ταγμάτων ενός «ετερόδοξου» Ισλάμ, οι δερβίσηδες ενέπνευσαν τη δυτική φαντασία, ιδίως αυτήν της ρομαντικής παράδοσης, η οποία τους προσέλαβε μέσα από τη δική της επιθυμία υπέρβασης κάθε λογής δεσποτικών επιταγών και απελευθέρωσης από τα δεσμά του ορθολογισμού.¹⁰

Αναπαραστάσεις δερβίσηδων συναντάμε στην ελληνική λογοτεχνία και λαϊκή κουλτούρα σε όλη τη διάρκεια του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα. Στην παρούσα ανακοίνωση, η οποία αποτελεί τμήμα ευρύτερης μελέτης μου για το θέμα, η ανάλυση εστιάζεται στην τελευταία εικοσαετία του 19^{ου} αιώνα. Ο

⁸ Βλ. σχετικά, Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), *Ισλάμ. Θρησκευολογική επισκόπησης*, Νέα έκδοση, εκσυγχρονισμένη, στη δημοτική, 2006, σσ. 357-379 (το παράθεμα στη σ. 360)· Γρηγόριος Δ. Ζιάκας, *Ιστορία Θρησκευμάτων Β΄. Το Ισλάμ*, Πουρναράς, 2004, σσ. 417-428 και Γεράσιμος Μακρής, «Σουφισμός», *Θρησκευολογικό Λεξικό*, επιμ. Μάριος Μπέγζος, Αθήνα 2000, σσ. 501-504.

⁹ Βλ. σχετικά, Marina Warner, *Stranger Magic: Charmed States and the Arabian Nights*, Harvard University Press, 2012, σσ. 136-139.

¹⁰ Για τον ρομαντικό ενθουσιασμό με τον σουφισμό και την περσική ποίηση των σούφι, βλ. Shafi, Iftikhar, «Romancing the Sufi: Persian Sufi poetry under the Western Gaze», *Journal of Islamic Thought and Civilization*, τ. 8, τχ. 1, 2018, σσ. 40-59, διαθέσιμο στο <https://doi.org/10.32350/jitc.81.03>, τελευταία ανάκτηση 21.04.2023.

λόγος δεν είναι τυχαίος: τη συγκεκριμένη περίοδο συναντάμε μια αξιοπρόσεχτη πύκνωση αφηγηματικών κειμένων με κεντρικούς χαρακτήρες δερβίσηδες. Πιο συγκεκριμένα, στο διάστημα 1883-1896 δημοσιεύονται επτά τέτοια κείμενα: τα πέντε από τη γραφίδα προβεβλημένων συγγραφέων της περιόδου: του Γεωργίου Βιζυηνού, του Αχιλλέα Παράσχου, του Ανδρέα Καριαβίτσα, του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη και της Αλεξάνδρας Παπαδοπούλου. Το «αθηναϊκό» παραμύθι «Οι Δερβισάδες» που καταγράφει η Μαριάννα Καμπούρογλου¹¹ και το δίτομο ιστορικό μυθιστόρημα *Ο Δερβίσης* του Αδαμαντίου Α. Βακαλόπουλου, δημοσιευμένο αυτοτελώς το 1884¹² –μια έκφανση της διαχείρισης του θέματος από την πλευρά της λαϊκής λογοτεχνίας– επιβεβαιώνουν τη διάδοσή του αυτήν ακριβώς την περίοδο. Λόγω των αυστηρών περιορισμών του χώρου, θα επικεντρωθώ σε τρία μόνο από τα παραπάνω κείμενα με στόχο, αφενός να ιχνηλατήσω εν μέρει τη λογοτεχνική διαδρομή της εικόνας των δερβίσηδων και, αφετέρου, να επισημάνω διασταυρώσεις που τη διασιτίζουν. Ας δούμε τα κείμενα με χρονολογική σειρά.

«Ποίος ήταν ο φονεύς του αδελφού μου»

Το γνωστό διήγημα του Βιζυηνού «Ποίος ήταν ο φονεύς του αδελφού μου» γράφτηκε και δημοσιεύθηκε στην *Εστία* το 1883.¹³ Όπως έχει σημειώσει η κριτική, το εν λόγω διήγημα, όπως και το σύστοιχό του «Ο Μοσκόβ-Σελήμ» (δημοσιευμένο το 1895 αλλά γραμμένο νωρίτερα),¹⁴ προβάλλουν την υπέρβαση των φανατικών προκαταλήψεων απέναντι στον Τούρκο αλλοεθνή.

¹¹ «Οι Δερβισάδες», *Δελτίον της Εθνολογικής και Ιστορικής Εταιρείας*, τ. 1, 1883, σσ. 703-712. Βλ. σχετικά, Κωνσταντίνα Ριτσάτου, *Ο Δημήτριος Γρ. Καμπούρογλου και το ελληνικό θέατρο. Στα χρόνια της Ιστορίας και της Παράδοσης*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2022, σ. 304, σημ. 495.

¹² Αδαμαντ. Α. Βακαλόπουλου, ανθυπασιπιστού του πεζικού, *Ο δερβίσης, ήτοι οι εν Τουρκία χριστιανοί κατά τον Μεσαίωνα*, τ. Α' - Β', Εκ των καταστημάτων Ανδρέου Κορομηλά, 1884.

¹³ *Εστία*, τ. 16, τχ. 408-410, 23 Οκτ. – 6 Νοεμ. 1883, σσ. 669-677, 685-689, 701-707. Οι παραπομπές στο διήγημα του Βιζυηνού γίνονται στο εξής εντός κειμένου στην έκδοση Γ. Μ. Βιζυηνός {Βιζυηνός, Γεώργιος}, *Νεοελληνικά διηγήματα*, επιμ. Παν. Μουλλάς, *Εστία*, 1994 (α' έκδ. Ερμής 1980). Ο αριθμός στην παρένθεση δηλώνει τη σελίδα.

¹⁴ Σύμφωνα με τον Λάμπρο Βαρελά («Ο μεγαλοϊδεάτης Γ. Μ. Βιζυηνός», *Νέα Εστία*, τχ. 1830, Φεβρουάριος 2010, σ. 197), ο Βιζυηνός ίσως ετοίμαζε το διήγημα το 1888.

Θέμα του διηγήματος είναι η συμβίωση των μελών μιας ελληνορθόδοξης και μιας μουσουλμανικής οικογένειας –και, κατ’ επέκταση, Ελλήνων και Τούρκων–, στην Οθωμανική Θράκη, το 1881, την περίοδο της δυναστείας του Αβδούλ Χαμίτ Β', τρία χρόνια μετά τον Ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1877-1878.¹⁵ Οι οικογένειες αποτελούνται και στις δύο περιπτώσεις από μια χήρα μητέρα με τους γιους της. Η κεντρική πλοκή εκτυλίσσεται γύρω από την εξιχνίαση του φόνου του Χρηστάκη, του μεγαλύτερου αδελφού του Έλληνα αφηγητή, από τον Κιαμήλ, τον μικρότερο από τα δυο αδέρφια της τουρκικής οικογένειας. Όπως αποκαλύπτεται στο τέλος, ο Κιαμήλ δεν γνώριζε την αληθινή ταυτότητα του θύματός του: είχε σκοτώσει τον Χρηστάκη, για να πάρει εκδίκηση, νομίζοντας ότι αυτός ήταν ο φονέας του αδελφού της μηστής του. Αλλά ο πραγματικός δολοφόνος του τελευταίου ήταν ο πανούργος ταχυδρόμος του χωριού Χαραλαμπής, ο οποίος, για να γλιτώσει ο ίδιος, είχε στείλει στη θέση του, στην «πόστα», τον συγχωριανό του Χρηστάκη, με τον οποίο έμοιαζε εξωτερικά, παγιδεύοντάς τον, έτσι, στον θάνατο.

Αξίζει να προσεξουμε ότι ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στις δυο αλλόθρησκες και αλλοεθνείς οικογένειες, οι οποίες διασταυρώνονται στη διάρκεια της πλοκής, είναι ο Κιαμήλ. Ο αφηγητής τον συναντά με την ιδιότητα του ιεροσπουδαστή για πρώτη φορά σε ένα ξενοδοχείο του Βοσπόρου, όπου βρίσκεται με την οικογένειά του σε μια προσπάθεια εξιχνίασης του φόνου του αδελφού του. Εκεί πληροφορείται ότι, πριν από τη διάπραξη του φόνου, η μητέρα του είχε γιατροπορευσει τον Κιαμήλ για επτά μήνες στο σπίτι της. Τα μέλη της χριστιανικής οικογένειας (αρχικά η μητέρα και ο μικρότερος γιος της και για ένα βράδυ ο αφηγητής) φιλοξενούνται από την Οθωμανίδα χήρα και τον Κιαμήλ στην οικία τους στην Κωνσταντινούπολη, σε ανταπόδοση της ευεργεσίας. Στη διάρκεια αυτής της συγκατοίκησης, ο αφηγητής αντιλαμβάνεται ότι δράστης του φόνου του αδελφού του ήταν ο Κιαμήλ· ο τελευταίος, μόλις συνειδητοποιεί την αλήθεια, χάνει, από τύψεις, τα λογικά του. Τρία χρόνια μετά τις αποκαλύψεις και τη

¹⁵ Βλ. αναλυτικότερα, Μιχάλης Χρυσανθόπουλος, *Γεώργιος Βιζυηνός. Μεταξύ φαντασίας και μνήμης*, Εστία, 1994, σσ. 76-78.

σύλληψή του, ο αφηγητής τον συναντά ξανά όταν επισκέπτεται το χωριό του. Ο Κιαμήλ, που στο μεταξύ έχει χριστεί Δερβίσης, ζει κοντά στη μητέρα του αφηγητή, «στην αχυρώνα» του σπιτιού της, καλλιεργώντας λουλούδια στον τάφο του χαμένου της παιδιού, τη θέση του οποίου έχει πάρει εντός της. Ο αφηγητής αποδέχεται αυτήν την απροσδόκητη ανάμειξη για να προστατεύσει ψυχολογικά τη μητέρα του που συνέχιζε να αγνοεί την αλήθεια, αδυνατώντας, εν τέλει, και ο ίδιος να διακρίνει τον πραγματικό ένοχο.

Η ενδιάμεση θέση στην οποία βρίσκεται ο Κιαμήλ στην ιστορία είναι ανάλογη με τον θρησκευτικό και πολιτισμικό συγκρητισμό που διακρίνει τη συμπεριφορά του ως σούφι: ο ηδύμορφος, μελαγχολικός ιεροσπουδαστής που κερδίζει τη «συμπάθειαν» (75) του αφηγητή, συμμετέχει στις λαϊκές λατρευτικές συνήθειες των χριστιανών —«Γρώγει και κόλλυβα· πίνει και αγίασμα· φιλά και του παπά το χέρι· τι να κάμη! Όλα για να γειάνη» (75)— και ξεναγεί μαζί με τη μητέρα του την Ελληνίδα μάνα στα προσκυνήματα του ελληνισμού στην Πόλη (78-79). Ανάλογα, στο τέλος του διηγήματος, ο τρελός πια δερβίσης Κιαμήλ περιποιείται έναν χριστιανικό τάφο παρά την επιμονή των μουσουλμάνων πιστών, που τον έχουν αγιοποιήσει, «να τον πάρουν εις του καϊμακάμη το σπίτι» (102). Ουσιαστικά, ο σούφι ασκητής, σύμφωνα με τη μουσουλμανική παράδοση, μετατρέπει σε τόπο λατρείας τον τάφο του ορθόδοξου Χρηστάκη. Η επαφή του Κιαμήλ με τους χριστιανούς και τις λαϊκές θρησκευτικές πρακτικές τους, η οποία εμφανίζεται στο διήγημα ως αποτέλεσμα της συνύπαρξης που προκαλεί η ευεργεσία αλλά και το αίσθημα ενοχής του δράστη, αποτελεί, επίσης, στοιχείο της σουφιστικής παράδοσης: ο συγκρητισμός συνιστούσε ίδιον αρετών ταγμάτων όπως αυτό Ρουφαήδων (Rufai), γνωστών και ως «ωρουμένων δερβίσηδων», στους κόλπους του οποίου εντάσσεται ο παραπλανημένος Κιαμήλ.¹⁶

¹⁶ Βλ. Ιωάννης Μ. Μπακιρτζής, «Οι ιστορικές συνιστώσες της ιδεολογίας και του έργου του Γεωργίου Βιζυηνού και η Οθωμανοκρατία στη Θράκη το β' μισό του 19ου αιώνα», διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, 1999, σ. 365-374· για τον συγκρητισμό των αδελφοτήτων των σούφι και την προσηλυτιστική δυναμική τους, βλ. σσ. 366-367. Για το τάγμα των Ρουφαήδων, βλ. John P. Brown, *Οι Δερβίσηδες ή ο μυστικισμός της Ανατολής*, πρόλογος στην ελλ. έκδ. Gary E. Leiser, μτφρ.-σημ. Φώτης Γ. Τερζάκης, Μυρμιδόνες 2010, σσ. 147-159, με εκτενή

Ο αφηγητής μέσα από το αποστασιοποιημένο πρίσμα του δυτικοτραφούς υποκειμένου, στο πρότυπο προγενέστερων οριενταλιστικών περιγραφών των δερβίσιων ταγμάτων,¹⁷ εξωτικοποιεί τα δερβίσινα ήθη και ταυτόχρονα τα απορρίπτει ως μια μορφή «φανατικής» (93) ανατολικής θρησκοληψίας. Έτσι περιγράφει επίμονα τα ιερατικά ενδύματα του Κιαμήλ¹⁸ και τονίζει την παράταιρη εμφάνιση της ισχνής υψηλότατης φιγούρας του, μαθαίνει για τις δεισιδαιμονικές-μαγικές αντιλήψεις του σείχη του τάγματος περί βρυκολάκων, πληροφορείται το ακραίο τελετουργικό των Ρουφαήδων, ενώ, τέλος, όταν επιστρέφει στο χωριό του, πλημμυρίζεται από ένα «παράξενον κράμα βδελυγμίας και οίκτου» (101) στη θέα του ρακένδυτου Δερβίση. Στην επίκριση του μυστικιστικού Ισλάμ συντείνουν η απαρέσκεια της οθωμανίδας γράϊας που βλέπει τον γιο της να βουλιάζει στην αεργία και τις τελετουργικές υπερβολές των Ρουφαήδων, και η αντίδραση της χριστιανής μάνας, που περιγελά την αγιοποίηση του παράφρονος Κιαμήλ από τους μουσουλμάνους.

Η αντίφαση που φαίνεται να υπάρχει ανάμεσα στην αρνητική πρόσληψη του «ετερόδοξου» Ισλάμ από τον αφηγητή και την ανοχή που δείχνει, στο τέλος, απέναντι στον ψυχικά ασθενή ιερωμένο του, λύεται αν εστιάσουμε στην κατάσταση του τελευταίου. Ως «άνθρωπος ουδόλως εννοών τα περί αυτόν συμβαίνοντα» (102), ο πιναρός δερβίσης, που τιμάται από τους Τούρκους μουσουλμάνους ενώ υπηρετεί τους Έλληνες ορθοδόξους, υπερβαίνει τις εθνο-θρησκευτικές διαχωριστικές γραμμές αφού καταλήγει να διαβιού ψυχικά και νοητικά πέρα από τους κώδικες που διχοτομούν την ιστορική του πραγματικότητα.¹⁹ Η αφήγηση, ουσιαστικά, κατασκευάζει μια

αναφορά στην ενδυμασία τους. Βλ. επίσης Βλαδίμηρος Μιρμίρογλου, *Οι Δερβίσοι*, Τύποις Τάσσου Βακαλόπουλου, 1940, σσ. 281-289.

¹⁷ Βλ. για παράδειγμα, την περιγραφή, από τον Théophile Gautier (*Constantinople*, Παρίσι, 1853), μιας τελετής των Ρουφαήδων στο Σκουτάρι, την οποία μεταφέρει στα ελληνικά ο Μιρμίρογλου, ό.π. (σημ. 16), σσ. 287-289.

¹⁸ Συγκεκριμένα αναφέρεται στο «μικρόν και χιονόλευκον σαρίκιόν του, τον μακρόν και πράσινον “τσουμπέν” του» (80) του σοφτά και αργότερα στο «πρασινόζωστον “κιουλάφιον”» και το «“καφτάνιον”» του δερβίση Κιαμήλ που «ήταν εξωσμένος λαμπράν δερματίνην ζώνην φέρουσαν [...] όνοχα της Μέκκας» (102).

¹⁹ Έχει ενδιαφέρον ότι ο φιλορώσος Τούρκος στρατιώτης Μοσκώβ-Σελήμ, ο οποίος ελαμβάνεται από τον ντόπιο οδηγό του αφηγητή ως «τρελλός άνθρωπος» (205), πλησιάζει τις αρχές του σουφισμού όπως έχει δείξει ο Θανάσης Β. Κούγκουλος, *Η αναπαράσταση του γενεθλίου τόπου στα διηγήματα του Γ. Μ. Βιζύηνού*, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2020 σσ.

αισθητικοποιημένη εικόνα του σούφι Κιαμήλ, ως μιας απόκοσμης, μυστηριώδους, ανατολίτικης φιγούρας και μιας βασανισμένης ύπαρξης, η οποία διευκολύνει την τελική χειρονομία αναγνώρισης της «αγαθότητας του παράφρονος» ήρωα (103)²⁰ και αποδοχής του Τούρκου «Άλλου» από τον αφηγητή. Αξίζει να σημειωθεί ότι η στάση του αφηγητή διασταυρώνεται ειρωνικά με την αντίληψη των μουσουλμάνων πιστών (με την οποία φαίνεται πως ήταν εξοικειωμένος ο Βιζυηνός)²¹ ότι οι παράφρονες, ιδίως οι ιερωμένοι, ήταν άγια πλάσματα, τα οποία έχαιραν σεβασμού και ελεημοσύνης. Η απώλεια του λογικού εθεωρείτο μια μορφή υπέρβασης των εγκοσμίων και εύνοιας του θείου, ενώ οι πράξεις τους συγχωρούνταν, αφού η ψυχή και το πνεύμα τους ήταν πλήρως αφοσιωμένα σε αυτό.²²

Εντούτοις, παρά το γεγονός ότι η «λογική των οριοθετήσεων» που διακρίνει τον τρόπο σκέψης του αφηγητή κλονίζεται στη διάρκεια της πλοκής για να επικρατήσει η στάση της ανθρωπιστικής κατανόησης, ο ίδιος δεν αποβάλλει εντελώς τις ιδεολογικές αποστάσεις του ορθολογικού εξευρωπαϊσμένου υποκειμένου που διαγιγνώσκει στον ψυχικά άρρωστο σούφι ασκητή την τραγική απόληξη μιας σειράς προσωπικών του αποτυχιών όπως και παθογενειών της οθωμανικής κοινωνίας (οικονομική κρίση, σκληρός κώδικας τιμής, μυστικιστικές παγανιστικές αντιλήψεις και θρησκευτικές ακρότητες), τις οποίες υπομνηματίζει η εικόνα του μεθυσμένου Νεοοθωμανού αδελφού του Κιαμήλ, Εφέντη-ανακριτή.²³ Ας σημειωθεί, επιπρόσθετα, ότι η

99-100. Τον συσχετισμό του Κιαμήλ με τον Σελήμ επιτείνει η μελαγχολική έκφραση και η «γκροτέσκα εμφάνισή» τους, η οποία όπως παρατηρεί η Αλεξάνδρα Ρασιδάκη (*Υπό ρομαντική οπτική γωνία. Γερμανικός ρομαντισμός και Γεώργιος Βιζυηνός*, Άγρα, 2019, σσ. 301-302, σημ. 3) εξωτερικεύει την «υπέρβαση των ορίων» που βιώνουν.

²⁰ Την αφέλεια και αγαθότητα του Κιαμήλ τονίζει και ο σταθερός χαρακτηρισμός του ως «αρίσκου» από τη μητέρα του αφηγητή.

²¹ Για την πιθανή εξοικείωση του Βιζυηνού με την κοινότητα των σούφι της Βιζύης, βλ. Κούγκουλος, ό.π. (σημ. 19), σσ. 100-102.

²² Για την τιμηση των τρελών ή των ηλιθίων από τους μουσουλμάνους, βλ. Brown, ό.π. (σημ. 16), σσ. 315-317 και Μπακιρτζής, ό.π. (σημ. 16), σσ. 371-372.

²³ Για μια συζήτηση του θέματος των ορίων, βλ. Ρασιδάκη, ό.π. (σημ. 19), σσ. 304-312, όπου και το παράθεμα (σ. 305). Για την εικόνα του Εφέντη-ανακριτή, βλ. Ιωάννης Μ. Μπακιρτζής, «Ιδεολογικές αποχρώσεις στους οθωμανικούς χαρακτήρες του διηγήματος του Γεωργίου Βιζυηνού “Ποιος ήταν ο φονεύς του αδελφού μου”», στον συλλογικό τόμο *Λογοτεχνία και διαπολιτισμικές μεταφορές*. Ηλεκτρονικά Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Τμήμα Γλώσσας Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξενίων Χωρών – ΔΠΘ, Κομοτηνή 2015, σσ. 1-12, διαθέσιμο στο http://utopia.duth.gr/~mdimasi/cng/index_htm_files/Mpakirtzis.pdf, τελευταία ανάκτηση

έκβαση της ιστορίας, στην οποία η ελληνοοθωμανική συμβίωση είναι εφικτή είτε ως άρνηση συνειδητοποίησης της πραγματικότητας (όπως στην περίπτωση της μητέρας που συγκατοικεί με τον αποτρελαμένο φονέα του παιδιού της) είτε ως αποδοχή των αντιφάσεων της (όπως στην περίπτωση του αφηγητή), προορίζει το «προεθνικό καθεστώς» στην Οθωμανική Αυτοκρατορία,²⁴ το οποίο θα ανέτρεπε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα η Επανάσταση των Νεοτούρκων, με καταλυτικές για τη διατήρηση του χριστιανικού ελληνισμού συνέπειες.²⁵

«Εκταφή (Ο Δερβίσης των Αθηνών)» (1885)

Δυο χρόνια μετά το διήγημα του Βιζυηνού, η *Εστία* φιλοξένησε το αφηγηματικό ποίημα του λαοφιλούς Αχιλλέα Παράσχου, με τίτλο «Εκταφή (Ο Δερβίσης των Αθηνών)»²⁶ και τοποχρονική ένδειξη «Ταϊγάνιον κατά τον Δεκέμβριον του 1882». Το ποίημα, με λίγες γλωσσικές αλλαγές και προσθήκες, περιλήφθηκε στη μεταθανάτια έκδοση των *Ανεκδότων ποιημάτων* του Παράσχου, με τον τροποποιημένο τίτλο «Ο Δερβίσης (Παράδοσις)» και την ένδειξη «Ταϊγάνιον 1883». Το ποίημα, επομένως, γεννήθηκε την ίδια περίπου περίοδο με το διήγημα του Βιζυηνού, όταν ο Παράσχος υπηρετούσε ως πρόξενος στο Ταϊγάνι, στο σημερινό Ταγκανρόγκ της νότιας Ρωσίας, πόλη με πλούσια ελληνική διασπορά.

Αν και λησμονημένο σήμερα, το ποίημα έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς φαίνεται να προετοιμάζει στάσεις που συναντάμε αμέσως μετά στον «Μοσκώβ Σελήμ» του Βιζυηνού και τον «Ξεπεσμένο Δερβίση» (1896) του Παπαδιαμάντη, και αργότερα στον «Μεγάλο Σιέχη» (γρ. 1918, δημ. 1927)

21.04.2023. Ο Μπακιρτζής θεωρεί ότι παρά «τις ρωγμές συμπάθειας», το διήγημα διατρέχει μια αρνητική διάθεση απέναντι στους Οθωμανούς· βλ. «Ο κοσμοπολίτης Γεώργιος Βιζυηνός νοσταλγός της Θράκης», στον συλλογικό τόμο *Αλεξάνδρινός Αρητής: Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι.Μ. Χατζήφωτη*, τ. 1, επιμ. Γ. Μ. Βαρβούνης-Π. Τζουμέρκας, Πατριαρχική Βιβλιοθήκη του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας, Αλεξάνδρεια 2008, σ. 366.

²⁴ Βλ. σχετικά, Σκοπετέα, ό.π. (σημ. 3), σ. 26.

²⁵ Πρβλ. το σχόλιο του Μιχάλη Χρυσανθόπουλου, ό.π. (σημ. 15), σ. 83, για τη συνύπαρξη ως «μη αντιμετώπιση του άρρωστου status quo», την οποία επιτρέπει η «ένοχη σιωπή» του αφηγητή.

²⁶ *Εστία*, τ. 19, τχ. 470, 1 Ιαν. 1885, σσ. 4-8. Τα παραθέματα στο κείμενο προέρχονται από αυτήν τη δημοσίευση.

του Χρήστου Χρηστοβασίλη. Σύμφωνα με την εισαγωγική σημείωση του Παράσχου, το ποίημα ήταν το δεύτερο μέρος μια ευρύτερης σύνθεσης με τον υπέρτιτλο «Εκταφή». Συνολικά, η σύνθεση ήταν αφιερωμένη στην εξύμνηση δύο αφανών νεκρών που είχαν προσφέρει τις υπηρεσίες τους στο ελληνικό έθνος. Στο πρώτο μέρος της, ο ποιητής εκθειάζει την ηθική ακεραιότητα ενός «ανώνυμου» μαχητή «από τα σπλάχνα του λαού», ενός ταπεινού νεαρού κουρέα, εθελοντή στην κρητική επανάσταση του 1866-1869, που προτίμησε να αυτοκτονήσει αντί να παραδοθεί και να διαφύγει με τουρκικό πλοίο· στο δεύτερο εξυμνούσε έναν Δερβίση.²⁷

Ο Παράσχος, πολύ πριν από τις πρόσφατες λογοτεχνικές χειρονομίες «ανακάλυψης της οθωμανικής κληρονομιάς», δίνει, από μια μεθύτερη οπτική, «νέα ορατότητα» στο οθωμανικό παρελθόν της Αθήνας, αναπτύσσοντας, παρόμοια με σύγχρονους μας συγγραφείς, μια «ρητορική της λήθης».²⁸ Συγκεκριμένα, αναλαμβάνει να ανασύρει στο φως ένα επεισόδιο τουρκικής ευεργεσίας προς την αρχαιοελληνική κληρονομιά της ελεύθερης, στις μέρες του, πρωτεύουσας, παρεμβαίνοντας στις διεργασίες αποσιώπησης θετικών όψεων της δια-θρησκευτικής συνύπαρξης στην «τουρκοκρατούμενη» πόλη. Τέτοιες ήταν τόσο η αρχαιολογική επιχείρηση αποκάθαρσης του μνημειακού τόπου της πόλης από τα λεγόμενα κατάλοιπα του καιρού της «δουλείας» όσο και η ιστοριογραφική διαχείριση του νεότερου αθηναϊκού παρελθόντος ως μιας ζοφερής εποχής υποδούλωσης και αντίστασης του «γένους» στον κατακτητή.

Αναλυτικότερα: Στην πρώτη από τις επτά ενότητες της σύνθεσης, ο ποιητής επιτελεί, με τη γράφουσα «χείρα» του, την τελετουργία εκταφής του λησμονημένου ήρωα. Έχοντας επίγνωση της οργισμένης αντίδρασης που μπορεί να προκαλέσει στους φανατικούς της φυλής η αφήγηση της ιστορίας ενός ενάρετου απίστου, ο ποιητής είναι προσεχτικός στις εκφράσεις του.

²⁷ Βλ. «Εκταφή» στο Αχιλλέως Παράσχου, *Ανέκδοτα ποιήματα*, 2 τόμοι, Τύποις Παρασκευά Λεώνη, 1904, Τόμος 1, σσ. 66-75 (σ. 72) και «Ο Δερβίσης (Παράδοσις), στο *ίδιο*, σσ. 76-85.

²⁸ Λαριτίδου, ό.π. (σημ. 3), σσ. 72-74, 279, 400-401.

Ανάλογα θα κινηθούν αργότερα ο «χρονογράφος» του «Μοσκόβ Σελήμ» και ο Παπαδιαμάντης:²⁹

Της λήθης μέλαν σάβανον μακράν η χειρ μου ρίπτει
 Και άλλον ευγενή νεκρόν εξάγει του μνημείου,
 Η λήθη ό,τι έκλεψε και τ' άδικον καλύπτει,
 Η μούσα πάλιν εις το φως θα φέρη του ηλίου.
 Ιδού αυτός – πλην δειλιώ τον τάφον του ν' ανοιζω
 Και εις τους άγαν Έλληνας Τούρκου νεκρόν να δείξω.
 Φοβούμαι το φιλόπατρι τινών... είναι Δερβίσης!
 [...]
 Πλήν τρέμω μη ο γέρων μου νεκρός σας απαρέση,
 Διότι ήτον ήμισα Δερβίσης· [...]
 Και όμως Έλλην καθώς σεις αν ήτον ο Δερβίσης,
 Ως ο κουρεύς θα έχυνε το αίμα του επίσης!

Στη δεύτερη ενότητα, η παντοδύναμη μούσα νικά τη λήθη και τις εθνικές προκαταλήψεις. Ο ποιητής κηρύττει θαρραλέα τον διεθνή χαρακτήρα της τέχνης και την πρόσδεσή της όχι στα κελεύσματα του έθνους αλλά της δικαιοσύνης:

Ω Μούσα! Όλα τα νικά η ρακιενδύτις λήθη,
 Πλην να νικήση έτι σε ποτέ δεν ηδυνήθη.
 [...]
 Ελθέ, Θεά, αν κ' Ελληνίς, εις φίλον εχθρού μνήμα·
Δεν έχεις εθνικότητα· το παν σου είναι κτήμα.
Τον συμπολίτην πταίοντα κτυπάς και καταστρέφεις
Και μ' άνθη ελικώνια εχθρούς δικαίους στέφεις. (Η έμφραση δική μου).

²⁹ Βλ. Βιζυηνός, «Ο Μοσκόβ Σελήμ», ό.π. (σημ. 13), σ. 202: «Φοβούμαι μήπως οι φανατικοί της ιδικής μου φυλής ονειδίσωσι ένα Έλληνα συγγραφέα, διότι δεν απέκρυψεν την αρετήν σου, ή δεν υποκατέστησεν εν τη αφηγήσει σου ένα χριστιανικόν ήρωα». Για τις «διπλωματικές διατυπώσεις» του Παπαδιαμάντη στο άρθρο «Αι Αθήναι ως ανατολική πόλις» (1896), βλ. Δημήτρης Πολυχρονάκης, «Ο δαίμων της μουσικής στον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη και στον Νικόλαο Επισκοπόπουλο: Ut musica poesis», *Κονδυλοφόρος*, τ. 10, 2011, σσ. 9-10.

Καθώς εξετάζω το ποίημα σε άλλη εργασία μου, σημειώνω εδώ σύντομα ότι ο Παράσχος μέσα από ένα γαϊτανάκι οικειοποιήσεων και μεταπλάσεων προγενέστερων αφηγήσεων κατασκευάζει την ιστορία της πέτρινης προεξοχής που διακρινόταν για αιώνες στο επιστύλιο δύο στύλων στη νότια πλευρά του Ολυμπίου.³⁰ Το ποίημα δημοσιεύεται δεκαπέντε χρόνια μετά την αποξήλωση του κτίσματος, το 1870,³¹ όταν δεν σωζόταν, όπως υποσημειώνει ο Παράσχος, παρά η ενθύμησή του στη μνήμη των παλαιότερων Αθηναίων: «Πολλοί θα τον ενθυμούνται· πρό τινων μόλις ετών τα ερείπια του οικίσκου τούτου κατηδαφίσθησαν διαταγή της Αρχαιολογικής Εταιρίας. Είχεν εκπληρώσει την ευσεβή εντολήν του». Αν και ο ποιητής δικαιολογεί τυπικά την εκκαθάριση του δερβίσιου οικίσκου, με τους στίχους του τού ξαναδίνει υπόσταση: ιστοριογραφεί τη συνθήκη γέννησης και θανάτου του, εξηγεί τον σκοπό δημιουργίας του και καθαγιάζει τη λειτουργία του στη διάρκεια της Τουρκοκρατίας. Με τον τρόπο αυτό διατηρεί ζωντανή τη μνήμη του παράταιρου ερειπίου και μαζί της την παλιμψηστη υπόσταση του Ολυμπίου, τα οποία προσπάθησε να σβήσει η αρχαιολογική σκαπάνη και η μονομερής προβολή του αρχαίου κλέους του έθνους.

Ο Παράσχος εμφανίζει το ποίημά του ως αναδιήγηση της προφορικής μαρτυρίας γέροντα Αθηναίου, διεκδικώντας για την εξιστόρησή του την ιδιότητα της αλήθειας. Η τοπική ιστορία που άκουσε και μεταφέρει ο ποιητής, τοποθετείται στην περίοδο της τυραννικής διακυβέρνησης της Αθήνας από τον διαβόητο Χατζή Αλή Χασεκί (-1795). Με εντολή του καταστράφηκαν αρχαία

³⁰ Βλ. σχετικά, Charalambos Bouras, «The so-called cell of the Athenian stlyite», στο *Architectural Studies in Memory of Richard Krautheimer*, Cecil L. Striker (ed.), Verlag Philipp von Zabern, 1996, σσ. 23-24, ο οποίος καταγράφει μια σειρά απεικονίσεων του ύστερου 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα, όπως και μετέπειτα φωτογραφιών όπου εμφανίζεται το κτίσμα. Η Elizabeth Key Fowden [«Rituals of memory at the Olympieion precinct of Athens», στον συλλογικό τόμο *Remembering and Forgetting the Ancient City*, Javier Martínez Jiménez–Sam Ottewill-Souls (eds), Oxbow, 2022, σ. 316, σημ. 81], καταγράφει ακόμα ένα σπάνιο σχέδιο της δεκαετίας του 1680, από άλμπουμ του Étienne Gravier d'Ortières στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Γαλλίας.

³¹ Για την αποξήλωση, βλ. το φύλλο ημερολογίου του Παναγιώτη Ευστρατιάδη, Γενικού Εφόρου των Αρχαιοτήτων, όπου σημειώνει ότι στις 07.07.1870, «Η καλύβη του στυλίου η επί των κίωνων του Ολυμπίου κατεδαφίσθη», στο https://www.archetai.gr/images/Archive/Eustratiadis/Hmerologio_Ypiresias/Watermarked/p_h_hme_0128.jpg, τελευταία ανάκτηση 22.04.2023. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την καθαίρεση της καλύβας, βλ. Β. Χ. Πετράκος, «Η καλύβη του στυλίου», *Μέντωρ*, τχ. 71, Ιούνιος 2004, σσ. 57-59. Ευχαριστώ τον Ανδρέα Παρασκευόπουλο για τη συνδρομή του στη βιβλιογραφική έρευνα γύρω από τους στύλιτες του ναού.

μνημεία της πόλης για την εξασφάλιση οικοδομικής ύλης που χρησιμοποιήθηκε στην κατασκευή του τείχους της το 1778· ανάμεσά τους, σύμφωνα με το ποίημα, και δυο από τους ουρανοστεφείς στύλους τού ναού. Η άνιση πάλη των μαρτυρικών αρχαίων «γιγάντων» με τους βάνουσους «νάνους» δηλώνει την άνιση σύγκρουση του εθνοποιημένου αρχαίου μεγαλείου με τον Τούρκο δυνάστη. Έτσι, η ποιητική εξιστόρηση επιβεβαιώνει την κατεστημένη ιστορική αντίληψη για τους αιώνες της «αιμοχαρούς» τούρκικης σατραπείας («η Ελλάς ακόμη δούλη δούλων, / Εσίγα υπό τον βαρύν ζυγόν των αλλοφώνων»). Η συνέχεια, ωστόσο, επιφέρει μια σφοδρή ανατροπή του αναγνωστικού ορίζοντα προσδοκιών, καθώς ο επόμενος στύλος σώζεται χάρη στην παρέμβαση ενός αλλόθρησκου δερβίση. Εμφατικά, αν και κάπως αμήχανα, ο ποιητής διαχωρίζει τον μουσουλμάνο μοναχό από τους Τούρκους βαρβάρους:

–Το δάκρυ τίνος είν' αυτό, αυτός ο μαργαρίτης,
 Όστις κατέπεσεν ομού με την αρχαίαν στήλην;
 Τις είνε; –Τούρκος και αυτός· αλλ' όχι· έτι πλέον·
 Είναι Δερβίσης· του Αλλάχ και του Μωάμεθ θύτης,
Αλλά προπάντων άνθρωπος· πνεύμα ευρύ, γενναίον
Και όλων η μεγάλη του καρδιά συμπολίτης. (Η έμφαση δική μου).

Ο δερβίσης ενσαρκώνει στη συμπεριφορά του την ουσία της σουφιστικής διδασκαλίας: εξυμνείται ως ένα φιλελεύθερο πνεύμα· ως άριστος «συμπολίτης» που δεν διακρίνει μεταξύ εθνοθρησκευτικών ομάδων· ως νηστεύων ερημίτης που δέεται για το καλό όλης της πλάσης, τυλίγοντας με την αγάπη του κάθε έμβιο όν· ως δίκαιος κριτής και φροντιστής των ασθενών και των πενήτων. Στη δύναμη της ιερής φήμης του υποτάσσεται ακόμα και ο τρομερός Χασεικής. Στην ποιητική αυτή αγιογραφία διακρίνουμε το πρόπλασμα του Σιέχη-Αχμέτη του Χρηστοβασίλη.³² Στο διήγημα του Χρηστοβασίλη, όπως έχει

³² Βλ. Χρήστος Χρηστοβασίλης, «Ο Μεγάλος Σιέχης», *Γιαννιώτικα Διηγήματα*, προλ. Βασίλης Γκουρογιάννης, φιλ. επιμ.-επιμ. Δροσιά Κατσίδα, Ροές, 2007, σ. 109: «Ο Σιέχη-Αχμέτης-Θεός χωρέσ' τον, ας είταν και Τούρκος είταν στα Γιάννινα μοναδικός τύπος θεοσεβούμενου, θεόπληχτου, θρησκόληπτου και ενάρετου ανθρώπου. Ζούσε πάντα από το πρωί ως το βράδυ γονατιστός, [...]. Στέκονταν αδιάκοπα σοβαρός και συλλογισμένος, δεν αστειεύονταν ποτέ, και δεν

σημειώσει η κριτική, ο Τουρκογιαννιώτης δερβίσης γίνεται αποδεκτός από τον αφηγητή του διηγήματος με όρους «μερικής απομάκρυνσης από τα θεμελιώδη γνωρίσματα του [Τούρκου] Άλλου».³³

Προηγουμένως, στη σύνθεση του Παράσχου, ο δερβίσης των Αθηνών όχι μόνο απομακρύνεται από τον βάνουσο Χασεική –επιτομή του Οθωμανού «Άλλου»–, αλλά και επιτονίζει τη βαρβαρότητά του. Η διαφορά του δερβίση συνδέεται με τον φιλοδίκαιο χαρακτήρα του, την πνευματική του ευρύτητα αλλά και μια ακόμα αρετή: αντίληψη της αρχαίας ελληνικής δόξας, την οποία συνεκδοχικά εκπροσωπεί το ρωμαϊκό αρχιτεκτόνημα, και αίσθηση της συμβολικής αξίας των στύλων. Γι’ αυτό θρηνεί για τη συντριβή τους, καταριέται τους αυτουργούς της και ζητά να κτιστεί η σκήτη του στην κορυφή δύο κιόνων προκειμένου να προστατεύσει τα υπόλοιπα αρχαία «λείψανα». Το ηλιακό φως που ακολουθεί ο μουσουλμάνος στυλίτης μοναχός όταν εισέρχεται στη σκήτη του, συμβολίζει την αγιότητα που του προσπορίζουν η σωματική και πνευματική ανάτασή του προς τον Θεό· ταυτόχρονα, όμως, υπομνηματίζει τη φτωχινότητα του νου που του χαρίζει η επαφή με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό. Η λέξη «Θεός» στο ποίημα παραπέμπει άλλωστε και στον Δία. Γι’ αυτό, αν και Τούρκος, δεν «παραμένει» Τούρκος αλλά χαρακτηρίζεται αμήχανα «ημιβάρβαρος».

Ο γηραιός ασκητής, κοινωνός ενός πνεύματος ανοχής που έχει έρθει σε επαφή με τον πολιτισμό των αρχαίων Ελλήνων (εδώ ίσως λανθάνει μνεία στις νεοπλατωνικές επιρροές του σουφισμού), κατανοεί τη μεγαλοφυΐα τους και ενεργεί, ενάντια στην εξουσία του Χασεική, ως προασπιστής των «αναμνήσεων του γένους» των Ελλήνων. Η εικόνα του, στο ποίημα, δεν χρησιμοποιείται, όμως, μόνο ως αντίβαρο στη μισητή εικόνα του βέβηλου Τούρκου δυνάστη³⁴

γελούσε ποτέ και περνούσε για ζωντανός άγιος από τους Τούρκους και για καλός κι’ αγαθός άνθρωπος από τους Χριστιανούς και τους Εβραίους».

³³ Θανάσης Β. Κούγκουλος, «Από την ηθογραφία στον αναστοχασμό των τοπικών ταυτοτήτων: Οι μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων στους Χρήστο Χρηστοβασίλη και Emel İnci», στον συλλογικό τόμο *Ο Σύγχρονος Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός: Μεταξύ Λαογραφίας & Κοινωνικής Ανθρωπολογίας*. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας Αφιερωμένης στον Ομότιμο Καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης, Παράτηρητής της Θράκης, 2020, σ. 135.

³⁴ Έτσι, ο Παράσχος προδιαγράφει μια κίνηση που ο Vangelis Calotychos (*The Balkan Prospect. Identity, Culture, and Politics in Greece after 1989*, Palgrave Macmillan, 2013, σ. 148) εντοπίζει σε

αλλά και σε αυτήν του «Βρετανού Ελγίνου». Διαμέσου της αντιπαράθεσης με τον αφοσιωμένο στη διαφύλαξη των αρχαιοτήτων δερβίση, ο ποιητής προσμετρά τους δυο εχθρούς του ελληνισμού, διοχετεύοντας εντονότερη την οργή του ενάντια στην αρπαχτική ηγεμονική Ευρώπη, η οποία λεηλατεί την ιδιοκτησία του «γένους» για να στηρίξει το δικό της όραμα σύνδεσης με την αρχαία Ελλάδα.

Κ' η Δύσις η μέγ' αλαυχος, νυκτός ζοφωδεστέρα,
Συντριβεί, κλέπτει και συλεί τα ιερά τεμένη!

Με την εικόνα του φωτισμένου μουσουλμάνου φίλου, ο εθνικός ποιητής δεν κλονίζει, στο παρόν της γραφής του, τη ριζωμένη ιστοριογραφική εκδοχή του οθωμανικού ζυγού. Παρεμβαίνει, εντούτοις, διακριτικά στον μισαλλόδοξο εθνοκεντρικό λόγο, επιζητώντας τη δίκαια τιμήση του αφοσιωμένου στην αρχαία δόξα του τόπου Τούρκου συμπολίτη. Την ιδέα της συναδέλφωσης προβάλλουν οι καταληκτικοί στίχοι της σύνολης σύνθεσης: «Την Κρήτην με της Αθηνάς το άστυ συνενώνω / Τούρκιον Δερβίσην κ' Έλληνα εργάτην αδελφώνω». Ταυτόχρονα, ανασύροντας τον ετερόδοξο μουσουλμάνο από τη λήθη που του επέβαλε η αρχαιολογική σκαπάνη, όταν γιρέμισε τη σικήτη του, ο Παράσχος υποδεικνύει την ανάγκη κατανόησης της περιόδου της Τουρκοκρατίας ως ενός παρελθόντος που εκτός από τη βία των Οθωμανών κατακτητών κλείνει μέσα του και την «αυταπάρησιν» των σούφι συνοίκων.

«Ο ξεπεσμένος Δερβίσης»

Ο Παπαδιαμάντης δημοσιεύει το διήγημά του «Ο ξεπεσμένος Δερβίσης» (3: 111-116)³⁵ στην εφημερίδα *Ακρόπολις*, στις 18 Ιανουαρίου 1896. Την ίδια χρονιά, στον παλμό της διοργάνωσης των Ολυμπιακών Αγώνων, τυπώνεται ο

μυθιστορήματα της δεκαετίας του 1990: την παρουσία μιας «πεφωτισμένης μουσουλμανικής ετερότητας», η οποία διαφέρει από τον Οθωμανό κυρίαρχο, καθιστώντας πιο σύνθετη την παραδοσιακή αντίθεση Ελλήνων και Τούρκων.

³⁵ Οι παραπομπές στα κείμενα του Παπαδιαμάντη γίνονται εντός κειμένου στην έκδοση Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, *Άπαντα*, κριτ. έκδ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, 5 τόμοι, Αθήνα, Δόμος, πρώτη επανέκδοση 1989-1998 (1981-1988). Ο πρώτος αριθμός δηλώνει τον τόμο, ο δεύτερος τη σελίδα.

πρώτος τόμος του λευκώματος *Η Ελλάς κατά τους Ολυμπιακούς αγώνες*, για τον οποίο ο συγγραφέας γράφει το άρθρο «Αι Αθήναι ως ανατολική πόλις» (5: 269-272). Τα αλληλένδετα, πολυσυζητημένα, αυτά κείμενα αναφέρονται στο διαχρονικό και λαϊκότερο τμήμα της νεοσύστατης πρωτεύουσας (Πλάκια, Μοναστηράκι, Θησειό). Ο συγγραφέας περιγράφει πολιτισμικά επιβιώματα του οθωμανικού παρελθόντος της Αθήνας και αρχιτεκτονικά κατάλοιπα του που διατηρούνταν ζωντανά μέσω της επανάχρησης του χώρου.³⁶ Με τον τρόπο αυτό διαφοροποιείται από τον σύγχρονό του φιλοδυτικό εθνικό λόγο, ο οποίος εστίαζε στην ανοικοδομούμενη, νεωτερική όψη της πόλης, προβάλλοντάς την ως μια περιααλή ευρωπαϊκή πρωτεύουσα, επάξια διάδοχο του κλασικού άστεως ενώ παρέκαμπε ή απέρριπτε τις προγενέστερες βυζαντινές και οθωμανικές, «ανατολικές» μορφές της· παράλληλα, αντιστρατεύεται προσεχτικά τα εθνικιστικά αισθήματα που καλλιεργούσε η αλυτρωτική ρητορική στα συμφραζόμενα του ανατολικού ζητήματος.³⁷

Πιο συγκεκριμένα, στο άρθρο, ο συγγραφέας συγκεντρώνει άτακτες γνώσεις του για την παλιά Αθήνα και εμπειρίες του. Ξεινώνοντας από το «παλαιό Τζαμί»,³⁸ εικάζει ότι τη στιγμή αυτή στέγαζε πρόσφυγες «αποδιωγμένους από την ανατολικήν ανεμοζάλην, θύματα του μίσους και του φανατισμού», και σημειώνει ότι άλλοτε το κτίσμα «εχρησίμευεν ως στρατών των ανδρών της μουσικής» που διαδέχθηκαν «τον χορόν των ορχούμενων δερβισών» (5: 269). Η τελευταία μνεία ίσως συνδέεται με ανάμνηση του τειέ,

³⁶ Βλ. σχετικά, Αλίη Σπυροπούλου, *Μορφές κατοίκησης στην Αθήνα κατά τα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Αρχιτεκτονικός χώρος και λογοτεχνία*, Νήσος, 2010, σσ. 72 και 152-157, η οποία παρατηρεί, με αναφορά στα δύο αυτά κείμενα, ότι η έννοια της διάρκειας και της συνέχειας συγκροτείται «μέσα από την υπαρκτή διαχρονικών πολιτισμικών στοιχείων στον χώρο αλλά και από τη συνεχή ανθρώπινη παρουσία σε αυτόν» (σ. 155).

³⁷ Βλ. τα όσα σημειώνουν, μεταξύ άλλων, οι: Καίτη Χιωτέλλη, «Συνομιλώντας με τον “Ξεπεσμένο Δερβιση”», στον συλλογικό τόμο *Φώτα Ολόφωτα. Ένα αφιέρωμα στον Παπαδιαμάντη και τον κόσμο του*, επιμ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Ε.Λ.Ι.Α., 2001, σ. 361· Κωστής Παπαγιώργης, *Αλέξανδρος Αδαμαντίου Εμμανουήλ*, Καστανιώτης, 2019, σσ. 43-44· Αγγέλα Καστρινάκη, «Η εικόνα του Τούρκου στο έργο του Παπαδιαμάντη», στον συλλογικό τόμο *Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου για τον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη*, Δόμος, 2002, σσ. 241-242 και Πολυχρονάκης, ό.π. (σημ. 29), σσ. 5-10. Ας σημειωθεί ότι πέρα από τους Ολυμπιακούς Αγώνες που τόνωσαν το γόητρο και τις διεκδικήσεις του έθνους, η δράση της Εθνικής Εταιρείας που είχε ιδρυθεί, λίγο πριν, το 1894, καλλιεργούσε το φιλοπόλεμο κλίμα με επίκεντρο τις επαναστατικές εξελλίξεις στη Μακεδονία και την Κρήτη. Το διάστημα 1895-1897 το ανατολικό ζήτημα οξύνεται και από τις σφαγές των Αρμενίων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

³⁸ Πρόκειται για το τζαμί Τζισδαράκη, το οποίο σώζεται σήμερα στην πλατεία Μοναστηρακίου.

πιθανόν του τάγματος των Μεβλεβί, γνωστών ως χορευτών δερβίσηδων, που λειτουργούσε από τον 17^ο ή από τον 18^ο αιώνα ως τα χρόνια της Επανάστασης στο πλησίον Ωρολόγιο του Κυρρήστου ή Πύργο των Αέρηδων.³⁹ Στο άρθρο, το παλαιό Τζαμί με τη μουσική κληρονομιά αναφαιίνεται ως κέντρο της κοινωνικής γεωγραφίας της «ανατολικής πόλης» που οργανώνουν οι διαδρομές του συγγραφέα στη διάρκεια της περιήγησής του και οι μνήμες του. Η «ανατολική» Αθήνα συστήνεται υπόρρητα ως η αντίπαλη εκδοχή της εξευρωπαϊσμένης αρχαιολατρικής πρωτεύουσας: ως μια πόλη όπου συνυπάρχουν διαφορετικές χρονιότητες, πολιτισμικά στοιχεία, ήχοι και μουσικά ακούσματα.⁴⁰

Η υποτυπώδης δράση του διηγήματος εκτυλίσσεται στην ίδια γεωγραφική ζώνη της παλαιάς πόλης, στη διάρκεια μιας νύχτας η οποία σημαίνεται από τον αφηγητή ως «πεπρωμένη». Πρωταγωνιστή της έχει έναν μουσουλμάνο ιερωμένο, περαστικό από την Αθήνα. Μολονότι μυστήριο καλύπτει το παρελθόν, το μέλλον και την ιερατική του θέση, ο ξένος του διηγήματος διαθέτει τα τυπικά χαρακτηριστικά του «δερβίση», ιδιότητα που του αποδίδεται τόσο στον τίτλο όσο και εντός της αφήγησης και υποδηλώνεται από τη διερώτηση του αφηγητή «βεκτασής [...]» (3: 112) αναφορικά με το τάγμα του όπως και από την τυπική ενδυμασία (λευκό σαρίκι, τσουμπές και δουλαμάς) και τον τρόπο ζωής του. Ανέστιος και ενδεής, ο ξένος μεταβαίνει «από πόρτα σε πόρτα», δίνοντας οντότητα στην έννοια «δερβίσης».⁴¹ Το καφενείο «αντίκρυ του Θησείου», όπου διανυκτέρευε διασιεδάζοντας με το νάι

³⁹ Ο Λάμπρος Καμπερίδης (*Το νάι το γλυκό... το πράον*, Δόμος, ²1990, σ. 133), με αναφορά στη σχετική περιγραφή του Εβλιγιά Τσελεμπί, συνδέει τον Πύργο με τους Μεβλεβί. Η Άρτεμις Σκουμπούρη (*Μοναστηράκι-Πλάκα. Οι γειτονιές των θεών*, σχεδιασμός χαρτών Δημοσθένης Χριστοφίδης, Πατάκης, ³2016, σσ. 244-247) καταγράφει και την άποψη άλλων μελετητών ότι στον Πύργο κυριαρχούσε το τάγμα των Μπεκτασήδων. Οι Θανάσης Γιοχάλας – Τόνια Καφετζάκη (*Αθήνα. Ιχνηλατώντας την πόλη με οδηγό την ιστορία και τη λογοτεχνία*, Εστία, ⁴2014, σ. 73) τοποθετούν τη δημιουργία του τεκέ, γνωστού ως «τεκές του Μπραϊμή, αλλά και ως τεκές του Καρά Μπαμπά» στον 18^ο αιώνα.

⁴⁰ Για μια πολυεπίπεδη ανάλυση της σχέσης του γλωσσικού και του μουσικού ζητήματος με την αντίληψη του Παπαδιαμάντη για την εθνική ταυτότητα στο διήγημα, βλ. Polina Tambakaki, «Language and Music, National Identity and Orthodoxy: 'The down-and-out Dervish' by Alexandros Papadiamantis», *Κάμπος: Cambridge Papers in Modern Greek*, αρ. 20, 2013, σσ. 31-65.

⁴¹ Σύμφωνα με τον Brown [ό.π. (σημ. 16), σ. 77], η περσική λέξη Darvish ερμηνεύεται με πολλούς τρόπους, με περισσότερο αποδεκτή τη σημασία «ένας φτωχός αδελφός που ζητάει βοήθεια από πόρτα σε πόρτα».

του τους ξενύχτηδες θαμώνες, κλείνει κατόπιν νέας αστυνομικής εντολής. Ο δερβίσης καταφεύγει εντός της νεοσιαμμένης σήραγγας του σιδηροδρόμου Αθηνών-Πειραιώς για να προφυλαχθεί από το φύχος και παίζει το νάι του. Τα χαράματα, όταν «αιμωδιασμένος, βρεγμένος, κρυωμένος, [...] ανέβη εις τον επάνω κόσμον» (3: 115), ένας σαλεπτοής από τα μέρη του τον λυπάται και του προσφέρει διπλό σαλέπι και κουλούρι. Μετά από λίγες μέρες ο δερβίσης εξαφανίζεται από την Αθήνα με τον ίδιο αινιγματικό τρόπο με τον οποίο είχε εμφανιστεί.

Όπως έχει σημειώσει η κριτική, το διήγημα προβάλλει σε πολλαπλά επίπεδα τους μακραίωνους δεσμούς που συνδέουν το ανατολικό με το ελληνικό και το ορθόδοξο στοιχείο. Αξίζει να προσέξουμε ότι η πλούσια σε συμβολισμούς απόδοση του λιγυρού ήχου του αυλού, που συνιστά τον νοηματικό πυρήνα του διηγήματος,⁴² μεταφέρει μια μεταφυσική εμπειρία θεοφάνειας στην οποία συναντιέται ο σουφισμός με τον χριστιανισμό. Την ώρα της πλήρους αποδέσμευσης από το εγκόσμιο αστικό περιβάλλον και της εκμηδένισης τους σώματος, ο δερβίσης επιδιώκει την άμεση γνώση του Θεού μέσα από το εκστατικό μέλος του. Στον σουφισμό, η ποιητική συμβολική γλώσσα εκφράζει την αναζήτηση του απόλυτου.⁴³ Μέσα από αυτό το πρίσμα, η λεπτή πνοή του καλαμιού, που μεταρσιώνεται σε λυρική πρόζα, μπορεί να εκληφθεί ως σημάδι της πνευματικής και ψυχικής εξαϋλωσης του σούφι μυστικού τη στιγμή της συνάντησής του με το «αχανές» και «το άπειρον» του Κτίστη (3: 115). Η «ει βαθέων αναβαίνουσα» «φωνή» του νάι μεθερμηνεύεται, ωστόσο, από τον συναισθανόμενο αφηγητή-ακροατή ως το ταπεινό, πράο και φιλόανθρωπο Ναι της θυσιαστικής αγάπης του Χριστού για το δημιουργημά του: «Ναΐ, νάϊ. Κατά δυο κοκκίδας διαφέρει διά να είναι το Ναι, όπου είπεν ο Χριστός» (3: 114-115). Το «μυστηριώδες και μελιχρόν» άσμα (3: 115) του μουσουλμάνου ασκητή ορίζεται, έτσι, ως ένα αποκαλυπτικό άκουσμα που

⁴² Βλ. ενδεικτικά, Χιωτέλλη, ό.π. (σημ. 37), σσ. 363-364.

⁴³ Βλ. Adonis, *Sufism and Surrealism*, translated from the Arabic by Judith Cumberbatch, SAQI, 2005, σ. 17: «Sufism is distinctive in that, in its search for the absolute, it resorts to poetry [...]; this has traditionally been the ultimate means of expressing a sense of nearness to and knowledge of the absolute».

σημαίνει τη φανέρωση του πράου Χριστού και μεταφέρει το μήνυμα της λύτρωσης του ανθρώπου από τον Άδη, της φιλανθρωπίας και της ειρήνευσης.⁴⁴

Η αβρή και απόκοσμη μελωδία του νάι ενσωματώνει αρμονίες της πανάρχαιας Ανατολής («τας φρυγιστί και λυδιστί), της αρχαίας Ελλάδας, του Ορθόδοξου Βυζαντίου και των οθωμανικών αιώνων. Ανάλογα με το «Αι Αθήναι ως ανατολική πόλις» όπου η γλυκύτητα της μουσικής έχει τη δύναμη «να απελαύνει τα εχθρικά αισθήματα» (5: 272), εδώ, η διαπολιτισμικότητα της μελωδίας υπερβαίνει, μαζί με τις θρησκευτικές, τις γλωσσικές⁴⁵ και τις εθνικές αντιθέσεις, καθώς εκφράζει το παλίμψηστο λατρευτικό βίωμα του τόπου και υποδεικνύει την ύπαρξη μιας πολιτισμικής συγγένειας μεταξύ των λαών μιας νοητής Ανατολής, η οποία αγγίζει τα όρια της βαθιάς ψυχικής σύνδεσης.⁴⁶

Η απάντηση του δερβίση στην ερώτηση του σαλεπτή για το πώς βρέθηκε στα μέρη αυτά, με την τουρκική παροιμία «μπου ντουριά τσαρχι φιλέκ [αυτός ο κόσμος είναι σφαίρα και γυρίζει]» (3: 112) συνδέει την απρόβλεπτη μοίρα του με τον στροβιλισμό, την ιεροτελεστική κίνηση των περιστρεφόμενων Μεβλεβήδων που μνημονεύει ο Παπαδιαμάντης στο άρθρο του.⁴⁷ Μέσω του θρησκευτικού χορού τους, οι Μεβλεβί αναζητούσαν την

⁴⁴ Βλ. ενδεικτικά για τον αποκαλυπτικό χαρακτήρα της μελωδίας, Καμπερίδης, ό.π. (σημ. 39), σ. 135 και 184. Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Ο στεναγμός των πενήτων. Δοκίμια για τον Παπαδιαμάντη*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2016, σ. 28 [ο συγγραφέας ερμηνεύει την «πεπρωμένη νύχτα» ως την ιερή νύχτα κατά την οποία, σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, ο Αλλάχ αποκάλυψε το Κοράνι στον Μωάμεθ (σ. 24)]. Βλ. επίσης Άγγελος Καλογερόπουλος, «Σχόλια στο διήγημα “Ο Ξεπεσμένος Δερβίσης (Δ, 111-116)”», στον ιστότοπο της Εταιρείας Παπαδιαμαντιών Σπουδών: <https://www.papadiamantis.net/aleksandros-papadiamantis/papadiamantis-kai-ekraidefsi/sxolia-se-26-diigimata/479-o-ksepesmenos-dervisis-agg-kalogeropoulos>, τελευταία ανάκτηση 22.04.2023.

⁴⁵ Το πνεύμα της αλληλοκατανόησης και της αποδοχής πραγματώνεται παράλληλα στο κείμενο μέσα από την απρόσκοπτη εναλλαγή της τουρκικής με την ελληνική γλώσσα. Βλ. αναλυτικά Tambakaki, ό.π. (σημ. 40), σσ. 42-47.

⁴⁶ Για τον Γιώργο Κεχαγιόγλου («Ενας αιώνας στην πρόσληψη του ανατολίτικου αυλού: το νάι/νέι στον Ρήγα, τον Παπαδιαμάντη και τον Μιχαήλ Αργυρόπουλο», *Μικροφιλολογικά*, τχ. 10, Φθινόπωρο 2001, σ. 23), η μελωδία του αυλού «φανερώνει τη συγγένεια της ψυχής, του αισθήματος και της φιλευσπλαχνίας των ανατολικών “βαρβαριών” φυλών και θρησκειών με τη χριστιανική πραότητα και φιλανθρωπία».

⁴⁷ Τη χορευτική τελετή των Μεβλεβήδων σε τεκέ του Σταυροδρομίου περιγράφει ο Σιακράτος Δ. Βυζάντιος, *Η Κωνσταντινούπολις*, συνδρομή φιλοτίμου του ευγενεστάτου άρχοντος Ποστελνίκου Σωτηρίου Καλλιάνου, ω και προσανατέθη, 3 τόμοι, Εκ του Τυπογραφείου Ανδρέου Κορομηλά, 1851-1869, τ. Β' (1862), σσ. 64-65, συνδέοντάς την με πανάρχαιες τελετουργίες. Την περιγραφή συνοδεύει εικόνα των χορευτών μοναχών. Αναφέρεται από τον Μιχάηλογλου, ό.π. (σημ. 16), σσ. 301-302, σημ. 1, όπου και αναλυτική παρουσίαση του σουντιτικού αυτού μοναστικού τάγματος (σσ. 290-316). Ο περιστροφικός χορός των μοναχών και το κυλιότερες γύρισμα των χιτώνων τους θεωρείται ότι εικονίζει τον αρμονικό χορό των πλανητών γύρω από το σταθερό κέντρο του Ήλιου –

έισταση που θα ελευθέρωνε την ψυχή από υλικές ανάγκες φέρνοντάς την εγγύτερα στον Θεό. Σε αυτό το σουφιστικό τάγμα, όπως έχει δείξει ο Λάμπρος Καμπερίδης, ανήκει ο δερβίσης του διηγήματος.⁴⁸ Πράγματι, πέρα από την υπόγεια σύνδεση του διηγήματος με την αναφορά στον χορό των «δερβισών» στο παπαδιαμαντικό άρθρο, μια σειρά άλλων στοιχείων, με πρωταρχικό το νάϊ, τον καλαμένιο πλαγιάυλο τον οποίο μεταχειρίζονταν οι Μεβλεβί στις τελετές τους, τον συσχετίζει μαζί τους. Ο ιδρυτής του τάγματος, ο περσόφωνος Τζελαλεντίν Ρουμί (Jalal-Al-Din Muhammad Rumi) ή Μεβλανά (ο δάσκαλός μας), υπήρξε εξέχουσα πνευματική προσωπικότητα και κορυφαίος ποιητής, δημιουργός του αριστουργηματικού ποιητικού έργου *Μεσνεβί*, που αρχίζει με αναφορά στον θρήνο του νάϊ.⁴⁹ Η εικόνα του μουσουλμάνου μυστικού που φιλοτεχνεί ο Παπαδιαμάντης υποδηλώνει, όπως έχει επισημάνει ο Καμπερίδης, εξοικείωση με την πνευματική διδασκαλία του σουφισμού, η οποία είχε ως αρχή της την αγάπη για τον Θεό και την αναζήτηση της ένωσης με Αυτόν και η οποία διακήρυττε την ύπαρξη του ενός Θεού και την «κοινή καταγωγή των πάντων σε μία ρίζα, μία πηγή γνώσης και δημιουργίας», αρνούμενη έτσι τις ανθρώπινες διαιρέσεις⁵⁰ – συνεπώς, με μια διδασκαλία που λίγο «διέφερε» από την ουσία του χριστιανικού διδάγματος της αγάπης. Ας σημειωθεί ότι οι Μεβλεβί, πιστεύοντας ότι ήταν δυνατό να επιτευχθεί «η ένωση απασών των θρησκειών», είχαν φιλική στάση προς τους

Δημιουργού. Βλ. Μιρμίρογλου, *ό.π.* (σημ. 16), σ. 400, *πρβλ.* σ. 294. Βλ. επίσης, Καμπερίδης, *ό.π.* (σημ. 39), σ. 176 και αναλυτικότερα 185-187. Για τη συμβολική σημασία της περιστροφής, βλ. ακόμα Πολυχρονάκης, *ό.π.* (σημ. 29), σ. 19, ο οποίος συνδέει ερμηνευτικά τον χορό με τη μουσική του δερβίση που περιτυλίγει πολιτισμούς και θρησκείες και αποτελεί «ένα παγκόσμιο και διαχρονικό άκουσμα».

⁴⁸ Καμπερίδης, *ό.π.* (σημ. 39), σσ. 167-185. Ο συγγραφέας εικάζει ότι ο Παπαδιαμάντης είχε συναντήσει και συνομιλήσει με τον δερβίση που αναπλάθει στο διήγημά του (σσ. 168-169, 184-185).

⁴⁹ Βλ. Μιρμίρογλου, *ό.π.* (σημ. 16), σσ. 411-414 και Καμπερίδης, *ό.π.* (σημ. 39), σσ. 120 και 176, με αναφορά στον κλαυθμό του αυλού για τον χαμένο φίλο του ποιητή.

⁵⁰ Βλ. την περιεκτική παρουσίαση της διδασκαλίας του σουφισμού από τον Καμπερίδη, *ό.π.* (σημ. 39), σσ. 170-175 (το παράθεμα στη σ. 172), ο οποίος στηρίζεται στα *Sufi Essays* του Seyyed Hossein Nasr (Λονδίνο 1972). Αξίζει να σημειωθεί ότι η ευχή «ασι ολσούν» (δηλαδή «να υπάρχει αγάπη») του σαλεπτόη στον δερβίση είναι «συνηθισμένη» στους Μεβλεβί σύμφωνα με τον Brown, *ό.π.* (σημ. 10), σ. 249.

χριστιανούς και συνυπήρξαν λατρευτικά μαζί τους⁵¹ με άλλα λόγια, ήταν ένα τάγμα που είχε δικαιώσει ιστορικά την έννοια της υπέρβασης των διαφορών.

Στις καιρίες γραμμές που ταυτίζουν τον ήχο του δερβίσιου αυλού με το φιλόανθρωπο «να» του Χριστού, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε μια ακόμα μορφή θρησκευτικής προσέγγισης, αν τις συναρτήσουμε με ερμηνείες του ευρωπαϊκού ανατολισμού για τις χριστιανικές λατρευτικές πρακτικές ή για τον κρυπτοχριστιανισμό ετερόδοξων ομάδων του Ισλάμ.⁵² Το προγενέστερο λαϊκό μυθιστόρημα του Βακαλόπουλου *Ο Δερβίσης, ήτοι Οι εν Τουρκία χριστιανοί κατά τον μεσαίωνα* (1884) είναι δείκτης της διάδοσης τέτοιων απόψεων. Ο ελληνοχριστιανός πρωταγωνιστής του Τηλέμαχος, κάποια στιγμή μετά τον άγριο ξεριζωμό των κατοίκων του χωριού του στην Ηπειροθεσσαλία από τους Τούρκους, και τον μετοικισμό τους στη Μικρά Ασία, εισάγεται σε τεκέ και μαθητεύει στα ιερά μουσουλμανικά μυστήρια· στη συνέχεια, υποδύεται τον δερβίση προκείμενου να βρει την αγαπημένη του Ευδοκία. Στο πλαίσιο αντιλήψεων για την κρυφή χριστιανική πίστη ορισμένων δερβίσηδων, είναι ενδεχομένως δυνατό να αναγνωρίσουμε στον παπαδιαμαντικό σούφι αυλητή μια κρυπτοχριστιανική ιδιότητα, η οποία συναρμόζεται με την αοριστία που διαποτίζει την ιστορία του.⁵³ Αξίζει να υπογραμμίσουμε ότι, σε αντίθεση με τα κείμενα του Βιζυηνού και του Παράσχου, ο μυστηριώδης δερβίσης δεν χαρακτηρίζεται από τον αφηγητή παρά μόνο ως «ξένος μουσουλμάνος» (3: 114) και μάλιστα «μελαψός»: με άλλα λόγια, η αφήγηση υπονομεύει οποιαδήποτε αυτόματη συσχέτισή του με μια τουρκική εθνοθρησκευτική ταυτότητα.

⁵¹ Βλ. Μιρμίρογλου, ό.π. (σημ. 16), σσ. 292-294, 309-311 (το παράθεμα στη σ. 292)· ο Μιρμίρογλου κάνει αναφορά σε παραδόσεις για τη δημιουργία κοινών «αγίων» χριστιανών και Μεβλεβί στο Ικόνιο, πνευματικό κέντρο των τελευταίων, και ερμηνεύει την αγαστή σχέση των Μεβλεβί με τους εγχώριους χριστιανούς ιερωμένους ως μια κοινή συμβιβαστική προσπάθεια. Βλ. επίσης, Καμπερίδης, ό.π. (σημ. 39), σσ. 179-184, ο οποίος τονίζει ότι τα τάγματα των Μπεκτασί και των Μεβλεβί απέτρεψαν διωγμούς χριστιανών (σ. 180). Για παραλληλισμούς της μπεκτασικής με την ορθόδοξη χριστιανική λατρεία βλ. Κατερίνα Α. Μπούρα, «Οι Μπέκταση δερβίσηδες: Μερικές πτυχές συνύπαρξης μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων στη Μικρά Ασία 1826-1922», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 3, 1982, σσ. 185-194, διαθέσιμο στο <https://doi.org/10.12681/deltiokms.283>, τελευταία ανάκτηση 30.04.23.

⁵² Για την επεξεργασία τέτοιων ερμηνειών από τον ελληνικό εθνικό λόγο, βλ. Κοκολάκης, ό.π. (σημ. 4), σσ. 386-387 και 394-395.

⁵³ Στον κρυπτοχριστιανισμό ορισμένων δερβίσηδων αναφέρεται και ο Καμπερίδης, ό.π. (σημ. 39), σ. 183, χωρίς ωστόσο να χαρακτηρίζει κρυπτοχριστιανό τον παπαδιαμαντικό δερβίση.

Το παπαδιαμαντικό διήγημα προωθεί, επομένως, μέσα από πολλούς δρόμους μια αναιρετική στάση απέναντι στην τυφλή ταύτιση του μουσουλμάνου μοναχού με τον εχθρό του έθνους, ανάλογη με αυτή του Παράσχου και, ως έναν βαθμό, του Βιζυηνού. Μάλιστα, η εξεικόνιση του παπαδιαμαντικού σούφι ασκητή ανακαλεί στοιχεία από την αναπαράσταση του Κιαμήλ. Τα επίθετα που τον περιγράφουν –«Υψηλός, μελαψός, συμπαθής, γλυκός, άγριος» (3: 112)– με την ανεξήγητη αναφορά στον συνδυασμό ηδύτητας και αγριότητας, η επαναλαμβανόμενη αναφορά στην εξωτική περιβολή του, το αίνιγμα που τυλίγει την προσωπική ιστορία του, η φασματική εντύπωση που προκαλεί η ασυνήθιστη φιγούρα του στο αθηναϊκό περιβάλλον, η έσχατη ταπείνωσή του που προκαλεί την ελεημοσύνη του τουρκομερίτη σαλεπτή και την εικαζόμενη ευσπλαχνία του φιλέδικου κλέφτη Λεπενιώτη, τον δρομίσκο του οποίου ακολούθησε ο δερβίσης όταν ανήλθε «εις τον επάνω κόσμον», θυμίζουν την ιστορία του Κιαμήλ. Στο τέλος της περιπέτειάς του και ο Κιαμήλ ασκητεύει φερέοικος και εξαθλιωμένος στον αχυρώνα της χριστιανής Ελληνίδας μάνας, υπόμνηση της φάτνης που γεννήθηκε ο Χριστός, κερδίζοντας το φιλότιμο «ναι» του αφηγητή.

Η χειρονομία υπερκέρρασης των εθνοφυλετικών και θρησκευτικών διχοτομήσεων, που επιτελεί ο Παπαδιαμάντης, είναι, όμως, πιο τολμηρή από αυτήν του Βιζυηνού. Αν στο «Ποίος ήτον ο φονεύς του αδελφού μου» η στάση αυτή είναι απόρροια στοχασμού πάνω στην σαφήνεια των ορίων και ανθρωπιστικής ευμένειας απέναντι στον δοκιμαζόμενο αλλόθρησκο συντοπίτη, στο παπαδιαμαντικό διήγημα οδηγεί στην καταξίωση του «ξένου μουσουλμάνου». Ο δερβίσης, πρόσωπο που προσομοιάζει στον συγγραφέα, αναγνωρίζεται τόσο ως αυθεντικός μουσικός δημιουργός όσο και ως ένα αδελφικό ον αφοσιωμένο στον αγαπητικό Θεό που λατρεύουν από κοινού χριστιανισμός και σουφισμός (ή κρυπτοχριστιανικός σουφισμός).⁵⁴ Επιπλέον,

⁵⁴ Για το θέμα, ας σημειωθούν και τα λόγια του πρωτοποριακού καλλιτέχνη Νίκου Βέλμου (1890-1930), που παραθέτει ο Γεώργιος Θεμ. Μαλτέζος, *Μνημεία Τουρκοκρατίας Αθηνών*, Εικονογράφησης Βασ. Γερμενή, Έκδοσις Χαράλαμπου Σπανού, 1960, σ. 107 και στη συνέχεια η Σκουμπουρδή, ό.π. (σημ. 39), σσ. 244-245: ο Βέλμος, ανανεώνοντας το πνεύμα του παπαδιαμαντικού διηγήματος, επικαλείται την ύπαρξη ενός κοινού Θεού, Χριστού και Προφήτη. Για τη συγγένεια του

αν λάβουμε υπόψη το πολιτικο-ιδεολογικό πρόγραμμα της *Ακροπόλεως* των ετών 1895-1896, στο πλαίσιο του οποίου δημοσιεύεται το διήγημα –ένα πρόγραμμα με στόχο τη σφοδρή καταγγελία του αυταρχικού καθεστώτος του Αβδούλ Χαμίτ Β' και των βιαιοτήτων του εναντίον των χριστιανών της αυτοκρατορίας⁵⁵–, η έκφραση ευσπλαχνίας προς τον πολιτισμικά συγγενή μουσουλμάνο μιας χριστιανο-ελληνικής Ανατολής, όπως και η κατάφαση, στο παπαδιαμαντικό άρθρο, προς τους ντόπιους Τούρκους των Αθηνών («Επονούσαν τον τόπο», 5: 270) υπονομεύουν τις ρητορικές της μισαλλοδοξίας που καλλιεργούνται στο διογκούμενο φιλοπόλεμο κλίμα της εποχής αυτής. Την ίδια στιγμή, πλασμένος με βαθιά ενσυναίσθηση από τη συγγραφική φαντασία, ο «άμοιρος [...], διωγμένος, εξωρισμένος, ανέστιος» (3: 116) δερβίσης τιμά τη λαϊκή αγιότητα που δέχεται ο Παπαδιαμάντης ως αυθεντική⁵⁶ ενσαρκώνει τον κάθε πρόσφυγα, τον κάθε αναξιοπαθόντα που θα μπορούσε να βρεθεί στη θέση του σε ένα γύρισμα του τροχού της τύχης – ένα γύρισμα που πολύ γρήγορα έφερε ο ελληνοτουρκικός πόλεμος του 1897.



Συμπερασματικά: Οι εικόνες δερβίσηδων που δημιουργούν τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, πριν από το τράνταγμα του 1897, ο Βιζυηνός, ο Παράσχος και ο Παπαδιαμάντης, τοποθετούνται σε διαφορετικό χρονικό πλαίσιο και χώρο (τουρκοκρατία / συγχρονία, οθωμανική επικράτεια / Ελλάδα) και αντλούν άλλοτε από βιωμένες εμπειρίες και άλλοτε από γραπτές πηγές. Παρ' όλα αυτά, διασταυρώνονται. Η συνάφεια που εμφανίζουν δεν εδράζεται σε κάποιο επίμονο ενδιαφέρον για τον ισλαμικό μυστικισμό αλλά στο γεγονός ότι μέσω των αναπαραστάσεων των μουσουλμάνων ασκητών οι

μουσουλμάνου μουσικού με τον δημιουργό Παπαδιαμάντη, βλ. Γεωργία Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση. Θέματα αστικής πεζογραφίας από το τέλος του 19^{ου} αιώνα*, Νεφέλη, 2004, σσ. 352-359.

⁵⁵ Βλ. σχετικά Στέση Αθήνη, «Ο Σουλτάν Μουράτ Ε' ή τα μυστήρια της τουρκικής δυναστείας. Μια ανυπόγραφη παπαδιαμαντική μετάφραση», στον συλλογικό τόμο *Ζητήματα Νεοελληνικής Φιλολογίας. Μετρικά, υφολογικά, κριτικά, μεταφραστικά. Μνήμη Ξ. Α. Κοκόλη*, Α.Π.Θ., 2016, σσ. 493-507, ιδίως 507. Ο Παπαδιαμάντης, καθώς μετέφρασε για την *Ακρόπολη* μερικά από τα κείμενα αυτά που περιγράφουν τη βαρβαρότητα της οθωμανικής δυναστείας, ήταν εξοικειωμένος με τον αντιτουρκικό οριενταλισμό τους.

⁵⁶ Βλ. σχετικά Παπαγιώργης, ό.π. (σημ. 37), σσ. 143-171.

τρεις συγγραφείς εγγράφουν εκδοχές της συνύπαρξης Ελλήνων χριστιανών και Οθωμανών μουσουλμάνων με απώτερη αναφορά στο ταραχώδες παρόν και το ανοιχτό ζήτημα της Μεγάλης Ιδέας και της σχέσης της Ελλάδας με την Οθωμανική Αυτοκρατορία.⁵⁷

Η “ποιητική της συμπάθειας” των τριών συγγραφέων διαχωρίζει τους δερβίσηδες των κειμένων τους από την κατεστημένη αρνητική εικόνα του Οθωμανού ή από την ιεροπολεμική εικόνα του σούφι ζηλωτή και παρεμφερείς οριενταλιστικές αποδόσεις των μουσουλμάνων μοναχών ως φανατικών του Ισλάμ, τις οποίες συναντάμε σε άλλα κείμενα της ίδιας περιόδου.⁵⁸ Εδώ, οι εξώκοσμοι σούφι πρωταγωνιστές εξωραϊζονται ως “διαφορετικοί” Τούρκοι ή προσφιλείς μουσουλμάνοι, χάρη στην ευαίσθητη ή καλλιτεχνική φύση τους και λόγω της «αλήθειας» ή γνησιότητας που αντιπροσωπεύουν είτε με τη μορφή της αγαθότητας, είτε της πνευματικής ευρύτητας, είτε της αυθεντικότητας.

Με αναβαθμούς της έντασης και οι τρεις χαρακτήρες λειτουργούν ως αντίβαρο σε στερεοτυπικές ιδεολογικές στάσεις που αντιμετωπίζουν τον «Τούρκο» αποκλειστικά ως εθνοφυλετικό εχθρό. Στις εικόνες τους συνοψίζονται κοινά ανθρωπιστικά, λατρευτικά και πολιτισμικά στοιχεία που επικρατούν σε ό,τι συγκροτείται στα κείμενα ως χρονότοπος της συμβίωσης και τοποθετείται στην πλατιά, νοητή γεωγραφία της Ανατολής.⁵⁹ Η ανάδειξη στοιχείων πολιτισμικής οικειότητας ή συγγένειας στον χρονότοπο αυτό,

⁵⁷ Το ζήτημα τίθεται ευθέως από τον Παπαδιαμάντη στο ομόχρονο με τον «Ξεπεσμένο Δερβίση» διήγημά του «Ο αβασκαμός του Αγά».

⁵⁸ Για παράδειγμα, αλλού στο παπαδιαμαντικό έργο, η παρουσία των δερβίσηδων παραπέμπει στο απειλητικό για τον χριστιανισμό Ισλάμ. Έτσι, στη *Γυφτοπούλα* (1884), ανάμεσα στις προσημάνσεις της πτώσης της Πόλης, ο αφηγητής αναφέρει την παράδοση για τον ατυχή κληρικό που είδε εντός του ναού ένα ανατριχιαστικό όραμα: «τέσσαρες λευκοχίτωνες δερβίσηδες ωρχούντο μανιωδώς περί το ιερόν Θυσιαστήριον, πλήττοντες τα στήθη και ειβάλλοντες αφρούς εκ του στόματος» (1: 617). Στο «Ναυαγίων ναυάγια» (1893) μέσω μιας ανάλογης εικόνας –«ως θόλος σκοτεινού τζαμιού επί δαπέδου ορχούμενων δερβίσηδων» (2: 501)– υποτυπώνεται η αγριότητα της φύσης. Στις περιπτώσεις αυτές, όμως, η εμφάνιση των δερβίσηδων δεν έχει ρεαλιστική (ή βιωματική) αφετηρία, όπως στον «Ξεπεσμένο Δερβίση». Στην παπαδιαμαντική μετάφραση *Ο Σουλτάν Μουράτ Ε΄ ή τα μυστήρια της τουρκικής δυναστείας* (1895), πάλι, ο “άγιος” δερβίσης που καλείται να θεραπεύσει τον Μουράτ εμφανίζεται με οριενταλιστική εξάρτηση, ως φανατικός, δεισιδαίμων και κάτοχος οπίου. Ακόμα, στο παραμύθι «Οι Δερβισάδες», ο στραβός ζητιάνος δερβίσης εμφανίζεται εντελώς αρνητικά ως πονηρός, κλέφτης και φιλάργυρος.

⁵⁹ Για την έννοια του «χρονότοπου», βλ. τον προβληματισμό της Ακριτίδου, ό.π. (σημ. 3), σσ. 16-18, με αναφορά στην νεότερη τροπή της ελληνικής μυθολογίας προς τον «χρονότοπο της οθωμανικής πόλης της συμβίωσης». Όπως υποδεικνύει η Ακριτίδου (σ. 293), και όπως ελπίζω να αναδειχθίη από την παρούσα ανάλυση, η θεματική αυτή έχει την προϊστορία της στην εθνογραφική λογοτεχνική παραγωγή του ύστερου 19^{ου} αιώνα.

προκρίνει ενάντια στον φανατισμό την προοπτική μιας ελληνο-οθωμανικής ειρήνευσης. Σκηνοθετείται ωστόσο από την οπτική γωνία και με τη φωνή του γηγενούς αφηγητή, ο οποίος ορίζει τα όρια άρσης των εθνικών προκαταλήψεων, τα περιθώρια υπέρβασης των εθνοθρησκευτικών ρηγμάτων και τον βαθμό της διαπροσωπικής επικοινωνίας μεταξύ των αλλόθρησκων χαρακτήρων. Με τον τρόπο αυτό, τα κείμενα καθιστούν μεν δυνατές εναλλακτικές θεάσεις της σχέσης του «Εμείς» με τον μουσουλμάνο «Άλλο» αλλά πάντοτε στο πλαίσιο αξιών του ελληνικού ή του χριστιανοελληνικού πολιτισμικού συστήματος.

ΜΕΡΟΣ Β΄

Τέλη 19^{ου} αιώνα – Μεσοπόλεμος

ΛΑΜΠΡΟΣ ΒΑΡΕΛΑΣ

Θρησκευτικά ψευδώνυμα νεοελλήνων λογοτεχνών (1880-1930):

Πρώτη διερεύνηση

Με αφορμή το συνέδριο, επέλεξα το συγκεκριμένο θέμα για να εξετάσω συστηματικότερα και να λύσω κάποιες απορίες που είχα σχετικά με την αξιοποίηση προσώπων της Βίβλου και της θρησκευτικής παράδοσης ή γενικά θρησκευτικών ιδιοτήτων στη νεοελληνική ψευδωνυμογραφία. Την αναγραφόμενη συγκεκριμένη χρονική περίοδο την επέλεξα γιατί, όπως θα δούμε, είναι η ακμή της ψευδωνυμογραφίας και θεώρησα ότι αξίζει περισσότερο να δει κανείς τι θρησκευτικής προέλευσης ψευδώνυμα εμφανίστηκαν μέσα σε αυτήν τη μεγάλη δεξαμενή.

Τα ψευδώνυμα στην τέχνη και στη λογοτεχνία είναι “παιχνίδι με τη φωτιά” για τον μελετητή. Ο μελετητής πατά σε κινούμενη άμμο και ανά πάσα στιγμή μπορεί να βυθιστεί, ειδικά όταν εξετάζει περιόδους και χώρους που δεν έχουν φωτιστεί ερευνητικά, δεν καλύπτονται δηλαδή από το ευρετήριο φιλολογικών ψευδωνύμων του Κυριάκου Ντελόπουλου, που πρωτοκυκλοφόρησε το 1969 (ο αείμνηστος Ντελόπουλος εργαζόταν ως βιβλιοθηκονόμος στο Κολλέγιο Αθηνών και ήθελε να κάνει σωστά τη δουλειά του, να μην καταχωρίζει ως διαφορετικού δημιουργού έργα του ίδιου προσώπου που τα υπέγραφε με διαφορετικά ψευδώνυμα) και έφτασε αισίως την τρίτη εμπλουτισμένη έκδοση το 2005, η οποία πλέον θα πρέπει να ξανατυπωθεί με νέες προσθήκες, που προέκυψαν στα χρόνια που κύλησαν από τότε.¹ Το ζήτημα είναι παμπάλαιο· σύμφωνα με τον Ντελόπουλο και άλλους, ένα από το πιο πρώιμα ψευδώνυμα το συναντούμε στην ελληνική μυθολογία, στη μυθολογία του Οδυσσέα που ως Ούτις ξεγέλασε τον Πολύφημο. Είναι

* Ένα μέρος του κειμένου, με τον τίτλο «Η ψευδωνυμία σε Έλληνες λογοτέχνες του 19^{ου} και του 20^{ού} αιώνα», είχε διαβαστεί στο συνέδριο «Ο άλλος εαυτός: ψευδωνυμία, ταυτότητα και ετερότητα στην καλλιτεχνική δημιουργία», που διοργάνωσαν η Ελένη Παπαργυρίου και ο Κώστας Χάρδας στο Μουσικό Χωριό, στον Άγιο Λαυρέντιο Πηλίου, 17-18 Αυγούστου 2018.

¹ Βλ. Κυριάκος Ντελόπουλος, *Νεοελληνικά φιλολογικά ψευδώνυμα 1800-2004*, Εστία, Αθήνα ³2005.

γνωστά, επίσης, πολλά παιχνίδια με τις ψευδώνυμες ταυτότητες από τους ίδιους του συγγραφείς. Οι περισσότεροι γνωρίζουμε τον ψευδώνυμο Ossian που έπλασε ο James Macpherson στα 1760 ή τα *Τραγούδια της Βιλιτώς* (*Les chansons de Bilitis*) που τύπωσε ο Pierre Louÿs στα 1894 (δήθεν μεταφρασμένοι στίχοι από ξεθαμμένο αρχαίο χειρόγραφο της Βιλιτώς, μιας αρχαίας Μυτιληνιάς ποιήτριας, μαθήτριας της Σαμφώς) και άλλα πολλά. Παιχνίδια που αποκαλύφθηκαν άλλα αμέσως, άλλα αργότερα, μετά τον θάνατο του πραγματικού συγγραφέα, όπως έγινε με τον Macpherson ή όπως με έναν άλλο συμπατριώτη του, τον αναγεννητή της κέλτικης ποίησης, του Σκοτσέζου William Sharp, που έπλασε το 1893 την ποιήτρια Fiona Macleod, την κράτησε μυστική επί δέκα έτη, έγραψε ο ίδιος κριτικές εναντίον της, άλλοι κριτικοί την υπερασπίστηκαν, και τελικά έγινε γνωστή η ταυτότητά της μετά τον θάνατο του Sharp το 1905.

Παρόμοια παιχνίδια δοκίμασαν να παίζουν και Έλληνες λογοτέχνες. Πριν προχωρήσουμε, όμως, στα θρησκευτικά ψευδώνυμα της συγκεκριμένης περιόδου που αναφέρεται στον τίτλο, θα επιχειρήσουμε αρχικά ένα εποπτικό και, αναγκαστικά συνοπτικό, πέρασμα στον χώρο της ψευδωνυμογραφίας στη νεοελληνική λογοτεχνία του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα.

Προφανώς, μπορούμε να πάμε και πιο πίσω, στους περισσότερο σκοτεινούς (ερευνητικά σκοτεινούς) αιώνες, τον 17^ο και τον 18^ο, με τις αλληπάλληλες έριδες και τις πολεμικές κυρίως στους χώρους των Φαναριωτών με την κοσμοπολίτικη νοοτροπία τους, και θα βρούμε και εκεί ψευδώνυμα έργα. Αλλά ας περιοριστούμε σε πιο οικεία για τη νεοελληνική φιλολογία χρόνια, στα χρόνια του όψιμου Νεοελληνικού Διαφωτισμού, και ας θυμηθούμε το άλυτο (για πόσο άραγε ακόμη;) ψευδώνυμο Αδιαφορώ της «Αληθούς ιστορίας» ή γνωστότερου ως «Ανώνυμου του 1789». Γιατί, εκείνα τα χρόνια, στο γύρισμα του 1800 και στις δύο πρώτες προεπαναστατικές δεκαετίες, έχουμε την πρώτη μαζική άνθηση των ψευδωνύμων στη γραμματεία μας. Ο Διαφωτισμός, με τις έριδες και τις αντιπαλότητες για γλωσσικούς, θρησκευτικούς, πολιτικοϊδεολογικούς αλλά και προσωπικούς λόγους,

συμβάλλει στην άνθιση της ψευδωνυμογραφίας και της ανωνυμογραφίας. Ας θυμηθούμε, επίσης, τον Ανώνυμο τον Έλληνα της *Ελληνικής Νομαρχίας* (1806: μια πολύ πρόσφατη έρευνα του Κώστα Λάππα αποδεικνύει πειστικά ότι συγγραφέας ήταν μάλλον ο Ηπειρώτης έμπορος στην Ολλανδία Αναστάσιος Σπάχος),² ή τα πολλά ψευδώνυμα και ανώνυμα κείμενα του Κωνσταντίνου Ασώπιου (ως Ανδρέας Ανδρεόπουλος Πελοποννήσιος επιτίθεται το 1820 μέσω του *Λόγιου Ερμή* στην *Ποιητική* του Κ. Οικονόμου των εξ Οικονόμων, για να αναχαιτίσει την τοποθέτησή του στην Ιόνιο Ακαδημία), του Χριστόφορου Φιλητά και γενικά του κοραϊκού κύκλου (Ανθιμος Γαζής, Κωνσταντίνος Κούμας, Θεόκλητος Φαρμακίδης, Νεόφυτος Βάμβας κ.ά.), με τα οποία επιτίθενται εναντίον του Παναγιώτη Κοδρικά λόγω των γλωσσικών διαφωνιών τους. Το ψευδώνυμο και η ανωνυμογραφία προσφέρει την προφυλακτική απόκρυψη: σημαδεύεις και χτυπάς χωρίς να εκτίθεται. Ψευδώνυμα έχει χρησιμοποιήσει και ο ίδιος ο Αδαμάντιος Κοραής στις γλωσσικές αντιπαραθέσεις του, αν και πιο γνωστό είναι το Ζ.Λ., το Ζώνον Λογικόν, στον σπονδυλωτό *Παπατρέχα*, αλλά αυτό είναι άλλης τάξεως, αφού δεν γίνεται για λόγους απόκρυψης και προφύλαξης.

Η προφύλαξη και η χρήση ως αμυντική ή επιθετική ασπίδα δεν έπαψε ποτέ (ούτε θα πάψει) να είναι ένας λόγος για τη χρήση ψευδωνύμου και δεν χρειάζεται να επιστρατεύσει κανείς πληθώρα περιπτώσεων. Αρκεί να ανακαλέσει κάποιος στη μνήμη του μόνο τα Δήμος Τανάλιας και Κώστας Γιαβής του Κώστα Βάρναλη, τα άλλα ψευδώνυμα κείμενα που ο ίδιος δημοσίευσε προς βιοπορισμό στην εφημερίδα *Πρωία*, τα ποικίλα ψευδώνυμα του Πέτρου Πικρού στις αστικές εφημερίδες και γενικά των συνεργατών σε μαρξιστικά έντυπα, τις αναγκαστικά ψευδώνυμες ή ανώνυμες συνεργασίες (μεταφράσεις κ.ά.) αριστερών λογίων στα μετεμφυλιακά χρόνια για να μπορέσουν να βιοποριστούν (ο Γιάνης Κορδάτος, ο Τάσος Λειβαδίτης, ο Κοσμάς Πολίτης και άλλοι ων ουκ έστι αριθμός).

² Ο Κώστας Λάππας ανακοίνωσε τα ευρήματά της έρευνάς του στην ομιλία του «Ο Αναστάσιος Σπάχος και η “Ελληνική Νομαρχία”»: ξαναπιάνοντας το νήμα απ’ την αρχή», στις 28.02.2018, στη σειρά Συναντήσεων-Συζητήσεων της Εταιρείας Μελέτης Νέου Ελληνισμού του περιοδικού *Μνήμων*.

Η προφύλαξη, όμως, δεν είναι ο μοναδικός λόγος για τη χρήση ψευδωνύμου. Συχνά ένα ψευδώνυμο επιστρατεύεται για πρακτικές ανάγκες: π.χ. συμμετοχές σε διαγωνισμούς, που προϋποθέτουν, για λόγους αμεροληψίας των κριτικών, τη χρήση ψευδωνύμου από τους υποψήφιους. Άλλοτε οι ανάγκες είναι πολιτικές: συγγραφείς που διώκονταν από το εκάστοτε πολιτικό καθεστώς βιοπορίζονταν μεταφράζοντας ή δημοσιεύοντας με ψευδώνυμα, ή επιλέγουν περισσότερα ψευδώνυμα για να συνεργάζονται με περισσότερα έντυπα την ίδια περίοδο και να αποκομίζουν έσοδα. Συχνά, τα αυστηρά οικογενειακά ήθη που αντιδρούσαν στην καλλιτεχνική τάση των κλώνων τους, ήταν μια ακόμη αιτία για ψευδώνυμα, κυρίως σε γυναίκες συγγραφείς. Τολμηρά κείμενα κρύβονταν πάντα κάτω από τα προσώπια της ψευδωνυμίας (όπως, π.χ., στην περίπτωση της Ντόρας Ρωζέττη και το λεσβιακό μυθιστόρημα *Η ερωμένη της*, 1929). Κάποτε τα ψευδώνυμα οφείλονται σε κοινωνικές προκαταλήψεις, αφού η ενασχόληση με την τέχνη θεωρούνταν ότι αφαιρούσε από την επιστημονική ή άλλη ιδιότητα του προσώπου (χαρακτηριστικό παράδειγμα η στάση ενός πολιτικού του αντιπάλου απέναντι στον Αλέξανδρο Ραγκαβή στα 1863: «Κύριε έγγραφας μυθιστορίας!»). Όχι σπάνια, όμως, αποτελούν εκδηλώσεις συγγραφικών παιχνιδιών και ασκήσεις λογοτεχνικού ύφους. Και ας μην ξεχνούμε περιπτώσεις λογοτεχνών που με διαφορετικές ταυτότητες υπογράφουν διαφορετικά κείμενα: πιο γνωστά τα «ετερώνυμα» του Fernando Pessoa στο *Βιβλίο της ανησυχίας*, ενώ στην ελληνική λογοτεχνία θα συναντήσουμε τον «Μανούσο Φάσση» του Μανώλη Αναγνωστάκη, τον «Πάτροκλο Γιατρά» του Νάσου Βαγενά, τη βεντάλια Νίκος Γριπονησιώτης, Ευριπίδης Νεγρεπόντης, Λαόνικος Διονυσίου, Ν. Μ. Τσουρές του Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλου κ.ά.

Είναι λίγο πολύ γνωστοί οι παραπάνω λόγοι και μπορούν να προστεθούν πολλοί ακόμη ειδικότεροι. Το ενδιαφέρον είναι ότι κάποτε το κειμενικό είδος επιβάλλει τη χρήση ψευδωνύμου, όπως, για παράδειγμα, ο κόσμος των σατιρικών εντύπων. Ο χώρος των περιοδικών και των εφημερίδων εξέθρεψε ούτως ή άλλως τις ψευδώνυμες συνεργασίες. Σε μια κατηγορία εντύπων, όμως,

άνθησε ιδιαιτέρως η ψευδωνυμογραφία: στα σατιρικά έντυπα, περιοδικά και εφημερίδες. Τα περισσότερα ψευδώνυμα στα έντυπα αυτά είναι (και θα παραμείνουν) αταύτιστα. Σε αυτόν τον χώρο, η χρήση του ψευδωνύμου δεν γίνεται μόνο (ή κυρίως) για λόγους προστασίας και ασφάλειας λόγω της κριτικής που ασκείται μερικές φορές (προς πολιτικούς ή άλλους αξιωματούχους ή συναδέλφους γραφιάδες). Είναι και μία μόδα, ένας θεσμός εντέλει: ο συνεργάτης σε σατιρικό έντυπο πρέπει να υπογράφει με ψευδώνυμο και να εφεύρει ένα ευρηματικό τέτοιο, που να ταιριάζει στο είδος και στο ύφος του εντύπου με το οποίο συνεργάζεται και στη στήλη που υπογράφει. Υπάρχει μια τυπολογία ονομάτων, που παραπέμπει σε μια μεγάλη γκάμα από την ευθυμογραφία έως την καυστική σάτιρα, από την απλή, περιπαικτική και αυτοπειρακτική διάθεση μέχρι την απειλή για αμείλικτη κριτική. Συχνά τα ψευδώνυμα συντονίζονται με τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του εντύπου: π.χ., στα κωμικά και σατιρικά έντυπα πυκνώνουν ψευδώνυμα που ανακαλούν ιδιότητες πειρακτικές, κριτικές, καυστικές: Σφήνα, Κουνούπης, Κλαίων Γελών. Κάποτε έχουν τόση επιτυχία που συνδέονται με τον δημιουργό τους και τον συνοδεύουν σε άλλες δραστηριότητες: Ο Παληάνθρωπος του Ιωάννη Βερβέρη έγινε και τίτλος της εφημερίδας του· το ίδιο και ο Ραμπαγάς (από την ομότιτλη κωμωδία του Victorien Sardou) του Κλεάνθη Τριαντάφυλλου, ο Νουμάς του Δημήτρη Ταγκόπουλου (πριν τιλοφορήσει έτσι το ιστορικό περιοδικό του, είχε υπογράψει πολλά κείμενα στην εφημερίδα *Εστία*) κ.ά.

Στο ψευδώνυμο πολλές φορές οφείλεται η επιτυχία της στήλης. Συχνά δεν είναι άγνωστο το πρόσωπο που κρύβεται πίσω από ένα ψευδώνυμο σε σατιρικό έντυπο, αλλά ο συνεργάτης αυτός συνεχίζει να το χρησιμοποιεί, να μακροημερεύει. Όλοι γνώριζαν, για παράδειγμα, ότι πίσω από το ψευδώνυμο Θεοτούμπης (αυτός που κάνει ψεύτικες μετάνοιες στον Θεό, ο ψευδευλαβής, ο θεομπαίχτης) βρισκόταν ο Ροΐδης, αλλά ποτέ ο συγγραφέας της *Πάπισσας Ιωάννας* δεν υπέγραψε με το πραγματικό του όνομα τη συνεργασία του στον πρώτο *Ασμοδαίο* (1875-1876). Η σύμβαση του είδους του εντύπου αυτό απαιτούσε. Ούτε, βέβαια, είχε κανείς αμφιβολία ότι ο χαλός Αγρινωτής

γιατρός Διονύσιος Σουρλής, που υπερασπιζόταν την αθυροστομία του σατιρικού είδους, ήταν ο ίδιος ο Ροΐδης.

Ψευδώνυμο, όμως, απαιτεί και ένα άλλο είδος, το χρονογράφημα. Όχι γιατί ο θεωρούμενος γεννήτορας του είδους στην Ελλάδα, ο Κωνσταντίνος Πωπ, στο περιοδικό *Ευτέρπη* το 1850, χρησιμοποίησε πρώτος ψευδώνυμο (ως Γοργίας), αλλά γιατί το είδος δεν νοείται χωρίς την επιλογή ενός ευρηματικού ψευδωνύμου, στο οποίο οφείλεται πολλές φορές και η επιτυχία της χρονογραφηματικής στήλης. Σπανίζουν οι περιπτώσεις που κάποιος χρονογράφος σταδιοδρομεί με το πραγματικό του όνομα (π.χ., ο όψιμος Σπύρος Μελάς, αλλά αφού είχε διανύσει πολλές δεκαετίες στον δημοσιογραφικό βίο ψευδωνυμογραφώντας). Ειδικά στις χρυσές δεκαετίες του χρονογραφήματος, τις πρώτες τρεις του 20^{ού} αιώνα, τα ψευδώνυμα χρονογραφήματα μπορεί να είναι και περισσότερα του ενός σε ένα φύλλο.³ Και αυτό δεν γίνεται για λόγους απόκρυψης, αφού οι αναγνώστες συχνά ξέρουν ποιος είναι ο συντάκτης, αλλά επειδή το απαιτεί η σύμβαση του είδους. Π.χ., ο Σπύρος Μελάς, ένας από τους παραγωγικότερους του είδους, υιοθετεί το ψευδώνυμο Φορτούνιο στην εφημερίδα *Νέα Ημέρα* της Τεργέστης (28.6.1913) και το φέρει στη συνέχεια μαζί του σε όποιο άλλο έντυπο συνεργάζεται (*Έθνος*, *Εμπρός*, *Ελεύθερος Τύπος*, *Ελεύθερον Βήμα*, *Δημοκρατία*, *Καθημερινή* κ.ά.). Ακόμη και ο τελευταίος πετυχημένος χρονογράφος (με τον θάνατό του, ουσιαστικά, έσβησε το είδος), ο Παύλος Παλαιολόγος, επί μία δεκαετία υιοθέτησε το ψευδώνυμο Κοσμάς Παλιοκαιρινός, υιοθετώντας και την αντίστοιχη περσόνα. Ούτε ο μεγάλος Σκιαθίτης μας, ο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, ξέφυγε από την κειμενική αυτή σύμβαση. Δεν είναι πολύ γνωστό, αλλά και ο Παπαδιαμάντης (με ψευδώνυμο άλλωστε ξεκίνησε και αυτός και μάλιστα απρόσμενο: Μποέμ, ποιος να το φανταζόταν!) εργάστηκε ως χρονογράφος στην εφημερίδα *Νέον Άστυ*, από τον Αύγουστο του 1906 και για μερικούς μήνες, υιοθετώντας το ψευδώνυμο Σιεπτικός. Γύρω στα 1930,

³ Βλ. και το άρθρο του Νίκου Σαραντάκου, «Τα ψευδώνυμα και ο Πλάτων Χαρμίδης», στο ιστολόγιό του: <https://sarantakos.wordpress.com/2010/10/03/platoncharmides/>, τελευταία ανάκτηση 11.03.2023.

στην κορύφωση του χρονογραφήματος, ένας παλιός συντάκτης χρονογραφήματων (μάλλον ο Σπύρος Μελάς, πριν στραφεί και στο ψευδώνυμο Φορτούνιο) σχολιάζει το σφιχταγκάλιασμα του ψευδωνύμου με το είδος του χρονογραφήματος:

Ποιος είμαι; Αδύνατον να το πω! Έχω λόγους να μη μπορώ να παρουσιασθώ παρά μόνο με τη μάσκα ενός ψευδωνύμου. Ο Σοπεγκάουερ εσεληνιάζετο μπροστά στα ψευδώνυμα. Κάθε ψευδώνυμο, έλεγε, κρύβει και από έναν άνανδρο! Θα ήταν άδικο να σκεφθίτε το ίδιο για μένα. Δεν είναι το θάρρος της γνώμης που μου λείπει, αφού μ' έχωσαν στη φυλακή όλα τα καθεστώτα που πέρασαν από την Ελλάδα τα τελευταία χρόνια. Ούτε το θάρρος της δημοσιότητας: Είμαι γένημμα-θρέμμα των δημοσιογραφικών γραφείων. Έχω σκεπάσει με τα γραψίματά μου τόσα ναυτικά... μίλια δημοσιογραφικού χάρτου, ώστε, αν κολλούσαμε τ' άρθρα μου το ένα με το άλλο, θα μπορούσαμε ασφαλώς να φθάσουμε ως την Νέα Υόρκη. Αλλά το ψευδώνυμο είναι μια καθιερωμένη συνήθεια μεταξύ των χρονογράφων. Και πρέπει να σέβεται κανείς τα έθιμα του συναφιού που ανήκει, έστω και αν τα βρισκω παράλογα. Τι λόγον έχει, παρακαλώ, να υπογραφώμεθα Νιρβάνας, Φορτούνιο, Απόμαχος, Σίσυφος, Μακκαβαίος, αφού είμεθα περισσότερο γνωστοί παρά εάν βάζαμε τα ονόματά μας; Και όμως!... Η δύναμις του εθίμου είναι τόση, ώστε και όσοι δεν έχουν ψευδώνυμο κουτσουρεύουν τ' όνομά τους.⁴

Φάνηκε κάπως από τα λίγα που ήδη αναφέρθηκαν: τα ψευδώνυμα είναι συνδεδεμένα κυρίως με τον χώρο των περιοδικών και των εφημερίδων. Γι' αυτό και στις μετεπαναστατικές δεκαετίες τα συναντούμε στον περιοδικό και ημερήσιο Τύπο, μαζί με την ανωνυμογραφία. Και το φαινόμενο αυτό δεν εκλείπει ποτέ ούτε στον 20^ο αιώνα. Επισκοπώντας πανοραμικά το ζήτημα της ψευδωνυμογραφίας στον 19^ο και 20^ο αιώνα, και λαμβάνοντας υπόψη λογοτεχνικές γενιές και άλλες συλλογικές εμφανίσεις λογοτεχνών, διαπιστώνουμε ότι υπάρχει μια αναμφισβήτητη πύκνωση (και στο πεδίο των αυτοτελών εκδόσεων) με τη λεγόμενη «γενιά του 1930». Ας αναλογιστούμε

⁴ Ο Γνωστός, «Καθημερινά στίσα: Αυτοσύστασις», *Ελεύθερον Βήμα*, 04.07.1929.

πόσα μέλη της γενιάς αυτής μακροημέρευσαν με ψευδώνυμα, γνωστά από την αρχή: Ηλίας Βενέζης, Ορέστης Διγενής, Οδυσσέας Ελύτης, Μ. Καραγάτσης, Στράτης Μυριβήλης, Κοσμάς Πολίτης, Γιώργος Σεφέρης κ.ά. Είναι πολλά, συγκριτικά με οποιαδήποτε άλλη εποχή, για να είναι τυχαίο φαινόμενο. Ας θυμηθούμε και άλλους συνομήλικούς τους, που εμφανίστηκαν λίγο νωρίτερα: Τέλλος Άγρας, Κώστας Ουράνης, Άλκης Θρούλος, Κωστής Μπαστιάς, Πέτρος Χάρης κ.ά. Κάθε περίπτωση, βέβαια, έχει την ιδιαιτερότητά της (ξέρουμε, π.χ., όπως μας την έχει αφηγηθεί ο ίδιος, την ιστορία του καραγατσικού ψευδωνύμου), αλλά μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιους γενικούς παράγοντες που έδωσαν ώθηση σε αυτό το φαινόμενο. Μια εξήγηση είναι η γενική τάση της εποχής να διαχωριστεί η καλλιτεχνική δραστηριότητα από την υπόλοιπη δράση, κυρίως την επαγγελματική, του δημιουργού. Είναι φανερό, επίσης, ότι η ψευδωνυμική επιλογή σε κάποιες περιπτώσεις είναι κυρίως καλαισθητικής προέλευσης, ένα είδος ναρκισσιστικής πόζας, θα μπορούσε να πει κανείς (άλλη αίσθηση δημιουργεί το Σωσός Αλεπουδέλης και άλλο το Οδυσσέας Ελύτης, άλλο το Κώστας Καραμούζης και άλλο το Κώστας Αθάνατος, άλλο το Δημήτρης Καραχάλιος και άλλο το Λάμπρος Αστέρης. Ή, για να μεταφερθώ στη σύγχρονή μας εποχή, άλλο το Άννα Καρακόλη και άλλο το Ζυράνα Ζατέλη). Αλλά νομίζω πως η πυκνωση αυτή που παρατηρούμε από τη δεκαετία του 1910 μέχρι και τη δεκαετία του 1930 είναι αποτέλεσμα (δεν θα έλεγα αποκλειστικά αλλά συνέβαλε πολύ) μιας μόδας που είχε δημιουργήσει το παραγωγικότερο φυτώριο λογοτεχνών και γενικότερα γραφιάδων στον ελληνικό χώρο, η περίφημη *Διάπλασις των Παίδων*.

Ήδη από το 1885 το θρυλικό αυτό περιοδικό γράφει στους μικρούς αναγνώστες του ότι μαζί με το κάθε ψευδώνυμο πρέπει να γράφουν και το αληθινό όνομά τους, γιατί αν «καμμία άλλη φίλη μου θελήση να πάρη το ίδιον ψευδώνυμον πώς θα ξεύρω εγώ ότι είνε ιδικόν σου και να της ειπώ να εκλέξη άλλο;» (τ. 7, 15.3.1885, σ. 80). Το 1892 καθιερώνει σταθερή στήλη αλληλογραφίας με τους αναγνώστες, ωθώντας τους να υιοθετούν ψευδώνυμα. Το 1898 μάλιστα, για πρώτη φορά, καταρτίζει Κανονισμό για τα ψευδώνυμα

(περ. Β', τ. 5, αρ. 1-2, 3-10.1.1898, σ. 11). Στην αρχή, το ψευδώνυμο που μπορεί να λάβει κάποιος συνδρομητής ή αδελφός αυτού είναι ένα και δωρεάν και πληρώνεται μόνο η αλλαγή ή η υιοθέτηση ενός ακόμη. Στη συνέχεια, φτάνει έως τα πέντε και το καθένα πληρώνεται. Το 1907 το περιοδικό οργανώνει δημοψήφισμα για το καλύτερο ψευδώνυμο, προκαλώντας την οργή του Ηλία Βουτιερίδη, ενώ το 1913 η Γαλάτεια Καζαντζάκη επιτίθεται στο περιοδικό για την εμπορευματοποίηση της χρήσης ψευδωνύμων («Δώσετε μια δεκάρα για ν' αλλάξετε ψευδώνυμο»).⁵ Πίσω από την επιτυχημένη αυτή πολιτική του περιοδικού βρίσκονται ο Υδραίος Νικόλαος Παπαδόπουλος και ο δαιμόνιος Γρηγόριος Ξενόπουλος.

Όπως και να 'χει, και παρότι πρέπει για τα πνευματικά φαινόμενα να έχουμε στο νου μας τον νόμο των πολλαπλών αιτιών, η γνώση των πραγμάτων δείχνει ότι η τόσο διαδεδομένη «μόδα» των ψευδωνύμων που επέλεξε και καθιέρωσε η *Διάπλασις* έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διάδοση αυτής της πρακτικής που έγινε θεσμός, ειδικά για όσους γνώρισαν τη λογοτεχνία και τη γραφή ως δημόσια πράξη μέσα από τις σελίδες του περιοδικού.

Παρότι τα στοιχεία δεν είναι ακριβή (η πολύτιμη εργασία του Ντελόπουλου πρέπει να ξανατυπωθεί συμπληρωμένη –είναι η μοίρα πάντοτε τέτοιων έργων– με τη συνεργασία πολλών), μπορούμε να αναφέρουμε μερικά αριθμητικά, στατιστικά στοιχεία. Στον ελληνικό χώρο, λοιπόν, ο ιστορικός της λογοτεχνίας μας, ποιητής και δημοσιογράφος Ηλίας Βουτιερίδης εμφανίζεται με 47 διαφορετικές υπογραφές· ο Γρηγόριος Ξενόπουλος και ο Χρήστος Χρηστοβασίλης με 38· ο Ρένος Αποστολίδης με 36, ο Δημήτρης Γληνός με 21 και ο Κωστής Παλαμάς με 19. Από 16 ο Αδαμάντιος Κοραής και ο Παύλος Νιρβάνας [=Πέτρος Αποστολίδης], ακολουθούν οι Γιάννης Βλαχογιάννης, Περικλής Γιαννόπουλος, Δημήτρης Γιαννουκάκης, Ίων Δραγούμης κ.ά. Ο Εμμανουήλ Ροΐδης εμφανίζεται να έχει χρησιμοποιήσει 33

⁵ Βλ. διαδοχικά, Ηλίας Βουτιερίδης, «Η Διάπλαση και τα Ρωμιόπουλα», *Ο Νουμάς*, αρ. 273, 09.12.1907, σ. 6 και αρ. 274, 16.12.1907, σσ. 7-8· Γαλάτεια Καζαντζάκη, «Τι διαβάζουν τα παιδιά μας», *Δελτίο του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, τ. 3, 1913, σσ. 216-231. Βλ. σχολιασμό των τοποθετήσεών τους και αναδημοσίευση των άρθρων τους στο: Βίκυ Πάτσιου, *Η Διάπλασις των Παιδών (1879-1922). Το πρότυπο και η συγκρότησή του*, Αθήνα, ΙΑΕΝ/ΓΓΝΓ, 1987, σσ. 108-109, 207-209, 210-212.

ψευδώνυμα, αλλά αυτό δεν είναι ακριβές, είναι πολύ λιγότερα. Αν, πάντως, προσέξουμε πού χρησιμοποιήθηκαν τα ποικίλα ψευδώνυμα, θα διαπιστώσουμε ότι αφορούν συνεργασίες σε εφημερίδες και περιοδικά και λιγότερο σε αυτοτελείς εκδόσεις, γεγονός που επιβεβαιώνει και αυτό την ευδοκίμηση των ψευδωνύμων στον χώρο του περιοδικού και ημερήσιου Τύπου.

Σε ό,τι αφορά την τυπολογία των ψευδωνύμων παραθέτει αρχειτά στοιχεία ο Ντελόπουλος, τα οποία μπορούμε πλέον να εμπλουτίσουμε.⁶ Συχνά, ωστόσο, από τη μορφή και μόνο μπορεί κανείς να καταλάβει την εποχή, την ευρύτερη συνάφεια, ακόμη και την ιδιαίτερη συλλογικότητα στην οποία ανήκει ο ψευδώνυμος δημιουργός. Ας θυμηθούμε τα ψευδώνυμα των ανθρώπων του ελληνικού Διαφωτισμού (αρχαιοελληνικής προέλευσης: Αγαθόφρων Λακεδαιμόνιος, Ελληνόφρων Σαλαμίνιος, Αριστόβουλος Λακεδαιμόνιος κ.ά.) του δημοτισμού (Λέκας Αρβανίτης, Μάρκος Αυγέρης, Αυγερινός, Βλάμης, Ρήγας Γκόλφης, Στέφος Γερμάς, Γιούργιας, Φώτος Γιοφύλλης, Νώνας Έλατος, Γιάννος Επαχτίτης, Ερημοσπίτης, Μήτσης Καλαμάς, Τάσος Καλογιάννης, Στράτης Μυριβήλης, Νησιώτης, Γιάννης Περγιαλίτης, Λ. Τεφαρίκης, Τουρκομερίτης, Γιάννης Χωριάτης κ.ά.) των μαρξιστών του Μεσοπολέμου (Πέτρος Πικρός, Δήμος Τανάλιας κ.ά.). Σε μια πολύ κατατοπιστική εργασία που έχει κάνει η Γεωργία Ταρσούλη για τα ψευδώνυμα στη *Διάπλασι των Παίδων*, φαίνεται καθαρά πώς οι καθοριστικές ιστορικές περιπέτειες του ελληνισμού από τη δεκαετία του 1890 μέχρι και τη δεκαετία του 1920 επηρέαζαν κατά κύματα τις ψευδώνυμες επιλογές των νεαρών αναγνωστών του περιοδικού.⁷

Σχετικά με την προέλευση των ψευδωνύμων δεν έχουν δημοσιευτεί πολλές αναλυτικές μελέτες και πρέπει να γίνει ακόμη πολλή εργασία. Πολλοί συγγραφείς επιλέγουν ψευδώνυμα που σχετίζονται με τον τόπο καταγωγής τους (π.χ. Αργύρης Εφταλιώτης, Jean Moréas, Γιάννος Επαχτίτης, Νίκος

⁶ Βλ. Ντελόπουλος, ό.π. (σημ. 1), σσ. 15-16.

⁷ Γεωργία Ταρσούλη, «Τα διαπλασιακά ψευδώνυμα», *Νέα Εστία*, τ. 115, τχ. 1366, 1 Ιουνίου 1984, σσ. 731-740. Βλ. επίσης, τις σχετικές παρεμβάσεις των Παν. Ι. Σπυρόπουλου, «Τα διαπλασιακά ψευδώνυμα», *Νέα Εστία*, τ. 116, τχ. 1370, 1 Αυγούστου 1984, σσ. 1029-1030 και Εμμ. Β. Αντωνάκη, «Τα διαπλασιακά ψευδώνυμα», *Νέα Εστία*, τ. 116, τχ. 1371, 15 Αυγούστου 1984, σσ. 1104.

Γρουπονησιώτης, Σταύρος Κρητιώτης κ.ά.). Μια άλλη δεξαμενή είναι ο οικογενειακός περίγυρος, το επίθετο της μητέρας, το μικρό όνομα του πατέρα, παρατσούκλια της οικογένειας κ.ά.. Άλλη μεγάλη δεξαμενή είναι η λογοτεχνία, οι λογοτεχνικοί ήρωες της παγκόσμιας λογοτεχνίας: επιλέγονται λογοτεχνικά πρόσωπα που ταιριάζουν στο προσωπίο που θέλει να δημιουργήσει ο νέος συγγραφέας, που έχουν ιδιαίτερη ιδεολογική στόχευση κ.ά.: π.χ., Γιάννης Αγιάνης, Ιαβέρης, Ενζολωράς/επαναστάτης, Γαβριάς, Μάριος (από τον Victor Hugo), Σικαναρέλιος (από τον Μολιέρο). Κάποτε, μερικοί λογοτέχνες υιοθετούν ονόματα ηρώων προηγούμενων δικών τους έργων: π.χ., ο Μ. Καραγάτσης υπογράφει δημοσιεύματά του ως Χρήστος Νεζερίτης, ο Γιάννης Σιαρίμπας ως Μαριάμπας, Θώμος Ξαφάς, Λαυρέντιος Ταπιάγκας κ.ά.

Στον ευρύτερο χώρο της λογοτεχνίας/γραμματείας ανήκουν φυσικά η μυθολογία και ο κόσμος της Βίβλου. Και έτσι φτάνουμε, επιτέλους, στα θρησκευτικά ψευδώνυμα της χρονικής περιόδου που αναφέρεται στον τίτλο.

Η πρώτη βασική παρατήρηση είναι ότι τα θρησκευτικά ψευδώνυμα δεν εμφανίζουν υψηλό ποσοστό. Δεν είμαι σε θέση, γιατί δεν διαθέτω πολύ αξιόπιστη βάση δεδομένων, να δώσω ακριβή αριθμητικά ποσοστά, αλλά η εικόνα είναι καθαρή και από έναν πρώτο έλεγχο: ο θρησκευτικός χώρος δεν είναι η προνομιακή πηγή για την άντληση ψευδωνύμων.

Σε ό,τι αφορά τις κατηγορίες (ή τις πηγές άντλησης) θρησκευτικών ψευδωνύμων παρατηρούμε τα εξής:

i. Ονόματα από πρόσωπα της Παλαιάς Διαθήκης:

- Προφήτες του Ισραήλ και άλλα κοντινά τους πρόσωπα: Αββακούμ (πρόσωπο που αναφέρεται στην Παλαιά Διαθήκη ως προφήτης του Ισραήλ, προφήτευσε για την αιχμαλωσία των Εβραίων από τον Ναβουχοδονόσορα, βασιλιά των Βαβυλωνίων, καθώς και για την εκ νέου αποικατάστασή τους στην πατρίδα τους), Αβεσσαλώμ (ο τρίτος γιος του προφητάνακτα Δαυίδ, περίφημος για την ομορφιά του και ιδίως για τα πλούσια και ωραία μαλλιά του, αλλά και υπερόπτης και

επαναστάτης· μάλλον και τα δύο του Μπάμπη Άννινου στον *Ασμοδαίο* της δεύτερης περιόδου), Ιερεμίας, Μαλαχίας (και άλλοι μικροί προφήτες), Σηράχ (Σειράχ, που έγραψε το Σοφία Σειράχ), Γολιάθ.

- Ηγεμόνες και επαναστάτες: Αρέτας (ηγεμόνας), Μακκαβαίος (επαναστάτης).
 - Οι Πρωτόπλαστοι και τα τέκνα τους: Αδάμ, Εύα, Άβελ, Κάιν. Μαζί και κάποια από τα τέκνα του Νώε: Σημ, Χαμ και Ιάφεθ (ο τρίτος από τους τρεις γιους), Νεμρώδ (ο δίκαιος, απόγονος του Νώε).
 - Γυναίκες της Βίβλου: Ραχήλ, Ρεβέκκα, Ρουθ, Κα. Λωτ, Εύα.
 - Δαιμονικά όντα και γενικά πνεύματα της Κολάσεως: Σατάν, Σατανάς, Σατανίσκη, Διάβολος Θ., Λεβιάθαν/ Léníathan, Λούσιφερ/Λουσιφέρ/Lucifer, Εωσφόρος, Βεελζεβούλ, Ασμοδαίος (δαίμονας της λαγνείας, φέρεται ως υπεύθυνος για τη διαστροφή των σεξουαλικών επιθυμιών των ανθρώπων, όπως φαίνεται κυρίως στο βιβλίο του Τωβία), Βελφεγκόρ/Μπελφεγκόρ/Belphegor, Λίλιθ, Ασταρώθ (ακόμη και ο Τερζάκης το υιοθέτησε), Μολώχ (βιβλικό όνομα ενός θεού των Καναανιτών που συνδέεται με τη θυσία παιδιών μέσω φωτιάς ή πολέμου). Κάποια μπορεί να μην έχουν ως άμεση πηγή τη Βίβλο, αλλά την αξιοποίησή τους σε μείζονα έργα της παγκόσμιας λογοτεχνίας (Λεβιάθαν, Ασμοδαίος, Βελφεγκόρ κ.ά.).
- ii.** Ονόματα από πρόσωπα της Καινής Διαθήκης, κυρίως από τον κύκλο των Αποστόλων και των μαθητών του Ιησού, αλλά και από τη γέννηση και το σταυρικό δράμα του Ιησού: Ο Ανανίας (μαθητής του Ιησού Χριστού και επίσκοπος Δαμασκού), Μελχιόρ, Καϊάφας, Σίμων / Σίμων Ιωνάς (ψευδώνυμο του Βασίλειου-Μιλτιάδη Νικολαΐδη),
- iii.** Ονόματα αγίων: Απολλινάριος κ.ά.,
- iv.** Ονόματα που παραπέμπουν σε μοναστηριακούς χώρους, σε αγίους, οσίους και αγγέλους, συνήθως με πρόθεση σατιρική: Ιλαρίων, Ονούφριος

[=Π. Γιαννόπουλος], Παχούμιος, Αρσένιος, Άγγελος Θ. Καυσοκαλυβίτης (υπογράφει τη σάτιρα και παρωδία των καλογήρων του Αγίου Όρους «Οι παπα-Βογκάκιοι», *Ο Νουμάς*, τχ. 63, 05.10.1903), Σωφρόνιος Βατοπεδινός,

- v. Ονόματα αποστατών ή αιρετικών ή βλασφημών: Ιουλιανός, Άρειος,
- vi. Ονόματα που αναδεικνύουν ιδιαίτερα (αρνητικά κυρίως) γνωρίσματα πιστών της εκκλησίας ή σχετίζονται με αμαρτίες: Θεοτούμπης, Αμαρτωλός, Βέβηλος,
- vii. Ονόματα που αποδίδουν τη χριστιανική ιδιότητα / ταυτότητα / πίστη: Πιστός [=Χ. Χριστοβασίλης], Ορθόδοξος, Άγκυρα της σωτηρίας, Santissimo, Ένας αληθινός Χριστιανός (ΔτΠ), Επουράνιος βίος, Θεόπεμπτος,
- viii. Ονόματα που σχετίζονται με τη λατρεία της εκκλησίας: Γκούρας Αλειούργητος, Αμήν,
- ix. Ονόματα που παραπέμπουν στο Βυζάντιο: Βυζαντινός (ψευδώνυμο του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, για να υπερασπιστεί το χριστιανικό Βυζάντιο σε εποχές που αυτό βαλλόταν έντονα), Ιουλιανός, Αγαθίας (ίσως ο Σχολαστικός),
- x. Ιδιαίτερες περιπτώσεις που συνδυάζουν μιτές θρησκευτικές ιδιότητες: Παύλος Νιρβάνας (το πρώτο από τον χριστιανισμό, το δεύτερο από τον βουδισμό).

Σε μια πρώτη ανάγνωση, τα ψευδώνυμα του παραπάνω πίνακα φαίνονται πολλά αλλά δεν είναι. Έχει ενδιαφέρον να δούμε πού τα συναντούμε όλα αυτά και άλλα που δεν αναφέρθηκαν. Υπάρχουν φυσικά μεμονωμένες παρουσίες, που η καθεμιά της έχει τη δική της ιστορία. Πάντως, στο σχεδόν αποκλειστικά ψευδώνυμο χρονογράφημα χρησιμοποιούνται πολύ σπάνια – όσο μπόρεσα να ερευνήσω τον αχανή χώρο των μεσοπολεμικών εφημερίδων, συνάντησα τον επαναστάτη Μακκαβαίο του Διονύσιου Κόκκινου. Το θερμοκήπιο, ωστόσο, στο οποίο ευδοκίμούν είναι τα σατιρικά έντυπα. Εκεί είναι πράγματι πυκνότερη η παρουσία τους, αλλά με έναν επιλεκτικό τρόπο, αφού εκεί κυρίως

κυριαρχούν οι σατανάδες και τα άλλα πλάσματα της Κόλασης και τα πειρακτικά δαιμόνια. Ο ροϊδικός Ασμοδαίος, στην πρώτη περίοδο του ομότιτλου περιοδικού, δεν χρειάζεται συστάσεις (χρησιμοποιείται όμως και στη δεύτερη περίοδο του εντύπου, στην οποία ο Ροϊδης δεν συμμετέχει). Ο ευρηματικός Θεοτούμπης του επίσης δεν χρειάζεται περισσότερες συστάσεις. Άλλοι, όμως, απαιτούν συστηματικότερη έρευνα για να τους γνωρίσουμε καλύτερα και να κατανοήσουμε γιατί επέλεξαν θρησκευτικό ψευδώνυμο: π.χ., ο δήθεν Ροϊδης, ο Ανδρέας Δ. Παπαδιαμαντόπουλος, πρώην θεοσεβούμενος και κήρυκας του Ευαγγελίου που αλλαξοπίστησε, ασπάστηκε τις αθεϊστικές θέσεις του Émile Littré και του Auguste Comte και -ω του θαύματος!- υιοθέτησε το διαβολικό ψευδώνυμο Lucifer· ο Βελεφγκόρ του Δημήτρη Ταγκόπουλου (σε περιοδικά αλλά και σε αυτοτελείς εκδόσεις), ή ο επίμονος Σατανάς του Κωνσταντίνου Σκόκου (εμφανίζεται σταθερά στο ευθυμογραφικό *Ημερολόγιόν* του· ο δαιμονικός/τερατικός Λεβιάθαν του θεατρανθρώπου Νικόλαου Λάσκαρη σε πολλές εφημερίδες, περιοδικά και αυτοτελείς εκδόσεις.

Διευκρινίζω ότι δεν έχω ακόμη καθαρή εικόνα για το τι γίνεται στα καθαρά θρησκευτικά περιοδικά. Σε όσα είδα (ο *Σωτήρ* του τέλους του 19^{ου} αιώνα είναι κατά βάση επιστημονικό) δεν ευδοκίμούν τα ψευδώνυμα. Ενδέχεται οι *Ακτίνες* (του Στέφανου Μπολέτση κ.ά.) που ξεκινούν το 1938 και κυκλοφορούν κυρίως μεταπολεμικά να διαφοροποιούν το πεδίο, καθώς δέχονταν και πολλές λογοτεχνικές συνεργασίες.

Εικωφαντική πάντως είναι η απουσία κεντρικών οντοτήτων/προσώπων του χριστιανικού δόγματος: δεν εντόπισα ψευδώνυμα Ιησούς, Παναγία, Θεός, Θεοτόκος, Ιούδας κ.ά. Μόνο στη *Διάπλαση των Παίδων* συνάντησα ένα «Δάκρυ του Χριστού». Οι λόγοι προφανώς είναι ψυχολογικοί (μια αταβιστική και υπαρξιακή επιφυλακτικότητα)· δεν χαριτολογείς εύκολα με την πίστη ή με το υπερφυσικό, ακόμη κι αν δεν είσαι πιστός. Χωρίς, βέβαια, να αποκλείσουμε τον φόβο για ενδεχόμενη βίαιη αντίδραση μέρους του αναγνωστικού κοινού που θα θεωρούσε ότι βεβηλώνονται ιερά και όσια.

ANNITA ΠΑΝΑΡΕΤΟΥ

«Θέλω να σταβρωθώ κι εγώ»:

Μιχαήλ Ακύλα, *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα. Μια βιβλική παράφραση*

Η ύπαρξη του έργου *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα* μου έγινε γνωστή κατά τη διάρκεια συστηματικής έρευνάς μου για την ανάδειξη της φυσιογνωμίας του Μιχαήλ Ακύλα. Έτσι, θα περιοριστώ σε μια *παρουσίαση* του έργου, με αναφορά στον βίο και την προσωπικότητα του συγγραφέα του.

Ο Μιχαήλ Ακύλας, με καταγωγή από τη Σαντορίνη, γεννήθηκε στο Άργος, τον Ιανουάριο του 1900. Έχασε νωρίς τη μητέρα του και ο πατέρας του, που λόγω επαγγέλματος –ήταν νομομηχανικός– μετακινείτο συχνά με μετάθεση, τον ενέγραψε οικότροφο στη Λεόντειο Σχολή. Στα δεκαέξι του εισήχθη στη Σχολή Ναυτικών Δοκίμων, από την οποία αποφοίτησε ως μάχιμος σημαιοφόρος για να φτάσει, το 1929, στον βαθμό του υποπλοιάρχου. Το 1931 μετατάχθηκε στη νεοσύστατη τότε πολεμική αεροπορία με τον βαθμό του σμηναγού. Το 1932 προήχθη σε επισμηναγό. Δεν ξέρουμε πότε ακριβώς, πάντως μετά τα μέσα του 1932 και πριν την άνοιξη του 1934 παραιτήθηκε.

Τον ξαναβρίσκουμε στα τέλη Νοεμβρίου του 1941, όταν, σύμφωνα με μαρτυρία του φίλου του συγγραφέα Γιάννη Μαγκλή, αναζητούσε τρόπο να διαφύγει στη Μέση Ανατολή. Τον Μάρτιο του 1942 η προσπάθεια ευοδώνεται και τη νύχτα της 31^{ης} Μαρτίου προς 1^η Απριλίου ο Ακύλας αποπλέει από το Νέο Φάληρο πάνω σε ένα καΐκι, μαζί με άλλους 13 επιβάτες, αξιωματικούς και πολίτες. Η επιχείρηση προδίδεται. Σε απόσταση μικρότερη των δύο μιλίων από την ακτή τούς πλησιάζει μια γερμανική τορπιλάκατος και συλλαμβάνονται όλοι, καθώς και οι 15 επιβάτες ενός δεύτερου καΐκιού που ακολουθούσε. Κλείνονται στις φυλακές Αβέρωφ και στις 4 Μαΐου μεταφέρονται στις φυλακές Παραπηγμάτων της οδού Βουλιαγμένης. Εκεί, στις

29 Μαΐου, τους ανακοινώνεται ότι θεωρούνται όμηροι και ότι σε περίπτωση οποιασδήποτε δολιοφθοράς κατά του Άξονα θα τουφεκιστούν.

Στις 4 Ιουνίου τους ανακοινώνεται ότι έγινε δολιοφθορά σε μικρό μέρος της σιδηροδρομικής γραμμής κοντά στα Λιόσια. Επιλέγονται 3 αξιωματικοί και 3 πολίτες, στους οποίους προστέθηκαν στη συνέχεια δύο φοιτητές. Στην ομάδα των οκτώ συμπεριλαμβανόταν ο Ακύλας.

Το ξημέρωμα της 5^{ης} Ιουνίου εκτελούνται στην Καισαριανή. Επρόκειτο για τη δεύτερη εκτέλεση που έγινε στο Σκοπευτήριο και ήταν οι πρώτοι Έλληνες που εκτελέστηκαν ως όμηροι, εξ ου και ο χαρακτηρισμός «Οι οκτώ πρώτοι». Επίσης, ήταν η πρώτη φορά που ακούστηκε από το στόμα μελλοθανάτων –με πρώτους τους 3 αξιωματικούς– ο Εθνικός Ύμνος και η κραυγή «Ζήτω η Ελλάδα».

Γράφει στα *Φύλλα Κατοχής* η Ιωάννα Τσάτσου:

5 Ιουνίου 1942

Τούτο το σημερινό είναι αφόρητο. Τέλειωσαν οι προπολεμικές ώρες πνευματικής χαράς. Δε θα τις ξαναβρούμε ποτέ πια όπως ήταν τότε. Ένα βόλι έκοψε τη ζωή του Μιχάλη Ακύλα. Δεν καταλαβαίνουν αυτοί οι Ούνοι ποιους έχουν μπροστά τους και σκοτώνουν. Σκοτώνουν το πνεύμα, σκοτώνουν αυτή τη σπάνια ευαισθησία πούναι χίλιες ζωές μαζί.

Και τώρα γύρω μας ο «Ιούδας» του, οι «Σωκρατικοί του διάλογο», απογυμνωμένοι μοιρολογάνε.

Στο σαλόνι μας, στην ίδια πάντα θέση, είναι η πολυθρόνα οπού καθότανε, διαλεκτικός, απλός, αληθινός.¹

Γράφει ο Γιώργος Θεοτοκάς:

Σήμερα το πρωί οι Γερμανοί τουφέκισαν οκτώ κρατούμενους που τους θεώρησαν ομήρους στο Εθνικό Σκοπευτήριο, στην Καισαριανή. Ανάμεσά τους δυο προσωπικοί μου φίλοι, ο Μιχάλης Ακύλας και ο Γιώργος Κωτούλας. Ο πρώτος, αξιωματικός της Αεροπορίας και λογοτέχνης. Ο δεύτερος, συμφοιτητής μου και φίλος μου από το 1922. Είχε γίνει λιμενικός αξιωματικός. [...] Ήτανε

¹ Ιωάννα Τσάτσου, *Φύλλα Κατοχής*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, ³1976, σ. 44.

δυο καλοί φίλοι, δυο παιδιά με πολλή καρδιά, αγνά και γενναία. Τι πολλοί νεκροί φίλοι μαζεύτηκαν κιόλας τριγύρω μου!²

Στο Κάιρο, ο συνομήλικος του Ακύλα Γιώργος Σεφέρης, σημειώνει στις 29 Ιουνίου 1942: «Έμαθα τον τουφεκισμό του Βοΐλα. Ο τρίτος φίλος μας μέσα σε λίγες εβδομάδες: Αδοσίδης, Μιχάλης Ακύλας οι δυο άλλοι».³

Γράφει ο Ηλίας Τσιριμώκος μεσούσης της Κατοχής, στην παράνομη εφημερίδα του:⁴

Έκλεισε ένας χρόνος από την ημέρα που οι Γερμανοίταλοι άρχισαν ομαδικές δολοφονίες ομήρων στην Αθήνα. Ο ποιητής Μιχαήλ Ακύλας, επισμηναγός της Ελληνικής Αεροπορίας, έπεσε σαν ήρωας με το όνομα της Ελλάδος στα χείλη του, την αυγή της 5^{ης} Ιουνίου 1942 στο Σκοπευτήριο της Καισαριανής.

Στον αγρόν αυτόν πατριώτη, στον εξαίσιο φίλο δεν αρμόζουν συνηθισμένες νεκρολογίες θρήνοι και κιοπετοί. Το πένθος θα ήτο ασέβεια στη μνήμη του Ακύλα.

Γράφει ο Μυριβήλης για τον Ακύλα:

Βγήκε από την οικογένεια των Ελλήνων Λογοτεχνών και πέθανε έτσι ωραία για την Ελλάδα όπως πέθανε ο Μαβίλης.

Πολλά είδαμε κι ακούσαμε να γράφουν στα φύλλα και να φωνάζουν στους δρόμους και στα μεγάφωνα οι λογοτέχνες μας, όσοι κάνουν πολιτική. Κανέναν δεν είδαμε, δεν ακούσαμε, να θυμηθεί τον Ακύλα. Τον σεμνόν Ακύλα μας.

Είταν από κείνους που δεν ανήκουν σε καμμιά κομματική οργάνωση, γιατί ανήκουν στην Ελλάδα την ολάκερη, την αδιαίρετη, την πανελληνική Ελλάδα.⁵

Από την τρίτη (και σε όλες όσες ακολούθησαν) έκδοση της *Αιολικής Γης* θα διαβάζουμε την αφιέρωση του Βενέζη:

ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΤΟΥ ΦΙΛΟΥ ΜΟΥ

Μ Ι Χ Α Λ Η Α Κ Υ Λ Α

² Γιώργος Θεοτοκάς, *Τετράδια Ημερολογίου 1939-1953*, πρόλ. Μαρκ Μαζάουερ, εισ.-επιμ. Δημήτρης Τζιόβας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 42005, σ. 353.

³ Γιώργος Σεφέρης *Μέρες Δ' 1 Γενάρη 1941-31 Δεκέμβρη 1944*, Ίκαρος, 1977, σσ. 215-216.

⁴ Εφημερίδα *Μάχη*, 13.06.1943.

⁵ Στράτης Μυριβήλης, *Καλλιτεχνική Ελλάδα*, τχ. 1-2-3, Γενάρης-Φλεβάρης-Μάρτης 1945, σ. 57.

ΑΝΤΙΣΜΗΝΑΡΧΟΥ-ΠΟΙΗΤΗ
ΠΟΥ ΠΕΘΑΝΕ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ
ΑΠΟ ΣΦΑΙΡΕΣ ΤΩΝ ΓΕΡΜΑΝΩΝ
ΣΤΑ 1942

Ξανά ο Βενέζης ενσαρκώνει τον Ακύλα στο *Μπλοκ C*, στο πρόσωπο του αντισμήναρχου Παύλου Δεσύλλα.

Και ο Ανδρέας Εμπειρικός ξεινά το αφιερωμένο στον Ακύλα ποίημά του «Τε παι» (ενικός του «Ιτε παίδες») με τους στίχους «Μεγαλόψυχε φίλε! / Αν μπορέσης μιαν ημέρα με την δύναμη που έχεις / Και θεούς ν' αναστήσης και τελειώνει με τους στίχους Ν' αναπτέρωσης εσύ την σερνάμενη ζωή μας / με τον παιάνα της Νίκης».⁶

Δικαιώς εγείρεται το ερώτημα: Ποιος ήταν τέλος πάντων αυτός ο Ακύλας; Ένας σύνθετος άνθρωπος, που στο μισό, το επίσημο, βιογραφικό του αναφέρεται ως αξιωματικός των ενόπλων δυνάμεων και στο άλλο μισό ως ποιητής και πεζογράφος (ναι, ήταν και ποιητής· στα 1935, η συλλογή του με τον απλό τίτλο *Ποιήματα* ήταν ένα από τα περίπου 28 βιβλία που εξέδωσε συνολικά ο βραχύβιος αλλά εκλεκτός εκδοτικός οίκος Κασταλία, του Hermann Kaufmann). Νομίζω πάντως, ότι, αν ο ίδιος μπορούσε να αυτοβιογραφηθεί, το πρώτο μισό μπορεί και να μην το ανέφερε καν.

Η Τσάτσου κάνει λόγο για ένα έργο του με τίτλο *Σωκρατικοί Διάλογοι* και ο Γιάννης Μαργιλής για 2 κινηματογραφικά σενάρια – όλα ανέκδοτα. Ώς εμάς έφτασαν μόνο τα *Ποιήματα*, εκδομένα το 1935 και *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα*, που εκδόθηκαν το 1934.

Το 1934 συνέβη το εξής παράδοξο: εκδόθηκε ένας ακόμη *Ιούδας*, θεατρικό έργο του Σπύρου Μελά, που έκανε πρεμιέρα στο Εθνικό Θέατρο, στις 3 Οκτωβρίου και δημοσιεύτηκε ταυτόχρονα σε συνέχειες με τη μορφή μυθιστορήματος στα *Αθηναϊκά Νέα*.

Γνωρίζοντας κανείς τα της προσωπικότητας του Σπύρου Μελά, και έχοντας μόλις ακούσει μερικές απόψεις για τον Ακύλα, εύκολα γίνεται

⁶ 1934. *Προϊστορία ή Καταγωγή του Ανδρέα Εμπειρικού*, επιμ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Άγρα, 2014, σσ. 168-169.

αντιληπτό ότι τα δύο έργα διαφέρουν ριζικά. Αντιπαρέρχομαι τον Μελά και τον *Ιούδα* του, έναν πλούσιο νέο της Ιερουσαλήμ και εραστή της Μαγδαληνής, και επικεντρώνομαι στον άλλο Ιούδα.

Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα, που ο συγγραφέας τους χαρακτηρίζει διήγημα, αλλά μάλλον θα έπρεπε να χαρακτηριστούν νουβέλα, τυπώθηκαν σε ένα βιβλίο μικρού σχήματος (13X18 εκ.), που αριθμεί 96 σελίδες, κατανεμημένες σε 29 άνισα σε έκταση κεφάλαια (το πιο μακροσειρές καταλαμβάνει 5 σελίδες και το συντομότερο 6 αράδες). Πρόκειται για ένα αφήγημα που θα μπορούσε να θεωρηθεί αιρετικό (όπως συνέβη με ανάλογα αντισυμβατικά έργα). Παρακολουθεί τις περίπου δέκα τελευταίες ημέρες της πορείας του Ιησού προς τη Σταύρωση. Και, φυσικά, τις αντίστοιχες μέρες της πορείας του Ιούδα.

Ο Ιούδας του Ακύλα είναι κακοφτιαγμένος και αποικρυστικός. Επιπλέον, είναι μονήρης και συνεσταλμένος. Κάθε εκδήλωση της συμπεριφοράς του παρερμηνεύεται ή ενισχύει την απαξιωτική γνώμη των άλλων, που τον αντιμετωπίζουν σχεδόν με απέχθεια. «Μα είχε τόσο καλή καρδιά. Τόσο απαλή ψυχή. Γι' αυτό τα δεχόταν όλα με εγκαρτέρηση»,⁷ διαβάζουμε σε μια ανάλυση των βιβλικών καθιερωμένων. Ό,τι είχε φέρει τον Ιούδα κοντά στον Ιησού «είταν η αγάπη της θείας του σκέψης, το γαλήνεμα που σιρόπιζε ο θείος του λόγος. Απόταν πρωτάκουσε το χαροπό του κήρυγμα στάλαξε μέσα του το φως της παρηγοριάς κι έγινε από τότε ανάγκη του το βάλαμό της. Κι έγινε ανάγκη του τ' όνειρο της πραότητας, το γαλανόν όραμα της καλοσύνης» (σ. 15).

Η ευγνωμοσύνη για το ύψιστο δώρο μετατρέπεται σ' ένα είδος θείου έρωτα και ταυτόχρονα σε μια ζηλότυπη κτητικότητα: «Θα επιθυμούσε να είναι αυτός ο μόνος αγαπητός του Διδασκάλου» (σ. 19), «να είναι αυτός όλοι του οι μαθητές και όλος ο λαός που τον άκουγε και τον κοιτούσε» (σ. 20). Αλλά ακόμη και ο Ιησούς δείχνει να συμεριζεται την αντιπάθεια των άλλων, πληγώνοντας βαθιά τον Ιούδα. Σπάνια του απευθύνεται, κάποτε τον επιπλήττει

⁷ Μιχαήλ Ακύλα, *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα*. Διήγημα, Τυπογραφείο Γεωρ. Η. Καλέργη, 1934, σ. 8. Οι παραπομπές εφεξής θα γίνονται παρενθέτες στο κείμενο και αφορούν αυτήν την έκδοση.

και τον επιφορτίζει με πρακτικές υποχρεώσεις της καθημερινότητας. Διότι ο Ιησούς του Αιύλα δεν είναι ούτε Θεάνθρωπος ούτε Χριστός - πουθενά δεν θα συναντήσουμε αυτές τις λέξεις. Αντίστοιχα, πουθενά δεν θα συναντήσουμε θαύματα. Η ανάσταση του Λαζάρου παρουσιάζεται ως θαυματουργό γιάτρεμα από βαριά ασθένεια και μόνον ο Καϊάφας θεωρεί τον Ιησού έναν «επικίνδυνο θαυματοποιό» (σ. 74).

Ο Ιησούς του Αιύλα είναι βαθιά ανθρώπινος και ταλανίζεται από μεταπτώσεις και διλήμματα - που πάντως δεν απουσιάζουν ούτε από την Καινή Διαθήκη. Οδεύοντας στο τέλος της διαδρομής και της αποστολής του ανάμεσα στους ανθρώπους, ο «μεγάλος ονειροπόλος», όπως χαρακτηριστικά και αποκαλυπτικά τον αποκαλεί ο Αιύλας, κατακλύζεται από τη θλίψη του ανέφικτου:

Έβλεπε καθαρά πως εκείνο που εκήρυξε, εκείνο που ονειρεύτηκε, η ανθρώπινη κοινωνία της Αγάπης, δεν ήταν παρά λουλούδι της φαντασίας του που μάταια πάσχιζε να ριζίσει τις ρίζες του στη ριχή ψυχή των ανθρώπων. Ότι εμάρανε το έργο του δεν ήταν τόσο η οργή των δυνατών. Όσο η αναξιοσύνη εκείνων που σπαταλούσε για χάρη τους την εξημμένη ψυχή του. Δε θα μπορούσε τάχα ποτέ να γλυτώσει ο άνθρωπος απ' την κακία; Και το ιδανικό του αυτό, η προσπάθεια όλης της ζωής του, δεν είτανε παρά μια χίμαιρα έτοιμη να διαλυθεί μπροστά στα μάτια του όχλου, του όχλου αυτού που ονειρεύτηκε να λυτρώσει από τη δυστυχία που τον έτρωγε, από τον πόνο που τον κυβερνούσε; (σσ. 49-50)

Κατά τον Αιύλα, «το ανομολόγητο βασάνισμα της ψυχής» (σ. 22) του Ιησού το ένωσε μονάχα ο Ιούδας. Ένας απλοϊκός παρεξηγημένος άνθρωπος, που η γνωριμία με τον Ναζωραίο έρχεται να τον τραντάξει συθέμελα, πιστεύει πως «είταν αδιάσπαστα ενωμένες οι ψυχές τους» (σ. 23), αναζητά τρόπο να πραγματώσει αυτήν την ταύτιση, την οποία καθιστά σκοπό της ζωής του και συλλαμβάνει την ιδέα να τον ακολουθήσει εκεί που οι άλλοι δεν θα μπορέσουν: στον θάνατο.

Βλέπουμε τους δύο να προχωρούν πλάι πλάι, παράλληλα, με βασανιστικούς ψυχικούς κραδασμούς, ο καθένας δοσμένος στο δικό του

αδιέξοδο. Τη νύχτα πριν τη Δευτέρα των Σαββάτων είναι οι μόνοι που ξαγρυπνούν στο σπίτι του Λαζάρου. Από την επόμενη μέρα ξεκινά η εβδομάδα, που μεταγενέστερα ονομάστηκε Μεγάλη. Από εδώ και στο εξής, ο Ιούδας, με τον νου στραμμένο σταθερά στον λόγο του Ιησού ότι, όποιος τον αγαπά, τον ακολουθεί, έχοντας πάρει την απόφασή του, και σε μια εναλλαγή διαύγειας και σύγχυσης, αναμετράται αδιάκοπα με τον εαυτό του. Προχωρεί στην ανόσια πράξη για να καταρρεύσει ύστερα εξουθενωμένος. Όταν ο Ιησούς οδηγείται μπροστά στον Πιλάτο, φωνάζει μαζί με τον όχλο: «Στάβρωσέ τον, στάβρωσέ τον» (σ. 81). Και όταν ο Πιλάτος ρωτά ποιον από τους δυο να αφήσει ελεύθερο:

«το Βαραββά, το Βαραββά», φώναξε κι ο Ιούδας και το ντελίριο σα να πλάτυνε τα μικρά του μάτια και το βλέμα του καρφώθηκε πύρινο στο ματωμένο μέτωπο του Ιησού. Κι έπειτα έγινε γλυκό, θωπευτικό αυτό το βλέμα. Πήρε σαν μια έκφραση υπέρτατης αθωότητας και τον αγκάλιασε με αγάπη, με αφωσίωση, με περιπάθεια τον Κύριό του. (σσ. 82)

Στο έργο επιβεβαιώνεται η θέση της γυναίκας, όπως την βλέπουμε σε όλη τη ροή του διηγήματος, δηλαδή, ως χαράς της ζωής: «Οι απλοϊκές αστειότητες των μαθητών τον πειράζουν, και μόνο τα κρουστάλλινα γέλια των γυναικών είναι ικανά να ιλαρούνουν το κουρασμένο του πρόσωπο» (σ. 13). Κυρίως, όμως, ως στηρίγματος: η Μαρία, αδελφή του Λαζάρου, κρατά τον πρωταγωνιστικό ρόλο ανάμεσα στους ακόλουθους του Ιησού, όντας και ο μοναδικός άνθρωπος που κατανοεί και συμπαθεί τον Ιούδα, ενώ κάτω από τον σταυρό, «αδιάφορες για τη χλεύη όσων τις έβλεπαν, αδιάφορες για τα οργισμένα βλέματα των πρεσβύτερων και των γραμματέων, μονάχα οι γυναίκες τον πονούσαν και τον παραστεκόντουσαν στο μαρτυρικό θάνατό του. Μονάχα οι γυναίκες» (σ. 90).

Την ημέρα της Σταύρωσης ο Ακύλας τη νοεί ως ημέρα Κρίσης. Για τον λόγο αυτό, την ημέρα της Σταύρωσης αποτιμάται η αξία των υπόλοιπων μαθητών – που είναι απόντες: ο Ακύλας τους χρησιμοποιεί κατ' ουσία για τις ανάγκες της πλοκής και σε μερικές περιπτώσεις για τη δημιουργία

αντιστιζέων· ο Ιούδας τους θεωρεί ανάξιους του Ιησού. Πρωτίστως, όμως, την ημέρα της Σταύρωσης αναδεικνύεται ο αδικημένος και παραγνωρισμένος Ιούδας, που απεργάζεται, σκηνοθετεί και κατορθώνει αυτό που ποθούσε: να ενωθεί με τον Ιησού διά παντός. Χρησιμοποιεί τα τριάντα αργύρια για να δωροδοκήσει τους φρουρούς, προκειμένου να σταυρώσουν τον ίδιο δίπλα στον Ιησού, αντί για τον έναν από τους δύο ληστές.

Κι ο δωδέκατος μαθητής σταβρωμένος κοντά του, πρώτος αυτός τώρα και μόνος άξιος του Διδασκάλου του, βλέπει μέσα στις οπτασίες που τον κυκλώνουνε το τελευταίο βασάνισμα του Ιησού του. Και μέσα στην παθητική αλλοφροσύνη του νιώθει την ωδίνη Εκείνου να γίνεται ωδίνη του και την αγωνία του, αγωνία δική του. Καταλαβαίνει πως πλησιάζει το υπερουσιο τέλος του.

— Κύριε, του φωνάζει, πάρε με μαζί σου...

Ο Ιησούς έγειρε το κεφάλι.

Κι ο Ιούδας, στην υπέρτατη αυτή στιγμή της ζωής του, μέσα στην αναλαμπή μιας τελευταίας του έκστασης, ένιωσε καθαρά πως έγινεν εκείνος και πως εκείνος έγινεν αυτός.

Και ξεψύχισεν ο Ιούδας. (σσ. 90-91)

Όμως, ο Ανύλας δεν αρκείται στην εύκολη αυτή κάθαρση. Η παραίσθηση μέσα στην οποία κινείται ο δωδέκατος μαθητής διαχέεται στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου. Την Τετάρτη του Πάσχα, ένας άνθρωπος βρίσκεται απαγχονισμένος σε μια αγριελιά, και *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα* περατώνονται με τις φράσεις: «Κάποιος αναγνώρισε τον Βαραββά. Μα οι άλλοι, που βρέθηκαν εκεί και που έτυχε να 'χουν πιστέψει στον Κύριο, επέμεναν πως είταν ο Ιούδας» (σ. 96).

Οι συγκυρίες της ζωής του Ανύλα, η μοναξιά της παιδικής και εφηβικής ηλικίας (ουσιαστικά χωρίς γονείς), η αρχική επαγγελματική ενασχόληση σε στρατιωτικούς κύκλους, δηλαδή σε ένα περιβάλλον χωρίς, φαντάζομαι, ιδιαίτερα πνευματικά ενδιαφέροντα, η πρώιμη παραίτησή του από τον συγκεκριμένο χώρο, προφανώς επειδή το κλίμα του ήταν ξένο, το γεγονός ότι δεν είχε αποκτήσει δική του οικογένεια (στα 42 του, μάλλον όψιμα, είναι

μνηστευμένος) μαρτυρούν μια μοναχική ανθρώπινη διαδρομή. Εξίσου μοναχικός εμφανίζεται και στη συγγραφική διαδρομή του. Πόρρω απέχει από το είδος των συστηματικών (ας πούμε των κατ' επάγγελμα) συγγραφέων. Ουδέποτε υπήρξε συνεργάτης φιλολογικών/λογοτεχνικών περιοδικών, ουδέποτε το όνομά του συναντάται σε κάποια φιλολογική συζήτηση. Έγγραφε αθόρυβα, με πολύ αργό ρυθμό και δεν ενδιαφερόταν ούτε για ταχεία δημοσίευση ούτε για πλούσια παραγωγή. Περιγράφεται ως σοβαρός και λιγόλογος και ήταν αναμφισβήτητα πολύ αγαπητός σε μια πλειάδα καταξιωμένων πνευματικών ανθρώπων.

Νομιμοποιούμαστε, επομένως, να κάνουμε λόγο για μια ελιτιστική ροπή (ο προσδιορισμός χρησιμοποιείται απαλλαγμένος από τη χροιά της υπεροφίας). Σεμνός και ταυτόχρονα υψηλόφρων, λοιπόν, ο Ακύλας εγκύπτει σε δυο εξίσου μοναχικές μορφές, που εκπροσωπούν τα δύο άκρα της ανθρώπινης φύσης. Η εντελής ανθρώπινη φύση του Ιησού τού εμπνέει βαθύτατο σεβασμό, καθώς η ανιδιοτέλεια της προσφοράς, η γαλήνη της ψυχικής ικανοποίησης και η αυτοθυσία απηχούν προσωπικά πιστεύω του. Στους αντίποδες βρίσκεται η ταπεινότερη φύση του Ιούδα, η κατώτερη έκφανση της οποίας εκδηλώνεται στην ασταθή, αλλοπρόσαλλη συμπεριφορά του πλήθους που προκαλεί απόγνωση στον Ιησού, απηχώντας και πάλι την άποψη του Ακύλα για τη δύναμη του κακού.

Η ελπίδα, όμως, δεν έχει χαθεί, επειδή ο Ακύλας πιστεύει στη δυνατότητα της υπέρβασης. Η ταύτιση του Ιούδα με τον Ιησού υποδεικνύει τη δυναμική της ανθρώπινης φύσης να εξυψωθεί, πόσο μάλλον όταν μπορεί να αξιοποιηθεί ακόμη και από έναν μη χαρισματικό άνθρωπο. Πιστεύω ότι ο Ακύλας είχε πολύ δουλέψει τον «Ιούδα». Σε σημείο που, όσα ήθελε να πει, να βρίσκονται τόσο αφομοιωμένα μέσα στη διατύπωση, ώστε να κινδυνεύουν να μην είναι πια άμεσα διακριτά. Σε δεύτερη ανάγνωση, αντιλαμβάνεται κανείς πολλά που ακούσια αντιπαρήλθε στην πρώτη, ανάμεσά τους και την τελική ανατροπή, η οποία αρχίζει να διαφαίνεται αχνά κάπου στα μισά της αφήγησης, όταν υπαινικτικά καταλαβαίνουμε ότι έχει δρομολογηθεί η προδοσία.

Η αναφορά του Ακύλα σε συγκεκριμένα βιβλικά συμβάντα, κυρίως, όμως, η παράφραση άλλων, μαρτυρεί ότι είχε διαβάσει τα Ευαγγέλια. Ακόμη περισσότερο οι χρονικές αναφορές σε συγκεκριμένες ημέρες καθώς και η χρήση μάλλον άγνωστων τοπωνυμίων και όρων –π.χ., Εφραΐμ, Βηθφαγή, Καριώθ, Σαχερδίν– ή ονομάτων –π.χ., Σουζάνα και Ιωάννα–, φανερώνουν ότι επρόκειτο για μια ενδελεχή ανάγνωση.

Αφηγείται με λιτότητα τα τειταινόμενα. Περιστατικά όπως το γεύμα στο σπίτι του Λάζαρου, το άλειμμα με το μύρο, η είσοδος στην Ιερουσαλήμ επί πώλου όνου, ο μυστικός δείπνος, αποδίδονται με τον τρόπο ενός απλού αφηγήματος που αφορά έναν απλό άνθρωπο, χωρίς ίχνος μεταφυσικής ή μυθοποίησης. Οι φυσικές περιγραφές είναι λιγοστές και συνάδουν με/ή τονίζουν την περίσταση ή την εσωτερική κατάσταση των δύο πρωταγωνιστών. Ο Ακύλας εστιάζει κυρίως στα πρόσωπα και τις εκφράσεις τους, δηλωτικές σκέψεων, διαθέσεων και συναισθημάτων. Παράλληλα, χάρη στην επιλογή των κατάλληλων λέξεων, οι άνθρωποι ιχνογραφούνται και μέσα από τον τρόπο της προφορικής τους έκφρασης. Αρκετές γλωσσικές και ορθογραφικές ακρότητες (π.χ., μάγιο, βάθια, έχτρα, συλογή, κίντυνος, χαροπό, συλάβουν), συνήθεις σε κείμενα της εποχής, δίνουν σήμερα μια αίσθηση παραφωνίας στο κατά τα άλλα ρέον κείμενο.

Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα πέρασαν απαρατήρητες από την κριτική. Μονάχα μία δημοσίευση εντοπίστηκε, της άγνωστης Μαρίας Αργυροπούλου, για την οποία βρήκα ελάχιστα στοιχεία, που συμπλήρωσε -και τον ευχαριστώ- ο κ. Λάμπρος Βαρελάς. Η δημοσίευση έγινε στη *Νέα Εστία* το 1934 και είναι αρκετά ενδιαφέρουσα και διεισδυτική. Δεν θα αναφερθώ σ' αυτήν. Θα μεταφέρω μονάχα όσα αφηγήθηκε ο Μαγκιλής (ενθυμούμενος τον Ακύλα, στα 1945, επίσης στη *Νέα Εστία*):

Βαρέθηκα να τους ακούω και πήγα στην άλλη κάμαρη: πάνω στο τραπέζι είδα ένα βιβλιαράκι: Μιχαήλ Ακύλα: *Οι τελευταίες μέρες του Ιούδα*, το πήρα, το άνοιξα λίγο ανόρεχτα με βαρυστημάρα ίσως, ταυτόχρονα με κάποιαν περιέργεια.

Αμέσως η γλώσσα του μούκανε μεγάλη εντύπωση. Ήτανε στρωτή, τέλεια δημοτική, ποιητική σχεδόν, ανάερη. Ύστερα το θέμα του με συνάρπασε, η δύναμη της πρωτότυπης ιδέας, της σύλληψης, της πλοκής. (Συγχωρείστε με, είναι έντεκα τόσα χρόνια από τότε και δε θυμούμαι καλά).

Πετάχτηκα απάνω γιομάτος χαρά κ' ενθουσιασμό και πήγα στο διπλανό δωμάτιο κρατώντας το βιβλιαράκι στο χέρι.

— Κύριοι, είπα, αντί να συζητάτε καλύτερα θάταν ένας από σας να διάβαζε αυτό το βιβλιαράκι και οι άλλοι ν' ακούγατε. Είναι ένα αριστούργημα, ένα μικρό ελληνικό αριστούργημα που πρέπει όλοι μας να διαβάσουμε.⁸

Κλείνοντας, δεν μπορώ να μη σημειώσω τη σύμπτωση: πέρασμα στη δικαίωση αποτελεί η σταύρωση στην Ιερουσαλήμ με την επίκληση του Ιούδα «Κύριε, πάρε με μαζί σου». Πέρασμα στη δικαίωση αποτελεί και η εκτέλεση στην Καισαριανή με την κραυγή «Ζήτω η Ελλάς». Και, επιπλέον για τον Μιχαήλ Ακύλα, συνιστά σφραγίδα υστεροφημίας.

⁸ Γιάννης Μαργλής, «Μιχάλης Ακύλας», *Νέα Εστία*, τ. 37, τχ. 429, 1 Μαΐου 1945, σ. 281.

ΓΙΑΝΝΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΑΚΗΣ

Η παρουσία της γαλλικής ρωμαιοκαθολικής διανόησης στο περιοδικό *Ελληνικά Γράμματα*

Το περιοδικό *Ελληνικά Γράμματα* κυκλοφόρησε από τον Ιούνιο του 1927 ως τον Φεβρουάριο του 1930. Διευθυντές του ήταν ο Κωστής Μπαστιάς και ο Βασίλης Μαλατάκης· τη διεύθυνση εντούτοις ασκούσε ουσιαστικά ο πρώτος.¹ Θα παραθέσω αρχικά ορισμένα στοιχεία για τη σχέση του Μπαστιά με τον Ρωμαιοκαθολικισμό και το βιωματικό της υπόστρωμα, τα οποία αντλώ από τη βιογραφία του, που συνέταξε ο γιος του Γιάννης Μπαστιάς.

Ο γεννημένος το 1901 στην Ερμούπολη της Σύρου Αιμίλιος Κωνσταντίνος Μπαστουνόπουλος (το πραγματικό όνομα του Κωστή Μπαστιά) φοίτησε στο γαλλικό καθολικό δημοτικό σχολείο της Ερμούπολης *École Française des Sœurs de St. Joseph de l'Apparition*, κατόπιν επιμονής της μητέρας του, Αιμιλίας, που ήθελε το παιδί να μάθει καλά γαλλικά. Χρειάστηκε να καμφθούν οι αντιρρήσεις του πατέρα, Ιωάννη Μπαστουνόπουλου, αξιωματικού του ελληνικού στρατού: «θα φραγιέψει το παιδί». Όταν ο πατέρας μετατέθηκε στην Αθήνα κατά τη διάρκεια των Βαλκανικών Πολέμων, ο γιος φοίτησε στο καθολικό κολέγιο *St. Paul*. Μετά από διαμονή ενός έτους στο Ναύπλιο, η οικογένεια επέστρεψε, το 1915, στη Σύρο. Ο Γιάννης Μπαστιάς τονίζει τη γοητεία που ασκούσε στον νεαρό

* Ευχαριστώ τον Γιάννη Κ. Μπαστιά που έθεσε στη διάθεσή μου δυσεύρετα κείμενα του Κωστή Μπαστιά.

¹ Για τους συνεργάτες, την ύλη και τη φυσιογνωμία του περιοδικού, καθώς και για τις αντιδράσεις που προκάλεσε η κυκλοφορία του, βλ. Λάμπρος Βαρελάς, *Ελληνικά Γράμματα (1927-1930)*. *Επίμετρο: «Τα Νέα» (1930)*, University Studio Press (Ευρετήρια περιοδικών λόγου και τέχνης, 3), Θεσσαλονίκη 1995, σ. 13-22· τα ευρετήρια του τόμου που έχει καταρτίσει ο Βαρελάς στάθηκαν ιδιαίτερα χρήσιμα για την έρευνά μου. Βλ. επίσης, Γιάννης Κ. Μπαστιάς, «Το περιοδικό *Ελληνικά Γράμματα* του Μπαστιά (1927-1930)», *Κωστής Μπαστιάς: Βιογραφία. Δημοσιογραφία – θέατρο – λογοτεχνία*, Καστανιώτης, Αθήνα 2005, σσ. 117-132.

πατέρα του ο συριανός Καθολικισμός, παράλληλα με την επίδραση που δεχόταν από τις σοσιαλιστικές ιδέες.²

Το 1922, και ενώ βρισκόταν στην Κέρκυρα ως φοιτητής στη Σχολή Αστυνομίας Πόλεων, ο Μπαστιάς μυήθηκε στον τεκτονισμό.³ Το 1924 ασπάστηκε τον Ρωμαιοκαθολικισμό και εντάχθηκε στους Ελληνόρρυθμους Καθολικούς· ήταν και ο μόνος τρόπος για να παντρευτεί την πρώτη του εξαδέλφη με την οποία ήταν ερωτευμένος.⁴

Αν ανατρέξουμε στην πλούσια αρθρογραφία του Μπαστιά στον αθηναϊκό Τύπο στα μέσα της δεκαετίας του 1920, θα εντοπίσουμε αξιοπρόσεκτα στοιχεία για τη διανοητική πλευρά της σχέσης του με τον Καθολικισμό. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη σκοπιά αυτή παρουσιάζει επιφυλλίδα του δημοσιευμένη στην εφημερίδα *Εσπέρα* τον Μάρτιο του 1926· δύο ρεύματα, ισχυρίζεται ο Μπαστιάς, μάχονται για να κυριαρχήσουν στον σύγχρονο κόσμο: αφενός ο κομμουνισμός και αφετέρου

μία τάσις περισσότερον ψυχική, ένα ρεύμα σφοδράς μυστικοπαθείας που ανθεί την στιγμήν αυτήν κατ' εξοχήν εις τας Ινδίας. [...] ο κόσμος σημειώνει μιαν χαρακτηριστικήν στροφήν προς τα ένδον, προς τον ψυχικόν βίον, σημειώνει μιαν άνθησιν του θρησκευτικού αισθήματος άνευ ομοίας.⁵

Του δεύτερου ρεύματος ηγούνται «ο κολοσσός της αιωνίας πόλεως, το Βατικανόν», και οι «Ινδοί απόστολοι», όπως ο Γιάντι, που «καλλιεργούν καθημερινώς τας ψυχικάς δυνάμεις των ατόμων». Αφού εξάρει το Βατικανό, «αυτό το θαύμα της οργανώσεως και του όγκου το οποίον αποτελεί τον μόνον σοβαρόν και υπολογίσιμον εκπρόσωπον της χριστιανικής ιδέας», για την ιεραποστολική του δράση στην Άπω Ανατολή και την Αφρική, ο Μπαστιάς σημειώνει:

Αλλά η δράσις του Βατικανού επεκτεινόμενη και εις το επίπεδον της διανοήσεως καθίσταται έτι μάλλον σοβαρά. Οι καθολικοί συγγραφείς εις όλους τους κλάδους

² Γιάννης Κ. Μπαστιάς, *Κωστής Μπαστιάς: Βιογραφία...*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 16, 24.

³ Ό.π., σσ. 46-47.

⁴ Ό.π., σσ. 73-77.

⁵ Κωστής Μπαστιάς, «Η ουσία της αύριον. Δ'», *Εσπέρα*, 07.03.1926.

του λόγου έχουν να παρατάξουν τόσον μαχητικών υλικών, είναι τόσος δριμύς ο κριτικός έλεγχος τον οποίον ασκεί η καθολική διανόησης επί όλων των αιτιολογιών που στρέφονται κατά της δογματικής του είτε φιλολογικαί είναι οι αντιλογίαι αύται, είτε επιστημονικαί, είτε φιλοσοφικαί, ώστε δεν θα χαρακτηριστεί κανείς υπερβολικός εάν είπει ότι εις ένα φιλοσοφικόν έργον αντικαθολικού αντιστοιχούν τριάκοντα καθολικά έργα δριμυτάτου κριτικού ελέγχου. Το παράδειγμα αυτό το φέρω έχων υπ' όψιν μου το έργον του Μπερζόν και τους καθολικούς επικριτάς της θέσεώς του.⁶

Ο νεαρός διανοούμενος αποφαινεται εν κατακλείδι ότι «ο Καθολικισμός και η θρησκευτική άνθησις των Ινδιών αφενός και η Ματεριαλιστική τάσις της ζωής αφετέρου, πρόκειται να διεξαγάγουν τον αγώνα της επικρατήσεως».⁷

Οι παραπάνω παρατηρήσεις για τους καθολικούς συγγραφείς «εις όλους τους κλάδους του λόγου» και για την ιδιαίτερα δραστήρια «καθολική διανόηση» δείχνουν ότι ο Μπαστιάς είχε αντιληφθεί πολύ καλά την πνευματική αναγέννηση που γνώρισε ο γαλλικός Καθολικισμός τη δεκαετία του 1920.⁸ Η άνθιση αυτή υπήρξε αναμφίβολα βασική πηγή του ενδιαφέροντος του Μπαστιά για τον Καθολικισμό, από κοινού με τον βιωματικό και συναισθηματικό παράγοντα για τον οποίο έγινε ήδη λόγος.

Ας περάσουμε, λοιπόν, στα *Ελληνικά Γράμματα*. Την αντίθεση χριστιανισμού και μαρξισμού ο Μπαστιάς θα τη σχολιάσει διεξοδικά στο επτενές άρθρο του «Μαρξισμός – Φασισμός – Χριστιανισμός».⁹ Ωστόσο, η αποδοκιμασία του κομμουνισμού δεν συνεπάγεται και υπεράσπιση του καπιταλισμού. Ναι μεν «στην Ελλάδα οι χριστιανοί δεν απόχτησαν συνείδηση του ρόλου τους και της αποστολής τους» όσον αφορά το κοινωνικό πρόβλημα, όμως «στις άλλες χώρες ο χριστιανισμός επίσημα και ανεπίσημα προχώρησε προς το μεγάλο χρέος του». Ειδικότερα η «επίσημη χριστιανοσύνη με τους

⁶ Ο.π.

⁷ Ο.π.

⁸ Για το ζήτημα αυτό, βλ. ενδεικτικά την αξιόλογη μελέτη του Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1999, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

⁹ Κωστής Μπαστιάς, «Μαρξισμός – Φασισμός – Χριστιανισμός», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 10, 01.05.1928, σσ. 359-371.

κυριότερους και πιο φωτισμένους αντιπροσώπους της απάντησε θεωρητικά και πρακτικά στο κοινωνικό πρόβλημα»· ο Μπαστιάς παραθέτει εννέα, συνολικά, τίτλους σχετικών παπικών εγκυκλίων: τέσσερις του Πίου Θ', τέσσερις του Λέοντα ΙΓ' και μία του Πίου ΙΑ'.¹⁰ Είναι σαφές ότι ο Μπαστιάς κατανοεί τον Ρωμαιοκαθολικισμό ως χριστιανική πίστη που απορρίπτει τον καπιταλισμό εξίσου με τον κομμουνισμό. Έτσι, έχει την ευχέρεια να τον επιστρατεύσει ως κύρια ιδεολογική αναφορά στην αντιπαράθεσή του όχι μόνο με τον κομμουνισμό αλλά και με την αστική κοινωνία.¹¹

Υπέρ της Καθολικής Εκκλησίας τάσσεται και ένας από τους νεότερους αρθρογράφους του περιοδικού, ο Κωνσταντίνος Δημαράς. «Μαζί με τον Μπαστιά πλεύριζα κι εγώ στον καθολικισμό», θα πει το 1988 στον Γιάννη Μπαστιά, αναφερόμενος στη συνεργασία του με τα *Ελληνικά Γράμματα*.¹² Το 1927 ο Δημαράς υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με την Ορθόδοξη Εκκλησία που προορίζει τη μέριμνα για τα ηθικά και πρακτικά ζητήματα, η παπική Εκκλησία,

με την αντίληψη των καιρών που τη διακρίνει, κατάλαβε τώρα και 50 χρόνια τη σημασία που θα είχε η ανανέωση της ζήτησης της φιλοσοφικής μέσα στην

¹⁰ Ό.π., σσ. 368, 369, 371. Ο Μπαστιάς εγκυμαίνει ιδιαίτερα την εγκύκλιο του Λέοντα ΙΓ' *Rerum Novarum* (1891)· δίνει επίσης ένα παράθεμα από την εγκύκλιο του ίδιου πάπα *Praeclara Gratulationis Publicae* (1894). Την επόμενη χρονιά, το περιοδικό θα δημοσιεύει δύο ποιήματα που ο Λέων ΙΓ', μια «από τις εξοχότερας φυσιογνωμίας της συγχρόνου διανοήσεως», έγραψε σε μικρή ηλικία, βλ. «Δύο ανέκδοτα ποιήματα του Λέοντος XIII», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 67, 28.09.1929, σ. 555. Για την εγκύκλιο *Rerum Novarum* και την παρουσία της στα *Ελληνικά Γράμματα*, βλ. Βασίλης Μακρυδημάς, «Η διασταύρωση χριστιανισμού και σοσιαλιστικής ιδεολογίας στην κριτική του Μεσοπολέμου», στον συλλογικό τόμο *Όψεις του θρησκευτικού φαινομένου στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου (1922-1940)*, εισ.-επιμ. Β. Μακρυδημάς, Librofilo & CO, Αθήνα 2023, σσ. 254-256, 285-287.

¹¹ Για τον διμέτωπο αγώνα του περιοδικού εναντίον των αστών και των κομμουνιστών, βλ. ενδεικτικά τα (ανυπόγραφα) εκδοτικά άρθρα «Με την πράξη, όχι με λόγια», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 4, 01.02.1928, σ. 118 και «Ένα αστικό νομοσχέδιο, μια κομμουνιστική κραυγή», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 10, 01.05.1928, σσ. 358-359. Για το «Με την πράξη, όχι με λόγια», την κριτική των *Ελληνικών Γραμμάτων* στην αστική κοινωνία και γενικότερα τον ιδεολογικό προσανατολισμό του περιοδικού, βλ. Χριστίνα Ντουνιά, Κ. Γ. Καρωτάκης. *Η αποχή μιας αδέσποτης τέχνης*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000, σσ. 41-69.

¹² Γιάννης Κ. Μπαστιάς, *Ο Κωστής Μπαστιάς στα χρόνια του Μεσοπολέμου. Μεσοπόλεμος – Κατοχή – Απελευθέρωση*, τ. Β': *Βιβλιογραφία*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1997, σ. 472.

εκκλησία. Σε μεγάλο μέρος το σημερινό άνθισμα του καθολικισμού οφείλεται σ' αυτήν την τάση.¹³

Ο Δημαράς έχει προφανώς κατά νου μιαν ακόμα εγκύκλιο του Λέοντα ΙΓ', την *Aeterni Patris* (1879), η οποία είχε προτείνει το έργο του Θωμά Ακινάτη ως το καθαυτό πρότυπο για την καθολική θεολογία, δίνοντας έτσι την ώθηση για μια σημαντική ανανέωση του θωμισμού, και ευρύτερα της θεολογικής σκέψης, στην Καθολική Εκκλησία. Η μνεία του Δημαρά στο «σημερινό άνθισμα του καθολικισμού» φανερώνει ότι είχε προσέξει εξίσου με τον Μπαστιά την αναγέννηση του γαλλικής καθολικής σκέψης την πρώτη δεκαετία του Μεσοπολέμου· αναγέννηση που αποτέλεσε αναμφίβολα καθοριστικό παράγοντα και της δικής του νεανικής χριστιανικής πίστης.¹⁴

Ο εκπρόσωπος της καθολικής διανόησης με την εντονότερη παρουσία στα *Ελληνικά Γράμματα* είναι ο Henri Massis. Αξιοπρόσεκτη φυσιογνωμία της γαλλικής διανοητικής ζωής του 20^{ού} αιώνα, αν και όχι ιδιαίτερα μελετημένη, ο Massis συμπορεύτηκε με την εθνικιστική και φιλομοναρχική οργάνωση Action Française και τον ηγέτη της Charles Maurras. Από κοινού με τον θεολόγο και φιλόσοφο Jacques Maritain, πρωτοστάτησε το 1925 στην ίδρυση της σειράς «Le Roseau d'or / Œuvres et Chroniques» στον παρισινό εκδοτικό οίκο Plon και συμμετείχε στη διεύθυνσή της. Η φιλόδοξη αυτή εκδοτική σειρά επιδίωξε να αποτελέσει τη «ρωμαιοκαθολική απάντηση» στο περιοδικό *La Nouvelle Revue française*.¹⁵ Στο «Roseau d'or» δημοσιεύτηκε το

¹³ Βλ. Κ. Θ. Δημαράς, «Δ. Σ. Μπαλάνου: Ανακωνώσεις και ομιλίες εν τω θρησκευτικῷ συνεδρίῳ της Λαζάνης – Ν. Ι. Λούβαρη: Νίτσε, ο προφήτης μας νέας θρησκείας – Του ίδιου: Η θρησκεία του Βάγκνερ – Του ίδιου: Εκπαίδευσις και ανθρωπισμός· νέα ζωή ανθίζει από τα ερείπια – Α. Κασιγόνη: Η επιτυχία εις την ζωήν», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 1-2, 16.12.1927 – 01.01.1928, σ. 65.

¹⁴ Βλ. Γιάννης Δημητρακάκης, «Περιπέτειες της σκέψης του Κ. Θ. Δημαρά. Η κριτική του στις ιδέες του Γιώργου Θεοδοσιάδη και η σχέση του με τον γαλλικό καθολικισμό», *Νέα Εστία*, τχ. 1874, Σεπτέμβριος 2017, σσ. 624-653 (βλ. επίσης Γ. Δημητρακάκης, *Διαδρομές της σκέψης του Κ. Θ. Δημαρά*, υπό έκδοση).

¹⁵ Βλ. Chenu, *Entre Maurras et Maritain...*, ό.π. (σημ. 8), σσ. 68-78· Patricia Sorel, «Les collections de la Librairie Plon (1845-1939): une maison fidèle à ses engagements idéologiques», στον συλλογικό τόμο *La Collection. Essor et affirmation d'un objet éditorial*, sous la direction de Christine Rivalan Guégo & Miriam Nicolí, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2014, σσ. 53-70. Για τις συχνά ανταγωνιστικές σχέσεις του «Roseau d'or» με τη *Nouvelle Revue française*, βλ. επίσης τη μαρτυρία του Jean-Pierre Maxence, *Histoire de dix ans. 1927-1937*, Éditions du Rocher, Paris 2005 (1939), σσ. 67-74· ο Maxence κινήθηκε στο περιβάλλον των διανοουμένων που είχαν συσπειρωθεί γύρω από το «Roseau d'or» και συνδέθηκε με τους Maritain και Massis.

1927 το πλέον συζητημένο βιβλίο του Massis: *Défense de l'Occident*. Το βιβλίο εντάσσεται σε έναν κύκλο γαλλικών συζητήσεων και αντιπαραθέσεων στα μέσα της δεκαετίας του 1920 σχετικά με τα θεωρούμενα ως αδιέξοδα του δυτικού κόσμου και τη δυνατότητα ή μη των πνευματικών παραδόσεων της Ασίας να προσφέρουν απαντήσεις σε αυτά. Το αντιθετικό δίπολο Δύση / Ανατολή επανέρχεται διαρκώς στις συγκεκριμένες διενέξεις. Ο Massis υποστηρίζει μαχητικά την Ευρώπη του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού και του δυτικού Μεσαίωνα και στηλιτεύει τις ανατολικές φιλοσοφίες, που πιστεύει ότι καταργούν την ανθρωπινή προσωπικότητα και ότι τίθενται στην υπηρεσία νέων εθνικισμών.¹⁶

Τα *Ελληνικά Γράμματα* θα παρουσιάσουν εγκωμιαστικά, και χωρίς καθυστέρηση, το *Défense de l'Occident*, αποκαλώντας τον Massis έναν «από τους καλύτερους αντιπρόσωπους της “καθολικής κίνησης” στη Γαλλία».¹⁷ Το περιοδικό θα δημοσιεύει αργότερα και την είδηση της απονομής βραβείου στον Massis, «τον γνωστότατο καθολικό φιλόλογο και αρχισυντάκτη της *Revue universelle*, του οποίου το έργο: *Άμυνα της Δύσεως* έκαμε τόσο θόρυβο πέρυσι».¹⁸ Σημειώνω, τέλος, μίαν αναφορά στο *Défense de l'Occident* προερχόμενη από άρθρο που μεταφράζουν τα *Ελληνικά Γράμματα*: ο Jean Make, ψευδώνυμο του Jean Collot, μέλους της Action Française, αναλύει δια μακρών τον εξ ανατολών κίνδυνο που εκτιμά ότι αντιμετωπίζει η Ευρώπη, για να σημειώσει εν κατακλείδι:

Η Αγγλία, με τη ρήξη της προς τα Σοβιέτ, κατάλαβε τέλος το ασυγχώρητο λάθος της ν' αφήσει τον κομμουνισμό να φανερωθεί στον κόσμο. Μακάρι ν'

¹⁶ Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Plon (Le Roseau d'or / Œuvres et Chroniques), Paris 1927. Για το βιβλίο του Massis και την υποδοχή του, βλ. Olivier Dard, «Henri Massis et la *Défense de l'Occident*», στον συλλογικό τόμο *Droit, politique et littérature. Mélanges en l'honneur du Professeur Yves Guchet*, sous la direction de Pascal Morvan, Bruylant, Bruxelles 2008, σσ. 365-387.

¹⁷ «Η ξένη πνευματική και καλλιτεχνική κίνηση», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 7, 15.09.1927, σσ. 316-317.

¹⁸ «Φιλολογικές, καλλιτεχνικές, επιστημονικές ειδήσεις από όλον τον κόσμο», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 54, 29.06.1929, σ. 224. Για το περιοδικό *La Revue universelle*, που εξέφραζε τις θέσεις του Charles Maurras και της Action Française, βλ. Anne Rasmussen, «*La Revue universelle*», στο *Dictionnaire des intellectuels français*, sous la direction de Jacques Julliard & Michel Winock, Seuil, Paris 1996, σσ. 976-977 και Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, La Découverte (L'espace de l'histoire), Paris 2004, σσ. 152-157.

άφηνε τη μερικαντηλικήν ορθοδοξία της! Μακάρι η Ευρώπη να καταλάβαινε τον ρόλο της, τον ρόλο του παιδαγωγού των λαών! Αν όχι, καμιά *Άμυνα της Δύσης* δε θα μπορέσει να ανακόψει τη φανατική επιδρομή των Ασιατικών ορδών.¹⁹

Ο Jean Maxe ταυτίζεται με την πεποίθηση του Massis ότι ο ρωσικός κομμουνισμός αποτελεί εκδήλωση του ασιατικού πνεύματος και άρα απειλή για τον δυτικό πολιτισμό. Το εν λόγω άρθρο είχε δημοσιευτεί λίγους μόλις μήνες νωρίτερα στο *La Revue hebdomadaire*.²⁰ Ήδη από την έναρξη της κυκλοφορίας του (1892) το περιοδικό αυτό είχε τοποθετηθεί στην παράδοση της συντηρητικής, καθολικής Δεξιάς. Στον Μεσοπόλεμο υιοθέτησε σταδιακά μια μαχητικά εθνικιστική, αντικοινοβουλευτική και φιλομοναρχική γραμμή.²¹

Αλλά ας περάσουμε στα άρθρα του Massis που μεταφράζει το ελληνικό περιοδικό. Είναι συνολικά πέντε τα τέσσερα προέρχονται από τον ίδιο τόμο της σειράς «Le Roseau d'or», που κυκλοφόρησε τον Αύγουστο του 1926. Όπως θα δούμε, από τον τόμο αυτόν τα *Ελληνικά Γράμματα* δημοσίευσαν και το δοκίμιο του Νικολάι Μπερντιάγεφ «Le Destin de la culture». Το περιοδικό, επομένως, άντλησε συνολικά πέντε κείμενα από τον συγκεκριμένο τόμο.²²

Το πρώτο χρονολογικά άρθρο του Massis δημοσιεύεται στα *Ελληνικά Γράμματα* την 1^η Οκτωβρίου 1927: «Φιλολογία και χριστιανισμός ή ο απόλυτος ρεαλισμός».²³ Η μελέτη αυτή αποτελεί το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του Massis *En marge de "Jugements": Réflexions sur l'art du roman*, που

¹⁹ Jean Maxe, «Η Αγγλία στην Ασία. Αν πέσει ο αγγλικός κολοσσός», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 8, 01.10.1927, σσ. 345-355 (με την εξαίρεση των δύο άρθρων του Ananda Coomaraswamy για τα οποία θα μιλήσουμε παρακάτω, στα μεταφρασμένα άρθρα του περιοδικού που θα μας απασχολήσουν δεν σημειώνεται όνομα μεταφραστή, παρά μόνο ένα αρχικό γράμμα). Σε σημείωσή της (ό.π., σ. 355) η σύνταξη του περιοδικού παραπέμπει στην παρουσίαση του *Défense de l'Occident* στο προηγούμενο τεύχος.

²⁰ Jean Maxe, «L'Angleterre en Asie», *La Revue hebdomadaire*, 36^e année, n° 23, 04.06.1927, σσ. 75-96.

²¹ Βλ. Anne Rasmussen, «*La Revue hebdomadaire*», στο *Dictionnaire des intellectuels français*, ό.π. (σημ. 18), σσ. 975-976.

²² Πρόκειται για τον δέκατο τόμο της σειράς «Le Roseau d'or» και τον δεύτερο από ένα σύνολο δέκα τόμων που με τον τίτλο *Chroniques* αποτέλεσαν μια διακριτή ενότητα εντός της σειράς: *Deuxième numéro de Chroniques*, Plon (Le Roseau d'or / Œuvres et Chroniques, 10), Paris 1926. Ο τόμος περιλαμβάνει ακόμα κείμενα των Max Jacob, Jean Cocteau, Julien Green, Georges Bernanos, Léopold Levaux (για τον οποίο βλ. παρακάτω) κ.ά.

²³ Henri Massis, «Φιλολογία και χριστιανισμός ή ο απόλυτος ρεαλισμός», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 8, 01.10.1927, σσ. 333-338.

είχε κυκλοφορήσει μερικούς μήνες νωρίτερα, τον Ιανουάριο του 1927.²⁴ Στο μεθεπόμενο τεύχος τους τα *Ελληνικά Γράμματα* θα δημοσιεύσουν συνεχόμενα δύο ακόμα άρθρα του Massis, προτάσσοντας μάλιστα τη φωτογραφία του συγγραφέα. Το πρώτο από αυτά εξαιρεί τον αγώνα του Maurras ενάντια στο «συναίσθημα του θανάτου».²⁵ Στο δεύτερο, γραμμένο την επαύριο του θανάτου του Anatole France (1925), ο Massis εξιστορεί σε τρίτο πρόσωπο την τελευταία συνάντηση που είχε με τον συγγραφέα τον Φεβρουάριο του 1915.²⁶ Και τα δύο άρθρα προέρχονται από τον τόμο του «Roseau d'or» στον οποίο μόλις αναφερθήκαμε.²⁷

Ο Massis, «πρεσβευτής της μωρασιανής κουλτούρας»,²⁸ μοιράζεται με τον ηγέτη της Action Française πρωτίστως τη σφοδρή αντιπαλότητα προς τη Γαλλική Επανάσταση, τον Ρομαντισμό και τον φιλελεύθερο ατομικισμό. Έτσι, στο άρθρο του «Φιλολογία και χριστιανισμός», παραθέτει ένα μακρὸ απόσπασμα από το βιβλίο του Maurras *Romantisme et Révolution* (1922) με θέμα τους κανόνες στους οποίους οφείλει να υπακούει η καλλιτεχνική δημιουργία, και στη συνέχεια στρέφεται εναντίον του Ρομαντισμού.²⁹ Επίσης, στο άρθρο του «Κάρολος Μωράς», σημειώνει χαρακτηριστικά ότι το μωρασιανό έργο «έχει κινητοποιηθεί εναντίον των δυνάμεων του θανάτου,

²⁴ Henri Massis, «Littérature et catholicisme ou le réalisme intégral», *En marge de "Jugements"*. *Réflexions sur l'art du roman*, Plon, Paris 1927, σσ. 85-107 (μια πρώτη μορφή της μελέτης είχε δημοσιευτεί πέντε χρόνια νωρίτερα: Henri Massis, «Un débat sur la littérature et le catholicisme», *La Revue universelle*, tome 11, n° 13, 01.10.1922, σσ. 99-107). Στην ελληνική μετάφραση το ουσιαστικό «Καθολικισμός» και το επίθετο «καθολικός» του πρωτότυπου αποδίδονται συστηματικά ως «χριστιανισμός» και «χριστιανικός» αντίστοιχα.

²⁵ Henri Massis, «I. Κάρολος Μωράς», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 10, 01.11.1927, σσ. 481-483.

²⁶ Henri Massis, «II. Ο Ανατόλ Φρανς και ο στρατιώτης», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 10, 01.11.1927, σσ. 483-484. Για τη συνάντηση αυτή και γενικότερα τη σχέση του Massis με τον Anatole France, βλ. Michel Toda, *Henri Massis. Un témoin de la droite intellectuelle*, La Table Ronde, Paris 1987, σσ. 25-28.

²⁷ Henri Massis, «Charles Maurras et le sentiment de la mort», «Anatole France et le soldat», στο *Deuxième numéro de Chroniques*, ό.π. (σημ. 22), σσ. 47-52, 57-61.

²⁸ Βλ. Olivier Dard, «Henri Massis (1886-1970)», στον συλλογικό τόμο *Le maurrassisme et la culture. L'Action française, Culture, société, politique (III)*, Olivier Dard – Michel Leymarie – Neil McWilliam (éds), Presses Universitaires de Septentrion, 2010, σσ. 219-233. Ο Massis θα αφιερώσει αργότερα στον Maurras ένα βιβλίο: *Maurras et notre temps* (1951).

²⁹ Massis, «Φιλολογία και χριστιανισμός ή ο απόλυτος ρεαλισμός», ό.π. (σημ. 23), σσ. 336-337. Ο Massis αντλεί το χωρίο από το Charles Maurras, *Romantisme et Révolution*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1922, σ. 15.

όπως κι αν ονομάζονται: ατομισμός ή ρομαντισμός, δημοκρατία ή επανάσταση».³⁰

Αν και αγνωστικιστής, ο Maurras ήταν ένθερμος υποστηρικτής της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, την οποία αντιλαμβάνονταν ως συνεκτική δύναμη της γαλλικής κοινωνίας. Η Action Française και ο ίδιος δεν απέφυγαν εντούτοις την καταδίκη του Βατικανού το 1926. Παρά την παπική αποκήρυξη, ο Massis παρέμεινε πιστός στον Maurras και την ακροδεξιά οργάνωση. Τούτο είχε ως αποτέλεσμα να χωρίσουν οριστικά οι δρόμοι του με τον Maritain, που με το βιβλίο του *Primauté du spirituel*, εκδομένο επίσης το 1927 στη σειρά «Le Roseau d'or», υπεραμυνόταν της απόφασης του Βατικανού. Έκτοτε ο Maritain έστρεψε το «Roseau d'or» εναντίον της Action Française και των ιδεών του Maurras.³¹

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να επισημάνουμε τα θετικά σχόλια του ίδιου του Μπαστιά για τον Maurras και την Action Française. Επικρίνοντας τις «ρομαντικές νοσταλγίες για τη βασιλική πορφύρα» στις ελληνικές πολιτικές συγκρούσεις, ο Μπαστιάς ισχυρίζεται ότι

ο ελληνικός βασιλισμός δεν έχει τίποτα κοινό με το νεοβασιλισμό μιας μερίδας Γάλλων διανοουμένων που γι' αυτούς ο βασιλισμός δεν είναι ούτε συμφέρον ούτε ρομαντική διάθεση, αλλά συγκροτημένη θεωρητική ανάκτηση και οργανωμένη σύγχρονα πολιτική θεωρία με σοβαρούς μάλιστα απολογητές. Ένας απ' αυτούς, ο Κάρολος Μωράς, διαβάζεται με σεβασμό κι απ' τους πιο φανατικούς δημοκράτες και θεωρείται μυαλό γόνιμο και σκέψη φωτισμένη.³²

Το 1930, σε επιφυλλίδα του στην εφημερίδα *Η Πρωία*, ο Μπαστιάς θα επαινέσει το βιβλίο του Léon Daudet *Le stupide XIX^e siècle*. Εξέχουσα φυσιογνωμία της Action Française, ο Daudet εξαπολύει στο βιβλίο αυτό σφοδρή πολεμική εναντίον του Προτεσταντισμού και της Γαλλικής Επανάστασης, που διαμόρφωσαν, σύμφωνα με τον ίδιο, τη φυσιογνωμία του

³⁰ Massis, «I. Κάρολος Μωράς», ό.π. (σημ. 25), σσ. 482-483.

³¹ Βλ. ενδεικτικά Chenu, *Entre Maurras et Maritain...*, ό.π. (σημ. 8), σ. 78.

³² Μπαστιάς, «Το πολιτικό δεκαπενθήμερο», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 12, 01.12.1927, σ. 624.

«ηλίθιου» 19^{ου} αιώνα. Ο Μπαστιάς κάνει αρχικά λόγο για την οργάνωση και τον ηγέτη της:

Δια το κίνημα των Γάλλων βασιλοφρόνων υπάρχουν, εδώ τουλάχιστον, πολύ συγκεχυμένα ιδέα. Αλλά δεν είναι μόνον τούτο. Πολύ ολίγη προσοχή έχει δοθεί εις τους συγχρόνους ηγέτας του κινήματος αυτού, οι οποίοι δεν είναι απλὰ μονάδες της πολιτικής, αλλά πνευματικά μορφαί σεβασταί κατ' εξοχήν εις τους αντιπάλους των. Ενθυμούμαι μιαν φράσιν του Μπριάν, ο οποίος, όταν επληροφορήθη από κάποιον βουλευτήν μιαν κρίσιν εις βάρος του Σαρλ Μωράς εδήλωσεν: «Ευτυχώς, κύριε συνάδελφε, σεις, εγώ και μερικοί ακόμα διαβάζουν τον Μωράς, διαφορετικά δεν γνωρίζω αν θα συζητούσαμε εδώ».³³

Στη συνέχεια, ο Έλληνας διανοούμενος παραθέτει τον κατάλογο με τις «ανόητες» και «εγκληματικές» αντιλήψεις που ο Daudet χρεώνει στον 19^ο αιώνα. Σημειώνω ορισμένες από αυτές: ο 19^{ος} αιώνας «εγέννησε την ιδέαν περί σκοτεινού μεσαίωνος», «καθηγίασε την επανάστασιν», «εταύτισε την δημοκρατίαν με την ειρήνην», «βεβαίωσεν ότι το μέλλον ανήκει εις την επιστήμην», «διεδήλωσεν ότι η θρησκεία είναι γέννημα του φόβου», «εδίδαξεν ότι ο Θεός δεν υφίσταται παρά μόνον εις την ανθρωπίνην συνείδησιν που τον πλάθει καθημερινώς» κ.λπ.³⁴ Ο Μπαστιάς όχι μόνο δεν παίρνει απόσταση από την πολεμική του Daudet, αλλά σημειώνει καταληκτικά: «Τον ονόμασε [ο Daudet] “ηλίθιον αιώνα” και δεν τολμώ να πω ότι έχει άδικον. Από κάπου είχε συλλάβει την πραγματικότητα ο μαχητικός αυτός άνθρωπος».³⁵ Μερικά χρόνια νωρίτερα ο Μπαστιάς είχε στηλιτεύσει τον «επιστημονικό υλισμό» του 19^{ου} αιώνα, που ήρθε να κλονίσει τον χριστιανισμό.³⁶

³³ Μπαστιάς, «Ο ηλίθιος δέκατος ένατος αιώνας». Ένα βιβλίο του Λέοντος Ντωντέ, *Η Πρωσία*, 06.01.1930.

³⁴ Ο.π. Ο Daudet παραθέτει τον κατάλογο αυτόν στην εισαγωγή του βιβλίου του· βλ. Léon Daudet, *Le stupide XIX^e siècle. Exposé des insanités meurtrières qui se sont abattues sur la France depuis 130 ans, 1789-1919*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1922, σσ. 17-18. Ο Μπαστιάς συμπύσσει τα 22 σημεία του καταλόγου του Daudet σε 16.

³⁵ Μπαστιάς, «Ο ηλίθιος δέκατος ένατος αιώνας...», ό.π. (σημ. 33). Προκαλεί πάντως εντύπωση το γεγονός ότι ο τέκτονας Μπαστιάς επικροτεί ένα βιβλίο που αποδοκιμάζει τον τεκτονισμό, θεωρώντας τον ως όργανο στην υπηρεσία των Εβραίων της Γαλλίας – ο αντισημιτισμός του βιβλίου του Daudet είναι απροκάλυπτος.

³⁶ Μπαστιάς, «“Mahatma Gandhi”. Ο μεγάλος σύγχρονος προφήτης των Ινδιών. Α'», *Ελεύθερος Τύπος*, 20.08.1925.

Ο διευθυντής των *Ελληνικών Γραμμάτων* στέκεται επίσης επικριτικά απέναντι στη Γαλλική Επανάσταση, όταν παρατηρεί ότι αυτή συνιστά την κοινή καταγωγή τόσο του «αστικού λιμπεραλισμού» όσο και του «ορθόδοξου μαρξισμού», ενώ χαρακτηρίζει τη «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη» ως τον «καταστατικό χάρτη του Επαναστατικού ατομικισμού». ³⁷

Αξίζει να παρεμβάλουμε εδώ τη μαρτυρία του Δημαρά για τον πνευματικό χώρο μέσα στον οποίο ο ίδιος κινήθηκε την εποχή που συνεργαζόταν με τα *Ελληνικά Γράμματα*: «Ήταν ο κύκλος της Action Française, Charles Maurras, Léon Daudet· τέτοιοι άνθρωποι είναι πολύ παρόντες στα χρόνια μου, '28 με '30, και θα τους βρει κανείς εύκολα στα κείμενά μου». ³⁸

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Massis. Στο τέταρτο κατά σειρά άρθρο του που δημοσιεύουν τα *Ελληνικά Γράμματα*, ο Massis εστιάζει στον στοχασμό του Paul Valéry, παίρνοντας ως αφετηρία τη διάσημη ιδέα του Γάλλου ποιητή ότι η Ευρώπη συνειδητοποιεί, την επομένη του Α' Παγκόσμιου Πολέμου, τη θνητότητα των πολιτισμών. ³⁹ Η ιδέα του Valéry, διατυπωμένη στο δοκίμιό του «La crise de l'esprit» (1919), θα πρέπει να ιδωθεί σε συνάρτηση με τις κυρίαρχες στον Μεσοπόλεμο αντιλήψεις για την κρίση του δυτικού πολιτισμού, αντιλήψεις που συζητούν όλοι οι συγγραφείς για τους οποίους γίνεται λόγος στην παρούσα εργασία.

Το επόμενο και τελευταίο άρθρο του Massis στα *Ελληνικά Γράμματα* γράφτηκε με αφορμή τη δέκατη επέτειο από τον θάνατο του Charles Réguy: «Αν ο Réguy βρισκόταν ανάμεσά μας...». ⁴⁰ Ο Γάλλος λογοτέχνης και

³⁷ Μπαστιάς, «Μαρξισμός – Φασισμός – Χριστιανισμός», ό.π. (σημ. 9), σ. 362.

³⁸ «“Ως η διψώσα έλαφος...”. Συνέντευξη με τον Κ. Θ. Δημαρά», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 35-37, Δεκέμβριος 1988, σ. 32· βλ. και Κ. Θ. Δημαράς & Νίκος Σβορώνος, *Η μέθοδος της Ιστορίας. Ιστοριογραφικά και αυτοβιογραφικά σχόλια. Συνεντεύξεις με τους Στέφανο Πεσμαζόγλου και Νίκο Αλιβιζάτο*, Άγρα, Αθήνα 1995, σ. 75.

³⁹ Henri Massis, «Ο Paul Valéry κι η σκέψη του», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Γ', τχ. 5-(29), 19.08.1928, σσ. 180-181 (η φωτογραφία του Massis δημοσιεύεται και εδώ). Η πρωτότυπη δημοσίευση: Henri Massis, «Paul Valéry et sa pensée», στο *Deuxième numéro de Chroniques*, ό.π. (σημ. 22), σσ. 53-56.

⁴⁰ Henri Massis, «Αν ο Réguy βρισκόταν ανάμεσά μας...», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Γ', τχ. 8-(32), 01.10.1928, σσ. 317-320. Η πρωτότυπη δημοσίευση: Henri Massis, «Si Réguy était là...», στο *Deuxième numéro de Chroniques*, ό.π. (σημ. 22), σσ. 62-71.

δοιμογράφος σκοτώθηκε στις αρχές του Α' Παγκόσμιου Πολέμου (05.09.1914), πολεμώντας ως έφεδρος αξιωματικός στις τάξεις του γαλλικού στρατού. Είναι ένας από τους πολυάριθμους λογοτέχνες και διανοουμένους που μεταστράφηκαν στον Καθολικισμό στα τέλη του 19^{ου} και τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα. Οι μεταστροφές αυτές αποτελούν φαινόμενο με εντυπωσιακές διαστάσεις στη Γαλλία και αλληλοτροφοδοτούμενο με την πνευματική αναγέννηση του Καθολικισμού τη δεκαετία του 1920.⁴¹ Δεν γνωρίζουμε εάν και κατά πόσο ο Μπαστιάς είχε συνείδηση του φαινομένου και της έκτασής του, αξίζει, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι και ο ίδιος ήταν ένας μεταστραφής, από την Ορθόδοξη Εκκλησία στην Καθολική.

Εάν η εκδοτική προέλευση των τεσσάρων παραπάνω άρθρων του Massis δεν δηλώνεται, στο περιοδικό εντοπίζουμε μια ρητή μνεία στη σειρά «Le Roseau d'or». Την αφορμή δίνει η επιστροφή του «φασίστη διανοουμένου» Curzio Malaparte από το ταξίδι του στη Μόσχα και η δημοσίευση από τον ίδιο άρθρου σχετικού με την κατάσταση των γραμμάτων στη Σοβιετική Ένωση. Το περιοδικό παρουσιάζει τις διαπιστώσεις του Ιταλού συγγραφέα: το σημείο που μας ενδιαφέρει είναι το ακόλουθο:

Συνέπεια της επιρροής του πολέμου επί του θρησκευτικού συναισθήματος είναι ότι οι Ρώσοι αναγνώστες καίονται από την επιθυμία να προμηθευθούν τα έργα του Τσέστερτον, του Μαριταίν, τη γνωστή συλλογή έργων καθολικών συγγραφέων «Roseau d'or», την *Ιστορία του Χριστού* του Παπίνι. Αλλά τα έργα αυτά είναι αδύνατο να βρεθούν στη Ρωσία.⁴²

Μόνο τυχαία δεν μπορεί να θεωρηθεί η αναφορά στον Jacques Maritain, που διαδραμάτισε και τον πλέον καθοριστικό ρόλο στο εκδοτικό εγχείρημα

⁴¹ Βλ. Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS Éditions, Paris 1998.

⁴² «Φιλολογικές, καλλιτεχνικές, επιστημονικές ειδήσεις από όλον τον κόσμο», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 61, 17.08.1929, σ. 418. Οι παραπάνω φράσεις μοιάζει να ανήκουν στον Malaparte, χωρίς πάντως να αποκλείεται κάποια επέμβαση του συντάκτη της στήλης. Αναζήτησα το άρθρο στο οποίο αναφέρεται το περιοδικό ανάμεσα σε εκείνα που ο Ιταλός συγγραφέας δημοσίευσε στην εφημερίδα *La Stampa* το καλοκαίρι του 1929, μετά την επιστροφή του από τη Σοβιετική Ένωση, αλλά δεν μπόρεσα να το εντοπίσω: δεν περιλαμβάνεται ούτε στο βιβλίο του Malaparte *Intelligenza di Lenin* (Μιλάνο 1930), που απαρτίζεται από τα άρθρα στη *La Stampa* με τις εντυπώσεις του από το ταξίδι στην ΕΣΣΔ.

του «Roseau d'or».⁴³ Η επίδραση που άσκησε ο Γάλλος θεολόγος και διανοούμενος υπήρξε μεγάλη, όχι μόνο στους κόλπους της Καθολικής Εκκλησίας αλλά και ευρύτερα στην πνευματική ζωή της χώρας του· επεκτάθηκε μάλιστα και εκτός των γαλλικών συνόρων. Στα *Ελληνικά Γράμματα* εντοπίζουμε δύο αποσπάσματα από το έργο του. Το πρώτο το παραθέτει ο Δημαράς⁴⁴ και προέρχεται από το βιβλίο του *Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau*, το οποίο είχε εγκαινιάσει τον Ιούνιο του 1925 τη σειρά «Le Roseau d'or».⁴⁵ Ο Maritain στέκεται απορριπτικά απέναντι στους «πατέρες της μοντέρνας συνείδησης», όπως αποκαλεί τους Λούθηρο, Descartes και Rousseau. Ριζική είναι η κριτική του στον πολιτισμό της νεωτερικότητας, στον οποίο αντιπαραθέτει, όπως και ο Massis, τον χριστιανισμό του Μεσαίωνα. Το δεύτερο απόσπασμα έχει αντληθεί από το βιβλίο του με τον τίτλο *Dialogues*, μια «σειρά αποφθεγμάτων», σύμφωνα με την (ακριβή) περιγραφή του περιοδικού.⁴⁶ Στο επόμενο τεύχος των *Ελληνικών Γραμμάτων*, το *Dialogues*, επίσης εκδομένο στο «Roseau d'or»,⁴⁷ περιλαμβάνεται σε λίστα του Βιβλιοπωλείου Κάουφμαν με τις νέες γαλλικές εκδόσεις.⁴⁸

Όσο για τον Άγγλο καθολικό συγγραφέα Gilbert Keith Chesterton, το όνομα του οποίου επίσης εμφανίζεται στο απόσπασμα που παραθέσαμε πιο πάνω, τρία βιβλία του μεταφράστηκαν στο «Roseau d'or». Στο ένα από αυτά, τον *Άγιο Φραγκίσκο της Ασίζης*, κάνει αναφορά εκδοτικό άρθρο του περιοδικού.⁴⁹ Μια ιδέα του Chesterton για την «καθολική αντίληψη του

⁴³ Βλ. Michel Bressolette, «Jacques Maritain et “Le Roseau d'or”», *Littératures*, n° 9, άνοιξη 1984, σσ. 291-297 και Chenaux, *Entre Maurras et Maritain...*, ό.π. (σημ. 8), σσ. 68-78.

⁴⁴ Δημαράς, «Επικτήτου *Εγχειρίδιον*, Μάρκου Αυρηλίου *Τα εις εαυτόν*. Παράφραση Σ. Δέλτα – Α. Ρολάνδη, *Κινεζικός πολιτισμός και φιλοσοφία*», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 7, 15.09.1927, σ. 312.

⁴⁵ Jacques Maritain, *Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau*, Plon (Le Roseau d'or / Œuvres et Chroniques), Paris 1925. Το παράθεμα που δίνει ο Δημαράς βρίσκεται στη σ. 61 του βιβλίου (τον τίτλο του οποίου δεν σημειώνει ο Δημαράς).

⁴⁶ Βλ. «Λόγια και πράγματα», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Γ', τχ. 7-(31), 16.09.1928, σ. 286 (ο συντάκτης της στήλης δεν παραθέτει τον τίτλο του βιβλίου).

⁴⁷ Jacques Maritain, *Dialogues*, Plon (Le Roseau d'or / Œuvres et Chroniques), Paris 1928.

⁴⁸ «Τα νέα γαλλικά βιβλία», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Γ', τχ. 8-(32), 01.10.1928, σ. 331.

⁴⁹ «Τρία γράμματα... τρεις απόψεις», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 6, 01.03.1928, σ. 199.

κόσμου» επικαλείται ο Massis στη μελέτη του «Φιλολογία και χριστιανισμός ή ο απόλυτος ρεαλισμός».⁵⁰

Αξιοπρόσεκτα είναι και δύο άρθρα διαφορετικών συγγραφέων, του Maurice Barrès και του H. Daniel-Rops. Το τεύχος των *Ελληνικών Γραμμάτων* που κυκλοφορεί στις 24.08.1929 ανοίγει με κείμενο του Barrès για τον Ernest Psichari.⁵¹ Ο γιος του Γιάννη Ψυχάρη μεταστράφηκε στον Καθολικισμό προς το τέλος της (σύντομης) ζωής του. Η μεταστροφή του είχε ιδιαίτερη συμβολική αξία για την Καθολική Εκκλησία, καθώς επρόκειτο για τον εγγονό του Ernest Renan, του οποίου ο *Βίος του Ιησού* (1863) είχε προκαλέσει, ως γνωστόν, τις έντονες αντιδράσεις των Ρωμαιοκαθολικών. Όπως ο Charles Réguy, έτσι και ο Ernest Psichari σκοτώθηκε πολεμώντας με τον γαλλικό στρατό λίγο μετά την έναρξη του Α' Παγκόσμιου Πολέμου (στις 22.08.1914). Στο άρθρο του, ο Barrès αναφέρεται στον ακριβή εντοπισμό, το 1919, του σημείου όπου είχε ταφεί, δίπλα στο βελγικό χωριό Rossignol, καθώς και στη θεμελίωση, στο ίδιο σημείο, στις 23.08.1920, μνημείου αφιερωμένου στη μνήμη του. Ο Barrès επισημαίνει και την παρουσία του Ψυχάρη στην τελετή: «Ελπίζουμε να μπορέσουμε να μάθουμε τους λόγους που εξεφωνήθησαν μπροστά στον ιερόν αυτόν τάφον, και ιδίως τα λόγια του πατέρα του ήρωα».⁵² Κάνει, επίσης, μνεία του βιβλίου του Massis *La vie d'Ernest Psichari* (1916). Ο Massis, που είχε συνδεθεί με φιλία με τον Ernest Psichari,⁵³ θα του αφιερώσει, είκοσι χρόνια αργότερα, ένα ακόμα βιβλίο: *Notre ami Psichari* (1936). Μάλιστα, ο Δημαράς θα κρίνει το δεύτερο αυτό βιβλίο του Massis,

⁵⁰ Massis, «Φιλολογία και χριστιανισμός...», ό.π. (σημ. 23), σ. 335. Στο *Défense de l'Occident* ο Massis παραπέμπει επανειλημμένα στον Άγγλο συγγραφέα. Ο Chesterton, από τη μεριά του, έγραψε τον πρόλογο στην αγγλική μετάφραση του *Défense de l'Occident* (*Defense of the West*, New York 1928)· την πληροφορία παραθέτει ο Olivier Dard, «Henri Massis et la *Défense de l'Occident*», ό.π. (σημ. 16), σσ. 380-381.

⁵¹ «Ο Μπαρρές για τον Ψυχάρη», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 62, 24.08.1929, σσ. 425-426. Το κείμενο αυτό είχε δημοσιευτεί σε ολιγοσέλιδη αυτοτελή έκδοση τον Οκτώβριο του 1920: Maurice Barrès, *Le tombeau d'Ernest Psichari au seuil de la forêt des Ardennes*, Société littéraire de France, Paris 1920.

⁵² «Ο Μπαρρές για τον Ψυχάρη», ό.π. (σημ. 51), σ. 426. Ο Barrès σημειώνει το άρθρο από το οποίο αντλεί τις πληροφορίες για την τελετή: Henri Puttemans, «La jeunesse belge honore Ernest Psichari», *L'Écho de Paris*, 25.08.1920. Στην ίδια εφημερίδα, ο Barrès είχε δημοσιεύσει τη νεκρολογία του Ernest Psichari: Maurice Barrès, «Ernest Psichari, mort au Champ d'honneur», *L'Écho de Paris*, 13.11.1914.

⁵³ Βλ. Michel Toda, *Henri Massis...*, ό.π. (σημ. 26), σσ. 79-92.

επικεντρώνοντας την προσοχή του στην προσωπικότητα του Ernest Psichari. Θα ισχυριστεί, δε, και το εξής: «Όταν στοχάζεται κανείς τον δρόμο που έκανε, μέσα σε τρεις γενεές, από τον ένα Ερνέστο στον άλλον [από τον Ernest Renan στον Ernest Psichari], η θρησκευτική ιδέα, έχει, νομίζω, το δικαίωμα να αισιοδοξεί για το μέλλον του ανθρωπίνου συνόλου».⁵⁴

Στο έκτο τεύχος τους, τα *Ελληνικά Γράμματα* δημοσιεύουν μελέτη του Daniel-Rops για τον August Strindberg.⁵⁵ Η μελέτη αυτή είχε δημοσιευτεί στο περιοδικό *La Revue hebdomadaire* και μεταφράστηκε στα *Ελληνικά Γράμματα* μέσα σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα (λιγότερο από δύο μήνες).⁵⁶ Ο Daniel-Rops ανήκει σε μια νεότερη γενιά διανοουμένων, που θα έρθουν δυναμικά στο προσκήνιο στις αρχές της δεκαετίας του 1930 και θα γίνουν γνωστοί με τον όρο «les non-conformistes des années 30». Για τον Daniel-Rops, όπως και για άλλους διανοουμένους της ίδιας γενιάς, ο Καθολικισμός αποτέλεσε κεντρικό στοιχείο της διανοητικής του συγκρότησης· επρόκειτο, βέβαια, για έναν Καθολικισμό με ριζοσπαστικό χαρακτήρα, ο οποίος, έχοντας ως κεντρική αναφορά το «πρωτείο του πνευματικού» τού Maritain, στρεφόταν ενάντια τόσο στον αστικό φιλελευθερισμό όσο και στον σοβιετικό κομμουνισμό, και προέβαλλε εμφατικά το αίτημα μιας πνευματικής επανάστασης. Όσον αφορά τη συγκεκριμένη μελέτη, περιορίζομαι στην επισήμανση ότι ο Daniel-Rops επικαλείται τον Massis και την εκδοχή του ρεαλισμού που υπερασπίζεται ο τελευταίος, ορμώμενος από την αντιρομαντική του στάση.⁵⁷

Για την οπτική της εργασίας μας ξεχωριστό ενδιαφέρον έχει η παρουσία στα *Ελληνικά Γράμματα* του Νικολάι Μπερντιάγεφ. Ο Ρώσος φιλόσοφος υποχρεώθηκε να εγκαταλείψει τη Σοβιετική Ένωση το 1922. Έμεινε αρχικά

⁵⁴ Δημαράς, «Ερνέστος Ψυχάρης», *Ελεύθερον Βήμα*, 09.11.1936.

⁵⁵ Η. Daniel-Rops, «Αύγουστος Στρίμπεργκ [sic]», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 6, 01.09.1927, σσ. 227-234.

⁵⁶ Η. Daniel-Rops, «August Strindberg», *La Revue hebdomadaire*, 36^e année, n^o 28, 09.07.1927, σσ. 159-180. Θυμίζω ότι στο ίδιο γαλλικό περιοδικό είχε δημοσιευτεί και το άρθρο του Jean Maxe που μας απασχόλησε παραπάνω.

⁵⁷ Η. Daniel-Rops, «Αύγουστος Στρίμπεργκ [sic]», ό.π. (σημ. 55), σ. 230. Ο Daniel-Rops έχει πιθανότατα διαβάσει το βιβλίο του Massis *Réflexions sur l'art du roman*, ό.π. (σημ. 24), που είχε εκδοθεί λίγους μόλις μήνες πριν από τη δημοσίευση του δικού του άρθρου.

στο Βερολίνο, όπου δημοσίευσε στα ρωσικά το έργο του *Ο Νέος Μεσαίωνας* (1924), μια ριζική κριτική στον δυτικό ουμανισμό, τις φιλελεύθερες αξίες και την αστική κοινωνία. Εγκαταστάθηκε στη συνέχεια στο Παρίσι, όπου συνδέθηκε με φίλια με τον Maritain. Κατόπιν ενεργειών του Γάλλου διανοούμενου, δημοσιεύτηκε το 1926 στη σειρά «Le Roseau d'or» το εκτενές δοκίμιο του Μπερντιάγεφ «Le Destin de la culture», στον ίδιο τόμο με τα τέσσερα άρθρα του Massis που μεταφράστηκαν στα *Ελληνικά Γράμματα*.⁵⁸ Το δοκίμιο είναι διαποτισμένο από την αντίληψη περί παρακμής του δυτικού πολιτισμού, όπως μαρτυρούν και οι αναφορές του στον Oswald Spengler. Στις αρχές της επόμενης χρονιάς, κυκλοφόρησε στην ίδια εκδοτική σειρά, με πρωτοβουλία και πάλι του Maritain, ο *Νέος Μεσαίωνας*, με εισαγωγή της μεταφράστριάς για τον βίο και το έργο του Μπερντιάγεφ.⁵⁹ Ο *Νέος Μεσαίωνας* γνώρισε ιδιαίτερη απήχηση στους κύκλους της καθολικής διανόησης, για να ξεπεράσει γρήγορα τα όριά της και να διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στις πνευματικές διεργασίες του Μεσοπολέμου. Ήταν το βιβλίο που θεμελίωσε τη φήμη του Μπερντιάγεφ στη Δύση.⁶⁰

Τα *Ελληνικά Γράμματα* παρουσίασαν μέσα σε εντυπωσιακά ελάχιστο χρόνο και με διεξοδικό τρόπο τον *Νέο Μεσαίωνα* στα δύο πρώτα τους τεύχη, στις 15.06.1927 και 01.07.1927· τον Οκτώβριο της ίδιας χρονιάς δημοσίευσαν το δοκίμιο «Le Destin de la culture», με τον τίτλο «Το πεπρωμένο του πνευματικού πολιτισμού».⁶¹ Μάλιστα, ο Δημαράς είχε παραπέμψει στο «Le

⁵⁸ Nicolas Berdiaeff, «Le Destin de la culture», στο *Deuxième numéro de Chroniques*, ό.π. (σημ. 22), σσ. 73-100.

⁵⁹ Nicolas Berdiaeff, *Un nouveau Moyen Âge. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, μτφρ. από τα ρωσικά Α.-Μ. F. [Aniouta Fumet], Plon (Le Roseau d'or / Œuvres et Chroniques), Paris 1927. Ενδιαφέροντα στοιχεία για τη δημοσίευση του «Le Destin de la culture» και του *Un nouveau Moyen Âge* στο «Roseau d'or» παραθέτει ο Bernard Hubert, *Nicolas Berdiaev, Jacques Maritain. Un dialogue d'exception (1925-1948)*, YMCA-Press, Paris 2022, σσ. 36-42· ο Hubert, που δημοσιεύει και την αλληλογραφία του Μπερντιάγεφ με το ζεύγος Jacques και Raïssa Maritain, εξετάζει ευρύτερα τη συνεργασία και την πνευματική σχέση του Ρώσου με τον Γάλλο φιλόσοφο. Για το ίδιο θέμα, βλ. Bernard Marchadier, «Jacques Maritain et Berdiaev», στον συλλογικό τόμο *Actualité de Jacques Maritain*, sous la direction de Hubert Borde & Bernard Hubert, Pierre Téqui éditeur (Questions disputées), Paris 2022, σσ. 123-138.

⁶⁰ Βλ. Pierre Pascal, «Les grands courants de la pensée russe contemporaine», *Cahiers du monde russe et soviétique*, tome 3, n° 1, Ιανουάριος-Μάρτιος 1962, σ. 82.

⁶¹ Στέλιος Ε. Παπαδάκης, «Από τον ένα Μεσαίωνα στον άλλο: Η φιλοσοφία της Νεώτερης Ιστορίας κατά το Νικόλα Μπερντιάγεφ», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 1, 15.06.1927, σσ. 11-15· του ίδιου, «Από τον ένα Μεσαίωνα στον άλλο: Η σημασία της ρωσικής επανάστασης. Η φιλοσοφία της

Destin de la culture» πριν ακόμα αυτό μεταφραστεί στο περιοδικό.⁶² Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι η πρόσληψη του Ορθόδοξου Μπερντιάγεφ από τα *Ελληνικά Γράμματα* υπήρξε ταχύτατη και μεσολαβημένη από το καθολικό πνευματικό περιβάλλον, χάρη στο οποίο το έργο του έγινε αρχικά γνωστό στο γαλλικό κοινό.

Αξίζει, τέλος, να σημειωθούν δύο δημοσιεύματα που μεταφέρουν πτυχές των συζητήσεων γύρω από το αποκαλούμενο «καθολικό μυθιστόρημα», το οποίο γνωρίζει άνθιση στον γαλλικό Μεσοπόλεμο.⁶³ Ο Μπαστιάς δίνει μια εκτενή περίληψη του δοκιμίου για το μυθιστόρημα που ο χριστιανός μυθιστοριογράφος François Mauriac δημοσίευσε αυτοτελώς το 1928, με τον τίτλο *Le Roman*.⁶⁴ Στο δοκίμιο αυτό, ο Μπαστιάς θα επανέλθει έναν χρόνο αργότερα, θέτοντας σχετική ερώτηση στον Γάλλο λογοτέχνη Jacques de Lacretelle, σε συνέντευξη που του πήρε για την εφημερίδα *Η Πρωία*.⁶⁵ Το

Νεώτερης Ιστορίας κατά το Νικόλα Μπερντιάεφ», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 2, 01.07.1927, σσ. 69-74· Nicolas Berdiaeff, «Το πεπρωμένο του πνευματικού πολιτισμού», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 9, 15.10.1927, σσ. 407-415. Η έρευνα έχει επισημάνει την παρουσία του Μπερντιάγεφ στα *Ελληνικά Γράμματα*· βλ. Αλέξανδρος Αργυρίου, *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας και η πρόσληψή της στα χρόνια του Μεσοπολέμου (1918-1940)*, τ. Α', Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σ. 209· Δημητρακάκης, «Περιπέτειες της σκέψης του Κ. Θ. Δημαρά...», ό.π. (σημ. 14), σ. 630· Γεωργία Φαρίνου-Μαλαματάρη, «Θεοτοκός και Χριστιανισμός», στον συλλογικό τόμο «*Μα τι γινέουν οι ψυχές μας ταξιδεύοντας*» *Αναζητήσεις και αγωνίες των Ελλήνων λογοτεχνών του Μεσοπολέμου. Τιμητικός τόμος για τον Peter Mackridge*, επιμ. Ελένα Κουτριάνου & Έλλη Φιλοκύπρου, Νεφέλη, Αθήνα 2018, σσ. 235-236· Bart Soethaert, *Η στροφή προς το παρ<ελθ>όν. Ορίζοντες του ιστορικού μυθιστορήματος (1935-1950) στην Ελλάδα*, Edition Romiosini (Hermeneumata. Studien zur Neogräzistik), Βερολίνο 2018, σσ. 342-343· Δημήτρης Καραθανάσης, «Η παρουσία και η πρόσληψη του ένθεου υπαρξισμού από λογοτέχνες και κριτικούς την περίοδο του Μεσοπολέμου», στο *Όψεις του θρησκευτικού φαινομένου στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου*, ό.π. (σημ. 10), σσ. 531-533.

⁶² Δημαράς, «Παρμενίδης», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Α', τχ. 6, 01.09.1927, σ. 205, σημ. 2· ο Δημαράς σημειώνει, επίσης, την εκδοτική σειρά και τον αριθμό του τόμου: «Roseau d'or αρ. 10». Βλ. και Δημαράς, *Παρμενίδης. Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Παρμενίδα και μετάφραση των «Προς αλήθειαν»*, Έκδοση «Ελληνικών Γραμμάτων», Αθήνα 1927, σ. 51, σημ. 2.

⁶³ Ενδεικτική των συζητήσεων αυτών είναι η μελέτη του Albert Thibaudet, «Le roman catholique», *La Nouvelle Revue française*, n° 153, 01.06.1926, σσ. 727-734· βλ. και Albert Thibaudet, «Le roman catholique», *Réflexions sur la littérature*, édition établie et annotée par Antoine Compagnon & Christophe Pradeau, Gallimard (Quarto), Paris 2007, σσ. 1079-1087.

⁶⁴ Μπαστιάς, «Ξένη πνευματική ζωή. François Mauriac, *Το Μυθιστόρημα (Le Roman)* (έκδοσις: L'Artisan du Livre – Paris)», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Γ', τχ. 7-(31), 16.09.1928, σσ. 289-291. Ο Αλέξανδρος Αργυρίου, στις σελίδες που αφιερώνει στα *Ελληνικά Γράμματα*, παρατηρεί ότι ο Μπαστιάς μελετά το συγκεκριμένο θεωρητικό έργο του Mauriac «κρίνοντας ως καθολικός και αντικρούοντας τις απόψεις ενός επίσης καθολικού, καθώς συγκρούονται οι ευαισθησίες τους», *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας και η πρόσληψή της στα χρόνια του Μεσοπολέμου*, ό.π. (σημ. 61), σ. 220. Πουθενά, ωστόσο, στο κείμενο του Μπαστιά δεν εκφράζεται κάποια αντίρρηση για τις απόψεις του Mauriac.

⁶⁵ Απαντώντας στην ερώτηση του Μπαστιά, ο Jacques de Lacretelle παίρνει αποστάσεις τόσο από το δοκίμιο του Mauriac όσο και από την «πλειάδα» των καθολικών μυθιστοριογράφων που «συγκλονίζονται από το πρόβλημα του Θεού»· βλ. «Μία ώρα με τον Ζακ Λακρετέλ», *Η Πρωία*,

δεύτερο δημοσίευμα υπογράφει ο ευρισκόμενος στο Βερολίνο Αλέξανδρος Τσιριντάνης, που παρουσιάζει αναλυτικά το άρθρο του Βέλγου κριτικού λογοτεχνίας, πανεπιστημιακού και καθολικού διανοουμένου Léopold Levaux «Το πρόβλημα της σάρκας στο καθολικό μυθιστόρημα». ⁶⁶ Ο Levaux, φίλος και συνομιλητής του Maritain, συζητά κριτικά στο άρθρο και τις απόψεις του Mauriac για το «καθολικό μυθιστόρημα». ⁶⁷



Ορισμένα συμπεράσματα. Τα *Ελληνικά Γράμματα* παρακολουθούν τις πνευματικές ζυμώσεις του γαλλικού Καθολικισμού κατά κύριο λόγο μέσα από τα βιβλία της σειράς «Le Roseau d'or», που εκπροσωπούν την υψηλή καθολική διάνοηση. Από την πνευματική άνθιση του Καθολικισμού τη δεκαετία του 1920 το ελληνικό περιοδικό προσλαμβάνει πρώτα-πρώτα το στοιχείο μιας χριστιανικής πίστης με ισχυρά θεολογικά και διανοητικά ερείσματα, ικανής να ασκήσει επίδραση στο πνευματικό και λογοτεχνικό πεδίο. Προσλαμβάνει έπειτα την κριτική στον σύγχρονο κόσμο, αλλά και ευρύτερα στον πολιτισμό της νεωτερικότητας. Ο Καθολικισμός που μας απασχόλησε είναι σε μεγάλο βαθμό αντινεωτερικός: στην Ευρώπη των Νέων Χρόνων καταλογίζει κυρίως υλιστική νοοτροπία, ατομοκεντρισμό, επιστημονισμό και λατρεία της προόδου. Διανοούμενοι όπως οι Massis και Maritain, καθώς και ο Μπερντιάγεφ από τη μεριά της ρωσικής Ορθοδοξίας, αντιτάσσουν στον νεωτερικό πολιτισμό που προήλθε από την Αναγέννηση τον χριστιανικό Μεσαίωνα. Έτσι, ο Καθολικισμός αυτός είναι συμβατός με την προβολή, από

25.09.1929. Ο Γάλλος λογοτέχνης έκρινε, εντούτοις, σκόπιμο να επανέλθει στο σημείο αυτό της συνέντευξης με επιστολή του στον Μπαστιά, για να διευκρινίσει ότι δεν θα πρέπει ο ίδιος να θεωρηθεί αντίπαλος του Mauriac: την επιστολή δημοσιεύουν τα *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 71, 26.10.1929, σ. 639.

⁶⁶ Αλέξανδρος Τσιριντάνης, «Γράμματα από τη Γερμανία. “Το πρόβλημα της σαρκός στο καθολικό μυθιστόρημα”», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Δ', τχ. 41, 15.02.1929, σσ. 257-258. Ο Τσιριντάνης σημειώνει τον τίτλο του περιοδικού, τον μήνα και το έτος της δημοσίευσης του άρθρου: βλ. Léopold Levaux, «Le problème de la chair dans le roman catholique», *La Renaissance d'Occident* [Βρυξέλλες], n° 20, Νοέμβριος 1928, σσ. 117-135. Για τον χριστιανό διανοούμενο και πανεπιστημιακό Τσιριντάνη, βλ. Ε. Ν. Μόσχος, «Αλέξανδρος Τσιριντάνης», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. 11, Αθήνα 1967, σσ. 891-897.

⁶⁷ Για την κριτική των απόψεων του Mauriac από τον Levaux στο συγκεκριμένο άρθρο, βλ. Philippe Van den Heede, *Réalisme et vérité dans la littérature. Réponses catholiques: Léopold Levaux et Jacques Maritain*, Academic Press Fribourg (Studia Friburgensia), Fribourg (Ελβετία) 2006, σσ. 189-190.

τα *Ελληνικά Γράμματα*, παραδοσιακών αξιών και μορφών ζωής. Η κριτική των Γάλλων Καθολικών διασταυρώνεται ακόμη (χωρίς όμως να ταυτίζεται) με την κυρίαρχη στον Μεσοπόλεμο ρητορική για την παρακμή της Δύσης, ρητορική στην οποία ο Μπαστιάς εμφανίζεται ιδιαίτερα δεκτικός.⁶⁸ Επίσης, ο εν λόγω χριστιανισμός απορρίπτει, όπως και τα *Ελληνικά Γράμματα*, τον κομμουνισμό, παρουσιάζοντας συνάμα, για διανοουμένους όπως ο Μπαστιάς και ο Δημαράς, ένα κρίσιμο πλεονέκτημα: όχι μόνο δεν ταυτίζεται με τον αστικό φιλελευθερισμό και τον καπιταλισμό, αλλά έρχεται σε αντίθεση και με αυτούς· την ίδια αντίθεση προβάλλει ξεκάθαρα η εκδοτική γραμμή του περιοδικού. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, απεναντίας, δεν διαθέτει το συγκεκριμένο πλεονέκτημα, καθώς λογίζεται ως φορέας ενός πρωτόγονου αντικομμουνισμού και ως υπερασπίστρια του αστισμού. Ο Μπαστιάς επικαλείται τις θέσεις παπών όπως ο Λέων ΙΓ' υπέρ της κοινωνικής δικαιοσύνης.⁶⁹ Καθώς, όμως, η κριτική του Καθολικισμού στην καπιταλιστική κοινωνία πηγάζει και από τη γαλλική ριζοσπαστική Δεξιά (τουλάχιστον μέχρι την παπική καταδίκη του Maurras και της Action Française το 1926), η σκέψη του Μπαστιά ενσωματώνει στοιχεία και από την αντεπαναστατική ιδεολογία της τελευταίας. Τα *Ελληνικά Γράμματα*, εντούτοις, δεν θα διολισθήσουν σε αντιδημοκρατικές και αντικοινοβουλευτικές θέσεις.

Τα παραπάνω δεν σημαίνουν ότι το περιοδικό συμφωνεί πάντα με τους καθολικούς διανοουμένους. Σημαντική είναι η απόκλιση ως προς την αντιμετώπιση των ασιατικών πολιτισμών. Από τη μια, η απόρριψη της Ασίας αποτελεί, όπως είδαμε, κεντρική θέση του Massis στο *Défense de l'Occident*· στο άρθρο, δε, του Jean Maxe που μεταφράζει το περιοδικό, η εχθρότητα για την Ασία φτάνει σε σημείο παροξυσμού. Από την άλλη, τα *Ελληνικά Γράμματα* δημοσιεύουν κείμενα που εκθειάζουν την πνευματικότητα των ασιατικών

⁶⁸ Βλ. ενδεικτικά τον ισχυρισμό του ότι «ευρισκόμεθα εις το τελευταίον στάδιον της παρακμής του πολιτισμού της δύσεως. Παρακμή από την αρχή ως το τέλος», Μπαστιάς, «Το φως των Ινδιών», *Δημοκρατία*, 28.07.1925.

⁶⁹ Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι ο Λέων ΙΓ' πήρε θέση υπέρ του Alfred Dreyfus στην υπόθεση που συντάραξε τη Γαλλία· βλ. Jacques Julliard, *Οι Αριστερές της Γαλλίας. Ιστορία, πολιτική και φαντασικό, 1762-2012*, μτφρ. Χριστιάννα Σαμαρά, επιστ. επιμ. Δημήτρης Αντωνίου, Πόλις, Αθήνα 2015, σ. 411. Αντίθετα, ο Maurras συντάχθηκε αναφανδόν με τους antidreyfusards.

πολιτισμών. Το 1928 μεταφράζουν σε τέσσερα τεύχη (στις 01.07.1928, 16.07.1928, 01.08.1928 και 01.09.1928) τον πρόλογο και τα τρία πρώτα κεφάλαια από το βιβλίο του René Guénon *La Crise du monde moderne*, που είχε κυκλοφορήσει την προηγούμενη χρονιά. Όπως και τα τρία άλλα βιβλία που εκδόθηκαν το 1927 και για τα οποία μιλήσαμε παραπάνω (*Défense de l'Occident*, *Primauté du spirituel*, *Un nouveau Moyen Âge*), έτσι και η μελέτη του Guénon συνιστά μια κριτική του νεωτερικού κόσμου και μια υπεράσπιση του μεσαιωνικού χριστιανισμού. Σε αντίθεση, ωστόσο, με τους Massis, Maritain και Μπερντιάγεφ, ως θεραπεία στα υποτιθέμενα αδιέξοδα της νεωτερικής Δύσης ο Guénon προτείνει την πνευματικότητα της Ασίας. Μάλιστα, στο προτελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου επιχειρεί συστηματικά να καταρρίψει τις απόψεις των οποίων είχε υπεραμυνθεί λίγο νωρίτερα, μέσα στην ίδια χρονιά, ο Massis στο *Défense de l'Occident*.⁷⁰ Αξίζει να υπογραμμιστεί ότι ο Δημαράς αλληλογραφούσε με τον Guénon, τον οποίο, μάλιστα, συνάντησε στο Παρίσι το 1928. Στη μελέτη του για τον Παρμενίδη, ο Δημαράς παραπέμπει στο έργο του Guénon *Orient et Occident* (1924).⁷¹ Το 1931, με αφορμή το βιβλίο του *Le Symbolisme de la Croix*, θα χαρακτηρίσει τον Guénon ως έναν «από τους πιο μεγάλους διανοητές της εποχής μας», κατατάσσοντας πάντως το εν λόγω βιβλίο στην «αποκρυφολογία».⁷²

Ο Ευγένιος Δ. Ματθιόπουλος θεωρεί τη μετάφραση του τμήματος του *La Crise du monde moderne* ως τη σημαντικότερη συμβολή των *Ελληνικών Γραμμάτων* στη συγκρότηση ενός αντινεωτερικού λόγου και τονίζει την επίδραση των ιδεών του Guénon στους διανοούμενους που είχαν συσπειρωθεί γύρω από το περιοδικό· υποστηρίζει, επίσης, ότι το ιδεολογικό περιβάλλον

⁷⁰ René Guénon, *La Crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1946 (1927), σσ. 153-167. Το κεφάλαιο αυτό δεν περιλαμβάνεται σε εκείνα που μεταφράστηκαν στα *Ελληνικά Γράμματα*. Για την κριτική του Guénon στον Massis, βλ. Xavier Accart, *Guénon ou le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, Edidit – Arché, Paris – Milan 2005, σσ. 205-206 και Olivier Dard, «Henri Massis et la *Défense de l'Occident*», ό.π. (σημ. 16), σσ. 383-384.

⁷¹ Δημαράς, «Παρμενίδης», ό.π. (σημ. 62), σ. 211, σημ. 1 και του ίδιου, *Παρμενίδης...*, ό.π. (σημ. 62), σσ. 54-55, σημ. 38.

⁷² Δημαράς, «Λογοτεχνικά σύμβολα», *Η Πρωία*, 22.09.1931. Για τα παραπάνω στοιχεία που αφορούν τη σχέση του Δημαρά με τον Guénon, βλ. Δημητρακάκης, «Περιπέτειες της σιέφης του Κ. Θ. Δημαρά...», ό.π. (σημ. 14), σ. 646.

των *Ελληνικών Γραμμάτων* καθόρισε σε σημαντικό βαθμό τη διανοητική πορεία του Κόντογλου και του Πικιώνη.⁷³

Η δημοσίευση δύο άρθρων του Ινδού ιστορικού της τέχνης και στοχαστή Ananda Coomaraswamy είναι επίσης χαρακτηριστική του ανοίγματος του περιοδικού στην Ασία.⁷⁴ Τα άρθρα αυτά προέρχονται από το βιβλίο του Coomaraswamy *Ο χορός του Σίβα*, που μεταφράστηκε στα γαλλικά το 1922, με πρόλογο του Romain Rolland.⁷⁵ «Είμαστε ένας ορισμένος αριθμός, στην Ευρώπη, στον οποίο δεν αρκεί πια ο πολιτισμός της Ευρώπης. [...] Είμαστε μερικοί που κοιτάζουμε προς την Ασία»,⁷⁶ σημειώνει ο Γάλλος λογοτέχνης στην πρώτη παράγραφο του προλόγου του, με τον οποίο «συνεισέφερε σε μεγάλο βαθμό στη φήμη του Ananda Coomaraswamy στην Ευρώπη». ⁷⁷ Ο ρόλος του Rolland ευρύτερα ως πολιτισμικού μεσολαβητή ανάμεσα στον ευρωπαϊκό και τον ινδικό πολιτισμό υπήρξε πολύ σημαντικός. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τη στήριξη που ο Rolland προσέφερε στη σοβιετική επανάσταση, είχε ως συνέπεια να δεχθεί επιθέσεις από συγγραφείς όπως ο Massis⁷⁸ και ο Maxe.⁷⁹ Ο Massis στρέφεται συνακόλουθα και εναντίον του

⁷³ Βλ. Ευγένιος Δ. Ματθιόπουλος, «Από την ανάγκη “σμπλήρωσης” και “ανασυγκρότησης” της βυζαντινής ζωγραφικής στον θαυμασμό για το “απαράμιλλο είδος τέχνης μέσα εις όλους τους αιώνες”»: Οι αισθητικές και ιδεολογικές αναζητήσεις του Φώτη Κόντογλου τα χρόνια 1923-1934», υπό δημοσίευση στον τόμο με τα πρακτικά της ημερίδας *Επίσκεψις Φώτη Κόντογλου* που διοργάνωσε το Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων για τον Κοινοβουλευτισμό και τη Δημοκρατία στις 04.05.2022 (ανακοίνωση προσβάσιμη στο <https://www.youtube.com/watch?v=txzrPfaMK1A>). Ευχαριστώ τον Ευγένιο Ματθιόπουλο που έθεσε τη μελέτη του στη διάθεσή μου.

⁷⁴ Ananda Coomaraswamy, «Ο Νίτσε κοιταγμένος κοσμοπολιτικά», μτφρ. Κ. Καρθαίος, *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 6, 01.03.1928, σσ. 201-205· του ίδιου, «Η συμβολή της Ινδίας στην ευτυχία της ανθρωπότητας», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Β', τχ. 12, 01.06.1928, σσ. 462-468· του ίδιου, «Η συμβολή της Ινδίας στην ευτυχία της ανθρωπότητας», μτφρ. Σ. Φίλιππας, *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Γ', τχ. 1-(25), 16.06.1928, σσ. 30-32. Ειδική μνεία στα δύο άρθρα του Coomaraswamy κάνει ο Ευγένιος Δ. Ματθιόπουλος, ό.π. (σημ. 73).

⁷⁵ Ananda Coomaraswamy, *La danse de Śiva. Quatorze essais sur l'Inde*, μτφρ. από τα αγγλικά Madeleine Rolland, πρόλογος Romain Rolland, Rieder, Paris 1922 (η Madeleine Rolland ήταν αδελφή του Romain Rolland). Προκαλεί οπωσδήποτε εντύπωση το γεγονός ότι ο Έλληνας μεταφραστής του δεύτερου άρθρου παραπέμπει σε σημείωσή του στο *Orient et Occident* του Guénon, συνδέοντας έτσι τον Γάλλο με τον Ινδό στοχαστή, πολύ πριν η διανοητική σχέση τους κινήσει την προσοχή της έρευνας· βλ. Coomaraswamy, «Η συμβολή της Ινδίας στην ευτυχία της ανθρωπότητας», ό.π. (σημ. 74), σ. 466, σημ. 1.

⁷⁶ Romain Rolland, «Avant-propos pour “La danse de Śiva”, d'Ananda Coomaraswamy», *Inde. Journal 1915-1943*, Albin Michel, Paris 1960, σ. 598.

⁷⁷ Mircea Eliade, «Ananda Coomaraswamy» [1937], *L'Île d'Enthanasius*, μτφρ. από τα ρουμανικά Alain Paruit, L'Herne, Paris 2001, σ. 97.

⁷⁸ Βλ. ενδεικτικά Henri Massis, «Défense de l'Occident», *La Revue universelle*, tome 23, n° 14, 15.10.1925, σσ. 157-158· ο Massis θα εντάξει το άρθρο αυτό στο βιβλίο του *Défense de l'Occident*.

Coomaraswamy, μη παραλείποντας να υπενθυμίζει ότι τον Ινδό φιλόσοφο εισήγαγε στη Γαλλία ο Rolland.⁸⁰ Είναι προφανές ότι και τα *Ελληνικά Γράμματα* προσλαμβάνουν το έργο του Coomaraswamy μέσω του Rolland. Το ίδιο, άλλωστε, ισχύει και για την πρόσληψη του Γκάντι.⁸¹ Στο περιοδικό παρεισφρέουν, εντούτοις, και ορισμένες από τις αρνητικές αντιδράσεις που προκαλεί η δεξίωση της σύγχρονης πνευματικής Ινδίας (και των Coomaraswamy και Γκάντι).⁸²

Στα μάτια του Μπαστιά ο Καθολικισμός και ο ινδικός πολιτισμός δεν είναι αντιφερόμενες μεταξύ τους δυνάμεις, αλλά τοποθετούνται στο ίδιο στρατόπεδο, καθώς έχουν έναν κοινό παρονομαστή: τον θρησκευτικό χαρακτήρα, αλληλένδετο με τη στροφή προς την εσωτερικότητα.⁸³ Γι' αυτό και η Ινδία μπορεί να αποτελέσει αντίδοτο στην παρακμή της Δύσης.⁸⁴ Από τη μεριά του ο Δημαράς ισχυρίζεται ότι «οι μεγαλύτεροι και διακριότεροι

Βλ. επίσης Henri Massis, «Mises au point», *Les Cahiers du Mois*, αφιέρωμα «Les Appels de l'Orient», n° 9-10, Σεπτέμβριος 1925, σσ. 30-40. Ο Rolland αρνήθηκε να συμμετάσχει στο συγκεκριμένο αφιέρωμα, ενδεικτικό του ζωηρού ενδιαφέροντος για την Ασία στα μέσα της δεκαετίας του 1920, με την ακόλουθη αιτιολογία: «Εκεί όπου είναι ο Henri Massis, δεν μπορεί να είναι ο Romain Rolland», *Les Cahiers du Mois*, «Les Appels de l'Orient», ό.π., σ. 322. Η αντιπαλότητα του Massis με τον Rolland είχε ξεκινήσει ήδη από το 1915· βλ. Michel Toda, *Henri Massis...*, ό.π. (σημ. 26), σσ. 172-176.

⁷⁹ Βλ. το λιβελογράφημα του Jean Maxe, «L'Idole. L'«Européen» Romain Rolland», *Les Cahiers de l'anti-France*, tome 1, Paris 1922. Ο Rolland είχε νομίσει ότι συγγραφέας του κειμένου ήταν ο Massis· βλ. Bernard Duchatelet, *Romain Rolland tel qu'en lui-même*, Albin Michel, Paris 2002, σ. 247.

⁸⁰ Βλ. Massis, «Défense de l'Occident», ό.π. (σημ. 78), σ. 157· του ίδιου, «Mises au point», ό.π. (σημ. 78), σσ. 31, 32, 37.

⁸¹ Με αφορμή τη δημοσίευση της βιογραφίας του Γκάντι από τον Rolland (1924) και αντλώντας το υλικό του από αυτήν, ο Μπαστιάς αφιέρωσε δύο επιφυλλίδες στον Ινδό πολιτικό και στοχαστή: «Mahatma Gandhi». Ο μεγάλος σύγχρονος προφήτης των Ινδιών. Α', *Ελεύθερος Τύπος*, 20.08.1925, και «Mahatma Gandhi». Ο μεγάλος προφήτης των Ινδιών. Β', *Ελεύθερος Τύπος*, 23.08.1925. Τα *Ελληνικά Γράμματα* δημοσιεύουν ένα απόσπασμα από τη βιογραφία αυτή: «Ένας αρχηγός 300 εκατομμυρίων ανθρώπων. Οι πολιτικές και θρησκευτικές σκέψεις του Γκάντι», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 46, 04.05.1929, σσ. 1-2, 5, καθώς και μια επιστολή του Τολστόι στον Γκάντι, αντλημένη από το έργο του Rolland *Vie de Tolstoï* (χωρίς πάντως αναφορά σε αυτό): «Ένα γράμμα του Λέοντος Τολστόι προς τον Μαχάτμα Γκάντι», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. Ε', τχ. 70, 19.10.1929, σσ. 609-610.

⁸² Ο Jean Maxe, «Η Αγγλία στην Ασία. Αν πέσει ο αγγλικός κολοσσός», ό.π. (σημ. 19), σ. 352, παραθέτει τον ιστορικό René Grousset, σύμφωνα με τον οποίο η ινδική διανοήση, έπειτα από μια σχετικά σύντομη περίοδο εξευρωπαϊσμού, επιστρέφει στο μυστικισμό παρελθόν της χώρας· έτσι «από τον Gandhi ως τον Ραμπιντρανάθ Ταγκόρ, κι από τον Ananda Coomaraswamy ως τους τελευταίους θεοσόφους, όλοι οι καθοδηγητές της ινδικής συνείδησης αποτραβιούνται από τη Δύση». Ο Maxe έχει αντλήσει το παράθεμα από το άρθρο του René Grousset, «Les nouveaux aspects du problème indien», *La Revue universelle*, tome 14, n° 7, 01.07.1923, σσ. 33-34.

⁸³ Βλ. κυρίως Μπαστιάς, «Η ουσία της αύριον. Δ'», ό.π. (σημ. 5).

⁸⁴ «Κάπου αλλού όμως, πολύ μακριά εις τα βάθη της ανατολής, σ' αυτή την παλαιότερη πατρίδα του πολιτισμού, στις Ινδίες, γλυκοχαράζει κάποιο φως καινούργιο που δεν έχει καμιά σχέση με τα άτονα λαμπιόνια των σιοσιτών μας»· Μπαστιάς, «Το φως των Ινδιών», ό.π. (σημ. 68).

πολιτισμοί, όπως ο μεσαιωνικός και ο ινδικός, είναι πολιτισμοί βασισμένοι σε μεταφυσικές πεποιθήσεις». ⁸⁵ Συνδέοντας τον μεσαιωνικό χριστιανισμό με έναν από τους σημαντικότερους ασιατικούς πολιτισμούς, ο Δημαράς συμπλέει με τις αντίστοιχες απόψεις του Guénon και του Coomaraswamy. ⁸⁶

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 ο Μπαστιάς «αποχωρεί σταδιακά από τον καθολικισμό και επανέρχεται στον χώρο της ορθοδοξίας». ⁸⁷ Λίγο πριν από το τέλος της ζωής του, πάντως, σε ομιλία του στην Ερμούπολη (1971), θα αναφερθεί στον συριανό Καθολικισμό και θα εκφραστεί με θερμά λόγια για την Καθολική Εκκλησία. ⁸⁸ Όσο, τέλος, για τον Δημαρά, οι πνευματικές του ανησυχίες θα τον απομακρύνουν βαθμιαία, από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1930 και εξής, από τον χριστιανισμό. Προτού, όμως, συμβεί αυτό, θα συνεχίσει να παρακολουθεί με προσοχή τις πνευματικές διεργασίες που συντελούνται στον χώρο της γαλλικής καθολικής διανόησης στις αρχές πλέον της δεκαετίας του 1930 και, παραλαμβάνοντας τρόπον τινά τη σκυτάλη από τον Μπαστιά και τα *Ελληνικά Γράμματα*, να αποτυπώνει στην αρθρογραφία του όψεις των διεργασιών αυτών.

⁸⁵ Δημαράς, «Επικτήτου *Εγχειρίδιον*...», ό.π. (σημ. 44), σ. 312.

⁸⁶ Στο *La Crise du monde moderne*, ό.π. (σημ. 70), σ. 39, ο Guénon υποστηρίζει ότι ο δυτικός Μεσαιώνας παρουσιάζει πολύ περισσότερες ομοιότητες με τους ανατολικούς πολιτισμούς όπως φτάνουν μέχρι τη σύγχρονη εποχή παρά με τον ευρωπαϊκό νεωτερικό κόσμο. Παρόμοια είναι η άποψη του Coomaraswamy· ο Ινδός διανοούμενος, σύμφωνα με τον Mircea Eliade, «δείχνει ότι το “χάσμα Ανατολής – Δύσης” δεν δημιουργήθηκε παρά στην Αναγέννηση ή στη βιομηχανική επανάσταση. Και ότι, εάν δεν υπάρχουν σημεία επαφής ανάμεσα στη νεωτερική δυτική κουλτούρα και την ασιατική πνευματικότητα, αντίθετα οι Αριστοτέλης, άγιος Θωμάς [Αινάτης], Δάντης ή Μάιστερ Έκχαρτ συμμετέχουν σε μια μεταφυσική παράδοση πάντα ζωντανή στην Ανατολή», Eliade, «Ananda Coomaraswamy», ό.π. (σημ. 77), σ. 106.

⁸⁷ Γιάννης Κ. Μπαστιάς, *Κωστής Μπαστιάς: Βιογραφία*, ό.π. (σημ. 1), σ. 77.

⁸⁸ Βλ. ό.π., σσ. 529-530.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ

Η θρησκευτικότητα του Miguel de Unamuno στη μεσοπολεμική λογοτεχνική κριτική του Κλέωνα Παράσχου

Ο Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936) υπήρξε μια από τις πιο σημαντικές πνευματικές μορφές της ισπανικής σκέψης. Μαζί με τον José Ortega y Gasset (1883-1955) μελετήθηκαν πιο διεξοδικά από οποιονδήποτε άλλο Ισπανό στοχαστή του πρώτου μισού του 20^{ου} αιώνα, τόσο εντός όσο και εκτός της Ισπανίας.¹ Η ισπανική πνευματική και καλλιτεχνική διάνοηση είχε αρχίσει να παρουσιάζεται ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του 1900 και στα ελληνικά γράμματα. Την περίοδο του Μεσοπολέμου, το άνοιγμα προς την ισπανόφωνη διάνοηση επιχειρείται ιδιαίτερα με την καθοριστική συνεισφορά του Νίκου Καζαντζάκη (1883-1957), καθώς, μετά από τρία ταξίδια του στην Ισπανία (1926, 1932, 1936), παρουσίασε στο περιοδικό *Κύκλος* μια σειρά μεταφράσεων σημαντικών Ισπανών συγγραφέων και ποιητών, όπως οι Juan Ramón Jiménez (1881-1958), Federico García Lorca (1898-1936), Manuel Altolaguirre (1905-1959), Ernestina de Champourcín Morán de Loredo (1905-1999) κ.ά.² Ανάλογη είναι και η προσπάθεια του Παντελή Πρεβελάκη (1909-1986), ο οποίος μέσα από το περιοδικό *Κύκλος* μετάφρασε ένα κείμενο του Ισπανού κριτικού της τέχνης Manuel Bartolomé Cossío (1857-1935) για τον Δομίνικο Θεοτοκόπουλο (1511-1614).³ Στα επόμενα χρόνια μετά τον Μεσοπόλεμο, η μελέτη Ισπανών στοχαστών, οι μεταφράσεις λογοτεχνικών ισπανικών κειμένων, ποιημάτων και θεατρικών έργων, εμφανίζονται ολοένα και συστηματικότερα, κάτι, όμως, που δεν δύναμαι να παρουσιάσω στο κείμενό μου, αφού αποτελεί ένα διακριτό θέμα που χρήζει εκτενέστερης μελέτης.

¹ Για μια συνολική παρουσίαση της ισπανικής φιλοσοφίας κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, βλ. Robert Caponigri, *Contemporary Spanish Philosophy*, University of Notre Dame, London 1967.

² Ενδεικτικά βλ. Νίκος Καζαντζάκης, «Σύγχρονη ισπανική λυρική ποίηση», *Κύκλος*, τχ. 3, Μάιος 1933, σσ. 99-105 και τχ. 6-7, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1933, σσ. 237-260.

³ Παντελής Πρεβελάκης, «Manuel Bartolomé Cossío. Ο Γκρέκο», *Κύκλος*, τχ. 6-7, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1933, σ. 261.

Αντιθέτως, θα αρχειοτώ στην ανάδειξη της παρουσίας του Unamuno στη λογοτεχνική κριτική του ελληνικού Μεσοπολέμου, καθώς και στη σημαντική επίδραση που άσκησε.

Η εμφάνιση του Unamuno δεν είναι, βέβαια, άσχετη με όσα ανέφερα παραπάνω περί απόπειρας παρουσίασης Ισπανών στοχαστών στο ελληνικό πνευματικό κοινό. Δεν πρέπει όμως, κατά τη γνώμη μου, να μείνουμε μόνο σ' αυτό. Μπορούμε, επιπλέον, να εικάσουμε πως είναι αποτέλεσμα και μιας γενικότερης επιθυμίας που παρατηρείται στον ελληνικό πνευματικό κύκλο, κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, για τη μελέτη στοχαστών με θρησκευτικό υπόβαθρο. Στην Ελλάδα, από το 1930 και εξής, εντοπίζεται μια πρώτη σοβαρή προσπάθεια προσέγγισης, εξέτασης και παρουσίασης του φιλοσοφικού ρεύματος του ένθεου υπαρξισμού από Έλληνες λογοτέχνες, κριτικούς και φιλοσόφους.⁴ Στο επίκεντρο θα βρεθεί ο φιλοσοφικός στοχασμός σημαντικών εκπροσώπων του θρησκευτικού υπαρξισμού, όπως των Søren Kierkegaard (1813-1855), Nikolai Berdyaev (1874-1948) και Léon Chestov (1866-1938). Για την ανάδειξη του ένθεου υπαρξισμού στα ελληνικά γράμματα κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, καθοριστική ήταν η συμβολή λογοτεχνών όπως οι Γιώργος Σαραντάρης (1908- 1941),⁵ Γιάννης Σφακιανάκης (1903-1987)⁶ και Γιώργος Πράτσιας (1887-1975),⁷ αλλά και κριτικών όπως ο Κλέων Παράσχος (1894-1964)⁸ και ο Κωνσταντίνος Δημαράς (1904-1992),⁹ οι οποίοι, άλλοτε με σύντομα κείμενα και άλλοτε με μεταφράσεις, επιχείρησαν να παρουσιάσουν το έργο των ένθεων υπαρξιστών, επιμένοντας σχεδόν πάντα να δίνουν έμφαση στο θρησκευτικό συναίσθημα των φιλόσοφων και στην αγωνιώδη επιθυμία τους για την προσέγγιση του θείου, μέσα από την ταυτόχρονη κριτική τους στον αυστηρά ορθολογικό τρόπο

⁴ Για μια πιο αναλυτική προσέγγιση του θέματος, βλ. Δημήτρης Καραθανάσης, «Η παρουσία και η πρόσληψη του ένθεου υπαρξισμού από λογοτέχνες και κριτικούς την περίοδο του Μεσοπολέμου», στον συλλογικό τόμο *Όψεις του θρησκευτικού φαινομένου στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου 1922-1940*, εισ.-επιμ. Βασίλης Μακρυδήμας, Librofilo & Co, Αθήνα 2023, σσ. 465-540.

⁵ Γιώργος Σαραντάρης, *Συμβολή σε μια φιλοσοφία της ύπαρξης*, Αθήνα, 1937.

⁶ Γιάννης Σφακιανάκης, «Søren Kierkegaard-Ο φιλόσοφος του χριστιανισμού», *Νέα Εστία*, τ. 23, τχ. 276, 15 Ιουνίου 1938, σσ. 822-823.

⁷ Γεώργιος Πράτσιας, «Nicolas Berdiaeff», *Νέα Εστία*, τχ. 328, 15 Αυγούστου 1940, σ. 1015.

⁸ Κλέων Παράσχος, «Λέων Σεστόφ», *Νέα Εστία*, τχ. 289, 1 Ιανουαρίου 1939, σ. 60.

⁹ Κ. Θ. Δημαράς, «Λέων Σεστόφ», *Ελεύθερον Βήμα*, 28.11.1938.

ζωής. Ως προς την ανάδειξη του υπαρξισμού, πέρα από τον λογοτεχνικό χώρο, ας μνημονευθεί και η σημαντική συνεισφορά του φιλοσόφου Παναγιώτη Κανελλόπουλου (1902-1986), ο οποίος, κατά την ίδια περίοδο, επιχείρησε να παρουσιάσει με συστηματικό τρόπο το φιλοσοφικό έργο του υπαρκτιστή φιλοσόφου Karl Jaspers (1883-1969)¹⁰ το ίδιο χρονικό διάστημα αναδεικνυόταν ολοένα και περισσότερο ο θρησκευτικός στοχασμός φιλοσόφων, όπως του Blaise Pascal (1623-1662) και του Henri Bergson (1859-1941), για τους οποίους είχαν κυκλοφορήσει και ορισμένα σύντομα κείμενα από τις πρώτες κιόλας δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα σε ελληνικά περιοδικά και εφημερίδες.¹¹

Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Unamuno δεν απέχει πολύ από τους παραπάνω στοχαστές. Αντιθέτως, με πολλούς από αυτούς παρατηρούνται ειλεκτικές συγγένειες. Ο βιταλισμός του Bergson και οι αμφιβολίες του για τη μηχανιστική και νοησιαρχική αντίληψη για τη ζωή,¹² η αγωνιώδης σχέση του Kierkegaard με τον θάνατο και με τον Θεό, η βαθιά πίστη του Pascal και η προσέγγιση του θείου πέρα από τη λογική, επέδρασαν καθοριστικά στη σκέψη του. Ο Unamuno πρόβαλε την αγωνία του για την πνευματική σωτηρία του ανθρώπου, επισημαίνοντας διαρκώς την ανάγκη αποστασιοποίησης από τον εξ ολοκλήρου λογοκρατούμενο τρόπο ζωής και την επιστήμη, στοιχεία που στερούν την ουσία της ανθρώπινης ζωής: «η λογική εκμηδενίζει, ενώ η φαντασία συγκροτεί, ολοκληρώνει, η λογική από μόνη της φονεύει, η φαντασία δίνει ζωή», γράφει μεταξύ άλλων στο δοκίμιο *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*.¹³ Απέναντι στη λογική ο Βάσκιος φιλόσοφος προτάσσει την πίστη. Λόγος και

¹⁰ Karl Jaspers, «Προϋποθέσεις για μια φιλοσοφική κατανόηση του Nietzsche», μτφρ. Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, τχ. 3, 1935, σσ. 249-275. Karl Jaspers, «Υποστασιακή Φιλοσοφία», μτφρ. Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, τχ. 2, 1938, σσ. 117-145.

¹¹ Για τον Pascal ένας σημαντικός αριθμός κειμένων προέρχεται από τον Κ. Θ. Δημαρά και τον Τάκη Μπαρά. Ενδεικτικά βλ. Τάκης Μπαράς, «Η τρίτη εκατονταετηρίς του Πασκάλ», *Η Βραδινή*, 10-11.02.1924 και Κ. Θ. Δημαράς, «Πασκάλ», *Ελεύθερον Βήμα*, 08.02.1937 του ίδιου, «Οι Στοχασμοί του Πασκάλ», *Ελεύθερον Βήμα*, 01.08.1938. Για την παρουσία του Bergson στην Ελλάδα, βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η παρουσία της φιλοσοφίας του Bergson στη χώρα μας», *Κάτοπτρον Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, τ. Β', Δεκέμβριος 2011, σσ. 183-231.

¹² Χαρά Μπακονικόλα – Γεωργοπούλου, «Henri Bergson και Miguel de Unamuno y Jugo», *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, τχ. 6, 2020, σσ. 7-15.

¹³ Miguel de Unamuno, *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, μτφρ. Ηλίας Νικολούδης, Printa, Αθήνα 1993, σ. 222.

πίστη φαίνεται πως, για τον Unamuno, βρίσκονται σε μια διαρκή πάλη, η οποία, όμως, κρίνεται ως αναγκαία, καθώς η μια αλληλοσυμπληρώνει την άλλη. Ακόμα και στο θρησκευτικό πρόβλημα της προσέγγισης του θείου, με το οποίο ο Unamuno καταπιάνεται σε όλα τα έργα του, δεν παραλείπει, από τη μια πλευρά, να επισημάνει την αναγκαία παρουσία της πίστης για την ουσιαστική βίωση του Απολύτου, ενώ από την άλλη, θεωρεί πως η λογική είναι αυτή που προσφέρει τη γνώση αυτού. Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Unamuno είναι προσηλωμένος στη προσπάθεια αποκάλυψης του αυθεντικού υπάρχειν, μια αγωνιώδη επιθυμία στην οποία η πίστη κατέχει τον πρωταρχικό ρόλο, αφού από μόνη της αποτελεί μια «κίνηση της ψυχής προς της αλήθεια».¹⁴ Υπό αυτήν την έννοια, η πίστη, για τον Unamuno, συμπλέει με τη θέληση και την ελπίδα και όχι με τη λογική κατανόηση και τη βεβαιότητα. Έτσι, αφού «πιστεύουμε σε αυτό που ελπίζουμε»,¹⁵ το να «πιστεύουμε στον Θεό είναι το να θέλουμε να υπάρχει».¹⁶ Ως εκ τούτου, η κατάσταση της πίστεως οδηγεί τον φιλόσοφο όχι μόνο στην κατανόηση της ζωής αλλά στην ουσιαστική βίωσή της.

Ο θρησκευτικός του στοχασμός δεν έμεινε απρόσιτος στο ελληνικό πνευματικό κοινό. Η διάδοση της σκέψης του Unamuno στα ελληνικά γράμματα κατά τις δεκαετίες του Μεσοπολέμου βασίζεται ιδιαίτερα στην προσπάθεια του Κλέωνα Παράσχου μέσα από δύο κείμενά του, τα οποία κυκλοφόρησαν στο *Ελεύθερον Βήμα*. Το πρώτο φέρει τον τίτλο «Μιγκέλ ντε Ουναμούννο» και δημοσιεύτηκε στις 24 Μαρτίου 1924.¹⁷ Σε επόμενο φύλλο της εφημερίδας, στις 30 Μαρτίου 1924, κυκλοφόρησε και το δεύτερο κείμενο, το οποίο τιτλοφορείται ως «Η ψυχή της Ισπανίας».¹⁸ Ο Παράσχος, λίγα χρόνια αργότερα, το 1939, μέσα από τη στήλη <Χρονικά της Ξένης Λογοτεχνίας> του περιοδικού *Νεοελληνικά Γράμματα*, παρουσίαζε τη γαλλική

¹⁴ Unamuno, *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, ό.π. (σημ. 13), σ. 231.

¹⁵ Ο.π., σ. 247.

¹⁶ Ο.π., σ. 231.

¹⁷ Κλέων Παράσχος, «Μιγκέλ ντε Ουναμούννο», *Ελεύθερον Βήμα*, 24.03.1924.

¹⁸ Κλέων Παράσχος, «Η ψυχή της Ισπανίας», *Ελεύθερον Βήμα*, 30.03.1924.

έκδοση ορισμένων ποιημάτων του Ισπανού φιλοσόφου, δίνοντας βαρύτητα κυρίως σε ποιήματα με θρησκευτικό περιεχόμενο.¹⁹

Το ενδιαφέρον του Παράσχου για τη φιλοσοφική σκέψη του Βάσκου στοχαστή δεν θα πρέπει να προκαλεί έκπληξη. Την περίοδο του Μεσοπολέμου, ο Παράσχος ασχολήθηκε συστηματικά με στοχαστές και φιλοσόφους με θρησκευτικό υπόβαθρο ενώ, παράλληλα, στοιχειοθέτησε την κριτική του απέναντι στον ορθολογισμό μέσα από αυτούς. Στα κείμενά του, επανέρχεται συχνά στους «αντιρασιοναλιστές φιλοσόφους», όπως ο ίδιος τους αποκαλεί, Bergson, Unamuno και Cheston.²⁰ Και αν για τον Bergson δεν δημοσίευσε κάποιο εκτενές κείμενο, δεν συνέβη το ίδιο με τον Cheston, για τον οποίο αφιέρωσε δυο εισαγωγικά κείμενα, παρουσιάζοντας τον φιλοσοφικό του στοχασμό. Μάλιστα, το ένα από αυτά κυκλοφόρησε ακριβώς το ίδιο διάστημα (12 Μαρτίου 1923) με το κείμενο για τον Unamuno, στη στήλη <Η Παγκόσμιος πνευματική κίνησης> του *Ελεύθερου Βήματος*,²¹ ένδειξη του γεγονότος ότι ο Παράσχος επιχειρούσε να παρουσιάσει διακαώς στο ελληνικό κοινό σημαντικούς εκπροσώπους του ευρωπαϊκού θρησκευτικού στοχασμού, οι οποίοι αναδείκνυαν την κενότητα του ρασιοναλισμού. Να σημειώσω, πάντως, έστω και παρενθετικά, ότι το φιλοσοφικό οικοδόμημα του Unamuno είναι ιδιαίτερα κοντά στον Ρώσο φιλόσοφο, αφού, εκτός από το γεγονός ότι και οι δυο έχουν ως βασική πηγή φιλοσόφους όπως ο Kierkegaard και ο Pascal, μοιάζει να αναπτύσσεται ένας γόνιμος διάλογος ανάμεσά τους, καθώς δεν είναι λίγες οι φορές που ο Unamuno ανατρέχει σε έργα του Cheston όπως στο *Νύχτα της Γεθσημανή*, ενώ υπάρχουν στιγμές που ο Ρώσος φιλόσοφος δεν διαφεύγει της κριτικής του.²²

¹⁹ Κλέων Παράσχος, «Ποιήματα του Ουναμούνο», *Νεοελληνική Λογοτεχνία*, χρ. Β', τχ. 4, Δεκέμβρης 1939, σσ. 119-121.

²⁰ Βλ. Κλέων Παράσχος, «Ερρίκος Μπρεμόν», *Σήμερα*, αρ. 8, Αύγουστος 1933, σ. 257 και του ίδιου, «Μια πολύχροτος φιλολογική συζήτηση», *Δημοκρατία*, 06.12.1925.

²¹ Κλέων Παράσχος, «Λέων Σεστώφ», *Ελεύθερον Βήμα*, 02.03.1924 και του ίδιου, «Λέων Σεστώφ», *Νέα Εστία*, τχ. 289, 1 Ιανουαρίου 1939, σσ. 60-61.

²² Για την επαφή του Unamuno με τον Cheston αλλά και γενικότερα με τη ρωσική διάνοηση, βλ. Vicente González Martín, «Unamuno y la Cultura Rusa», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, τχ. 27-28, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, σσ. 85-101.

Το πρώτο κείμενο, λοιπόν, του Παράσχου για τον Unamuno, λειτουργούσε ως μια αρχική εισαγωγή στο έργο του φιλοσόφου. Αφορμή για τη συγγραφή του άρθρου φαίνεται να υπήρξε η είδηση για την εξορία του φιλοσόφου από το δικτατορικό καθεστώς της χώρας του, κάτι που προκάλεσε απέχθεια στον Έλληνα κριτικό, όπως διακρίνεται στο παρακάτω απόσπασμα:

Ένας δικτατορίσκος εξώρισεν εις τους Κανάριους νήσους τον εξωχότερο πνευματικό άνδρα της πατρίδος του, τον Τολστόι της Ισπανίας, τον πρότανι του πανεπιστημίου της Σαλαμάνκας, τον φιλόσοφο, τον κριτικό, τον ποιητή και μυθιστοριογράφο Ντον Μιγκέλ ντε Ουναμόνο.²³

Αφού αρχικά παραλληλίζει τον Unamuno με τον Leo Tolstoy (1828-1910), λίγο παρακάτω ο Παράσχος θα επισημάνει την πνευματική συγγενεία του φιλοσόφου με τον Friedrich Nietzsche (1844-1900) και τον Pascal, κάτι που μαρτυρά ότι ο Έλληνας κριτικός δεν μελέτησε επιδερμικά τον Unamuno αλλά ενδεχομένως ανέτρεξε στο σύνολο του έργου του ή ενδεχομένως σε κάποια μελέτη της περιόδου:

«Το Τραγικό Αίσθημα της Ζωής». Το έργο αυτό δια το οποίον, [...] αποκάλυψεν εις το μέγαλον διεθνές αναγνωστικόν κοινόν έναν μοναδικής δυνάμεως λυρικόν φιλόσοφον του είδους του Πασκάλ και του Νίτσε, θρησκευτικόν και άθεον, αμφιβάλλοντα και πιστεύοντα, [...] ένα φιλόσοφο με μιαν λέξιν, ζητούντα την αλήθειαν όχι ήρεμα και με την νόησιν μόνον, αλλ' εν διαρκεί αγρυπνία και αγωνία, με την καρδιά του όλην, με την ψυχήν του όλην, με την υπόταξιν του ολόκληρον. Ένας τραγικός φιλόσοφος είναι ο Ουναμόνο, ακριβώς όπως ο Νίτσε και ο Πασκάλ. Δι' αυτό και η έρευνά του, μας παρουσιάζεται ωςάν το δράμα της βαθυτέρας εσωτερικότητας ενός ανθρώπου, δράμα αισθηματικών και συναισθηματικών και όχι ωςάν νοητικών μόνον οικοδόμημα [...] όπως είναι τα συστήματα των περισσότερων φιλοσόφων.²⁴

Ο Παράσχος, έχοντας αντιληφθεί σε βάθος τη φιλοσοφική πορεία του Unamuno, επιμένει στην τραγικότητα ως μια κατάσταση που είναι κυρίαρχη

²³ Παράσχος, «Μιγκέλ ντε Ουναμόνο», ό.π. (σημ. 17).

²⁴ Ο.π.

στο έργο τού στοχαστή. Το τραγικό συνοψίζει μια συνθήκη που στη φιλοσοφία του Unamuno –αλλά και στοχαστών όπως ο Nietzsche– αποτελεί ένδειξη δημιουργικότητας, υπό την έννοια ότι το απελπισμένο άτομο καλείται μέσα από μια διαρκή εσωτερική πάλη με τον εαυτό του να αποκαλύψει την πραγματική υπόστασή του. Στο σημαντικότερο, ίσως, έργο του Unamuno *Το τραγικό αίσθημα της ζωής* σκιαγραφείται ακριβώς αυτό το συναίσθημα της τραγικότητας, το οποίο αποκαλύπτει στον άνθρωπο την ίδια την ύπαρξή του και την παραδοξότητα της ζωής του, όχι με λογικά σχήματα αλλά μέσα από την επιστροφή στην εσωτερικότητά του – δηλαδή μια διαδρομή ως το πεδίο των συναισθημάτων, που επιτρέπει τον στοχαστή να ονειρεύεται, να πιστεύει και άρα να ζει.

Για τον Παράσχο, η αποστασιοποίηση του Unamuno από τα στενά πλαίσια της ορθολογικότητας αποτελεί το απόσταγμα της φιλοσοφικής του σκέψης. Θεωρούσε, μάλιστα, πως ο Unamuno αποτελούσε έναν εκ των βασικότερων –αν όχι τον βασικότερο– εκπροσώπων του «σχυρού αντιρασιοναλιστικού ρεύματος» το οποίο «εκδηλώνεται εις ολόκληρον την Ευρώπη»,²⁵ όπως χαρακτηριστικά σημείωνε με αφορμή μια κριτική του για τον Γάλλο κριτικό και ιστορικό Henri Brémond (1865-1933). Πρόκειται σαφέστατα, όπως ανέφερα παραπάνω, για μια φιλοσοφική στάση που ικανοποιούσε και τον Παράσχο, αφού δεν είναι λίγες οι στιγμές που ο ίδιος άσκησε κριτική στο «κατάστενο κλουβί του ορθολογισμού», όπως έγραφε στο κείμενο «Η θρησκευτική πίστη στη νέα ελληνική ποίηση».²⁶ Επιπλέον, ως προσεχθεί ότι και στο κείμενο για τον Cheston, το οποίο γράφεται την ίδια περίοδο με το κείμενο για τον Unamuno, ο Παράσχος επιμένει ιδιαίτερα στην προσπάθεια του Ρώσου στοχαστή να διαφύγει από τη «μικρόχωρη λογική», η οποία κρατά τους ανθρώπους δέσμιους «των υλικών και μηχανικών δυνάμεων».²⁷ Προκύπτει, έτσι, το συνταίριασμα της σκέψης του Παράσχου με

²⁵ Κλέων Παράσχος, «Μια πολύχροτος φιλολογική συζήτηση», *Δημοκρατία*, 06.12.1925.

²⁶ Κλέων Παράσχος, «Η θρησκευτική πίστη στη νέα ελληνική ποίηση», *Νέα Εστία*, τχ. 192, Χριστούγεννα 1934, σ. 75.

²⁷ Παράσχος, «Λέων Σεστώφ», *Ελεύθερον Βήμα*, ό.π. (σημ. 21).

στοχαστές που προέβαλλαν με το έργο τους τη χρεωκοπία της επιστήμης και του ορθολογισμού.

Στη σκέψη του Unamuno ο Παράσχος βρίσκει μια γνήσια αναγεννησιακή προσπάθεια του θρησκευτικού αισθήματος, το οποίο ματαιώς ο ίδιος αναζητούσε στην ελληνική ποίηση, όπως διαφαίνεται σε ένα κριτικό κείμενό του για τον Εμμανουήλ Ροΐδη, το 1933:

Το θρησκευτικό πνεύμα του νεοέλληνα -το αντιχριστιανικό ή και αχριστιανικό, μην το ξεχνούμε- είναι κάτι ολότελα εξωτερικό, και δε συνδέεται καθόλου μήτε με τη διάνοια, μήτε με τη συνείδηση, μήτε με τη διαγωγή, όπως γίνεται στους ανθρώπους της Δύσης. Εκεί, μολονότι η εκκλησία βασάνισε, επέισε, υποδούλωσε τον άνθρωπο, και μολονότι η επιστήμη, παντοδύναμη, πολεμά τόσο λυσσασμένα τη θρησκεία, ωστόσο, το θρησκευτικό αίσθημα ζει ακόμα, ενώ σε μας, που ούτε η επιστήμη πολεμά τη θρησκεία -γιατί απλούστατα, δεν υπάρχει επιστήμη- ούτε η εκκλησία μας βασάνισε, το θρησκευτικό αίσθημα είναι, μολαταύτα, τόσο χαλαρό, ώστε ξαφνίζει τούς ξένους.²⁸

Ο αντιρασιοναλιστής, λοιπόν, Unamuno, όπως ο ίδιος ο Παράσχος θα τον χαρακτηρίσει στο κείμενο με τίτλο «Η ψυχή της Ισπανίας», μπορούμε να ειπάσουμε ότι ανήκει ανάμεσα σε αυτούς τους στοχαστές της Ευρώπης που, κατά τον Έλληνα κριτικό, κατάφεραν να διατηρήσουν ανέγγιχτο το θρησκευτικό αίσθημα απέναντι στην παντοδύναμη επιστήμη. Γι' αυτό, όταν ο Παράσχος παρουσιάζει τη θρησκευτικότητα του φιλοσόφου, επισημαίνει την «ανεπάρκεια της λογικής ως μέσο επικοινωνίας μας με τον θεόν».²⁹ Υπό αυτήν την έννοια, ο Βάσκιος φιλόσοφος καταφέρει να επιτύχει την αυτοσυνειδησία του, δηλαδή να «γνωρίσει τελείως τον εαυτό του», και από εκεί να φτάσει, μέσα από μια εκστατικά μυστική μεταρσίωση, στη σύνδεσή του με τον Θεό.³⁰

Η υψηλή εκτίμηση που έτρεφε ο Παράσχος για τον Unamuno διακρίνεται και στο κείμενό του για τη θρησκευτική πίστη στην ελληνική ποίηση. Έτσι, όταν αναλαμβάνει να σκιαγραφήσει τη θρησκευτικότητα του

²⁸ Κλέων Παράσχος, «Εμμανουήλ Ροΐδης. Ο κριτικός», *Σήμερα*, χρ. Α', αρ. 3, Μάρτιος 1933, σ.87.

²⁹ Παράσχος, «Η ψυχή της Ισπανίας», ό.π. (σημ. 18).

³⁰ Ό.π.

Σολωμού, παραπέμπει στον Unamuno προκειμένου να δείξει ότι ο χριστιανισμός του Σολωμού «δεν έχει τίποτε το βαθύ, τίποτε το τραχύ, το εναγώνιο, το ζοφερό και αδιάλλακτο, όπως των αληθινών χριστιανών».³¹ Με κέντρο αναφοράς, μάλιστα, τον *Λάμπρο* του Επτανήσιου ποιητή, σημειώνει: «Στον “Λάμπρο”, νά που είναι βαθύτερα χριστιανός ο Σολωμός. Μα και εδώ όχι σε ό,τι ουσιαστικότερο έχει μια θρησκεία, στη μεταφυσική, αλλά στο εξωτερικότερο, στο “κοινωνικότερό” της, όπως θα έλεγε ο Ουναμούνο, στοιχείο, στην ηθική».³² Η παραπάνω αναφορά του Παράσχου εικάζω ότι αντλεί από το *Τραγικό αίσθημα της ζωής*, στο οποίο ο Βάσκιος φιλόσοφος έγραφε, μεταξύ άλλων, ότι ο «άνθρωπος αναζητά στη θρησκεία να σώσει την ίδια του την ατομικότητα, να την διαιωνίσει, το οποίο δε γίνεται ούτε με την επιστήμη, ούτε με την τέχνη, ούτε με την ηθική. Η θρησκεία και καμία άλλη δεν προϋποθέτει το Θεό. Είναι υπερφυσική».³³ Ο Unamuno διακρίνει την ηθική από τη θρησκεία, προσδίδοντας στην τελευταία ένα υπερφυσικό χαρακτήρα, αφού δεν αποτελεί ένα ηθικό δόγμα ούτε ένα γνωσιακό σύστημα αλλά μια εσωτερική ενέργεια στην προσπάθεια του ατόμου να αγκιστρωθεί στον Θεό με όλες του τις δυνάμεις. Υπό αυτήν την έννοια και αντλώντας από τον στοχασμό του Unamuno, ο Παράσχος ερμηνεύει τη θρησκευτικότητα του *Λάμπρου* ως ηθικοκοινωνικά κατευθυνόμενη, επειδή απουσιάζει η ουσία της θρησκευτικότητας, και άρα το ουσιώδες περιεχόμενό της, η ενατένιση, δηλαδή, του θείου.

Η απόπειρα ερμηνευτικής προσέγγισης της θρησκευτικότητας του Σολωμού δεν είναι η μόνη φορά που ο Παράσχος παραπέμπει στον Unamuno. Κάτι ανάλογο παρατηρείται και σε ένα κριτικό σημείωμά του για την *Ασκητική* του Νίκου Καζαντζάκη, δημοσιευμένο το 1939. Σε αυτήν την περίπτωση, όπως γίνεται αντιληπτό μέσα από το παρακάτω απόσπασμα, ο κριτικός αξιοποιεί την έννοια της *αγωνίας* προκειμένου να αναδείξει τη δραματική προσπάθεια του Καζαντζάκη για πνευματική ενατένιση:

³¹ Παράσχος, «Η θρησκευτική πίστη στη νέα ελληνική ποίηση», ό.π. (σημ. 26), σ. 76.

³² Ό.π., σ. 76.

³³ Unamuno, *Το τραγικό αίσθημα της ζωής*, ό.π. (σημ. 13), σ. 381.

«Θέλω, φωνάζει [ενν. ο Καζαντζάκης], να βρω μια δικαιολογία για να ζήσω και να βαστάζω το καθημερινό θέαμα της αρρώστιας, της ασκήμιας, της αδικίας, και του θανάτου». Κραυγή σπαραχτική που την βγάζει ο άνθρωπος αφότου υπάρχει και που θα την βγάζει αιώνια, (αυτή είναι η «αγωνία» του, κατά τον Ουναμούνο) [...].

Η υπέρτατη λοιπόν αξία της ανθρώπινης ζωής είναι στον αγώνα. [...] Αγωνιζόμαστε γιατί «ο Θεός μέσα στην περιοχή της εφήμερης σάρκας μας, κιντυνεύει όλος. Δεν μπορεί να σωθεί αν εμείς με τον αγώνα μας δεν τον σώσουμε. Δεν μπορούμε να σωθούμε αν αυτός δεν σωθεί».³⁴

Στον φιλοσοφικό στοχασμό του Unamuno, η αγωνία, εμπνευσμένη από τους Pascal και Kierkegaard, εκφράζει την αγωνιστική διάθεση του ανθρώπου απέναντι σε μια σειρά προκλήσεων: «αγωνία σημαίνει αγώνας και ότι αγωνιά εκείνος, που ζει αγωνιζόμενος ενάντια στην ίδια τη ζωή και ενάντια στον θάνατο»,³⁵ γράφει, μεταξύ άλλων, στο έργο *Η αγωνία του Χριστιανισμού*. Πρόκειται για έναν πνευματικό αγώνα, μια εσωτερική πάλη δίχως την οποία ο άνθρωπος αδυνατεί να πλησιάσει το θείο. Υπό αυτό το πρίσμα, ο άνθρωπος αναπτύσσει μια ανήσυχη σχέση με τον Θεό, η οποία είναι συνυφασμένη με την αμφιβολία και την αβεβαιότητα. Μόνο, όμως, μέσα από αυτήν τη σχέση μπορεί να εξυψωθεί ο άνθρωπος ως την αυθεντικότητα του Θεού, καθώς μέσα από αυτήν την εσωτερική συγκρουσιακή κατάσταση μαθαίνει να πιστεύει και να αγωνιά για την ίδια την πίστη.

Με τους παραπάνω όρους ο Παράσχος ερμηνεύει τον παθιασμένο αγώνα του Καζαντζάκη απέναντι στην ίδια τη ζωή και στον Θεό, όπως αυτός αποτυπώνεται στην *Ασκητική*. Ο Παράσχος, βέβαια, δεν ερμηνεύει απλώς τον Καζαντζάκη διαμέσου του Ισπανού φιλοσόφου, αλλά θεωρεί ότι ο Κρητικός λογοτέχνης είναι βαθύτατα «επιδρασμένος [...] απ' την “αγωνία” του Unamuno».³⁶ Το κατά πόσο ο Καζαντζάκης μελέτησε συστηματικά και επηρεάστηκε από τον Unamuno είναι ένα ζήτημα που απαιτεί περαιτέρω

³⁴ Κλέων Παράσχος, «Νίκου Καζαντζάκη: Salvatores Dei (Ασκητική)», *Νέα Εστία*, τχ. 16-17, 1 Νοεμβρίου 1927, σσ. 890-891.

³⁵ Μιγκέλ ντε Ουναμούνο, *Η αγωνία του χριστιανισμού*, Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1970, σ. 22.

³⁶ Παράσχος, «Νίκου Καζαντζάκη: Salvatores Dei (Ασκητική)», ό.π. (σημ. 34), σ. 890.

μελέτη. Πράγματι, γνωρίζουμε ότι ο Καζαντζάκης γνώρισε τον Unamuno μέσα από δύο ταξίδια του στην Ισπανία, το 1933 και το 1936, πετυχαίνοντας μάλιστα στο δεύτερο απ' αυτά να αποσπάσει μια συνέντευξη από τον ίδιο.³⁷ Ο ενθουσιασμός του είχε γίνει φανερός από το πρώτο κιόλας ταξίδι, αφού, έπειτα από την επιστροφή από αυτό, δημοσίευσε στο περιοδικό *Κύκλος* σύγχρονους Ισπανούς λογοτέχνες και στοχαστές, ανάμεσα στους οποίους ήταν και ο Unamuno, παρουσιάζοντας, παράλληλα, και ορισμένα βιογραφικά στοιχεία για τον φιλόσοφο. Την ίδια περίοδο από τα φύλλα της *Καθημερινής*, επιχειρώντας να ερμηνεύσει την έννοια της αγωνίας στο έργο του φιλοσόφου, σημείωνε:

το κέντρο της αγωνίας του Ουναμούνο είναι η σχέση του ατόμου με το θεό. Αυτό είναι το μέγα, το τρομερό πρόβλημα. Αν θέλει η Ισπανία να σωθεί, το πρόβλημα αυτό πρέπει να λύσει – όχι “ευρωπαϊστί” μα “ισπανιστί”. Και τότε θα σωθεί η Ισπανία και όλος ο κόσμος.³⁸

Η κριτική του Παράσχου για τον Καζαντζάκη και η ερμηνεία της αγωνίας διαμέσου του Unamuno, μας προσανατολίζει σε ένα κείμενό του που θα δημοσιευθεί το 1937, με τον τίτλο «Το θρησκευτικό πρόβλημα στη νεώτερη συνείδηση. Από τον Σαίξπηρ στον Δοστογιέφσκη». Πρόκειται για κείμενο στο οποίο αποπειράται να αναδείξει την ουσιαστική θρησκευτικότητα, ασκώντας ταυτόχρονα κριτική στον ορθολογισμό. Έτσι, προβάλλοντας την «εναγώνια και αδιάκοπη αναζήτηση του Θεού»³⁹ πέρα από τα λογοκρατούμενα σχήματα, μοιάζει να παραπέμπει στον φιλοσοφικό στοχασμό των χριστιανών υπαρχιστών φιλόσοφων, μεταξύ των οποίων και στον Unamuno:

[...] τον αιώνα του Βολταίρου, η ανθρωπότητα τρέχει λαχανιασμένη πίσω από λογής είδωλα, την «Πρόοδο», την «Επιστήμη», τον «Ορθολογισμό», ξεχνώντας

³⁷ Ο Καζαντζάκης στο *Ταξιδεύοντας, Ισπανία* διηγείται με γλαφυρό τρόπο την ημέρα της συνάντησής του με τον φιλόσοφο, βλ. Νίκος Καζαντζάκης, *Ταξιδεύοντας, Ισπανία*, εκδόσεις Καζαντζάκη, Αθήνα 2002, σ. 155 κ.ε.

³⁸ Νίκος Καζαντζάκης, «Οι προφήται της Ισπανικής Αναγεννήσεως: Άγγελος Γκανιβέ, Δον Μιγκέλ ντε Ουναμούνο, Ορτέγκα Υ Γκασσέ». *Η Καθημερινή*, 31.05.1933.

³⁹ Κλέων Παράσχος, «Το θρησκευτικό πρόβλημα στη νεώτερη συνείδηση. Από τον Σαίξπηρ στον Δοστογιέφσκη», *Νέα Εστία*, τχ. 264, Χριστούγεννα 1937, σ. 100.

ή λύνοντας με τον πιο ρηχό τρόπο, το ουσιαστικό πρόβλημά της, το μεταφυσικό, που μόνο η λύση του, αν υπάρχει και για όποιους υπάρχει, μπορεί να δώσει ένα αληθινό νόημα στη ζωή, να χορτάσει αληθινά την ψυχή μας.

[...]

Άλλωστε, η επιστήμη δεν μικραίνει ολόένα το χώρο του μεταφυσικού, του «μυστήριου», και δε θα το εξαφανίσει μια μέρα εντελώς;⁴⁰

Λίγο παρακάτω, αναφερόμενος στον Σαίξπηρ, γράφει:

Πώς μπορεί ποτέ να νοιώθει η ψυχή ότι είναι κλεισμένη μες σ' ένα τέτοιο κλουβί [ενν. το κλουβί της ύλης και του ορθολογισμού] και να μην αγωνιά; Στον Σαίξπηρ δεν ακούγεται η κραυγή αυτή της αγωνίας. Υπάρχει [...] το αίσθημα της καταθλιπτικότητας της ύλης, της πνιγερής παρουσίας του θανάτου, μα όχι και ο αγώνας, η τρελλή, η απεγνωσμένη προσπάθεια να πετάξει την ύλη από πάνω του και να νικήσει τον θάνατο. [...] Πρέπει ναρθούμε σε μια βαθιά χριστιανική συνείδηση, στον Δοστογιέφσκι, λόγου χάρη, για να τη βρούμε. Και στον Δοστογιέφσκι, βέβαια, η πίστη δεν παρουσιάζεται σα μια θετική κατάσταση, σαν κάτι για πάντα κερδισμένο, πλημμυρίζει, όμως, την ψυχή του, κάποιες στιγμές, και πόσο σ' αυτόν, θερμή και εναγώνια και αδιάκοπη είναι η αναζήτηση του Θεού!⁴¹

Θα ολοκληρώσω το κείμενό μου αναφέροντας ορισμένες παρατηρήσεις του Παράσχου για τον Unamuno στο άρθρο του «Η ψυχή της Ισπανίας». Αρχικά, ας σημειωθεί ότι πρόκειται για δημοσίευμα στο οποίο ο Παράσχος, εμπνευσμένος από τα δοκίμια του Unamuno, επιχειρεί να σκιαγραφήσει την κριτική του Βάσκου φιλόσοφου στα κακώς κείμενα του ισπανικού έθνους, καθώς και την προσπάθειά του να αφυπνίσει τους συμπολίτες του για την κοινωνική, πολιτική και θρησκευτική κρίση που βίωνε το ισπανικό έθνος, τονίζοντας ιδιαίτερα το νεκρό (ισπανικό) θρησκευτικό αίσθημα. Αυτό που, κατά τη γνώμη μου, διακρίνει το παραπάνω κείμενο του Παράσχου είναι η επισήμανση του ίδιου σχετικά με τον «επίκαιρον χαρακτήρα» που είχε «και δι

⁴⁰ Ο.π., σσ. 97, 99-100.

⁴¹ Ο.π., σ. 100.

ημάς τους Έλληνες»⁴² η προσπάθεια του φιλοσόφου. Νομίζω ότι αυτό το σχόλιο του Έλληνα κριτικού είναι και το ακριβές σημείο συνάντησής του με τον Unamuno. Ο Παράσχος συναισθάνεται και εμπνέεται από τον Unamuno. Όπως ο Unamuno προωθεί μια επανειδίμηση της θρησκευτικότητας του ισπανικού έθνους έτσι και ο Παράσχος επιχειρεί να αναδείξει την κενότητα του θρησκευτικού αισθήματος στην ελληνική λογοτεχνία και εν γένει στο ελληνικό έθνος, προβάλλοντας την ανάγκη εμβάθυνσης στη χριστιανική σκέψη. Ο Unamuno, ο Chestov, ο Pascal και ο Bergson αποτέλεσαν κεντρικά ερεθίσματα ώστε ο Παράσχος να αναδείξει αυτό το σημαίνον πρόβλημα, λαχταρώντας, μάλλον, μια θρησκευτική αναγέννηση των Ελλήνων.

⁴² Παράσχος, «Η ψυχή της Ισπανίας», ό.π. (σημ. 18).

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΜΟΣ

Θρησκευτική γλώσσα στη λογοτεχνική κριτική των χρόνων της μεταξικής δικτατορίας

Η λογοτεχνική κριτική διαπλέκεται με τη θρησκεία ποικιλοτρόπως, με τον εμφανέστερο, ίσως, τρόπο να συνίσταται στην ενασχόληση των κριτικών με έργα δεδηλωμένου θρησκευτικού περιεχομένου ή οπτικής. Ασχέτως, όμως, της υφής και της στόχευσης των λογοτεχνικών έργων, προσώπων ή ζητημάτων που συζητά, ο λόγος της ελληνικής λογοτεχνικής κριτικής της μεσοπολεμικής περιόδου, και όχι μόνον αυτής, επιμολύνεται συχνά από θρησκευτική γλώσσα. Στην παρούσα εισήγηση θα εξετάσω αυτές ακριβώς τις παρεισδύσεις και επιχώσεις της θρησκευτικής γλώσσας μέσα στον λόγο της κριτικής κατά τα χρόνια της μεταξικής δικτατορίας.

Το φαινόμενο είναι ήδη εγγενές στην πολυσημία της λέξης *πνεύμα*, που σχετίζεται με τη διανοήση, την κουλτούρα, αλλά και τη θρησκεία. Θα μπορούσαμε, με άλλα λόγια, να πούμε ότι το πνεύμα συμπυκνώνει έννοιες που μπορούν να αποδοθούν με τους λατινικούς όρους *intellectus*, *cultus*, αλλά και *spiritus*. Μα εκτός από το τελευταίο, το *spiritus*, που παραπέμπει πιο ξεκάθαρα στη θρησκευτική σφαίρα από την πλευρά της μεταφυσικής ή της θεολογίας, το *cultus* και η συγγενής λέξη *cultura* ανακαλούν επίσης τη θρησκεία, αυτήν την φορά από την πιο πρακτική της πλευρά, αφού έλαβαν μεταξύ άλλων την έννοια της λατρείας και του τελετουργικού. Οι θρησκευτικές αυτές συνδηλώσεις ή και ετυμολογικές αναγωγές μάλλον δεν είναι τυχαίες, αλλά μπορούν να θεωρηθούν τεκμήρια της στενής σχέσης που ανέπτυξε η θρησκεία με τη λογοτεχνία και την κουλτούρα γενικότερα πριν τη σταδιακή απομάγευση και εικιοσμίκευση.¹

¹ Για μια συνολική πραγμάτευση της έννοιας της κουλτούρας και του πολιτισμού, συμπεριλαμβανομένων των ιστορικών διαδρομών των συναφών όρων διεθνώς (και κυρίως σε διάφορες περιοχές της Ευρώπης), βλ. Jörg Fisch, «Zivilisation, Kultur», στον συλλογικό τόμο *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner-Werner Conze-Reinhart Koselleck (Hrsg.), Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, σσ. 679-

Στα χρόνια που εξετάζουμε εδώ, η επέλαση της νεωτερικότητας δεν είχε ακόμη υπερिशύσει οριστικά επί της πρότερης αυτής θέασης της κουλτούρας. Εξού και η έντονη ακόμη πίστη στη δραστικότητα της τέχνης, στη μεσσιανική αποστολή του λογοτέχνη, στην ενόρασή του, στη δυνατότητά του να επικοινωνήσει με τα όντως όντα πέραν των φαινομένων, να εκφράσει το άφατο, να αναλάβει ρόλους ιεροφάντη και προφήτη κ.ο.κ. Σίγουρα εδώ μας έρχονται στον νου εμβληματικές περιπτώσεις ποιητών όπως ο Κωστής Παλαμάς και ο Άγγελος Σικελιανός, οι οποίοι στα χρόνια της δικτατορίας βρίσκονται εν ζωή και παρουσιάζονται με αυτόν τον τρόπο από έμπειρους κριτικούς μα και από καθεστωτικούς παράγοντες. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει άρθρο του Τέλλου Άγρα για την ελληνική ποίηση των τελευταίων τριάντα χρόνων, που δημοσιεύθηκε στις αρχές του 1939, στο γαλλόφωνο περιοδικό *L'Hellénisme contemporain* (1935–1941, 1947–1956). Το περιοδικό εξέδιδε η Γαλλίδα Henriette Avatanghélos (1887–1955) στην Αθήνα με την υποστήριξη του ελληνικού κράτους, με στόχο την προπαγάνδισή στο εξωτερικό της ελληνικής πολιτιστικής παραγωγής (και παράλληλα, ιδίως από την 4^η Αυγούστου 1936 και μετά, του πολιτισμένου χαρακτήρα και εκπολιτιστικού ρόλου του ίδιου του κράτους). Ο Άγρας υπήρξε κεντρικός συντελεστής της έκδοσης, διατηρώντας, μεταξύ άλλων, τη στήλη της κριτικής και εμφανιζόμενος από τα τέλη του 1939 ως επιμελητής.² Στο εν λόγω άρθρο, κάνει αναφορά στον τύπο του ποιητή-προφήτη με καταξιωμένα ονόματα της διεθνούς λογοτεχνίας, όπως τους Walt Whitman, Rudyard Kipling, Gabriele D'Annunzio και Maxim Gorky, πλάι

774 Γρηγόρης Πασχαλίδης, «Εισαγωγή στην έννοια του πολιτισμού», στον συλλογικό τόμο *Εισαγωγή στον Ελληνικό Πολιτισμό*, επιμ. Βάσω Βασιλού-Παπαγεωργίου, τ. Α': *Η έννοια του πολιτισμού. Όψεις του ελληνικού πολιτισμού*, ΕΑΠ, Πάτρα 1999, σσ. 21–102· Claus-Michael Ort, «Kulturbegriffe und Kulturtheorien», στον συλλογικό τόμο *Konzepte der Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Ansgar Nünning-Vera Nünning (Hrgs.), J.B. Metzler, Stuttgart 2003, σσ. 19–38 [ανώνυμο], «Culture», στον συλλογικό τόμο *Keywords for Today: A 21st Century Vocabulary: The Keywords Project*, Colin MacCabe-Holly Yanacek (eds), Oxford University Press, New York 2018, σσ. 81–87.

² Για βασικές πληροφορίες αναφορικά με το περιοδικό και τον κομβικό ρόλο του Τέλλου Άγρα σε αυτό, βλ. Νάσια Γιακωβάκη, «L'Hellénisme contemporain», στην *Εγκυκλοπαίδεια του Ελληνικού Τύπου 1784-1974*, τ. Δ', επιμ. Λουκία Δρούλια-Γιούλα Κουτσοπανάγου, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών / Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών, Αθήνα 2008, σσ. 419–421· Marietta Louvari, «L'Hellénisme contemporain et la promotion de la littérature néo-hellénique», μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Τμήμα Γαλλικής Γλώσσας και Φιλολογίας, ΕΚΠΑ, 2019· Despina Provata, «La presse francophone grecque de la première moitié du xxe siècle», *Cahiers balkaniques*, τχ. 47, 21 Αυγούστου 2020, σ. 44.

στον Παλαμά και τον Σικελιανό.³ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο κριτικός θεωρεί πως ο λόγος περί ποιητή-προφήτη είναι γνωστός και διαδεδομένος στο διεθνές κοινό στο οποίο απευθύνεται η έκδοση και ότι η συμπαράταξη σε αυτή τη χορεία δύο Ελλήνων συγγραφέων που διεκδικούν ρόλο εθνικού ποιητή έχει στόχο να εντάξει τη νεοελληνική λογοτεχνία στη *Weltliteratur*, καθώς, άλλωστε, το αρχέτυπο του ποιητή-προφήτη έχει συχνά ταυτιστεί με τη θέση του εθνικού ποιητή (η οποία έχει αποδοθεί και στους προαναφερθέντες ξένους ποιητές).⁴ Την ίδια χρονιά, ο Κυβερνητικός Επίτροπος Νεολαίας Αλέξανδρος Κανελλόπουλος έκανε λόγο για τον Παλαμά ως προφήτη, φτάνοντας μάλιστα να συσχετίσει το οραματικό στοιχείο των μεγάλων ποιητικών του συνθέσεων με την εγκαθίδρυση της 4^{ης} Αυγούστου.⁵ Αλλά τέτοιες γλωσσικές επιλογές έγιναν και κατά την πραγμάτευση άλλων λογοτεχνών, χωρίς αναγκαστικά να διακρίνεται σε αυτές κάποια προσπάθεια ιδιοποίησης από καθεστωτικούς ή άλλους κύκλους.

Θρησκευτική γλώσσα διαστίζει και τα κείμενα για τον Ζαχαρία Παπαντωνίου κατά τα χρόνια αυτά, ιδίως μετά τον θάνατό του στις αρχές του 1940. Πέρα από την ανάδειξη του θρησκευτικού στοιχείου του έργου του, αρκετοί λόγιοι μετέρχονται θρησκευτικής γλώσσας για να περιγράψουν τη σχέση του με την κουλτούρα. Ο Στράτης Μυριβήλης, λ.χ., σημειώνει: «Αυτός ήταν ο Παπαντωνίου: Ο ιερέας και ο φανατικός της ελληνικής αισθητικής θρησκείας»,⁶ πιθανώς υπαινισσόμενος συγχρόνως τη θρησκευτική ετυμολογία και έννοια της λατινογενούς λέξης «φανατικός» (<fanum = το ιερό, ο ναός).

³ Tellos Agras, «De naturalisme au surrealisme. Trente ans de poésie grecque», *L'Hellénisme contemporain*, Ιανουάριος 1939, σ. 257.

⁴ Βλ. ενδεικτικά, John Neubauer, «Figures of national poets. Introduction», στον συλλογικό τόμο *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*, Marcel Cornis-Pope–John Neubauer (eds), τ. IV: *Types and stereotypes*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2010, σσ. 11–18· Matijan Dović και Jón Karl Helgason, *National Poets, Cultural Saints: Canonization and Commemorative Cults of Writers in Europe*, Brill, Leiden-Boston, 2017.

⁵ [Αλέξανδρος Ν. Κανελλόπουλος], *Ο Κυβερνητικός Επίτροπος προς τους συναγωνιστές του*, Έκδοση Ε.Ο.Ν. (18), Αθήνα 1939, σ. 10. Βλ. και τη σχετική συζήτηση στο Γιάννης Στάμος, «Η σύζευξη θρησκείας και πολιτικής στον λόγο της κριτικής κατά τα χρόνια της δικτατορίας Μεταξά», στον συλλογικό τόμο *Όψεις του θρησκευτικού φαινομένου στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου (1922-1940)*, επιμ. Βασίλης Μακροδημάς, Librofilo & Co, Αθήνα 2023, σσ. 415–464.

⁶ Στράτης Μυριβήλης, «Ο ελληνικός νόμος», *Νέα Εστία*, τχ. 319, 1 Απριλίου 1940, σ. 404.

Μα το σχετικό λεξιλόγιο δεν χρησιμοποιείται μόνο για τους λογοτέχνες των οποίων το έργο έχει έτσι κι αλλιώς έντονο θρησκευτικό στοιχείο. Η ταύτιση κουλτούρας και θρησκείας οδηγεί και σε παρουσίαση της πολιτιστικής παραγωγής ως μιας πορείας προς την πραγμάτωση θρησκευτικού οράματος. Εξόχως χαρακτηριστικές είναι οι γλωσσικές επιλογές του Αντρέα Καραντώνη στο αφιερωματικό τεύχος των *Νέων Γραμμάτων* για τον Περικλή Γιαννόπουλο. Το ολιγοσέλιδο κείμενο του Καραντώνη, που εξηγεί την επιλογή του περιοδικού, βρίθει θρησκευτικών λέξεων όπως «φύσης προφητικής και θρησκευτικής», «μυστική συγκίνηση»,⁷ «κήρυξε»,⁸ «προφητικής φωνής», «κήρυγμα», «προφητικό θάμπος». Όλα αυτά για τον Γιαννόπουλο, ο οποίος, κατά τον Καραντώνη επίσης, «είδε και οραματίστηκε από τότε το ρυθμό που θ' ακολουθούσε μια μέρα η τέχνη μας για να γίνει αληθινά ελληνική». Ο κριτικός δεν χάνει, όμως, την ευκαιρία να μιλήσει και για τον Σικελιανό ως επίγονο, που «συνεχίζει εκπληκτικά το ζωτικό θαύμα του Γιαννόπουλου, σε μian απόχρωση πιο βακχική και πιο θεόπνευστη».⁹

Ο Κλέων Παράσχος, πέραν του ότι ανέλυσε συχνά το θρησκευτικό στοιχείο σε έργα που έκρινε, έκανε επίσης χρήση θρησκευτικής γλώσσας για να πραγματευτεί γενικότερα φαινόμενα της λογοτεχνίας. Σε επισκόπηση της ποίησης του προηγούμενου έτους, που δημοσίευσε στα *Νεοελληνικά Γράμματα* τον Ιανουάριο του 1940, λόγου χάρη, παρουσίασε τις λογοτεχνικές τάσεις ως θρησκείες:

Και η «Οδύσσεια» [του Καζαντζάκη] με μια φυσική σειρά από σκέψεις με κάνει να διαπιστώσω κ' εφέτος κάτι που διεπίστωσα πολλές άλλες φορές, ότι, δηλαδή, τους νέους Έλληνες ποιητές δεν τυχαίνει να τους συνδέουν παρά συγγένειες μόνο στις τάσεις ή στις ιδιοσυγγρασίες, ένα κοινό κλίμα ψυχικό ή διανοητικό, αλλ' ότι, στο βάθος, όλοι είναι «μοναχικοί» όπως ο Καζαντζάκης. Οι μόνοι που θα μπορούσαν ν' αποτελέσουν εξαίρεση –μα κ' εκεί με πολλές «αποχρώσεις», κ'

⁷ Αντρέας Καραντώνης, «Χρονικά. Το τεύχος μας για τον Περικλή Γιαννόπουλο», *Τα Νέα Γράμματα* χρ. Δ', τχ. 1–3, Γενάρης–Μάρτης 1938, σ. 292.

⁸ Ο.π., σ. 293.

⁹ Ο.π., σ. 294.

«αιρέσεις»— είναι οι λεγόμενοι «πρωτοποριακοί» ποιητές και οι υπερρεαλιστές. Αυτοί σα να πιστεύουν όχι ο καθένας το δικό του, μα όλοι ένα θεό.¹⁰

Ο Μυριβήλης, λογοτέχνης ιδιαίτερος ενεργός στο πεδίο της κριτικής μέσα από βιβλιοκρισίες, αισθητικά δοκίμια και εμπλοκή στις κριτικές συζητήσεις και διαμάχες της εποχής, διατύπωσε συχνά τα χρόνια αυτά τις απόψεις του για την τέχνη με θρησκευτικούς όρους. Προχώρησε μάλιστα στην ευρύτερη διάχυσή τους μέσα από την αναπαραγωγή τους σε πολλαπλά μέσα. Σε διάλεξή του το 1936 με αφορμή το έργο του ζωγράφου Ορέστη Κανέλλη (1910-1979), που δημοσιεύθηκε έπειτα στα *Νεοελληνικά Γράμματα*, μίλησε για την «ίδια τη ζωή, που είναι γεμάτη από θαύματα αισθητικής χαράς» και προέτρεψε να «αφίνουμε ένα έργο τέχνης να επιδρά επάνω μας άμεσα και ευεργετικά, σα μια ευλογία του Θεού, όπως είνε κάθε ειδήλωση ομορφιάς». Διακηρύσσοντας το “ομοούσιο” των τεχνών, κατέφυγε και στην πιο οικεία του από αυτές, για να ισχυρισθεί ότι

[ό]ταν ο λογοτέχνης ξεπεράσει τη φράση του, όταν την κυριέψει και την εμποτίσει με την ψυχική του ουσία, τόσο πολύ, ώστε να μετουσιωθεί πια και να γίνει μια νέα ουσία ολοζώντανη, αυθύπαρκτη, που έρχεται να προστεθεί στη ζωή, να πλουτίσει το έργο του Θεού, τότε είναι τεχνίτης.¹¹

Για τον Μυριβήλη, ο καλλιτέχνης ταυτίζεται επιπροσθέτως με αρχετυπικές θρησκευτικές μορφές. «Ο γνήσιος καλλιτέχνης», μας λέει, «στέκεται μπρος στη δημιουργία του Θεού όπως ο Πρωτόπλαστος. Κάθε τι είναι καινούργιο μπρος στα αθάνα μάτια του, άτριφτο, παρθενικό και γεμάτο από το μυστήριο της υπάρξεώς του. Υπάρχει κάποιο δέος και κάποια έκσταση του καλλιτέχνη αντίκρι στα φαινόμενα της ζωής». Παρακάτω διατείνεται ότι η «ηθική πειθαρχία» του γνήσιου καλλιτέχνη είναι απαράμιλλη εκτός, ίσως, από «μερικές θρησκευτικές περιπτώσεις», υπαινισσόμενος μάλλον το ασκητικό

¹⁰ Κλέων Παράσχος, «Η ελληνική ποίηση στα 1939», *Νεοελληνικά Γράμματα*, τχ. 165, 27 Ιανουαρίου 1940, σ. 1.

¹¹ Στράτης Μυριβήλης, «Διάλεξη για την τέχνη – Έκθεση Ο. Κανέλλη», *Νεοελληνικά Γράμματα*, περ. Β', τχ. 1, 5 Δεκεμβρίου 1936, σ. 4.

πρότυπο, το οποίο, άλλωστε, συχνά συσχετίζεται με τον “αληθινό” καλλιτέχνη.¹² Και κλείνει με τη γνώμη ότι «ο ζωγράφος που με έκαμε να στοχαστώ μαζί σας αυτά τα πράγματα, βρήκε τούτη την ισορροπία των μυστικών δημιουργικών του δυνάμεων».¹³

Παρομοίως, σε άρθρο που δημοσίευσε το 1938, πρώτα στη σταθερή του στήλη <Πτερόεντα> στην εφημερίδα *Η Εθνική* και έπειτα στο περιοδικό *Πνευματική Ζωή* (χωρίς δήλωση αρχικής πηγής), ο Μυριβήλης καταπιάστηκε με την έκφραση και τη δημιουργία/δημιουργικότητα, καταφεύγοντας σε έντονη θρησκευτική γλώσσα. Υποστήριξε emphatically ότι «[ο] λογοτέχνης που έχει άνωθεν το δώρο της πνευματικής δημιουργίας ευρίσκει αυτόματα το δικό του “στυλ”», ενώ κινήθηκε σε πιο φιλοσοφικές περιοχές δηλώνοντας τα εξής:

Πιστεύω γενικότερα πως αυτήν [=την έκφραση] κυνηγά ο κάθε άνθρωπος, το κάθε πλάσμα, το κάθε πράγμα που βγήκε από τα χέρια του Θεού. Και πως ο ίδιος ο Θεός δεν εδημιούργησε το καταπληκτικό ποίημα του κόσμου παρά μόνο υπακούοντας εις το κέντρισμα της μυστηριώδους αυτής δυνάμεως, της ανάγκης «να εκφρασθή».¹⁴

Αρκετές από τις διατυπώσεις αυτές του Μυριβήλη θυμίζουν ή εκφράζουν εναργέστερα πράγματα που είδαμε ήδη παραπάνω ή θα δούμε στη συνέχεια να λέγονται από διάφορους κριτικούς.

Ο κριτικός της Θεσσαλονίκης Πέτρος Σπανδωνίδης συχνά αντιμετωπίζει ένα συγκεκριμένο έργο για το οποίο γράφει βιβλιοκρισία ως ευκαιρία για γενικότερους ιστορικούς και θεωρητικούς στοχασμούς πάνω στο αισθητικό φαινόμενο που κάνουν χρήση θρησκευτικής γλώσσας. Ενδεικτικές είναι οι

¹² Πρβλ. ένα άλλο ενδιαφέρον παράδειγμα από τα χρόνια αυτά: «αυτό που λέμε Ελληνικό, στην Τέχνη απ’ τον Σολωμό και τον Παπαδιαμάντη μέχρι του Χαλεπά λίγοι το άγγιξαν. Κι’ αυτό περιυπαλεί καύμο και πάθος κι’ αυταπάρνησι κι’ ενθουσιασμό και συχνά απαιτεί άρνησι του ατόμου για την ευτυχία της Ελληνικής κοσμογονίας [...]. Όμως το ν’ αγαπήση ο καλλιτέχνης την τέτοια ζωή, να την ζήσει μέσα στη φτώχεια και στα ερείπια και στην ψυχολογική ακόμη αμφιβολία της, για να την εκφράση πλαστικά, αυτό χρειάζεται κότσια και ανώτερη ηθική, που δεν προβάλλει ανάμεσ’ απ’ τη λατρεία για το άτομό μας», [ανώνυμο], «Τέχνη και Επιστήμη», *Η Νεολαία*, τχ. 35, 10 Ιουνίου 1939, σ. 1133.

¹³ Μυριβήλης, ό.π. (σημ. 11), σ. 5.

¹⁴ Στράτης Μυριβήλης, «Η έκφραση της ζωής», *Η Εθνική*, 07.02.1938’ του ίδιου, «Η έκφραση της ζωής», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 19, 25 Φεβρουαρίου 1938, σ. 50.

παρατηρήσεις του με αφορμή το μυθιστόρημα του Θεοδοκά *Το δαιμόνιο*, που ήδη από τον τίτλο του υποβάλλει θρησκευτικές ή φιλοσοφικές, αλλά σε κάθε περίπτωση ιδεαλιστικές, συμπαραδηλώσεις. Η θρησκευτική γλώσσα αυτών των παρατηρήσεων απορρέει άλλοτε από τη ρητή αναγνώριση της θρησκείας ως καθοριστικού παράγοντα της καλλιτεχνικής πρακτικής:

Η Αναγέννηση στα Γράμματα ζήτησε μια επάνοδο στον κλασικισμό. Μα η ιστορία της επανόδου αυτής πιστοποιεί, ότι όπου το κλασικό πνεύμα γονιμοποίησε τη μεταχριστιανική «ανησυχία», εκεί έφερε καρπούς· αλλιώς εκφυλίσθηκε σε σχολαστικισμό. Σήμερα αδυνατούμε να επανέλθουμε στο «μέτρο» και τη «γαλήνη» και το «ρασιοναλισμό» και το «σχέδιο» της κλασικής αντιλήψεως δια τον απλούστατο λόγο, ότι είμαστε αυτό που είμαστε: μεταχριστιανοί νεοέλληνες· ο χριστιανισμός δεν έθρεψε μάταια τα κύτταρά μας.¹⁵

Δηλαδή εδώ βρισκόμαστε εν μέρει στο πεδίο της ιστορίας των θρησκειών. Άλλοτε, όμως, η θρησκευτική γλώσσα υποδηλώνει ότι ο κριτικός εγκοιλώνεται μάλλον ο ίδιος ένα θεολογικό ερμηνευτικό πλαίσιο, όχι απλώς της τέχνης αλλά του κόσμου:

Εδώ [=στη Μακεδονία] μοιραία υπάρχει κάτι, που σφίγγει την ψυχή και οι καλές ημέρες δεν είναι παρά μια ανάπαυση από την τιμωρία της ζωής. Υπάρχει μια περισσότερη μυστικοπάθεια, όχι γιατί η βυζαντινή ζωή επιζή γύρω μας στις εκκλησιές, αλλά διότι ο Θεός είναι περισσότερο φανερός, η δύναμή του είναι περισσότερο αισθητή.¹⁶

Αλλού η χρήση της θρησκευτικής γλώσσας υποδεικνύει την αναγνώριση, εις μέρους του κριτικού, βιβλικών παραλλήλων, όπως στην κριτική του για το μυθιστόρημα του Κοσμά Πολίτη *Eroica*:

Τα παιδιά αυτά δε ζουν πεια την παραδείσια ζωή της αφέλειας, της ανυποψίας, της αθωότητας, δεν είναι οι προαμαρτιακοί άνθρωποι, αλλά είναι αυτοί που

¹⁵ Πέτρος Σ. Σπανδωνίδης, «Γ. Θεοδοκά: *Το δαιμόνιο*, Αθήνα, 1938», *Μακεδονικές Ημέρες*, έτος έβδομο, τχ. 1, Ιανουάριος–Φεβρουάριος 1939, σσ. 25–26.

¹⁶ Ο.π., σ. 27.

γνώρισαν, ή το χειρότερο και αληθινότερο: αυτοί που αρχίζουν να γνωρίζουν. Και η γνώση είναι ένα μεγάλο, το μεγαλύτερο αμάρτημα στη ζωή των ανθρώπων, και είναι μάλιστα το μοναδικό αμάρτημα στη ζωή των ανθρώπων αφού αυτή συνιστά την αληθινή ουσία της κατ' άνθρωπον, της κατά συνείδηση ζωής. Οι μείρακες του κ. Κ. Πολίτη καλούνται απ' αυτόν μπροστά μας για να γευθούν για πρώτη φορά τον καρπό της γνώσης.¹⁷

Αλλά παρακάτω συνεχίζει τους υπαινιγμούς στη *Γένεση*, υπερβαίνοντας το ίδιο το έργο για το οποίο γράφει κριτική και προβάλλοντας τη δική του ερμηνεία του ηρωικού στοιχείου που εντοπίζει στην *Eroica*. Το στοιχείο αυτό φαίνεται να παίζει μείζονα ρόλο στη θετική αποτίμηση του έργου, καθώς ο Σπανδωνίδης το υποτάσσει εμμέσως στην πάγια θέση του υπέρ της αυτονομίας της τέχνης, συσχετίζοντας την καλλιτεχνική δημιουργία με τη δημιουργία του κόσμου: «Ένας ηρωισμός καθαρά καλλιτεχνικός, τελείως ανιδιοτελής, πριν από κάθε αγαθό και κακό. Πρωταρχικός, σαν το πρώτο πουλί, που πέταξε ζεστό ακόμη από τα χέρια του Δημιουργού θαρρετά προς το άγνωστο».¹⁸

Η παρουσία της θρησκευτικής γλώσσας δεν είναι σπάνια και στα δημοσιεύματα ενός άλλου μείζονος κριτικού της περιόδου, του Ι. Μ. Παναγιωτόπουλου. Μέσα από τις γλωσσικές του επιλογές ο Παναγιωτόπουλος υποδεικνύει μια αντίληψη της λογοτεχνίας ως στενά συνδεδεμένης με το θρησκευτικό φαινόμενο, με χαρακτηριστικές φράσεις όπως «ο λόγος είναι η τελειωτική λύτρωση του ανθρώπου», «πύλες των ακατάλυτων παραδείσων» και «τ' αρχαγγελικά φτερά των ασυλλόγιστων ενθουσιασμών».¹⁹ Πραγματευόμενος την περίπτωση του Κώστα Κρυστάλλη, φέρνει στο προσκήνιο το αρχέτυπο του ποιητή ως οσιομάρτυρα («Η ειλικρίνειά του, η αγνότης του, η φιλοπατρία του, ο πόνος του, το μαρτύριό του αξίζουν κάθε φωτοστέφανο»),²⁰ ενώ,

¹⁷ Πέτρος Σ. Σπανδωνίδης, «Κ. Πολίτη: *Eroica*, Αθήνα, 1938», *Μακεδονικές Ημέρες*, έτος έβδομο, τχ. 1, Ιανουάριος–Φεβρουάριος 1939, σσ. 21–22.

¹⁸ Ο.π., σ. 22.

¹⁹ Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, «Τα βιβλία και τα ζητήματα. Θέσεις και αντιθέσεις του ποιητικού λόγου», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 17, Ιανουάριος 1939, σσ. 1535, 1536, 1539.

²⁰ Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, «Τα βιβλία και τα ζητήματα. Το πρόβλημα του Κρυστάλλη», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 18, Φεβρουάριος 1939, σ. 1660.

κρίνοντας τη συλλογή πεζογραφημάτων του Πολύδωρου Παπαχριστοδούλου *Πασχαλιά στη Θράκη*, επισημαίνει τη δυσχέρεια που δοκιμάζει ο αναγνώστης «άμα συντυχαίνει σε κάθε του βήμα τις ίδιες και τις ίδιες τελετουργικές εκφράσεις και τις ίδιες φυσιολατρικές εκστάσεις».²¹

Ακόμη και ένας κριτικός που φαίνεται συνήθως να αποφεύγει το κατάφωρα θρησκευτικό λεξιλόγιο, ο Γιάννης Χατζίνης, χρησιμοποιεί επίμονα το επίθετο «μυστικός», που συνδυάζει συνδηλώσεις του ενδότερου και του λυρικού με την υπερλογική και υπερβατική διάσταση της λογοτεχνίας, και δη της ποίησης: «ποιήματά του, που κλείνουν μερικές μυστικές στιγμές της υπάρξεως», «τον πιο μυστικό κόσμο του ποιητή», «ν' ακουστεί ο μυστικός παλμός του υποσυνειδήτου», «μυστικές χώρες της εσωτερικής ζωής», «κερδίζει σε κάποια μυστική γοητεία», «τις μυστικές εκείνες φρικιάσεις της ψυχής».²² Κάπου-κάπου προβαίνει σε πιο ανοιχτούς συσχετισμούς της ποίησης με τη σφαίρα του θρησκευτικού. Προσπαθώντας, λόγου χάρη, να αποικρυπτογραφήσει τον ερμητικό για αυτόν συμβολισμό του *Απολλώνιου* του Μελαχρινού, τον συσχετίζει διστακτικά με «[τ]ο ποιητικό θαύμα που καρτερούμε στους αντιποιητικούς αυτούς καιρούς»,²³ ενώ σε κριτική για συλλογή του Μιχαήλ Γ. Πετριδή αποφαινεται ότι «είναι πραγματικά η ποίηση για τον κ. Πετριδή μια ανάγκη της ψυχής, μια πίστη· κι' αφοσιώνεται, εγκαταλείπεται σ' αυτήν, με τη γαλήνη της πίστης».²⁴

²¹ Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, «Η πεζογραφία των μεγάλων εορτών», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 20, Απρίλιος 1939, σ. 188.

²² Τα παραθέματα αντλούνται κατά σειρά από τις παρακάτω κριτικές: Γιάννης Χατζίνης, «Γ. Τσουκαλά: *Ελντοράντο*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 16, 10 Ιανουαρίου 1938, σ. 10· «Κλέωνος Παράσχου. *Δέκα Έλληνες Λυρικοί*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 17, 25 Ιανουαρίου 1938, σσ. 27–28· «Οικονόμου, *Η προσεχή της γης*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 18, 10 Φεβρουαρίου 1938, σ. 43· «Σόλωνος Μακρή: *Βάτραχο*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 33, 10 Οκτωβρίου 1938, σ. 283· «Πέτρου Σ. Σπανδωνίδη: *Η ζωή που αγαπά τον εαυτό της*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 33, 10 Οκτωβρίου 1938, σ. 284· «Κ. Ν. Κωνσταντινίδη: *Κρήνη*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 35, 10 Νοεμβρίου 1938, σ. 316. Βλ. και την κάπως παρεμφερή χρήση του ουσιαστικού «μυστικός» σε κριτικές του Χατζίνη όπως οι ακόλουθες: «Αθηνάς Ταρσούλη: *Άσπρα νησιά*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 17, 25 Ιανουαρίου 1938, σ. 28· «Τίμου Μαλάκου: *Ένας Ηγησιακός, συμβολή στη μελέτη του Καρυωτάκη*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 22, 10 Απριλίου 1938, σ. 107· «Stéphane Mallarmé: *Το απόγευμα ενός φάνου*, μετάφρασης Καίσαρος Εμμανουήλ», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 28, 10 Ιουλίου 1938, σ. 205.

²³ Γιάννης Χατζίνης, «Α. Μελαχρινού: *Απολλώνιος*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 21, 25 Μαρτίου 1938, σ. 92.

²⁴ Γιάννης Χατζίνης, «Μιχ. Γ. Πετριδή: *Ψυχής αντίλαλο*», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 23, 25 Απριλίου 1938, σ. 123.

Πέραν των επιμέρους κειμένων υπήρξαν και ολόκληρα λογοτεχνικά περιοδικά που χαρακτηρίστηκαν από έντονο θρησκευτικό λεξιλόγιο αυτά τα χρόνια, με το εμβληματικότερο παράδειγμα να αποτελεί το περιοδικό *Πνευματική Ζωή* του Μελή Νικολαΐδη. Πάμπολλα δοκίμια, κριτικές και σημειώματα που δημοσιεύθηκαν στο περιοδικό φέρουν ισχυρή τη σφραγίδα της θρησκευτικής γλώσσας. Ενδεικτικά αναφέρω το κύριο άρθρο του Νικολαΐδη στο τεύχος Απριλίου 1938. Όπως είχε ανακοινωθεί στην *Πνευματική Ζωή* εκ των προτέρων, ο διευθυντής του, πολύ ενεργός συντελεστής στο εγχείρημα «πνευματικής αφύπνισης της επαρχίας», πραγματοποίησε μια περιοδεία στην Κεντρική και Βόρεια Ελλάδα από τα τέλη Φεβρουαρίου, προκειμένου να ανοίξει διάυλο επικοινωνίας με τις πολιτιστικές ελίτ της επαρχίας και να καταγράψει το πολιτιστικό της επίπεδο και τις συναφείς της ανάγκες.²⁵ Η περιοδεία γέννησε μια ακολουθία κειμένων που εκθείαζαν την ελληνική επαρχία. Το πιο σημαντικό μεταξύ των κειμένων αυτών ήταν το εν λόγω άρθρο, που δημοσιεύθηκε άμα τη επιστροφή του Νικολαΐδη. Εκεί, ο συγγραφέας περιέγραψε την περιοδεία ως «προσκύνημα»· μίλησε για την ελληνική γη, την ελληνική φύση και το ελληνικό έδαφος ως «ερά»· κι έκλεισε με την ανακήρυξη της ανάγκης για «τη θεία πνοή μιας βαθύτερης πίστεως στον υψηλό προορισμό της. Και το θαύμα θα γίνει, το θαύμα της πνευματικής και ψυχικής αναγεννήσεώς μας, το θαύμα του νέου Ελληνικού Πολιτισμού».²⁶

Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η θρησκευτική γλώσσα δεν είναι σπάνια στην αρθρογραφία για την «πνευματική αφύπνιση της επαρχίας» επί Μεταξά, όπως, όμως, και νωρίτερα. Στην επαρχία αποδίδονται ενδιάθετες, σοβούσες μεταφυσικές δυνάμεις με οιονεί μεσσιανική αποστολή. Όπως έλεγε ο Φώτος Πολίτης στο κείμενο με το οποίο ξεκίνησε η κίνηση για την πνευματική αφύπνιση στα τέλη της προηγούμενης δεκαετίας του 1920, η επαρχία

²⁵ [ανώνυμο], «Τα Γράμματα», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 18, 10 Φεβρουαρίου 1938, σ. 48. Αναφορικά με τη δραστηριοποίηση του Μελή Νικολαΐδη και του περιοδικού του με στόχο την «πνευματική αφύπνιση» της επαρχίας, βλ. Λάμπρος Βαρελάς, «Η αντιμετώπιση λογοτεχνικών και πνευματικών κινήσεων της ελληνικής επαρχίας (1929-1940)», αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Τμήμα Φιλολογίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1997.

²⁶ Μελής Νικολαΐδης, «Από την επαρχία», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 22, 10 Απριλίου 1938, σ. 97.

αφυπνιζόμενη θα διαδραμάτιζε σωτηριολογικό ρόλο: να «σώσει» την πρωτεύουσα και το έθνος όλο.²⁷



Αλλά, για να επιστρέψω στον κεντρικό προβληματισμό, πέρα από επιμέρους λέξεις, η θρησκευτική γλώσσα κάνει αισθητή την παρουσία της σε αμιγή κείμενα λογοτεχνικής κριτικής και σε παρεμφερείς δημοσιεύσεις περί αισθητικής και κουλτούρας υπό τη μορφή στερεότυπων φράσεων που αντλούνται από τις Γραφές και την εκκλησιαστική γλώσσα, όπως «εν αρχή ην ο Λόγος», «ο Λόγος σαρχ εγένετο», «επιούσιος άρτος» κ.ά. Παρά τον (στερεο)τυπικό τους χαρακτήρα, οι φράσεις αυτές συχνά αναπαράγουν ή ενισχύουν συγκεκριμένες αντιλήψεις για το καλλιτεχνικό φαινόμενο. Λόγου χάρη, είδαμε ήδη στα λεγόμενα του Μυριβήλη και του Σπανδωνίδη την αντίληψη ότι ο αληθινός λογοτέχνης είναι ένας δημιουργός κατά παραλληλία με τον Δημιουργό της πλάσης, ο οποίος πλάθει όντα και κόσμους με δική τους ζωή. Η αντίληψη αυτή υπογραμμίζεται αλλού και από τη χρήση της βιβλικής στερεότυπης φράσης «πνοή ζωής». Βλέπουμε, για παράδειγμα, τον Παράσχο στη βιβλιοκρισία του για τη *Χίμαιρα* του Μ. Καραγάτση να αποφαίνεται ότι ο συγγραφέας στη μέχρι τότε παραγωγή του δεν έχει καταφέρει «να φυσήξει αριετή πνοή ζωής».²⁸ Στη συνέχεια, θα παρουσιάσω πιο αναλυτικά ορισμένα παραδείγματα της επανερχόμενης χρήσης του «επιούσιου άρτου» και άλλων παρεμφερών φράσεων, που εμφανίζονται συχνότατα αυτά τα χρόνια. Η συχνότητα της εμφάνισής τους σχετίζεται με την ιδεολογία και την πολιτιστική πολιτική του καθεστώτος, και δη με τις διακηρύξεις του περί Τρίτου Ελληνικού Πολιτισμού.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, η προώθηση των τεχνών δεν γινόταν αντιληπτή ως συνηθισμένη πολιτιστική πολιτική, αλλά ως προϋπόθεση για την επίτευξη του νέου ιδανικού, το οποίο χαρακτηριζόταν ως «πνευματικός πολιτισμός» και

²⁷ Φώτος Πολίτης, «Η επαρχία», *Ελεύθερον Βήμα*, 17.04.1929. Βλ. και τη σχετική συζήτηση στη διατριβή του Βαρελά, ό.π. (σημ. 25), σσ. 11–12.

²⁸ Κ. Παράσχος, «Μ. Καραγάτση: *Χίμαιρα* (Νουβέλλα)», *Νεοελληνικά Γράμματα*, περ. Β', τχ. 6, 9 Ιανουαρίου 1937, σ. 14.

συσχετιζόταν πολλαπλώς με τη θρησκεία και τη θρησκευτικότητα: με το ιδεολόγημα του Ελληνοχριστιανισμού, τη θρησκευτικότητα του Βυζαντίου, την πίστη σε ανώτερα ιδεώδη ως επιτελεστικό και βολονταριστικό πρόταγμα, τον αντι-υλιστικό/μεταφυσικό τρόπο θέασης του κόσμου. Σε ανώνυμο κείμενο στο περιοδικό *Νεολαία* στις αρχές του 1939 διαβάζουμε: «ο Αρχηγός νοεὶ ἀλλὰ και προβαίνει εἰς τὴν ἐνίσχυσιν τῶν τεχνιτῶν και τῆς Τέχνης, ὥστε αὐτὴ νὰ καταστῆ ὁ ἐπιούσιος ἄρτος τοῦ Λαοῦ – τοῦ Λαοῦ τοῦ Γ' Ἑλληνικοῦ Πολιτισμοῦ».²⁹

Παρομοίως, ἡ βιβλικὴ στερεοτυπικὴ φράση «οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνον ζῆσεται ἄνθρωπος» χρησιμοποιεῖται ἀναρίθμητες φορές ἀπὸ τὴν καθεστωτικὴ προπαγάνδα, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐν σχέσει με τὴν τέχνη και ζητήματα κουλτούρας.³⁰ Ἡ χρῆση τῆς φράσης στα συμφραζόμενα τῆς μεσοπολεμικῆς ἀκροδεξιᾶς υποστυλώνεται ἀπὸ τὴν ιδέα τοῦ ἀνθρώπου ὡς ολότητας και τὸ κοινὸ νῆμα που ἐνώνει ὅλες αὐτὲς τὶς ἀναφορὲς εἶναι ὁ ἀντι-υλισμὸς ὄχι ὡς ἀπλῶς θρησκευτικὸ δόγμα ἀλλὰ ὡς πολιτικὴ στάση. Οἱ ἐπιθέσεις ἐναντίον τοῦ υλισμοῦ ἀπαντοῦν σε ἓνα βαθμὸ στις κομμουνιστικὲς διακηρύξεις για ἐκπλήρωση τῶν υλικῶν ἀναγκῶν τῶν ἐργατῶν, ἀλλὰ πηγάζουν, ἐπιπλέον, ἀπὸ τὴ –συχνὰ ἐσικεμμένη μέσα στα πλαίσια τῆς ἀντικομμουνιστικῆς πολεμικῆς– σύγχυση μεταξύ τοῦ ἱστορικοῦ ἢ διαλεκτικοῦ υλισμοῦ και τοῦ υλισμοῦ με τὴν κοινὸχρηστὴ ἔννοια τοῦ καταναλωτισμοῦ, εὐδαιμονισμοῦ, ἡδονισμοῦ κ.λπ.

«Με τὴ λέξη υλισμὸς», γράφει ὁ Φρίντριχ Ἑνγκελς, «ὁ μικρόψυχος υποκριτὴς ἀντιλαμβάνεται τὴ λαιμαργία, τὴ λαγνεία τῆς ὄρασης, τὴ λαγνεία τῆς σάρκας, τὴν ἀλαζονεία, τὴν πλεονεξία, τὴν φιλαργυρία, τὴν ἀπληστία, τὸ κυνήγι τοῦ

²⁹ [ἀνώνυμο], «Ἐνίσχυτὴς τῆς Τέχνης», *Ἡ Νεολαία*, τχ. 13, 7 Ἰανουαρίου 1939, σ. 429.

³⁰ Ἡ φράση ἀναφέρεται ἀπαξ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη και σε δύο ἀπὸ τὰ τέσσερα Εὐαγγέλια: «καὶ μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδόν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ Θεός σου ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως ἂν κακώσῃ σε και πειράσῃ σε και διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἢ οὐ. και ἐνάκωσέ σε και ἐλιμαγχόνησέ σε και ἐψώμισέ σε τὸ μάννα, ὃ οὐκ ἤδεισαν οἱ πατέρες σου, ἵνα ἀναγγεῖλῃ σοι, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζῆσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ ζῆσεται ὁ ἄνθρωπος» (Ἐυαγγέλιον, 8: 2-3)· «καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Γέγραπται· Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζῆσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ» (Κατὰ Ματθαίον Εὐαγγέλιον, 4: 3-4)· «εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. και ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· Γέγραπται ὅτι Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζῆσεται ὁ ἄνθρωπος» (Κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον, 4: 3-4).

κέρδους και τις απάτες του χρηματιστηρίου – κοντολογίς, όλη τη βρωμερή ανηθικότητα, στην οποία επιδίδεται κατ' ιδίαν».³¹

Η έννοια αυτή της ολότητας απασχόλησε ιδιαίτερα την ακροδεξιά διανόηση στη δυτική Ευρώπη κατά τη δεκαετία του 1930 και ιδιαίτερα τους γαλλικούς λογοτεχνικούς κύκλους τόσο της παλαιότερης γενιάς (π.χ. αυτόν της Action Française) όσο και της λεγόμενης «Νέας» ή «Νεαρής Δεξιάς» (jeune droite) που αναδύθηκε τη δεκαετία αυτή.³² Σε ανάλογο μήκος κύματος, ο Άριστος Καμπάνης υπογράμμισε το 1939 ότι «ο άνθρωπος δεν είναι μόνον ζώον οικονομικόν»,³³ ενώ ο Κωστής Μπασιτιάς μιλούσε για την τέχνη ως «οργανική ανάγκη».³⁴ Ο δε εκδότης της εφημερίδας *Εστία* Αχιλλεύς Κύρου, τόνιζε ήδη δυο χρόνια νωρίτερα ότι «[ο Λαός] δικαιούται της πνευματικής όπως και της σωματικής τροφής».³⁵

Μερικά παραδείγματα από την παρουσία της φράσης στον (φιλο)μεταξικό λόγο είναι ενδεικτικά γενικότερων τάσεων και προβληματικών που μας αφορούν εδώ. Η φράση εντοπίζεται σε λόγο του ίδιου του Μεταξά, στις 6 Σεπτεμβρίου 1936:

Η νεολαία δεν δύναται να ζήσει χωρίς μεγάλα ιδανικά. Ίσως, κατόπιν, τα ιδανικά αυτά σβήσουν με την πάροδο της ηλικίας και με την ανάγκη του αγώνος της ζωής, αλλ' εφ' όσον είναι νέος ο άνθρωπος, δεν δύναται να ζήσει χωρίς ιδεώδη. Μπορεί να ζήσει χωρίς ψωμί, χωρίς ιδεώδη όμως είναι αδύνατον να ζήσει. Εις

³¹ Terry Eagleton, *Υλισμός*, μτφρ. Χαράλαμπος Μαγουλάς, Θύραθεν, Αθήνα 2021, σ. 47.

³² Βλ. David Carroll, *French Literary Fascism: Nationalism, Antisemitism, and the Ideology of Culture*, Princeton University Press, Princeton 1995· Paul Mazgaj, *Imagining Fascism: The Cultural Politics of the French Young Right, 1930-1945*, University of Delaware Press, Newark 2007. Πρβλ. τη διάκριση «άτομο vs άνθρωπος» όπως συζητείται στο Δημήτρης Καραθανάσης, «Η παρουσία και η πρόσληψη του ένθεου υπαρξισμού από λογοτέχνες και κριτικούς την περίοδο του Μεσοπολέμου», στο *Όψεις του θρησκευτικού φαινομένου στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου (1922-1940)*, ό.π. (σημ. 5), σσ. 465–540· η ολότητα όπως εννοιολογείται εδώ θα μπορούσε να συσχετισθεί με τον «άνθρωπο» του Γιώργου Σαραντάρη. Περισσότερα στοιχεία για τη συνάρθρωση πολιτικού και θρησκευτικού στοιχείου στον λόγο της κριτικής επί Μεταξά μπορεί να βρει ο αναγνώστης στο Στάμος, «Η σύζευξη θρησκείας και πολιτικής στον λόγο της κριτικής κατά τα χρόνια της δικτατορίας Μεταξά», ό.π. (σημ. 5).

³³ Άριστος Καμπάνης, «Έθνος και Κράτος», *Το Νέον Κράτος* 2, τχ. 20, Απρίλιος 1939, σ. 129.

³⁴ Κωστής Μπασιτιάς, «Τα γράμματα και οι τέχνες», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 24, Αύγουστος 1939, σσ. 550, 552.

³⁵ Αχιλλεύς Κύρου, «Ελλάς και τέχνη», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 2, Οκτώβριος 1937, σ. 107.

τον νέον εφαρμόζεται κυρίως το εκκλησιαστικόν λόγιον: «Ουκ επ' άρτω ζήσεται μόνον ο άνθρωπος».³⁶

Μία από τις πρώτες χρήσεις της φράσης στον λόγο της κριτικής μέσα σε αυτά τα συμφραζόμενα προέρχεται από έναν από τους κυριότερους και ενεργότερους υποστηρικτές της μεταξικής δικτατορίας στον χώρο της διανόησης και μετέπειτα εκδότη του ημιεπίσημου περιοδικού της *Το Νέον Κράτος* (1937-1941), τον Άριστο Καμπάνη. Αμέσως μετά το πραξικόπημα της 4^{ης} Αυγούστου 1936 και μέχρι σχεδόν την έκδοση του περιοδικού του έναν περίπου χρόνο αργότερα, ο Καμπάνης δημοσιεύει πολυπληθή σειρά άρθρων στην πρώτη σελίδα της εφημερίδας *Έθνος*. Συχνά τα άρθρα αυτά βρίσκονται στο πάνω αριστερό τμήμα της σελίδας, αντικαθιστώντας το άρθρο του διευθυντή της εφημερίδας, Σπύρου Κ. Νικολόπουλου. Πρόκειται για τα άρθρα που έκαναν ορισμένους άλλους κριτικούς, όπως ο γνωστότερος ως ποιητής – αλλά το διάστημα εκείνο τακτικός συνεργάτης της *Καθημερινής* με τη στήλη <Αισθητικά – Κριτικά>– Νίκος Παππάς (1906–1997), να δουν τον Καμπάνη ως φυσικό ηγέτη μιας κίνησης για τη δημιουργία νέου ελληνικού πολιτισμού στηριγμένου στον «πνευματικό εδαφισμό», δηλαδή στην προνομιόδοτηση των εγχώριων παραδόσεων και του εντόπιου περιβάλλοντος ακόμη και κατά την εγκόλπωση των διεθνών πολιτιστικών επιτευγμάτων και ζυμώσεων της εποχής. Την κίνηση αυτή, μάλιστα, ο Παππάς την χαρακτήριζε ως «την κυριώτερη αποστολή της κριτικής μας και των πνευματικών μας ανθρώπων», πλαισιώνοντάς την με όρους «σταυροφορίας».³⁷

Αξίζει εδώ να σημειωθεί παρενθετικά ότι ο όρος «σταυροφορία» υπήρξε ιδιαίτερα προσφιλής τα χρόνια αυτά και χρησιμοποιήθηκε σε όλα τα πλαίσια που μπορούσαν να συσχετισθούν με οργανωμένες προσπάθειες και συντονισμό στο πολιτιστικό πεδίο (αλλά και εκτός αυτού, λόγου χάρη, για τις διάφορες κυβερνητικές πρωτοβουλίες για την αγροτική παραγωγή, ιδίως εν όψει του

³⁶ Ιωάννης Μεταξάς, «Λόγος εκφωνηθείς εις γεύμα δοθέν υπό της επιτροπής της ΙΑ' Εκθέσεως Θεσσαλονίκης (6 Σεπτεμβρίου 1936)», *Λόγοι και σκέψεις 1936-1941*, τόμος 1: 1936-1938, Γιοβόστης, Αθήνα 1969, σ. 31.

³⁷ Βλ. Ν. Δ. Παππάς, «Περί πνευματικού ανεδαφισμού», *Η Καθημερινή*, 02.11.1936.

πολέμου), από την κίνηση για τη δημιουργία του Τρίτου Ελληνικού Πολιτισμού μέχρι αυτήν για την πολιτιστική δραστηριοποίηση της επαρχίας και από την προώθηση του ελληνικού βιβλίου μέχρι το γλωσσικό ζήτημα.³⁸

Για να επιστρέψουμε στον Καμπάνη, σε ένα από τα άρθρα του αυτά στο *Έθνος*, δημοσιευμένο στα τέλη Σεπτεμβρίου του 1936, δύο δηλαδή εβδομάδες μετά την προαναφερθείσα ομιλία του δικτάτορα, με χαρακτηριστικό τίτλο «Δια να δημιουργήσωμεν νέον ελληνικόν πολιτισμόν», ο κριτικός δήλωνε:

Ο πνευματικός πολιτισμός χρειάζεται υπόστρωμα υλικόν. Αλλά δεν δυνάμεθα να ζήσωμεν πλήρως χωρίς πνευματικήν ανάτασιν. Ουκ επ' άρτω μόνον ζήσεται άνθρωπος. Σκοπός της ζωής δεν είναι η μικρά ή μεγάλη κατανάλωσις τροφίμων. Ακόμη κ' ένας υλικός πολιτισμός δεν δύναται να υπάρξη δίχως ιδανικά.³⁹

Ο Καμπάνης θα επανέλθει κι αργότερα σε παρόμοια επιχειρηματολογία και φρασεολογία, από τις σελίδες πλέον του δικού του εντύπου.⁴⁰ Όμως δεν θα είναι ο μόνος.

Άλλος μείζων κριτικός, υποστηρικτής κι αυτός του καθεστώτος και τακτικός συνεργάτης του περιοδικού του Καμπάνη κατά τα έτη 1939–40, ο Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, θα αξιοποιήσει παραπλήσια φρασεολογία. Δημοσιεύοντας διψήφιο αριθμό κειμένων περί αισθητικής, λογοτεχνίας και γλώσσας κατά το διάστημα αυτό, κατ' ουσίαν έχει αναλάβει τον τομέα της κριτικής για όλο σχεδόν το 1939 και τις αρχές του 1940. Στο πιο σημαντικό και πολυσυζητημένο από αυτά τα κείμενα, με τίτλο «Το Νέον Κράτος και η Τέχνη», θα αποδυθεί σε μια σύνοψη των αντιλήψεών του και της πλήρους του ιδεολογικής στράτευσης με τη δικτατορία. Με αφορμή τη «μεγάλη εθνική

³⁸ Λίγα ενδεικτικά παραδείγματα μπορεί να βρει κανείς στα παρακάτω σημεία: Γιάννης Γιαννίδης-Φαληριώτης, «Γλωσσική ακαλαισθησία», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 19, 25 Φεβρουαρίου 1938, σ. 52· Γιάννης Χατζίνης, «Η τέχνη του διαβάξιν», *Πνευματική Ζωή*, τχ. 21, 25 Μαρτίου 1938, σ. 82· Μπαστιάς, «Τα γράμματα και οι τέχνες», ό.π. (σημ. 34), σ. 551· Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, «Το Νέον Κράτος και η Τέχνη», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 25, Σεπτέμβριος 1939, σ. 58. Πάμπολλα ακόμη απαντώνται στις σελίδες του ημερήσιου και περιοδικού Έθνους, καθώς και σε ομιλίες και κείμενα κρατικών αξιωματούχων.

³⁹ Άριστος Καμπάνης, «Δια να δημιουργήσωμεν νέον ελληνικόν πολιτισμόν», *Έθνος*, 20.09.1936.

⁴⁰ Βλ. Άριστος Καμπάνης, «Έθνος και Κράτος», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 20, Απρίλιος 1939, σ. 129.

εορτή της 4^{ης} Αυγούστου», αρχίζει το πυκνότατο άρθρο του εξαίροντας εκτενώς και πολλαπλώς τις επιδιώξεις και τις πρακτικές του καθεστώτος και προσυπογράφοντας τη στοχοθεσία του «τρίτου ελληνικού πολιτισμού». Προβαίνοντας σε αντιστιζεις του θετικού παρόντος με την κατάσταση ενώπιον της οποίας βρισκόνταν οι νέοι της «προαυγουστιανής Ελλάδος», που χωρίς την αρμόζουσα κεντρική κηδεμονία και ποδηγέτηση χαραμίζονταν, ο Παναγιωτόπουλος εισάγει ελλειπτικά στον λόγο του τη σχετική χριστιανική φόρμουλα του «επιούσιου άρτου» που είδαμε πιο πάνω:

Γιατί τίποτα δε μαραίνει περισσότερο τα νιάτα όσο η πικρότατη συναίσθηση πως δεν υπάρχει τόπος γι' αυτά. Πως η δύναμή τους θα ξοδευτεί σε μικρά και ασήμαντα επιχειρήματα, πως η ευγενική τους φιλοδοξία θα σαπίσει στο πράσινο τέλεσμα των βατράχων, πως ο πόθος μιας λαμπρής σταδιοδρομίας θα μεταβληθεί σε αχαρακτήριστη θεσιθηρία για την εξασφάλιση του φημισμένου «επιούσιου». ⁴¹

Η εισαγωγή του «επιούσιου» συνιστά απλώς πρόγευση για τη στερεοτυπική φράση στην οποία εστιάζουμε εδώ, η οποία θα εμφανιστεί περίπου είκοσι αράδες πιο κάτω στο κείμενο για να επαναλάβει και να επιστεγάσει το επιχείρημα:

Η υλιστική αντίληψη της ζωής, που τόσον επηρέασε τους θερμόαιμους και τους ασυλλόγιστους των μεταπολεμικών χρόνων, κατέβασε τον άνθρωπο στο ταπεινό επίπεδο μιας απλής φυσιολογικής μηχανής. Μα πολύ γρήγορα η πλάνη έγινε αισθητή. «Ουκ επ' άρτω μόνον ζήσεται άνθρωπος». Χρειάζεται η πνευματική κατάκτηση, που είναι δικαίωση και προέκταση του ατόμου, δικαίωση του συνόλου, σταθμός στην ιστορική διαδρομή της ανθρωπότητας, διαφυγή από την πεζή πραγματικότητα του καθημερινού βίου προς μια τελειότερη πραγματικότητα, συνταιριασμένη στενά με την αθανασία. ⁴²

Σε παρόμοια λογική κινήθηκε και ο ανώνυμος συγγραφέας του τομιδίου *Περί τέχνης* της σειράς εκδόσεων της Ε.Ο.Ν., ο οποίος, επί τη βάση της

⁴¹ Ι. Μ. Παναγιωτόπουλος, «Το Νέον Κράτος και η Τέχνη», *Το Νέον Κράτος*, τχ. 25, Σεπτέμβριος 1939, σσ. 54–55.

⁴² Ο.π., σ. 55.

διαταγής του Κυβερνητικού Επιτρόπου Νεολαίας Αλέξανδρου Κανελλόπουλου, που καθόριζε την εκπαιδευτική στόχευση της οργάνωσης, διακήρυττε:

Πρώτα-πρώτα η κυριώτερη εργασία μας, στη σφαίρα αυτή των επιδιώξεων της Οργανώσεώς μας, θα είναι να καλλιεργήσουμε και να εξυψώσουμε το γενικό πνευματικό επίπεδο της Νεολαίας. Να μεταδώσουμε δηλαδή στους νέους όλα εκείνα τα εφόδια, που θα τους κάνουν να ξεχωρίζουν από τους άξεστους ανθρώπους, να γίνουν άνθρωποι πνευματικοί, άνθρωποι σκεπτόμενοι, που να μη ζουν ωσάν τα ζώα την ταπεινή και υλιστική μονάχα ζωής τους, αλλά να αισθάνονται και την ανάγκη μιας άλλης υψηλότερης, πνευματικής ζωής, δηλαδή ακριβώς του στοιχείου εκείνου, που κάνει τον άνθρωπο να διακρίνεται από το ζώο· που τον κάνει να αισθανθή πως έχει μέσα του ψυχή, που έχει και αυτή ανάγκη από δική της τροφή, και να κατανοήση τα βαθυστόχαστα εκείνα λόγια του Ευαγγελίου: «Ουκ επ' άρτω μόνω ζήσεται άνθρωπος». Να καταλάβη πως έχει μέσα του πόθους και ιδανικά, που δεν ικανοποιούνται μόνο με την ύλη. Και μάλιστα όχι μόνο δεν ικανοποιούνται με την ύλη, αλλά πολλές φορές, για να τα επιτύχουμε, θυσιάζουμε κάθε υλιστικήν απόλαυσι, την περιφρονούμε και η μεγάλη μας χαρά είναι ότι κατωρθώσαμε να ικανοποιήσουμε τους ευγενικούς εκείνους πόθους μας. Τότε είμαστε άνθρωποι ανώτεροι, άνθρωποι αληθινοί.⁴³



Μέσα στα περιορισμένα πλαίσια μιας εισήγησης, η περιδιάβαση που επιχειρήθηκε εδώ δεν θα μπορούσε παρά να είναι ενδεικτική. Μολαταύτα, ελπίζω πως αναδείχθηκε σε έναν βαθμό η χρησιμότητα της ανάλυσης της θρησκευτικής αυτής διάστασης του λόγου της κριτικής, η οποία μπορεί να παράσχει καίριες ενδείξεις για τη στάση επιμέρους κριτικών απέναντι σε ευρύτερα λογοτεχνικά, καλλιτεχνικά και διανοητικά ζητήματα, μα και για τη διάχυτη παρουσία του θρησκευτικού στοιχείου στις μείζονες κριτικές (συ)ζητήσεις της εποχής. Ιδίως αξίζει να εξεταστεί περισσότερο το πώς και γιατί η θρησκευτική γλώσσα αξιοποιείται ανεξαρτήτως του εμφανούς

⁴³ [άνωνυμο], *Περί τέχνης*, αριθ. 53, Έκδοσις Ε.Ο.Ν., Αθήναι 1940, σσ. 3-4.

περιεχομένου ή του εκπεφρασμένου στόχου των υπό κρίση έργων και λογοτεχνών. Η ανάλυση της παρουσίας της θρησκευτικής γλώσσας στη λογοτεχνική κριτική μπορεί να διαφωτίσει τον τρόπο προσέγγισης συγκεκριμένων συγγραφέων από τους κριτικούς, καθώς και να καταδείξει εναργέστερα τις παραδοχές που υποβαστάζουν τη γενική πρόσληψη της λογοτεχνίας και των κύριων εκπροσώπων της ως στενότατα και πολύπλευρα συνδεδεμένων με τη σφαίρα του θρησκευτικού, μυστικιστικού ή μεταφυσικού.

Δυστυχώς, όπως και σε πολλές άλλες ερευνητικές περιοχές που άπτονται της νεοελληνικής φιλολογίας, μας λείπουν οι ποσοτικές μελέτες που θα μπορούσαν να καταδείξουν τη χρονική κατανομή της θρησκευτικής γλώσσας σε κείμενα κριτικής. Μένουμε αναγκαστικά, λοιπόν, σε επισφαλείς και εμπειρικές διαπιστώσεις. Η αίσθηση του γράφοντος εν προκειμένω είναι ότι στα υπό εξέταση χρόνια παρατηρείται μια σχετική πύκνωση του φαινομένου, τουλάχιστον συγκριτικά με την προηγούμενη μεσοπολεμική περίοδο. Αυτό δεν είναι άσχετο με το πολιτικό πλαίσιο, που τοποθέτησε τη θρησκευτικότητα στο επίκεντρο του δημόσιου λόγου και διακήρυξε τη θρησκεία ως κεντρικό πυλώνα της τάξης πραγμάτων που επέβαλε. Σχετίζεται, όμως, και με ευρύτερες ιδεολογικές ζυμώσεις και τάσεις ανασύστασης ιδεαλιστικών κοσμοθεωριών, οι οποίες προϋπήρχαν της μεταξικής δικτατορίας και με τις οποίες η δικτατορία συγκρότησε μια σχέση αλληλεπίδρασης, αφενός αντλώντας από αυτές και αφετέρου ενισχύοντας τη δυναμική και την ευλογοφάνειά τους.

Τέλος, η παραπάνω περιδιάβαση ενδεχομένως εγείρει το ερώτημα κατά πόσο η θρησκευτική γλώσσα που χρησιμοποιείται έχει ουσιαστικό θρησκευτικό περιεχόμενο ή είναι απλά τυπική, “απομαγευμένη”. Η απάντηση είναι ότι δεν μπορούμε να δούμε το φαινόμενο με όρους καθαρής διάζευξης, αλλά πρέπει να το τοποθετήσουμε μέσα στο πλαίσιο ενός φάσματος γλωσσικών εκφορών που εμπεριέχει τη θρησκευτική συνδήλωση, ακόμη και στις περιπτώσεις που φαίνεται να απομακρύνεται από αυτήν συνιστώντας απλώς μια κοινόχρηστη έκφραση. Πέραν της δυσχέρειας που ενέχει η διακρίβωση της πρόθεσης του συγγραφέα (καθώς και του απευκταίου ακόμη

και της προσπάθειας διακρίβωσης, τουλάχιστον για όσους ενστερνίζονται τη θέση περί «πλάνης των προθέσεων»), συχνά είναι αδιάφορο αν η θρησκευτική γλώσσα που εμφανίζεται στα κείμενα κριτικής έχει να κάνει πρωτίστως με κοινούς τόπους. Και αυτό γιατί σε κάθε περίπτωση ανταναιλά τη διάχυση τέτοιων εκφράσεων στον δημόσιο λόγο αλλά και την προνομιακή σχέση λογοτεχνίας και θρησκευτικού λεξιλογίου ή εικονοποιίας.

ΜΕΡΟΣ Γ'

Μεταπολεμικά χρόνια – σήμερα

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΑΡΒΑΝΙΤΗΣ

«Vox clamantis in deserto»:

Η προνομιακή συνάντηση του Τ. Κ. Παπατσώνη με τη φιλοσοφική κληρονομιά του χριστιανικού υπαρξισμού

Η προκείμενη ανακοίνωση θα επιχειρήσει να εστιάσει στο ειδικό ενδιαφέρον που παρουσιάζει η κριτική πρόσληψη των ιδεών του θρησκευτικού υπαρξισμού στο δοκιμιακό έργο του ποιητή και στοχαστή Τάκη Παπατσώνη. Εύλογα θα μπορούσε να υποθέσει κανείς πως στην παπατσωνική σκέψη ενυπάρχουν όλα εκείνα τα στοιχεία που τον καθιστούν προνομιακό συνομιλητή των στοχαστών του χριστιανικού υπαρξισμού. Ένας ποιητής «τόσο θεολογικός», με τον θρησκευτικό ιδεαλισμό του να κατακλύζει «απ' αρχής μέχρι τέλους» την ποίησή του, με την έννοια «όχι μόνο τη θεματική αλλά και του πνεύματος που τη διαπνέει»,¹ με τον θρησκευτικό δυϊσμό του, ορθόδοξο και καθολικό, να απλώνει τις ρίζες του τόσο στην ανατολική όσο και στη δυτική χριστιανική παράδοση, με βλέμμα ενωτικό και οικουμενικό, στραμμένο τόσο στο ευρωπαϊκό κέντρο όσο και στην ευρωπαϊκή περιφέρεια, ποιητής περίπλοκα «πρωτοποριακός», που θέλησε να παραμείνει ως το τέλος μοντέρνος και πιστός χριστιανός, ο Παπατσώνης ήταν σχεδόν αναπόφευκτο να συναντηθεί με την κληρονομιά του ένθεου υπαρξισμού, στο σύνθετο εκείνο πλέγμα μοντερνισμού, λογοτεχνίας και χριστιανικής πίστης που ορίζει την υβριδική ταυτότητα του τελευταίου.

Καταρχάς, αυτό που εμπνέει τον Παπατσώνη στο εν λόγω ρεύμα είναι η σύμφυτη υβριδικότητά του, καθότι όλοι ανεξαιρέτως οι στοχαστές του χριστιανικού υπαρξισμού πειραματίστηκαν με τις λογοτεχνικές ή καλλιτεχνικές μορφές, με στόχο να αναβαπτίσουν το παραδοσιακό μήνυμα της θρησκευτικής πίστης μέσα από νέες μεθόδους που αντλούσαν από την τέχνη

¹ Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα. Πίστη και έρωτας στον Τ. Κ. Παπατσώνη*, Πόλις, 2017, σ. 18.

και τη λογοτεχνία, ενώ σχεδόν όλοι τους υπήρξαν είτε λογοτέχνες οι ίδιοι είτε λογοτεχνικοί κριτικοί.² Η υιοθέτηση, δε, της λογοτεχνικής μορφής ως ενός ανανεωμένου μέσου αναστοχασμού και υπαρξιακής κατανόησης των ζητημάτων της θρησκευτικής πίστης, σε συνδυασμό με την εγγενή αντι-ορθολογική αμφισβήτηση του νεωτερικού λόγου, την οποία μοιάζει να παρέχει στο εν λόγω υβριδικό εγχείρημα η ίδια η προσφυγή στη λογοτεχνία,³ καθιστούν καθόλα πρόσφορο το πεδίο της συνάντησης μίας ποίησης απ' αρχής μέχρι τέλους θρησκευτικής με μία φιλοσοφία αντι-ορθολογική, ένθεη, λογοτεχνίζουσα.⁴

Άλλωστε, το πολιτισμικό όραμα του Παπατσώνη, υβριδικό και μοναχικό, φέροντας κατάσαρκα το στίγμα της απόκλισης και της ετερότητας, ταιριάζει απόλυτα στο προφίλ εκείνων των «μεγάλων καλλιτεχνών, μυστικιστών, μοναχικών και παραγνωρισμένων στοχαστών», τους οποίους επικαλούνταν με «δονιχωτικό πάθος» ο Nikolai Berdyaev,⁵ και οι οποίοι, στον αντίποδα του *status quo* της εποχής τους, υπερασπίστηκαν με σθένος μία «υπαρξιακή», αντι-ακαδημαϊκή και ενίοτε αντι-ορθολογική προσέγγιση της γνώσης και της πίστης, προεξοφλώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, την τοποθέτησή τους στις παρυφές του κανόνα.⁶

² George Pattison, *Anxious angels. A retrospective view of religious existentialism*, Palgrave Macmillan, Great Britain 1999, σ. 259. Ειδικά, δε, για τον Léon Chestov, ο Ζουμπουλάκης υπογραμμίζει τον υβριδικό χαρακτήρα του δοκιμασμού του έργου, το οποίο συνδιαλέγεται διαρκώς με τη λογοτεχνία, έχοντας ο ίδιος ξεκινήσει «την πνευματική του σταδιοδρομία ως κριτικός της λογοτεχνίας», ενώ επισημαίνει και την αναβαθμισμένη σχέση του με τους λογοτεχνικούς κύκλους (Zide, Camus, Bataille, Malraux κ.ά), βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος; Φιλοσοφικά δοκίμια*, Πόλις, 2013, σσ. 11-13.

³ George Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σσ. 6 και 259-60.

⁴ Όπως έχει παρατηρήσει η κριτική, για τον Παπατσώνη, η ποίηση και η θρησκευτική πίστη μοιράζονται από κοινού ένα σύμφυτο αντι-ορθολογικό στοιχείο, καθώς «ποίηση και πίστη [...] συνδέονται με το νήμα της αντιλογοκρατίας», Αθηνά Βογιατζόγλου, «Ο Τάκης Παπατσώνης και ο υπερρεαλισμός», *Φρέαρ*, τχ. 22 (αφιέρωμα στον Τ. Κ. Παπατσώνη), Ιούλιος 2018, σ. 318.

⁵ Βλ. George Pattison, «Nicholas Berdyaev: Kierkegaard amongst the artists, mystics, and solitary thinkers», στον συλλογικό τόμο *Kierkegaard and Existentialism*, Jon Stewart (ed.), Routledge, New York-London 2016, σ. 24.

⁶ Η άρνηση τού να ανήκει σε οποιαδήποτε σχολή σκέψης, η δυσπιστία απέναντι σε κάθε οργανωμένο σώμα ή σύστημα πεποιθήσεων, η δυσφορία απέναντι στην παραδοσιακή ή ακαδημαϊκή φιλοσοφία, η οποία κρίνεται ως αποσπασμένη από την πραγματική ζωή και τη βιωμένη εμπειρία, συνιστούν ό,τι ονομάζει ο Kaufmann «καρδιά του υπαρξισμού», Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books, New York 1956, σ. 12. Ο Clancy Martin έχει αναφερθεί, επίσης, στην καχυποψία απέναντι στις «παραδοσιακές πρακτικές» της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας που μοιράζονταν από κοινού οι στοχαστές του θρησκευτικού υπαρξισμού, στοιχείο, βέβαια, που αποτελεί κοινό σημείο αναφοράς και των μη θρησκευτικών υπαρξιστών, Clancy Martin, «Religious Existentialism»,

Επιπλέον, ένα άλλο στοιχείο που μοιράζονται από κοινού ο Παπατσώνης και οι στοχαστές του θρησκευτικού υπαρξισμού είναι το ζήτημα της ριζοσπαστικής έμφασης που προσδίδουν στη θρησκευτική υποκειμενικότητα, ήτοι στην αυθεντική σχέση του ατόμου με τον Θεό και την πίστη, η οποία απολήγει πολλές φορές (όχι στην περίπτωση του Παπατσώνη πάντως),⁷ σε έναν ακραίο «θρησκευτικό ατομικισμό».⁸ Ο «υπαρξιακότερος» –σε σχέση με αυτόν της θρησκείας– όρος της πίστης⁹ προσιδιάζει απόλυτα στον ατομοκεντρικό χαρακτήρα που κατεξοχήν προσδιορίζει τη σχέση υπαρξισμού και θρησκείας, καθώς ο Θεός του Αβραάμ, ο Θεός του Søren Kierkegaard, και του χριστιανικού υπαρξισμού εν γένει, είναι ένας «Θεός κατεξοχήν προσωπικός».¹⁰ Αναγνωρίζοντας το ζήτημα της «ριζικής έμφασης στο άτομο» ως «ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά κάθε είδους υπαρξισμού», ο Pattison θα σχολιάσει την περίφημη ανάλυση του Kierkegaard περί του βιβλικού επεισοδίου του Αβραάμ, αναδεικνύοντας τον καταστατικό για την επινόηση του υπαρξισμού ενικό (singular) χαρακτήρα της πίστης.¹¹

στον συλλογικό τόμο *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Hubert L. Dreyfous-Mark A. Wrathall (eds), Blackwell Publishing, Malden, MA, USA 2006, σ. 188.

⁷ Δεν ισχυρίζομαι πως ο Παπατσώνης ενστερνίζεται πλήρως την υπαρξιστική υποκειμενικότητα. Αυτό που περισσότερο μας ενδιαφέρει εδώ είναι η χαρτογράφηση επιμέρους συναφειών και διασταυρώσεων. Όπως, άλλωστε, θα φανεί παρακάτω, παίρνει αποστάσεις από τον ακραίο υποκειμενισμό του Kierkegaard, ο οποίος, σύμφωνα με την παπατσωνική προοπτική, «υπερβάλλει ίσως». Παρά, όμως τις ενστάσεις του, ο Παπατσώνης, εντέλει, καταγράφει στην «τραγική ανδιωτέλεια» του κρικεγκωριανού υποκειμενισμού. Βλ. παρακάτω, σημ. 36.

⁸ George Pattison, «Existentialism and religion», στον συλλογικό τόμο *The Bloomsbury Companion to Existentialism*, F. Joseph-J. Reynolds-A. Woodward (eds), Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney 2011, σ. 132.

⁹ Merold Westphal, «Existentialism and religion», στον συλλογικό τόμο *The Cambridge Companion to Existentialism*, S. Crowell (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2012, σ. 323.

¹⁰ Σύμφωνα με τον Westphal, η πίστη περιγράφεται πιο σωστά ως «πίστη σε ...» (faith in...) παρά ως «πεποίθηση ότι...» (belief that...). Αφορά, δηλαδή, στη σχέση ενός προσώπου με ένα πρόσωπο και όχι απλώς μίας διάνοιας με μία πρόταση. Πρόκειται για εμπιστοσύνη στις υποσχέσεις του Θεού και υπακοή στις εντολές του Θεού. Αλλά αυτή η εμπιστοσύνη και αυτή η υπακοή προϋποθέτουν ότι ο Θεός στον οποίο πιστεύει ο Αβραάμ είναι ένας καθόλα προσωπικός Θεός, και αυτό με μια ακριβή συγκεκριμένη έννοια. Ο Θεός είναι προσωπικός ως κάποιος που μπορεί να εκτελέσει πράξεις λόγου, κυρίως υποσχέσεις και εντολές», Westphal, ό.π. (σημ. 9), σσ. 324-325. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται, επίσης, η άποψη του Pattison, αναφορικά με «το ζήτημα της θρησκείας, ή πιο σωστά», όπως επισημαίνει, «το ζήτημα του Θεού», το οποίο είναι σύμφυτο με την εξέλιξη του υπαρξισμού στον εικοστό αιώνα, Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 117.

¹¹ «Δεν ήταν για τέτοιους λόγους που ο Kierkegaard επέλεξε να επικεντρωθεί τόσο έντονα στον Αβραάμ ως καθοριστική μορφή της πίστης, αφού η δοκιμασία του Αβραάμ, που κλήθηκε από τον Θεό να θυσιάσει τον μοναδικό αγαπημένο του γιο, τον Ισαάκ, ήταν ακριβώς από αυτό το είδος που τόνιζε τη ριζική απομόνωση και τον ενικό (singular) χαρακτήρα της πίστης; [...] Ο *Φόβος και τρέμος*, πολύ πιθανόν το πιο σημαντικό βιβλίο του Kierkegaard, απεικονίζει τον Αβραάμ ως παράδειγμα του ιπότη της πίστης και το κάνει με τέτοιο τρόπο ώστε να υπογραμμίζει την απόλυτη

Επομένως, η εκλεκτική συγγένεια που θα πρέπει να αισθάνθηκε ο Παπατσώνης διαβάζοντας τα γραπτά των παραπάνω στοχαστών, υπό το πρίσμα ακριβώς της ριζικής μοναξιάς που χαρακτηρίζει την «υπαρξιστική» πίστη, θα πρέπει να θεωρηθεί παραπάνω από δεδομένη. Σε ένα θεολογικό περιβάλλον βαθιά αντι-οικουμενικό και αντιδυτικό, όπως αυτό της ελληνικής Ορθοδοξίας, ο παράδοξος θρησκευτικός δυϊσμός του τον οδηγεί αναπόφευκτα στο να προσεγγίσει το ζήτημα της πίστης αφενός οικουμενικά και αφετέρου υποκειμενικά, τουτέστιν, περισσότερο ως προσωπική βιοθεωρία, «λατινικής εκδοχής μάλιστα και φιλενωτικής»¹² και λιγότερο ως «συστατικό στοιχείο της εθνικής αυτογνωσίας».¹³ Επιπλέον, στην κληρονομιά των χριστιανών υπαρξιστών θα ανακαλύψει εκείνο το –τόσο σύμφυτο με τη διπλή του θρησκευτικότητα– στοιχείο του υβριδισμού και της ελευθερίας απέναντι στο επίσημο δόγμα, όπως, λ.χ., στην περίπτωση της «σύνθετης και συχνά μεταβαλλόμενης» σχέσης του Léon Cheston με τον χριστιανισμό,¹⁴ ο οποίος μοιάζει να «αισθανόταν το ίδιο άνετα τόσο με τον Παύλο όσο και με τον Αβραάμ ή τον Ιώβ»,¹⁵ ενώ η συνάντησή με την αυτεξούσια στάση των υπαρξιστών απέναντι στην αυθεντία της Εκκλησίας, στην οποία εγγράφεται, λ.χ., η συγκρουσιακή σχέση του Kierkegaard με τη Λουθηρανική Εκκλησία της Δανίας,¹⁶ θα πρέπει, επίσης, να αποτέλεσε εμπειρία καθαρτική για τον Έλληνα ποιητή ως προς τη δική του –μάλλον αντιφατική– σχέση με την

μοναξιά στην οποία αναγκάζεται να περιέλθει ο Αβραάμ», καταλήγει ο Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 132.

¹² Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα...*, ό.π. (σημ. 1), σ. 16.

¹³ Βασίλης Μακροδήμας, *Θρησκεία και Ποίηση: η περίπτωση του Τ. Κ. Παπατσώνη*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλολογίας, 2018, σ. 611.

¹⁴ Βλ. Jon Stewart, «France: Kierkegaard as a Forerunner of existentialism and poststructuralism», στον συλλογικό τόμο *Kierkegaard's International Reception*, Tome 1: Northern and Western Europe, Jon Stewart (ed.), Routledge, New York και London 2016 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8), σ. 428.

¹⁵ George Pattison, «Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris», στον συλλογικό τόμο *Kierkegaard and Existentialism*, Jon Stewart (ed.), Routledge, New York-London, 2016, σ. 355. Σχετικά με τη θρησκευτική ομολογιακή συνείδηση του Cheston, στην ίδια κατεύθυνση κινούνται και τα σχόλια του Ζουμπουλάκη [*Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος...* ό.π. (σημ. 2), σσ. 14-16], ο οποίος υποστηρίζει πως δεν υπάρχει αμφιβολία πως ήταν εβραϊός, τονίζοντας, όμως, την αδιαφορία του απέναντι στα «τυπικά» του ιουδαϊσμού, αλλά και τη γενικότερη ελευθερία με την οποία αντιμετώπιζε «το έργο πολλών Πατέρων της Εκκλησίας και χριστιανών στοχαστών».

¹⁶ Βλ. George Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σσ. 25 και 32.

ελληνική Ορθοδοξία.¹⁷ Δεν θα πρέπει να λησμονούμε πως η επαμφοτερίζουσα θέση του Παπατσώνη ανάμεσα στην ανατολική και τη δυτική χριστιανοσύνη τον θέτει, αίφνης, σε άμεσο κίνδυνο να κατηγορηθεί ως «αιρετικός», φόβο που ενίοτε εκφράζει και δημοσίως.¹⁸ Η συνθήκη του «νομάδα», του «εικπατρισμένου», του «ξεριζωμένου», σύμφυτη με τη ζωή και το έργο των εν λόγω στοχαστών –ιδίως του Cheston–,¹⁹ αποτελεί κατεξοχήν σημείο σύγκλισης του Έλληνα ποιητή με την κληρονομιά αυτών των «μοναχικών ιπποτών της πίστης».

Τειμήριο εύλωπτο της παραπάνω σύγκλισης αποτελεί το ρητό ενδιαφέρον που δείχνει συστηματικά ο Παπατσώνης για το έργο των χριστιανών υπαρξιστών, το οποίο ανιχνεύεται με εύληπτο τρόπο στην πλούσια κριτικογραφία του. Τυχαίο δεν είναι ότι ο Παπατσώνης μοιάζει να είναι, αν δεν σφάλλω, ο πρώτος μεταπολεμικά που θα αφιερώσει ένα εκτενές δοκίμιο στον μείζονα πρόδρομο του υπαρξισμού, καθώς ήδη από τις αρχές του 1945, στο πρωτοεμφανιζόμενο τεύχος του περιοδικού *Καλλιτεχνική Ελλάδα* θα δημοσιεύσει το άρθρο «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard».²⁰

Εντούτοις, η γνωριμία του Παπατσώνη με τη σκέψη των εκπροσώπων του χριστιανικού υπαρξισμού θα πρέπει να αναχθεί αρκετά χρόνια νωρίτερα, καθώς είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πως έχει συντελεστεί ήδη προπολεμικά. Συγκεκριμένα, η πρωιμότερη αναφορά στην «υπαρκτική φιλοσοφία» που έχουμε εντοπίσει στο κριτικό του έργο μάς οδηγεί στα 1936. Πρόκειται για ένα άρθρο που δημοσιεύει στην εφημερίδα *Καθημερινή* στις 6 Απριλίου 1936,

¹⁷ Η επαμφοτερίζουσα και φιλενωπική στάση του Παπατσώνη απέναντι στο χριστιανικό δόγμα καθιστά τη σχέση του με την ελληνική Ορθοδοξία ενίοτε «ύποπτη». Δείγματος χάριν, όπως σημειώνει ο Ζουμπουλάκης [*Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα...*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 37-8], κατά την πολύμηνη παραμονή του στο Άγιο Όρος, το 1927, «ο Παπατσώνης επισκέπτεται το Όρος ως Καθολικός, χωρίς ωστόσο να το ομολογεί στους μοναχούς που συναντάει. Αν το έκανε, είναι βέβαιο ότι κάποια ίχνη θα υπήρχαν στο βιβλίο από τις αναπόφευκτες και σφοδρές, ασφαλώς, αντιδράσεις τους. Μια φορά τολμάει να πει στον λογιότατο Ευλόγιο Κουρίλα, μοναχό τότε της Λαύρας, μετέπειτα μητροπολίτη Κορυτσάς και πανεπιστημιακό καθηγητή, για τον άγιο Ιερώνυμο και τη Βουλγάτα, και εκείνος “τον τηράει σαν ύποπτο”».

¹⁸ Βλ. παρακάτω, σημ. 56.

¹⁹ Ο Ζουμπουλάκης [*Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος...*, ό.π. (σημ. 2), σσ. 27-29] αναδεικνύει τον Cheston ως έναν κατεξοχήν «στοχαστή της αγωνίας, της ανησυχίας, της διακινδύνευσης, του ξεριζώματος», κάνοντας, επίσης, λόγο για έναν «συγγραφέα που αποθέωσε το ξεριζώμα, τον διαρκή επικατρισμό, τη συνθήκη του νομάδα ως όρο για τη ζήτηση της αλήθειας».

²⁰ Τ. Κ. Παπατσώνης, «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard», *Καλλιτεχνική Ελλάδα*, τχ. 1-3, Γενάρης-Φλεβάρης-Μάρτης 1945, σσ. 25-28.

με τον –εκ πρώτης όψεως– αινιγματικό τίτλο «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία».²¹ Η σύνταξη του εν λόγω άρθρου εκκινεί ουσιαστικά, κατά τη συνήθη πρακτική των Ελλήνων γαλλοτραφών διανοουμένων, ως αδρομερές σχόλιο περί της γαλλικής κίνησης του βιβλίου, με αφορμή, συγκεκριμένα, την ανάγνωση από τον Παπατσώνη ενός τεύχους της «Νέας Γαλλικής Επιθεωρήσεως», του σημαίνοντος λογοτεχνικού εντύπου που διηύθυνε προπολεμικά ο «Γιάννης Πωλάν», όπως αναφέρει τον Jean Paulan ελληνιστί.²² Εντούτοις, το άρθρο, μακριά από το να είναι μία απλή δημοσιογραφική έκθεση, καταλήγει να είναι μία καθόλα εμπνευσμένη παρουσίαση τριών εκ των κορυφαίων εκπροσώπων του χριστιανικού υπαρξισμού. Ο τίτλος του άρθρου, στον οποίο προτάσσονται τα ονόματα τριών εκ των εννέα μουσών, είναι δηλωτικός για τις προθέσεις του ποιητή να αποδώσει, όπως ο ίδιος εξηγεί:

τις πολύπλοκες έννοιες της τελετουργικά θρησκευτικής ποιήσεως, μαζί με τα δυσκολοερευνήτα βάθη του περιφλεγῆ έρωτα που είναι απαρχή της δημιουργίας μ' έλξη και άπωσή του και με το πλάτος της φιλοσοφίας, που πρόπον της είναι να προσαρμόζεται και να συμπλέκεται με τις άλλες αδελφές της, εφ' όσον με την έννοια τούτη δεν υποδηλούμε την αποξηραμένη και σταφιδιασμένη σοφία, αλλά κάποιο υλικό που πηγάζει από την ψυχή κι έχει κοινή την αφετηρία με τον έρωτα και τη μεθυστική πίστη.²³

Τα προλογικά αυτά λόγια είναι δίχως άλλο εύγλωττα: εντός του διαχρονικού στην παπατσωνική βιοθεωρία πλαισίου της «συσχέτισης ερωτισμού και θρησκευτικότητας»,²⁴ η κρίσιμη για τον κατεξοχήν Έλληνα θρησκευτικό ποιητή έννοια της «τελετουργικά θρησκευτικής ποιήσεως» θα συναντήσει, με κοινή αφετηρία τον «περιφλεγῆ έρωτα» και τη «μεθυστική πίστη», το «αδελφό» πάθος μίας φιλοσοφίας διόλου «αποξηραμένης και σταφιδιασμένης», ήτοι λογοτεχνίζουσας, αντι-ακαδημαϊκής, υβριδικής.

²¹ Τ. Κ. Παπατζώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», *Η Καθημερινή*, 06.04.1936 [=του ίδιου, *Ο Τετραπέρατος κόσμος*, τ. Α', Ίκαρος, 1966, σσ. 31-38.

²² Παρότι ο Παπατσώνης δεν διευκρινίζει ποιο τεύχος διαβάζει, κατά πάσαν βεβαιότητα είναι το τεύχος Μαρτίου 1936 (*La Nouvelle Revue Française*, τχ. 270, Μάρτιος 1933), όπου έχουμε ταυτίσει τις σχετικές αναφορές στο άρθρο του.

²³ Παπατσώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σ. 31.

²⁴ Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα...*, ό.π. (σημ. 1), σ. 73.

Αφού αφιερώσει το πρώτο μέρος της μελέτης του στο κατεξοχήν ποιητικό του πρότυπο, τον «Παύλο Κλωντέλ»,²⁵ στο δεύτερο σκέλος του άρθρου, θα εστιάσει στο «κεφάλαιο της Φιλοσοφίας», και μάλιστα μίας φιλοσοφίας «ελκυστικά εκλεκτικής».²⁶ Αφορμή θα σταθεί μία είδηση που θα διαβάσει στις σελίδες του εντύπου της «Νέας Γαλλικής Επιθεωρήσεως», σχετικά με την επικείμενη έκδοση, τον Μάιο του ίδιου έτους, «από τον εκδοτικό οίκο της “Πλειάδας” [...] των Απάντων του Βλάσιου Πασιάλ σε έναν τόμο χιλίων εκατό σελίδων», όπως ενημερώνει ο αρθρογράφος τους αναγνώστες.²⁷ «Η έκδοση αυτή είναι γεγονός σημαντικό», υπογραμμίζει με έμφαση ο Παπατσώνης, «γιατί σήμερα, περισσότερο παρά ποτέ, δονείται η γαλλική ψυχή, όσο και η τευτονική και η σκανδιναυική, με τη μεγάλη και πολύμορφη τούτη προσωπικότητα». «Τους Γάλλους επηρεάζει δυνατά η καθολική θρησκευτική πλευρά της μεταστροφής του, τους ξένους η καθαρά φιλοσοφική του πλευρά. Οπωσδήποτε Πασκαλική Αναγέννηση έχει σημειωθεί», διαπιστώνει ο Έλληνας διανοούμενος, παρομοιάζοντας την «αγγελθείσα» πολυτελή έκδοση των Απάντων του Pascal με «ένα είδος εκδόσεως της Καινής Διαθήκης».²⁸

Το ότι ο Έλληνας λόγιος είναι αρκετά εξοικειωμένος, ήδη από εκείνη την περίοδο, με το είδος αυτής της «ελκυστικά εκλεκτικής» φιλοσοφίας μάς το αποκαλύπτουν διάφορα σήματα και ενδείξεις, όπως, λ.χ., η διαπιστωμένη από τον ίδιο επανανακάλυψη του Pascal ως μείζονα προδρόμου στον ιστορικό ορίζοντα της αναδυόμενης υπαρξιστικής σκέψης στη μεσοπολεμική Γαλλία.²⁹ Έτσι, από την παραπάνω σύντομη μνεία της προδρομικής μορφής του Pascal, ο Παπατσώνης προχωρά στην παρουσίαση μίας ακόμα «μικρής και σύντομης αγγελίας» (που αλιεύει από το ίδιο τεύχος του γαλλικού περιοδικού), η οποία,

²⁵ Βλ. Δημήτρης Ελευθεράκης, *Τ. Κ. Παπατσώνης: Μια εξέταση της ποιητικής του στη διακευμενική προοπτική της ποίησης των F. Hölderlin, P. Claudel και T. S. Eliot*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Τμήμα Φιλολογίας Φιλοσοφικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 2007.

²⁶ Παπατσώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σ. 34.

²⁷ Πρόκειται για την αναγγελία της έκδοσης των *Απάντων* του Pascal στη νεοσύστατη τότε εκδοτική σειρά της *Bibliothèque de la Pléiade*. Βλ. *La Nouvelle Revue Française*, ό.π. (σημ. 22), σ. 105.

²⁸ Παπατσώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σ. 34.

²⁹ Jonathan Judaken, «Sisyphus’s Progeny: Existentialism in France», στον συλλογικό τόμο *Situating Existentialism*, J. Judaken–R. Bernasconi (eds), Columbia University Press, NY 2012, σσ. 108-110.

«όχι άσχετη με τη διδασκαλία του Πασκάλ, ίσως και απώτερη πηγή της», όπως σημειώνει, του μεταδίδει «πολλή συγκίνηση». Πρόκειται για την είδηση της σύστασης μίας «επιτροπής με σκοπό να εξασφαλίσει τα έξοδα που χρειάζονται για να εκδοθεί, τώρα που πλησιάζει η εβδομηκονταετία του Λέοντα Σεστώφ, για πανηγυρισμό της, το τελευταίο έργο του “Ο Κίρκεγκαρντ και η υπαρκτική φιλοσοφία”».³⁰ Υπογραμμίζοντας την πιθανή άγνοια του ελληνικού κοινού σχετικά με τους φιλοσόφους που αναφέρει προηγουμένως, «Λέοντα Σεστώφ, Κίρκεγκαρντ και Μπερντιάγεφ», ο Παπατσώνης καταλήγει στο ακόλουθο σχόλιο:

Είναι Απόστολοι, είναι πιστοί μιας θρησκείας, πολύ εγγύς προς τους φλεγόμενους φούρνους του Χριστιανισμού, τραγικές μορφές αγωνιστών, που προσπαθούν την ψυχή να την εξηγήσουν και να κατευθύνουν τα μυστήριά της. Είναι φιλόσοφοι που η φιλοσοφία τους είναι τόσο εγγύς και τόσο συνυφασμένη με την αγνή και βαθειά ποίηση, που δύσκολα μπορείς να ξεδιαλύνεις τα σύνορά της. Τραγικές και αγωνιώδεις μορφές, υποτυπώματα των άλλων κόσμων τού πέραν, συνεχιστές του πετάγματος του Πλάτωνα, του Πλωτίνου, και συναφέστατοι με την τραγωδία του Νίτσε, προορισμένοι για παραγνώριση, αλλά πολύτιμοι για όσους τους αγαπήσουν.³¹

Το τι τον ελκύει σε αυτές τις «τραγικές μορφές αγωνιστών» είναι, αν μη τι άλλο, σαφές: η υποκειμενική ένταση της θρησκευτικά αναβαπτισμένης φιλοσοφικής σκέψης, το «μυστηριακό», αντιορθολογικό, αντι-ακαδημαϊκό πνεύμα, ο φιλοσοφικο-λογοτεχνικός υβριδισμός, στον οποίο «δύσκολα

³⁰ Παπατσώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σ. 34. Πράγματι, όπως μας πληροφορεί ο Jon Stewart, το βιβλίο του Cheston ήταν έτοιμο ήδη από το 1934, αλλά εξαιτίας διαφόρων δυσκολιών εκδόθηκε, τελικά, τον Ιούλιο του 1936 (τέσσερις μήνες μετά τη δημοσίευση του παπατσωνικού άρθρου): «Στις αρχές της δεκαετίας του 1930 η φήμη του Cheston αυξήθηκε καθώς, εκτός από τις επαγγελματικές του υποχρεώσεις, έδωσε μια σειρά από δημόσιες διαλέξεις, μια από τις οποίες δημοσιεύτηκε στο γνωστό και ευρείας κυκλοφορίας περιοδικό *Les Cahiers du Sud*, ενώ, παράλληλα, εργαζόταν στο βιβλίο του *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Παρ’ όλο που το έργο αυτό είχε ολοκληρωθεί ήδη από το 1934, λόγω και των αντιδράσεων που προέβαλε η γαλλική κομμουνιστική κοινότητα, συμπεριλαμβανομένου του André Malraux, ο Cheston αντιμετώπισε δυσκολίες στην έκδοσή του. Φίλοι διαφορετικών πολιτικών πεποιθήσεων, όπως ο Berdyaev και ο Albert Camus, τον βοήθησαν να τυπώσει το βιβλίο με τη σύσταση ενός συνδρομητικού προγράμματος», Jon Stewart, «France: Kierkegaard as a Forerunner of existentialism and poststructuralism», ό.π. (σημ. 14), σ. 427.

³¹ Παπατσώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σ. 35.

μπορείς να ξεδιαλύνεις τα σύνορα» μεταξύ ποίησης και φιλοσοφίας, ακόμα, το στοιχείο της απόκλισης και της ετερότητας που τους καθιστά «προορισμένους να παραγνωριστούν», συνιστούν στοιχεία που ταιριάζουν απόλυτα στο προφίλ του Έλληνα ποιητή, ο οποίος στον ορίζοντα αυτών των «πολύτιμων» παραγνωρισμένων μοιάζει να εγγράφει τους όρους και της δικής του μελλοντικής παραγνώρισης.³²

Εν συνεχεία, ο Έλληνας λόγιος προβαίνει σε μία περιεκτική παρουσίαση καθενός από τους τρεις υπαρκτιστές φιλοσόφους, οι οποίοι «μεθύσκονται, φιλοσοφούν και ιερουργούν», ενώ προβαίνει και σε δημιουργικότερους συσχετισμούς, αποκαλύπτοντας την αναβαθμισμένη εξοικείωσή του με την υπαρξιστική παράδοση: «Σλαύο Νίτσε» αποκαλεί τον Cheston, «πρόσμειξη Διόνυσου με τις φωτιές του Μυστικού Δείπνου» χαρακτηρίζει τον Kierkegaard, ενώ αναφορικά με τον «τρίτο φιλόσοφο», τον Berdyaev, παρότι επισημαίνει την περιορισμένη φιλοσοφικο-λογοτεχνική υβριδικότητα της σκέψης του σε σύγκριση με τους άλλους δύο («τούτος είναι λιγώτερο, στη μορφή τουλάχιστον, ποιητής και περισσότερο αυστηρός φιλόσοφος»), τονίζει, πάντως, ότι το στοιχείο αυτό «δεν έπεται πως στη σοφία του κυριαρχεί ο Νους», τουναντίον, «το χάος, το μέγα χάος είναι η γνώση του, οι λαβύρινθοι της ψυχής η έρευνά του». Ο Παπατσώνης, μάλιστα, θα παραθέσει ένα μεταφρασμένο απόσπασμα από τον πρόλογο του «προσεχούς έργου περί Κίριεγκαρντ» του Cheston, του εμβληματικού και πλέον επιδραστικού βιβλίου *Kierkegaard et la philosophie existentielle: vox clamantis in deserto* (Παρίσι: J. Vrin, 1936). Η μετάφραση ενός αποσπάσματος από την επικείμενη γαλλική έκδοση του ιδρυτικής σημασίας για την εισαγωγή τού Kierkegaard στη Γαλλία έργου του Cheston,³³ το οποίο θα εκδοθεί μόλις λίγους μήνες αργότερα, τον Ιούλιο

³² Στο ίδιο άρθρο, ο Παπατσώνης [«Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σ. 32] και στην περίπτωση του Claudel, αποδίδει έμφαση στο γεγονός της παραγνώρισής του από το *status quo* της Γαλλικής Ακαδημίας και της Εκκλησίας.

³³ Το εν λόγω έργο του Cheston υπήρξε καταλυτικής σημασίας για την εισαγωγή του Kierkegaard στη Γαλλία [βλ. Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), 126 και «Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris», ό.π. (σημ. 15), σ. 358], καθιστώντας τον τόσο σημαντικό για τις γαλλικές κίριεγκαρντιανές σπουδές όσο ο επίσης Ρώσος πρόσφυγας Alexandre Kojève ήταν, αντίστοιχα, για τις γαλλικές εγελιανές, βλ. Stewart, «France: Kierkegaard as a Forerunner of existentialism and poststructuralism», ό.π. (σημ. 14), σ. 428. Ένα ενδιαφέρον επεισόδιο, ανεκδοτολογικής φύσης,

1936, επιβεβαιώνει, συν τοις άλλοις, την εκπληκτική αμεσότητα της παπατσωνικής πρόσληψης των ευρωπαϊκών ιδεών.

Αυτό, πάντως, που μας ενδιαφέρει κυρίως εδώ είναι οι κατεξοχήν σεστωφικές διαδρομές που ακολουθεί η παπατσωνική πρόσληψη της υπαρξιστικής σκέψης και, συγκεκριμένα, η δεξίωση της μείζονος προδρομικής μορφής του Kierkegaard. Ο Παπατσώνης, όπως υποδεικνύει το πρώιμο αυτό άρθρο, ήδη από τα πρώτα στάδια της προσωπικής του διαπραγμάτευσης με τις ιδέες του υπαρξισμού, δείχνει να συναντά τον Kierkegaard μέσω του Cheston, γεγονός που θα αποτελέσει εγγενές στοιχείο της παπατσωνικής πρόσληψης της κρικεγκωριανής σκέψης, παραμένοντας ενεργό καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του. Μία δεκαετία αργότερα, στη χαραυγή της μεταπολεμικής περιόδου, το ενδιαφέρον του Έλληνα λογίου για τον υπαρξισμό μοιάζει να έχει συστηματοποιηθεί περαιτέρω, καθώς, όπως έχουμε αναφέρει, δημοσιεύει ένα άρθρο στις σελίδες της *Καλλιτεχνικής Ελλάδας*, αφιερωμένο αποκλειστικά στον κορυφαίο πρόδρομο του υπαρξισμού. Εκεί, αναδεικνύονται με έμφαση όλα τα στοιχεία που υπογραμμίζουν την προνομιακή συνάντηση του Έλληνα ποιητή με τον δανό στοχαστή: «μυστικός και με το παραπάνω», «τραγικός στην ίδια του την ύπαρξη», «ασυμβίβαστος προς οτιδήποτε δεν ταυτιζόταν με την αυστηρότητα της βασιικής γραμμής που ακολουθούσε», «αποξενωμένος από τους σύγχρονους του», «πολεμικός με ό,τι συμβατικά ή κοινωνικά θεωρείτο πρότυπο της φιλοσοφίας ή της εκκλησιαστικής πολιτικής ή της κοσμικής εξουσίας στον καιρό του», ο εξέχων «θρησκευτικός φιλόσοφος» αναγορεύεται από τον Παπατσώνη σε «κάτι πολύ σπανιότερο» από τον «τόσο ψυχρό και περιορισμένο ορισμό» του φιλοσόφου

αφορά στην πρώτη γνωριμία του Cheston με τον Kierkegaard, καθώς ο πρώτος θα γνωρίσει το έργο του δεύτερου μέσω του φαινομενολόγου Edmund Husserl, βλ. Pattison, «Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris», ό.π., (σημ. 15), σ. 357. Ο Ζουμπουλάκης έχει αναφερθεί, επίσης, στο παραπάνω «παράδοξο» επεισόδιο: «Το 1928 ο Cheston θα γνωρίσει το έργο του Kierkegaard, μετά από επίμονη προτροπή, παραδόξως, του Husserl: “Πώς έγινε”, αναρωτιέται ο ίδιος, “και ένας άνθρωπος του οποίου όλη η ζωή ήταν μια δοξολόγηση της λογικής οδήγησε εμένα στον ύμνο του Kierkegaard για το παράλογο;”. Ο Husserl είχε δίκιο να επιμένει: η συνάντηση του Cheston με το έργο του Kierkegaard, το οποίο διαβάζει στα γερμανικά, ήταν, όπως αναμενόταν, συγκλονιστική. Καρπός αυτής της συνάντησης θα αποτελέσει το βιβλίο του *Ο Κίρκεγκωρ και η υπαρξιακή φιλοσοφία (Φωνή βοώντος εν τη ερήμω)*», Ζουμπουλάκης, *Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 21.

που συχνά του αποδίδουν, καθότι η «ιδιότυπη τούτη φυσιογνωμία» στα μάτια του Έλληνα ποιητή ενσαρκώνει τον «ολοκληρωμένο, τον τελειωμένο Άνθρωπο».³⁴

Επιπλέον, το ανανεωμένο ενδιαφέρον που «παρατηρείται στις διάφορες χώρες» γύρω από την «τραγικά ανθρώπινη προσωπικότητα» του Kierkegaard, εγγράφεται, σύμφωνα με τον Παπατσώνη, στην ευρύτερη στροφή προς «μια διάχυτη δίψα για τη μελέτη και την προσέγγιση του θερμότερου κήρυκα της υποκειμενικής κυριαρχίας», σε πείσμα της καλπάζουσας «εξόντωσης του ατόμου». Συν τοις άλλοις, στο άρθρο του αναδεικνύεται ένας ακόμα παράγοντας που πιστοποιεί την προνομιακή σχέση του με τις ιδέες του χριστιανικού υπαρξισμού: ο ενικός χαρακτήρας της πίστης, που αφορά αποκλειστικά στη σχέση του υποκειμένου προς τον Θεό και η οποία, μάλιστα, στιγματίζεται από την αμφίθυμη σχέση του με την «οργανωμένη Εκκλησία», στοιχείο που έλκει αναμφίβολα τον «παράδοξο» θρησκευτικό δυϊσμό του. Ενώ, τέλος, η σταθερή συσχέτιση του έρωτα με την πίστη, που «απαντάται, πολύ συχνά, με ποικίλους τρόπους, και στα ποιήματα και στα δοκίμιά» του,³⁵ δεν θα μπορούσε να βρει ιδανικότερο σύμμαχο από τον ασκητικό ερωτισμό του δανού φιλοσόφου, στη σκέψη του οποίου η «τραγική υπόθεση» της πίστης ανάγεται «σε υπόθεση αγάπης, υπόθεση μπορεί κανείς να πει ερωτική, και όχι υπόθεση στεγνής και στυνγής πίστεως»:

Όπου και να στραφούμε γύρω μας, έχουμε την εντύπωση πως καλπάζουμε προς την εξόντωση του ατόμου και την αποθέωση της ομαδικότητας· μιας ομαδικότητας που μας παρουσιάζεται με διάφορες μορφές, αντιτιθέμενες μέχρι του απείρου μεταξύ τους, αλλά που τις συνδέει το ίδιο τυφλό και παμφάγο ελατήριο, της εξολοθρεύσεως με μίσος και πάθος της ατομικότητας. Εντούτοις ο Kierkegaard υπήρξε εκείνος που έδειξε, όχι μόνο με το έργο του, αλλά με τη θυσία της ζωής του, την αποκλειστική, την απόλυτη σημασία του ατόμου και της ψυχής του ατόμου, του υποκειμένου. Αυτός αγνόησε, υπερβάλλοντας ίσως, αλλά με τόση τραγική ανιδιοτέλεια, την κάθε προσέγγιση ατόμου με άτομο, της

³⁴ Παπατσώνης, «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard», ό.π. (σημ. 20), σ. 25.

³⁵ Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα...*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 69, 73.

αρνήθηκε την οποιαδήποτε οργανική ύπαρξη και τοποθέτησε το υποκείμενο το απομονωμένο, σαν κάτι πολύτιμο και το μόνο δημιουργικό, στην αγκαλιά και στην καρδιά του ίδιου του Θεού. Αυτός αισθάνθηκε την αγάπη και τη στοργή του δημιουργού προς το καθένα του δημιούργημα χωριστά και όχι στις συλλογικές ομάδες των δημιουργημάτων. Αυτός ήρθε σε ρήξη με την οργανωμένη Εκκλησία, ακριβώς εξαιτίας της ομαδικότητάς της, και διακήρυξε, σωστά ή όχι δεν τολμώ να εκφρασθώ, πως η θρησκευτική αγωνία είναι υπόθεση τραγική που αφορά αποκλειστικά τη σχέση του υποκειμένου προς το Θεό, και όχι υπόθεση στεγνής και στυγνής πίστεως, καθώς την κατάντησε ο στεγνός και στυγνός Λούθηρος, ούτε υπόθεση κηρυγμάτων απ' τον άμβωνα προς ποίμνια.³⁶

Αφορμή για τη σύνταξη του εν λόγω άρθρου, μας λέει ο Παπατσώνης, στάθηκε η ανακάλυψη ενός προσφάτως, τότε, μεταφρασμένου βιβλίου του Δανού στα ελληνικά, γεγονός σπάνιο δηλώνει ο Έλληνας διανοούμενος, καθώς μας βεβαιώνει πως στην Ελλάδα η «προσωπικότητα και το έργο του είναι χωρίς αμφισβήτηση *terra incognita*». Το αναφερόμενο βιβλίο είναι το «*In Vino Veritas*», ένα «ποιητικό-φιλοσοφικό έργο», το οποίο αποτελεί «έναν αγώνα μεταξύ ερωτισμού και ασκητισμού», πληροφορεί τους αναγνώστες του.³⁷ Ενδιαφέρον είναι πως, παρότι ομολογεί ότι και ο ίδιος οφείλει σε αυτό ακριβώς το βιβλίο την πρώτη του γνωριμία με τη σκέψη του Kierkegaard, έργο που είχε διαβάσει προ δέκα ετών «σε γαλλική μετάφραση», δηλώνει πως μετά από πολύχρονη «εμβάθυνση» και «απολαυστική σπουδή» στην κρικεγκωριανή σκέψη, έχοντας στην κατοχή του «δεκάδες έργα» του, «σε μεταφράσεις αγγλικές, γερμανικές και γαλλικές», δεν το θεωρεί το πλέον κατάλληλο έργο για να έρθει σε πρώτη επαφή ο Έλληνας αναγνώστης.³⁸ Ποιος είναι, όμως, ο «καλλίτερος» τρόπος που υποδεικνύει ο Παπατσώνης, προκειμένου να προσεγγίσει κανείς το έργο του «τραγικού τούτου ανθρώπου» και «ποιητή»; Είναι, αίφνης, ο τρόπος με τον οποίο και ο ίδιος, όπως λέει, έχει

³⁶ Παπατζώνης, «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard», ό.π. (σημ. 20), σ. 25.

³⁷ Παρότι ο Παπατσώνης δεν κατονομάζει τον μεταφραστή ούτε υποδεικνύει κάποιο άλλο στοιχείο για την εν λόγω έκδοση, πρόκειται, κατά πάσαν βεβαιότητα, για την έκδοση: Søren Kierkegaard, *In Vino Veritas (Το συμπόσιον)*, μτφρ. Κ. Α. Μεραναίου, Έκδοση «Φιλολογικών Χρονικών», 1944.

³⁸ Παπατζώνης, «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard», ό.π. (σημ. 20), σ. 26.

εμβαθύνει στο έργο του, «δια της αγάπης ενός ομοίου του», «εξίσου τραγικού ρώσσου φιλοσόφου και νεοαπόστολου»³⁹ είναι ο τρόπος του Cheston. Υποδεικνύοντας, λοιπόν, την ανάγκη ελληνικής μετάφρασης του – εμβληματικού για τη γαλλική εισαγωγή του Kierkegaard– έργου του Cheston «“Ο Kierkegaard και η υποστασιακή φιλοσοφία” ή “Φωνή βοώντος εν τη ερήμω”», βιβλίο για το οποίο έχει κάνει ήδη λόγο πριν από εννέα χρόνια, επιχειρεί να διαμορφώσει τους όρους με τους οποίους θα προτιμούσε να συστηθεί το έργο του Kierkegaard στην Ελλάδα.

Ενδιαφέρον, επίσης, παρουσιάζει το γεγονός ότι ο Παπατσώνης διαβάσει τον Kierkegaard με τρόπο κατεξοχήν βιογραφικό. Και το αυτό προτείνει και στους αναγνώστες του. Για να δικαιολογήσει δε τη βιογραφική ως την πλέον κατάλληλη προσέγγιση του δανού στοχαστή, εστιάζει στον κατεξοχήν υποκειμενικό χαρακτήρα της κερκεγοριανής σκέψης, εξαιτίας του οποίου «στον ποιητή τούτον δεν μπορείς να ξεχωρίσεις το έργο του από το πάθος της ζωής του. Το έργο του είναι η ίδια η πρόοδος της τραγικής του ζωής, διαμέσου της αγωνίας, της απελπισίας και της θυσίας». Για τον λόγο αυτό, υποδεικνύει το «παραδοξώτατο και προσωπικότατο Ημερολόγιό του» ως «το πιο σπαραχτικό απ’ όλα τα έργα του», τονίζοντας πως ό,τι κέρδος είχε για «την κατανόηση και την άμεση ψυχική προσέγγιση» του Kierkegaard, το χρωστά «αποκλειστικά στο φωτεινό τούτο βιβλίο της ζωής του και όχι στο καθέκαστα έργο του».³⁹

Το ότι ο Παπατσώνης αναβαθμίζει με τέτοια ένταση τη βιογραφική ανάγνωση του Kierkegaard, αναδεικνύοντας το *Ημερολόγιο* ως το κατεξοχήν έργο του και υποβαθμίζοντας άλλες, φιλοσοφικές πτυχές του «καθέκαστα έργου του», δεν θα πρέπει να μας ξενίζει. Πρόκειται, μάλιστα, για μία διπλή υπογράμμιση της σεστωφικής πρόσληψης. Ο Cheston, μας διαφωτίζει ο Pattison, «όπως και πολλοί σύγχρονοί του, διαβάσει τον Kierkegaard με έναν ουσιαστικά βιογραφικό τρόπο. Το *Φόβος και τρόμος* είναι, κατά την άποψη αυτή, μια μυθιστορηματική αφήγηση της δυστυχημένης ερωτικής ιστορίας

³⁹ Παπατσώνης, «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard», ό.π. (σημ. 20), σ. 26.

του Kierkegaard και της αρραβωνιαστικιάς που εγκατέλειψε, της Regine Olsen. Υπό το πρίσμα αυτής της συσχέτισης, ο Cheston ταυτίζει ουσιαστικά αυτό που το ψευδώνυμο Johannes (de silentio) λέει για την πίστη του Αβραάμ —«δεν μπορώ να ολοκληρώσω αυτή την κίνηση»— με αυτό που λέει ο Kierkegaard στο ημερολόγιό του —«αν είχα πίστη, η Regine θα είχε παραμείνει δική μου». Αυτό, ωστόσο, σημαίνει ότι στο ίδιο το *Φόβος και τρόμος* η πρόκληση του Αβραάμ ως προς την οικουμενικότητα της ηθικής, τελικά, δεν πραγματοποιείται με επιτυχία. Η πίστη είναι στην πραγματικότητα ανίκανη να υπερβεί τα όρια που επιβάλλει η ηθική.⁴⁰ Επίσης, γνωρίζουμε πως τόσο ο Berdyaev όσο και ο Cheston έβλεπαν την οντολογία ως «έναν πειρασμό στον οποίο η θρησκευτική σιέψη πρέπει να αντισταθεί».⁴¹ Έχοντας ασκήσει δριμύτατη κριτική στη φαινομενολογική «αλλοίωση» του θεολογικού περιεχομένου της κερκεγκωριανής σιέψης από τον Heidegger,⁴² ο Cheston θα αναβαθμίσει με τη χαρακτηριστική του μονομέρεια τους όρους με τους οποίους ο Δανός αναδεικνύεται σε κατεξοχήν «υπέρμαχο της βιωμένης φιλοσοφίας»,⁴³ καθώς «στον μοναχικό πνευματικό του δρόμο» θα βρει στον Kierkegaard «μια μαρτυρική, αδελφική φωνή»,⁴⁴ έναν αδόκητο σύμμαχο στον ανένδοτο πόλεμο που διεξάγει ενάντια στον ορθολογισμό και τη θεωρητική (speculativa) φιλοσοφία.

Συνεπώς, αναβαθμίζοντας τη βιογραφική πρόσληψη, ο Παπατσώνης δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να ακολουθεί τον δρόμο που χάραξαν ο Cheston και οι σύγχρονοί του. Υπό το πρίσμα αυτής της άρρηκτης συσχέτισης της

⁴⁰ Pattison, «Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris», ό.π. (σημ. 15), σ. 364. Το απόσπασμα από τον πρόλογο του βιβλίου του Cheston για τον Kierkegaard, που μεταφράζει ο Παπατσώνης στο άρθρο της *Καθημερινής*, αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα της βιογραφικής ταύτισης με την οποία ο Cheston διαβάζει το εμβληματικό έργο του Kierkegaard *Φόβος και Τρόμος*, βλ. Παπατσώνης, «Πολύμνια, Ερατώ και Ουρανία», ό.π. (σημ. 21), σσ. 37-38.

⁴¹ Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 201.

⁴² «Πράγματι, μας λέει ο Pattison, «ο Cheston θα υποστήριζε εκ των υστέρων, πως “ολόκληρο το βιβλίο του Heidegger συνίσταται μόνο στο να τοποθετεί τις ιδέες του [Kierkegaard] σε ένα χουσερλιανό πλαίσιο” και ότι το *Είμαι και Χρόνος*, μακριά από το να είναι ένα γνήσιο έργο φαινομενολογίας, ήταν “μία προσπάθεια, υπό τη σημαία της φαινομενολογίας, να περάσει λαθραία κάτι μη φιλοσοφικό στην επικράτεια της φιλοσοφίας, δηλαδή τη βιβλική αφήγηση της πτώσης και του προπατορικού αμαρτήματος”», Pattison, «Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris», ό.π. (σημ. 15), σ. 357). Πρβλ. Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 126.

⁴³ Stewart, «France: Kierkegaard as a Forerunner of existentialism and poststructuralism», ό.π. (σημ. 14), σσ. 427-428.

⁴⁴ Ζουμπουλάκης, *Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος;...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 22.

«τραγικότητας της ζωής» με το έργο, ο Παπατσώνης θα υπερθεματίσει, ανάγοντας την κρικεγκωριανή έννοια της αγωνίας στην «κατάρρα» μίας «προπατορικής οικογενειακής αμαρτίας», καθώς και σε άλλα βιογραφικά στοιχεία που αντλεί από το «επικό μεγαλείο» των ημερολογιακών αναγραφών, τα οποία οδήγησαν αναπόδραστα, κατά τον Παπατσώνη, την «προικισμένη φύση» του Kierkegaard στη «μοναχικότητα και τον στοχασμό, τη μοίρα της εξαιρέσεως από τον κανόνα και της καταδίκης στην ασυνεννοησία και στην ερήμωση της ψυχής».⁴⁵ Συναφής προς τη σεσωφική προοπτική, αναδεικνύεται η άμεση σύνδεση από τον Παπατσώνη της «ερωτικής θυσίας της Regine Olsen» με την εμβληματική στροφή του Kierkegaard προς το παράλογο άλμα της πίστης, καθώς «το κρυμμένο και θυσιασμένο πάθος προς τη Regine μεταφυτεύθηκε και ξέσπασε έιτοτε στο πάθος του προς τον Θεό, προς την κατανόηση αυτής της ουσίας της αγάπης, χωρίς αιτιολογίες και αποδείξεις, παρά με τον αγώνα της καρδιάς».⁴⁶ Ο κατεξοχήν θρησκευτικός ποιητής θα βρει στον Kierkegaard ειμένα τα «μυστικο-ποιητικά υλικά», τα «άριστα και ποιητικώτατα επεξεργασμένα, με δόνηση όλης της τραγικότητας», που μοιάζει να τροφοδοτούν καιρία και τις δικές του «μυστικο-ποιητικές» αναζητήσεις, στοιχεία που καθιστούν τον μείζονα πρόδρομο της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, όπως και στην περίπτωση του Cheston, μία «μαρτυρική, αδελφική φωνή», έναν πολύτιμο συνομιλητή, «παράλληλο και ισότιμο στους εξίσου τραγικούς ομοίους του, τον Νίτσε και τον Χέλδερλιν και τον Μπετόβεν».⁴⁷

Στα κατοπινά χρόνια, η συνομιλία του Παπατσώνη με τις ιδέες των υπαρξιστών θα παραμείνει αδιάπτωτη ως το τέλος. Τα ονόματα των Kierkegaard, Cheston και Berdyaev, που είχε συστήσει προπολεμικά από τις στήλες της *Καθημερινής*, μνημονεύονται συχνά στον δοκιμιακό του λόγο, ως ενιαίο σύνολο, στον ορίζοντα μίας αδιάσπαστης πνευματικής κληρονομιάς.⁴⁸

⁴⁵ Παπατσώνης, «Μερικές σκέψεις για τον Kierkegaard», ό.π. (σημ. 20), σ. 27.

⁴⁶ Ό.π., σ. 27.

⁴⁷ Ό.π., σ. 27.

⁴⁸ Σε ένα κριτικό δοκίμιο για το θεατρικό έργο *Διάλογοι Καρμηλιτισσών* του θρησκευτικού συγγραφέα Georges Bernanos, ο οποίος, σημειωτέον, τοποθετείται συχνά σε εκείνη τη «διευρυμένη χορεία συγγραφέων των μέσων του εικοστού αιώνα που μπορεί να θεωρηθεί ότι βρίσκονταν κοντά στον θρησκευτικό υπαρξισμό» [Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σσ. 220-221, 259], εγγράφει την

Το 1963, θα εκδώσει το έργο του *Άσκηση στον Άθω*, «συγγραφικό καρπό της πολύμηνης παραμονής του στο Άγιο Όρος». ⁴⁹ Εκεί, στις ημερολογιακές καταγραφές του βιβλίου, «θα αναπτύξει υπερεντατικό διάλογο» με τον Cheston, παραχωρώντας του μία θέση αδιόρατου συνοδοιπόρου. ⁵⁰ Αναφορικά με τον παραπάνω διάλογο, ο Ζουμπουλάκης μάς διαφωτίζει: «ο προσκυνητής Παπατσώνης αναστοχάζεται εδώ στο Όρος τον έρωτα, τη σχέση του έρωτα με τον ασκητισμό, τη σχέση τελικά του έρωτα με τον θάνατο. Οδηγός του σε αυτόν τον στοχασμό ο Λέων Σεστώφ». Επιπλέον, ο Ζουμπουλάκης επισημαίνει πως «όλα όσα διαβάζουμε στο κεφάλαιο αυτό είναι αντλημένα από τα βιβλία του Σεστώφ και σε διάλογο μαζί του. [...] Όσα επίσης γράφει για τον Ντοστογιέφσκι σε τούτο το κεφάλαιο της *Άσκησης* είναι και αυτά μέσω του Σεστώφ». ⁵¹ Ο Παπατσώνης επισκέπτεται το Όρος στις 13 Οκτωβρίου 1927, σε ηλικία τριάντα δύο ετών. ⁵² Αυτό μας κάνει να υποθέσουμε, με πάσα βεβαιότητα, πως η γνωριμία τού Παπατσώνη με το έργο του Cheston έχει συντελεστεί εννέα χρόνια πριν τη δημοσίευση του άρθρου της *Καθημερινής*, εκείνο το «μακάριο φθινόπωρο του 1927», ⁵³ όπως νοσταλγικά ενθυμείται ο ποιητής στα επιλεγόμενα του βιβλίου.

Τέσσερα χρόνια πριν τον θάνατό του, θα προβεί σε έναν προσωπικό απολογισμό της ιδιότυπης θρησκευτικής του ταυτότητας. Το άρθρο φέρει τον

υπαρξιακή τριάδα των «Κίριεγκαρδ, Μπερντιάγιεφ, Σεστώφ» στον ορίζοντα του «μυστικού θεολογικού» προσωπικού του κανόνα, συγκαταλέγοντάς τη στη «φιλοσοφία της διαρκούς πνευματικής ανόδου, κλίμαξ για πλήρη μίμηση Χριστού, φιλοσοφία της βαθμιαίας ολοκληρωτικής απογυμνώσεως». Βλ. Τ. Κ. Παπατσώνης, «Ως αποθνήσκουσαι, και ιδού ζώμεν, *Διάλογοι Καρμηλιτιστών* του Γ. Μπερντιάνοφ» [1962], *Ο Τετραπέρατος κόσμος*, ό.π. (σημ. 21), σ. 146.

⁴⁹ Μακροδύμας, *Θρησκεία και ποίηση...*, ό.π. (σημ. 13), σ. 74.

⁵⁰ Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα. Πίστη και έρωτας στον Τ. Κ. Παπατσώνη*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 58-60.

⁵¹ Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα...*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 58-60. Η δεξίωση του ντοστογιεφσκιτικού έργου μέσω του Cheston υπογραμμίζει εκ νέου τις κατεξοχήν σεστωφικές διαδρομές της παπατσωνικής πρόσληψης της υπαρξιστικής σκέψης, καθώς είναι γνωστό πως η αναμέτρηση με το έργο του Dostoevsky αποτέλεσε τον δίαυλο εκείνο που οδήγησε τον ίδιο τον Cheston στην υπαρξιακή κατανόηση της κίριεγκωριανής σκέψης: «Αυτό που ο Cheston βρήκε στον Kierkegaard, το είχε ήδη βρει στον Dostoevsky», διατυπώνει με έμφαση ο Pattison. Ενδεικτική για τη σημασία της εγγύτητας των δύο αυτών στοχαστών στη σκέψη του Cheston είναι μία διάσημη φράση του τελευταίου, στην οποία υποστηρίζει ότι «τόσο ισχυρή είναι η συγγένεια μεταξύ τους που “ο Dostoevsky είναι ο σωσίας του Kierkegaard”», βλ. σχετικώς Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 189, και Stewart, «France: Kierkegaard as a Forerunner of existentialism and poststructuralism», ό.π. (σημ. 14), σσ. 427-428.

⁵² Ζουμπουλάκης, *Αρχή Σοφίας και κατακόκκινα όνειρα...*, ό.π. (σημ. 1), σσ. 35, 37.

⁵³ Παπατσώνης, *Άσκηση στον Άθω*, Ίκαρος, 1963, σ. 191.

λατινικό τίτλο «De libero arbitrio et Gratia Divina».⁵⁴ Εκεί, θα επιχειρήσει να ορίσει την επαμφοτερίζουσα θρησκευτικότητα του μέσα από την «περίεργη συμβίωση», όπως λέει, της «ελεύθερης βούλησης» (libero arbitrio) και της «θείας Χάριτος» (Gratia Divina), ομολογώντας πως αυτός ο «περίπλοκος συνδυασμός» επιλύεται μέσα του «με έναν τρόπο, όχι σοφιστικό, με έναν τρόπο συμβιβαστικό, τρόπο καθησυχαστικό, τρόπο διαλλακτικό όχι πονηρό, όχι υστερόβουλο, αλλά που πηγάζει ύστερα από αυστηρή αυτοεξέταση».⁵⁵ Στον ορίζοντα της θαρραλέας τούτης τοποθέτησης θα εκφράσει ανοιχτά, επίσης, τον φόβο του να κατηγορηθεί ως αιρετικός:

Αντιμετώπισα εντελώς συνειδητά την απειλή να κηρυχθώ αιρετικός, και έμεινα αδιάφορος, για κάτι, που μέσα μου δεν θεωρούσα αίρεση, αλλά πραγματικότητα. Αιρετικός, έστω, τόσοι μεγάλοι Μυστικοί κυμάνθηκαν μεταξύ αιρέσεως κι ορθοδοξίας, τόσοι κινδύνευσαν να καούν στις πυρές, κι όμως δικαιώθηκαν, μερικοί μάλιστα κηρύχθηκαν τελικά και άγιοι.⁵⁶

Μέσα από το δίλημμα που τίθεται στο εν λόγω κείμενο (δίλημμα που επιλύεται από τον τίτλο με εκείνον τον –συμπλεκτικό κατά την ουσία– λατινικό σύνδεσμο «et»), ο Παπατσώνης εγγράφει τη θρησκευτικότητά του ανάμεσα σε «δύο σημαντικές τάσεις της δυτικής θεολογίας», τις οποίες επιχειρεί να συγκριώσει, «τη διδασκαλία του Ιερού Αυγουστίνου» περί θείας Χάριτος και των «γιανσενιστών» περί ελευθερίας,⁵⁷ ενώ θα προχωρήσει και σε μία σημαντική για το δικό μας ενδιαφέρον εξομολόγηση:

Σε δεύτερη φάση, αισθάνομαι πάντα ζωντανή μέσα μου την έλξη προς το μοναχικό συγκρότημα του Port-Royal, που την κάνει ακόμα ζωντότερη, η

⁵⁴ Τ. Κ. Παπατσώνης, «De libero arbitrio et de Gratia Divina», στον συλλογικό τόμο *Χριστιανικών Συμπόσιον*, τ. ΣΤ', επιμ. Κώστας Τσιρόπουλος, Το Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1971 [=του ίδιου, *Όπου ην ο κήπος*, Οι Εκδόσεις των Φίλων, 1972, σσ. 85-90].

⁵⁵ Ο.π., σσ. 89-90.

⁵⁶ Ο.π., σ. 89.

⁵⁷ Βλ. *Ελευθεράκης*, ό.π. (σημ. 25), σ. 260. Επίσης, βλ. Αλέξης Ζήρας, «Γάκης Παπατσώνης. Λινηματικός και αταίριαστος, Κ, τχ. 6, Νοέμβριος 2004, σσ. 30-31.

φωτεινή κατάφαση και μέθεξη της υπέροχης μορφής του Πασκάλ, στον οποίο τόσο οφείλει η ανάπτυξη της θρησκευτικότητάς μου.⁵⁸

Η καθόλα υπαρξιστική έμφαση στην υποκειμενική «θρησκευτικότητά του», σε συνδυασμό με την αναγόρευση του Pascal σε βασική πηγή της ιδιότυπης χριστιανικής του ταυτότητας, καθιστούν τα πράγματα αριετά εύγλωττα. Παρακάτω γίνονται ακόμα πιο σαφή:

Το ίδιο με πίκρανε τόσες φορές η αποχή της [Θεία Χάριτος], η απουσία της, η ιδέα της εγκαταλείψεως, το άγχος που αισθάνθηκα ο Kierkegaard κι ο Cheston. Το ίδιο την απέδωκα σε εύνοια, σε ιδιόμορφη πρόνοια του Θεού, και δοκίμασα τη διπλή χαρά, όταν δείγματα πως με ξαναεπισκέπτεται μού γίνονταν φανερά [...] σε εποχές που με κυνηγούσε ο εφιάλτης ενός στυγνού Υπαρξισμού, όπως τον κατάντησε ο Sartre, όπου η ελευθερία ήταν ένα ύστατο καταφύγιο μηδενιστικής απόγνωσης χωρίς μια παραμικρή φωνή που να έρχεται από το Αχανές.⁵⁹

Η ελευθερία, όχι στην άθεη εκδοχή «ενός στυγνού Υπαρξισμού, όπως τον κατάντησε ο Sartre»,⁶⁰ αλλά στην ένθεη, αγωνιώδη έκφρασή της, όπως αποτυπώνεται στην κληρονομιά των χριστιανών υπαρξιστών, και δη στη σκέψη των δύο «μαρτυρικών, αδελφικών φωνών» Kierkegaard και Cheston, αναδεικνύεται σε έναν από τους θεμελιώδεις πόλους της πίστης του. Οι δύο κορυφαίοι εκπρόσωποι του υπαρξισμού αποδεικνύονται, εντέλει, πολύτιμοι συμπαραστάτες και σταθεροί συνοδοιπόροι στο μοναχικό μονοπάτι της ιδιότυπης θρησκευτικότητάς του. Αν ο Kierkegaard αντιπροσωπεύει τον θεμελιώδη για την παπατσωνική θρησκευτικότητα «ερωτικό ασκητισμό», ο

⁵⁸ Παπατσώνης, «De libero arbitrio et de Gratia Divina», ό.π. (σημ. 54), σ. 89.

⁵⁹ Ο.π., σ. 89.

⁶⁰ Η απορριπτική στάση του Παπατσώνη απέναντι στον αθεϊστικό υπαρξισμό του Jean-Paul Sartre έχει εκφραστεί ήδη από το 1947, σε δύο ιδιαίτερα επικριτικά άρθρα που δημοσίευσε στα περιοδικά *Κοχλίας* και *Τετράδιο*, όπου στηλιτεύει τον μηδενισμό και την απαισιοδοξία της φιλοσοφίας του. Πιο αναλυτικά, βλ. Αγγέλα Κασρινάκη, *Η λογοτεχνία στην παραγμένη δεκαετία του 1940-1950*, Πόλις, 2006, σ. 393. Παναγιώτης Αρβανίτης, *Το άγχος της επιβίβασης. Υπαρξισμός και λογοτεχνική στράτευση στον μεταπολεμικό λόγο για την ποίηση (1945-1967)*, Romiosini-Verlag, 2022, σσ. 83-84. Πρβλ. Γιάννης Δημητριάδης, «Η γαλλική ποίηση στο δοκιματικό έργο του Παπατσώνη», στον συλλογικό τόμο *Τ. Κ. Παπατσώνης. Το κριτικό και δοκιματικό του έργο*, επιμ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος, 2019, σσ. 28-29.

Cheston, από την άλλη, ενσαρκώνει εκείνη τη «*vox clamantis in deserto*», τη «ζωηρή έλξη» της νομαδικής συνθήκης, του ξεριζώματος και της ερημίας.⁶¹ Προεξοφλώντας, ίσως, έτσι τη μελλοντική του παραγνώριση, ο Παπατσώνης προεγγράφει τον εαυτό του, από πολύ νωρίς –ήδη προπολεμικά–, στην παράδοση των «μεγάλων καλλιτεχνών, μυστικιστών, μοναχικών, παραγνωρισμένων στοχαστών» του χριστιανικού υπαρξισμού.⁶²

⁶¹ Εντούτοις, η σκέψη «του Πάτερ-Λέοντα», όπως συχνά τον αποκαλεί, έλκει τον Παπατσώνη μέχρι ενός σημείου μόνο. Το «μοναδικό μονοπάτι» του Cheston, άλλωστε, συνυφασμένο με το όραμα του ριζοσπαστικού ανορθολογισμού του, ήταν κάτι που λίγοι μπόρεσαν να ακολουθήσουν μέχρι τέλους. Βλ. Pattison, *Anxious angels...*, ό.π. (σημ. 2), σ. 191.

⁶² Βλ. Pattison, «Nicholas Berdyaev: Kierkegaard amongst the artists, mystics, and solitary thinkers», ό.π. (σημ. 5).

ΝΙΚΟΣ ΚΑΓΚΕΛΑΡΗΣ

Η “αποκαθήλωση” του Αγίου Κωνσταντίνου στο *Κωνσταντίνος ο Μέγας* του Κοσμά Πολίτη:

Τα ιδιοτελή κίνητρα της στροφής προς τον χριστιανισμό

Το ιστορικό δράμα *Κωνσταντίνος ο Μέγας*¹ του Κοσμά Πολίτη πραγματεύεται τα γεγονότα της ζωής του Μεγάλου Κωνσταντίνου από τη νίκη του επί του Μαξεντίου το 312 μ.Χ., στη μάχη της Μουλβίας γέφυρας, έως και τον θάνατό του. Ωστόσο, πρόθεση του Πολίτη δεν είναι να εξυμνήσει τον αυτοκράτορα. Ο ίδιος ο συγγραφέας σε επιστολή του, στις 10.10.1973, προς τον Ιταλό σκηνοθέτη Federico Fellini (που τελικά δεν στάλθηκε ποτέ, αλλά δημοσιεύτηκε μετά από αρκετά χρόνια μεταφρασμένη στα ελληνικά από την Σταυρούλα Γ. Τσούπρου), μεταξύ των άλλων αναφέρει:

[...] δίνω τη ζωή του Κωνσταντίνου όπως ήταν στ’ αλήθεια, με όλα τα εγκλήματατά του, σύμφωνα με τα κείμενα των ιστορικών του καιρού του, και όχι όπως τη θέλησαν οι συμβάσεις (σε εμάς, δηλαδή για την Ορθόδοξη Εκκλησία, ο Κωνσταντίνος έχει τη θέση αγίου).²

Πράγματι, μια συστηματική εξέταση των *πηγών*³ του θεατρικού έργου θα έδειχνε ότι ο Κοσμάς Πολίτης, καθώς ανασυνθέτει τα γεγονότα της ζωής του Μεγάλου Κωνσταντίνου, ανοίγει διάλογο με αρκετούς βυζαντινούς ιστοριογράφους, όπως τον Ευσέβιο (ο οποίος μάλιστα είναι κι ένα από τα δευτερεύοντα πρόσωπα του έργου), τον Φιλοστόργιο, τον Ζώσιμο, τον

¹ Κοσμάς Πολίτης, *Κωνσταντίνος ο Μέγας*, Δίφρος, Αθήνα 1957 [=του ίδιου, *Γάιος Φλάβιος Βαλέριος Αυρηλιανός Κλαύδιος Κωνσταντίνος. Έργο σε πέντε πράξεις και επίλογο*, εισ.–επιμ. Γ. Καλλίνης, Ερμής, Αθήνα 1999]. Εφεξής οι σελίδες που θα αναγράφονται παρενθετικά μετά το εκάστοτε παράθεμα θα αναφέρονται στην πρώτη έκδοση του θεατρικού έργου (1957), ενώ θα δηλώνονται και εντός αγκύλης οι αντίστοιχες σελίδες της έκδοσης που επιμελήθηκε ο Καλλίνης (1999), λόγω του ότι η πρώτη είναι πια δυσεύρετη.

² Σταυρούλα Γ. Τσούπρου, «Κοσμάς Πολίτης: Οι ιστορίες του και οι σχέσεις του με την ιστορία», *Ιστορία Εικονογραφημένη*, τχ. 483, 2008, σ. 90.

³ Για την *πηγή* ως όρο της Συγκριτικής Φιλολογίας, βλ. Ελένη Πολίτου-Μαρμαρινού, *Η Συγκριτική Φιλολογία. Χώρος, σκοπός και μέθοδος έρευνας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1981, σσ. 44-45.

Ζωναρά και τον Ευνάπιο. Μέσω των ιστορικών γεγονότων που αντλεί από τους εν λόγω βυζαντινούς ιστοριογράφους, επιδιώκει να ανατρέψει «τον εξιδανικευτικό θρόλο για τον εδραιωτή του Χριστιανισμού και [...] ιδρυτή της Βυζαντινής αυτοκρατορίας».⁴ Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι όσα σημειώνει ο Τάσος Βουρνάς για την “απογύμνωση” του Μ. Κωνσταντίνου από τον θρόλο του στο θεατρικό του Πολίτη:

Με τόλμη ο συγγραφέας παίρνει στα χέρια του ένα σύμβολο πλαστογραφημένο και αγιοποιημένο από την κοινωνική - ταξική σκοπιμότητα όλοκληρων αιώνων και το απογυμνώνει δραματικά από το θρόλο.⁵

Η “απογύμνωση” αυτή οδηγεί στην “αποκαθήλωση” του αγιοποιημένου ειδώλου του Μ. Κωνσταντίνου, κάτι που επιτυγχάνεται με ποικίλους τρόπους, βασικότεροι εκ των οποίων είναι:

1. η παρουσίαση του Κωνσταντίνου, όχι ως Αγίου, αλλά ως κατά συρροή δολοφόνου, που δεν διστάζει να οδηγήσει στον θάνατο ακόμη και τα πιο κοντινά του πρόσωπα, όπως τον γιο του Κρίσπο, τη γυναίκα του Φάουστα και τον φιλόσοφο Σώπατρο,
2. η σύνδεση του Κωνσταντίνου με τον Νέρωνα,⁶ καθώς και «με σύγχρονους δικτάτορες»,⁷ ιδίως του Μεσοπολέμου,⁸ όπως τον Χίτλερ και τον Μεταξά,⁹
3. η έμφαση στα ιδιοτελή κίνητρα που οδηγούν τον Κωνσταντίνο να στραφεί στον χριστιανισμό και τελικά να βαπτιστεί.

⁴ Αντώνης Δεκαβάλλης, «Σ’ αναζήτηση του ιδανικού στην αγάπη. Εισαγωγή στο έργο του Κοσμά Πολίτη», *Αιολικά Γράμματα*, τχ. 4, 1974, σ. 189.

⁵ Τάσος Βουρνάς, «30 χρόνια θητεία στα γράμματα. Κοσμάς Πολίτης. Ένας κορυφαίος της πεζογραφίας μας», *Η Αυγή*, 17.2.1963. Βλ. επίσης, του ίδιου, «Κοσμά Πολίτη: “Η Κορομηλιά”», *Επιθεώρηση Τέχνης*, τχ. 73-74, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1961, σ. 120.

⁶ Νίκος Καγκελάρης, *Λατινικά διακείμενα στο πεζογραφικό και δραματολογικό έργο του Κοσμά Πολίτη*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Τμήμα Φιλολογίας Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα 2023, σσ. 156-160.

⁷ Έρη Σταυροπούλου, «Κοσμάς Πολίτης – Αντώνης Δεκαβάλλης: Αλληλογραφία 1963-1970», *Θέματα Λογοτεχνίας*, τχ. 10, 1998-1999, σ. 46.

⁸ Απόστολος Σαχίνης, «Τετράδια κριτικής: 4 Νοεμβρίου 1964: Κοσμάς Πολίτης, *Κωνσταντίνος ο Μέγας*, 1957, σ. 174», *Νέα Πορεία*, τχ. 395-397, Ιανουάριος-Μάρτιος 1988, σ. 2.

⁹ Καγκελάρης, ό.π. (σημ. 6), σ. 184 κ.ε.

Από τους παραπάνω τρόπους “απογύμνωσης”, που οδηγούν στην “αποκαθήλωση” του Κωνσταντίνου, η παρούσα ανακοίνωση θα εστιάσει στον τελευταίο, ενώ στη συνέχεια θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί το ιδεολογικό υπόβαθρο του θεατρικού έργου, καθώς αυτό βρίσκεται σε άμεση σύνδεση με την εν λόγω “αποκαθήλωση”.

Κίνητρα

Καταρχάς, ο Κωνσταντίνος από την αρχή του έργου παρουσιάζεται ως ειδωλολάτρης. Έτσι, κατά την πρώτη πράξη, λίγο μετά τον εορτασμό της νίκης του επί του Μαξεντίου, απευθύνεται στον Απόλλωνα, χαρακτηρίζοντάς τον ως τον μόνο αθάνατο θεό («Ήλιε, Φοῖβε Ἀπόλλωνα, ζωοδότη, μόνε ἀθάνατε», σ. 29 [=40]). Ωστόσο, στο αξιακό του σύστημα πάνω από την οποιαδήποτε θρησκεία είναι η εξουσία και η προσωπική δόξα. Όπως τονίζει και στον Όσιο, «ἢ πίστη [τ]ου κανονίζεται ἀπὸ τὰ σχέδιά [τ]ου» (σ. 60 [= 69]). Για να μπορέσει, λοιπόν, να ολοκληρώσει το όραμά του και να γίνει μονοκράτορας, «γιὰ νὰ σφιζ[ε]ι», όπως λέει, «σπαρταριστὴ μέσα στὴ χούφτα [τ]ου τὴν καρδιά τῆς οἰκουμένης», γνώριζε ότι «χρειάζεται μιὰ πρόφαση ποὺ νὰ ἐνθουσιάζει, μιὰ δικαιολογία ποὺ νὰ φανατίζει» (ό.π.) το στράτευμα και τον λαό, κάτι που δεν μπορούσε πλέον να του προσφέρει το δωδεκάθεο, καθώς, έβλεπε με οξυδέρκεια ότι η «ἀθανασία ξεκολλάει ἀπὸ τοὺς παλιοὺς θεοὺς, λέπι μὲ λέπι» (ό.π.)· αντίθετα, όπως μονολογεί, αυτό μπορούσε να του το προσφέρει, ο ανερχόμενος χριστιανισμός: «χρειάζεται μιὰ πρόφαση ποὺ νὰ ἐνθουσιάζει, μιὰ δικαιολογία ποὺ νὰ φανατίζει, καὶ ποὺ ἐσύ, Χριστέ, μοῦ τὴν προσφέρεις», ό.π. Γι’ αυτόν τον λόγο ο Κωνσταντίνος απευθύνεται στον Χριστό, λέγοντάς του ότι ο ένας έχει ανάγκη τον άλλο: «Χριστέ [...] ἔχεις τὴ δική μου ἀνάγκη γιὰ νὰ γίνεις κάτι χειροπιαστό... ὅπως κι’ ἐγὼ ἔχω τὴ δική σου ἀνάγκη γιὰ νὰ δοξαστῶ στὸν κόσμο...» (σ. 29 [=40]). Για την επίτευξη, λοιπόν, των συμφερόντων τους, ο Κωνσταντίνος δηλώνει στον Χριστό ότι

κλείνουν μεταξύ τους «μιά τρομερή, μιὰ ιερή, μιὰν ἄγια συμμαχία!» (σ. 30 [= 40]), και ως επισφράγιση της συμμαχίας δίνει ὄριο σε μία παγανιστική θεότητα, στα Τάρταρα. Ωστόσο, κατά το σχέδιο του Κωνσταντίνου, το αποτέλεσμα αυτής της συμμαχίας κάθε άλλο παρά “ἅγιο” θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, καθώς αμφοτέρων η δόξα θα τραφεί από το αίμα («Γύρω μας καρτεροῦνε τάφοι καὶ τρεμουλιάζουν ζωές... Ἡ δόξα, Χριστέ, ἡ δόξα θρέφεται μ’ ἄλικες παπαροῦνες, ποτισμένες [...] αἷμα», ὁ.π.).

Ὅπως σημειώνει και ο Σ. Αμαλιαδίτης, ο Κωνσταντίνος στο ἔργο «εἶναι ἴδιος σαν ὅλους τους Ρωμαίους που πάτησαν την ανατολική Μεσόγειο. Η μόνη διαφορά που παρουσιάζει απ’ τους ἄλλους εἶναι πως για να στερεώσει τον θρόνο του προσποιήθηκε τον χριστιανό, γιατί οι χριστιανοί ἦταν το πιο ισχυρό κίνημα που θα του εξασφάλιζε τις φιλοδοξίες του».¹⁰ Χαρακτηριστικό ἐπί του προκειμένου εἶναι ὅτι στην αρχή της δεύτερης πράξης, καθώς αποκαλύπτει στον Κρίσπο το μελλοντικό του σχέδιό του να “βγάλει ἀπὸ τη μέση” και τον Λικίνιο και να γίνει μονοκράτορας («Μὰ ὁ κόσμος εἶναι πολὺ μικρὸς γιὰ δυὸ συγκυρίαρχους [...]. Ὁ Λικίνιος εἶναι μιὰ πέτρα στὸ δρόμο μου: γιὰ νὰ μὴ σκοντάψω πάνω της καὶ πέσω, πρέπει νὰ παραμεριστεῖ», σ. 40-1 [=51]), λέει ὅτι σκοπεύει να εκμεταλλευθεῖ το λάθος του αντιπάλου του που, καταπατώντας το διάταγμα των Μεδιολάνων, «καταδιώκει στὰ κρυφὰ τοὺς χριστιανούς» (σ. 41 [=52]):

Πάνω σ’ αὐτὸ ποντάρω ἴσια - ἴσια. Θέλω νὰχω μὲ τὸ μέρος μου τοὺς χριστιανούς. Πληθαίνουμε ὀλοένα, κι εἶναι φανατικοί: στὴ μάχη, ὀρμᾶνε ἀσυγκράτητοι, φτάνει νὰ τοὺς πλανέψεις πὼς πολεμᾶνε γιὰ τὴ θρησκεία. Καίσαρα Κρίσπο, σ’ αὐτούς ἀπάνω στηρίζομαι. Βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ μιὰ ἱστορική ἀνάγκη. Ξεχωρίζω μιὰ ζωντάνια στὸ χριστιανισμό - κι ἀπὸ τὴν ἄλλη, λὲς κι οἱ παλιοὶ θεοὶ πεθαίνουνε σιγὰ-σιγὰ...» (ὁ.π.)

¹⁰ Σ. Αμαλιαδίτης, «Κοσμὰ Πολίτη: Κωνσταντίνος ο Μέγας (Δίφρος – 1959 – Αθήνα)», *Επιθεώρηση Τέχνης*, τχ. 45, Σεπτέμβριος 1958, σ. 234.

Τα παραπάνω δεν απέχουν κατά πολύ από την ιστορική πραγματικότητα. Όπως σημειώνει ο Adolf Harnack,¹¹ η μεταστροφή από την ειδωλολατρία στον χριστιανισμό σημειώθηκε αρχικά στους κόλπους του στρατεύματος και από εκεί ξεκίνησε σταδιακά και η δημόσια αναγνώριση της νέας θρησκείας. Συγκεκριμένα, ενώ πριν την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου δεν είχε κηρυχθεί κάποιος ιερός πόλεμος, κατά τον 4^ο αιώνα η κατάσταση άλλαξε, λόγω της ένταξης στο στράτευμα μεγάλου πλήθους πρώην εθνικών που έγιναν φανατικοί χριστιανοί. Έτσι, θρησκευτικοί ήταν οι πόλεμοι που διεξήγαγε ο Κωνσταντίνος τόσο κατά του Μαξεντίου (στο πλαίσιο του οποίου χρησιμοποίησε ως λάβαρο τον σταυρό με το μονόγραμμα του Χριστού) όσο και κατά του Λικίνιου. Στην αρχή του θεατρικού έργου του Πολίτη, ο Σώπατρος ειρωνεύεται (όπως υποδεικνύει και η σκηνική οδηγία) τον χριστιανικό χαρακτήρα της θριαμβευτικής, βάρβαρης παρέλασης μετά τη νίκη του Κωνσταντίνου επί του Μαξεντίου: «(Μὲ εἰρωνεία:) Ἕνας θρίαμβος πολὺ σεμνὸς, χριστιανικὸς μπορῶ νὰ πῶ, μὲ τὸ κομμένο κεφάλι τοῦ Μαξέντιου, μπηγμένο σ’ ἓνα κοντάρι, πίσω ἀπὸ τὸ ἄρμα τοῦ Αὐγούστου Καίσαρα» (σ. 11 [= 25]).

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι ο Κωνσταντίνος, στο έργο του Πολίτη, αν και ειδωλολάτρης, καηλεύεται, όντας διορατικός (κάτι που επισημαίνει και ο Άρειος, βλ. σ. 141 [=144]), τον ανερχόμενο τότε Χριστιανισμό για την επίτευξη των πολιτικών του επιδιώξεων, γεγονός που οδήγησε σε ωμότητες και πολέμους στο όνομα του Χριστού. Θα πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί ότι η στροφή του Κωνσταντίνου προς τον χριστιανισμό δεν ισοδυναμεί και με αποκήρυξη του παγανισμού. Αντιθέτως, παράλληλα με το άνοιγμα των χριστιανικών εκκλησιών, στεφανώνει το βωμό του Απόλλωνα (βλ. σ. 12 [=26]), ενώ μέχρι και λίγες στιγμές πριν ξεψυχήσει εξακολουθεί να είναι, όχι απλώς παγανιστής, αλλά και «ὁ μέγας ἀρχιερέας της» ειδωλολατρίας, «ὁ ὕπατος ποντίφηξ» (σ. 93 [=100]). Όντας, λοιπόν, διπλωμάτης, στοχεύει να έχει με το μέρος του και τους Χριστιανούς και τους ειδωλολάτρες, γι’ αυτό,

¹¹ Adolf Harnack, *Η χριστιανική θρησκεία και το στράτευμα κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, εισ.-μτφρ.-επίλ. Μ. Π. Κουράκλης, Αθήνα 2007, σσ. 90-92, 161-262.

όταν οι πρώτοι του ζητούν να τιμωρήσει τους δεύτερους, εκείνος αρνείται (βλ. σ. 24-25 [=35-36]).

Πάντως, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, στο έργο του Πολίτη τα πολιτικά δεν είναι τα μόνα κίνητρα που έστρεψαν τον Κωνσταντίνο προς τον χριστιανισμό και τον οδήγησαν στο τέλος της ζωής του να βαπτιστεί. Καταρχάς, δύο (συνήθως αλληλοσυνδεόμενα) μοτίβα που επανέρχονται σταθερά στα έργα του Πολίτη είναι: α) το ερώτημα αν υπάρχει ή όχι η μεταθανάτια ζωή, και β) ο φόβος για την ημέρα της Κρίσης κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα επί του προκειμένου εντοπίζεται στο διήγημα «Ένα διπλό», όπου ο αντικομμουνιστής λοχαγός, βασανιζόμενος από τύψεις, λόγω του ότι στον Εμφύλιο είχε γαζώσει με το πολυβόλο ένα ανήλικο παιδί, ζητάει εναγωνίως από τον αφηγητή να του επιβεβαιώσει πως δεν υπάρχει ζωή μετά τον θάνατο, καθώς, σε αντίθετη περίπτωση, φοβάται ότι θα πληρώσει σκληρά την πράξη του αυτή.¹²

Στο θεατρικό έργο *Κωνσταντίνος ο Μέγας*, το παραπάνω ερώτημα απασχολεί έντονα τον αυτοκράτορα, ο οποίος εμφανίζεται διχασμένος: από τη μία, επιθυμεί τη μεταθανάτια ζωή, καθώς αισθάνεται ότι έχει «άθνατη ψυχή κι έλπίζει νά τή σώσει [...] [ἀ]πὸ τὴν ἁμαρτία» (σ. 47-48 [=58]), από την άλλη, η περίπτωση να μην το καταφέρει αυτό, αλλά και η ίδια η ζωή «πέρ' ἀπὸ τὸν τάφο» τον «τρομάζ[ουν]», κι έτσι θεωρεί την «ιδέα τῆς ἀνυπαρξίας [...] τόσο πιὸ ξεκουραστική» (σ. 59 [=68]). Ο Κωνσταντίνος συζητάει το θέμα αυτό με δύο πρόσωπα του έργου που εκπροσωπούν δύο εκ διαμέτρου αντίθετες κοσμοθερίες. Από τη μία, ο Σώπατρος, που προβαίνει εμφανώς σε (αναχρονιστικό) συγκρασιασμό της επικούρειας φιλοσοφίας και του μαρξισμού καθ' όλη τη διάρκεια του έργου, αμφισβητεί την ύπαρξη ζωής μετά τον θάνατο της ύλης, τονίζοντας: «Δὲ βρήκαμε πουθενὰ ζωὴ ἔξω ἀπὸ τὴν ὕλη, Αὐγουστε. [...] Εἶναι κι αὐτὸς ἓνας ἀνθρώπινος ἐγωισμὸς, μιὰν ἀνθρώπινη ἀδυναμία, νὰ θεωροῦμε τὸν ἑαυτοῦλη μας ἀθάνατο, ἀκόμα καί... μετὰ τὸ θάνατο» (σ. 47

¹² Κοσμάς Πολίτης, «Ένα διπλό», στο *Η Κορομηλιά και άλλα διηγήματα*, Ερμής, Αθήνα 1990, σσ. 195-201.

[= 57]). Γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο υποστηρίζει ότι πρέπει «να καλυτερέψουμε τή ζωή μας ἐδῶ κάτω» (σ. 13 [=26]), απηχώντας τη γνωστή μαρξιστική θέση ότι οι άνθρωποι θα πρέπει να αγωνιστούν για να καλυτερέψουν την επίγεια ζωή τους και όχι να εφησυχάζουν και να ανέχονται την εκμετάλλευση, ευελπιστώντας σε μια καλύτερη μεταθανάτια ζωή, όπως αυτή που τους υπόσχεται -ως «κόπιο του λαού»-¹³ ο χριστιανισμός. Χαρακτηριστικές για το συγκεκριμένο ζήτημα είναι οι παρακάτω παρατηρήσεις του Friedrich Engels:

Τόσο ο χριστιανισμός όσο και ο εργατικός σοσιαλισμός κηρύσσουν την επερχόμενη λύτρωση από την υποδούλωση και την αθλιότητα. Ο χριστιανισμός τοποθετεί αυτή τη σωτηρία στην επέκεινα ζωή, μετά τον θάνατο, στον ουρανό· ο σοσιαλισμός την τοποθετεί σ’ αυτόν τον κόσμο, στον μετασχηματισμό της κοινωνίας. [...] ο χριστιανισμός [...] δεν ήθελε να εκπληρώσει τον κοινωνικό μετασχηματισμό σ’ αυτόν τον κόσμο, αλλά πέρα από αυτόν [...], στην αιώνια μετά θάνατον ζωή, στην επικείμενη «Χιλιετή Βασιλεία».¹⁴

Από την άλλη, ο Όσιος, ως χριστιανός επίσκοπος Κόρδοβας,¹⁵ είναι ο εκφραστής του εν λόγω μεταφυσικού χριστιανικού δόγματος. Συγκεκριμένα πιστεύει όχι απλώς στη μεταθανάτια ζωή αλλά και στην Κρίση κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Ενώ, όμως, ο Σώπατρος συζητάει επί του συγκεκριμένου θέματος με τον Κωνσταντίνο καθαρά φιλοσοφικά -ασιώντας του βέβαια λεπτή κριτική για τον τρόπο της επίγειας ζωής του-, ο Όσιος αποσκοπεί, μέσω των εσχατολογικών του απόψεων, να πείσει τον αυτοκράτορα να βαπτιστεί χριστιανός. Επιπλέον, ο Όσιος -σε αντίθεση με τον Σώπατρο που χρησιμοποιεί λογικά επιχειρήματα βασισμένα στην εμπειρική απόδειξη (π.χ., «Δὲ βρήκαμε πουθενὰ ζωὴ ἔξω ἀπὸ τὴν ὕλη», σ. 47 [= 57])- προσπαθεί να επιτύχει τον σκοπό του, διεγείροντας το αίσθημα του φόβου στον

¹³ Karl Marx, «Συμβολή στην Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ», στο Κ. Μαρξ - Φ. Ένγκελς, *Για τη θρησκεία: συλλογή κειμένων και έργων*, μτφρ.-εισ. Ε. Αστερίου, ΚΨΜ, Αθήνα 2009, σ. 68.

¹⁴ Friedrich Engels, «Για την ιστορία του πρώιμου χριστιανισμού», στο *Για τη θρησκεία: συλλογή κειμένων και έργων*, ό.π., σσ. 309-310.

¹⁵ Για τη ζωή, το έργο και τη διδασκαλία του Όσιου, βλ. Φώτιος Σ. Ιωαννίδης, *Πατέρες και Εκκλησιαστικοί Συγγραφείς της Δύσης*, Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 245-248.

Κωνσταντίνο. Έτσι, του αναφέρει τη σκληρή τιμωρία των απίστων και των αμαρτωλών κατά την ημέρα της Κρίσης των νεκρών. Μάλιστα, όπως στην *Eroica* ο Γκαετάνο, σκεπτόμενος με τρόμο «τήν ἡμέρα τῆς ὀργῆς»,¹⁶ αρχίζει να ψάλλει ένα λατινικό, εκκλησιαστικό, ποιητικό σύνθεμα του μοναχού Tommaso da Celano, που έχει ως θέμα του τη συγκεκριμένη μέρα, δηλαδή τη *sequentia Dies Irae*,¹⁷ έτσι κι ο Όσιος, θέλοντας να προκαλέσει τον τρόμο στον Κωνσταντίνο για την εν λόγω ημέρα, χρησιμοποιεί, όπως δηλώνει, τα λόγια ενός άλλου ανθρώπου της εκκλησίας, που επίσης έγραφε στα λατινικά, του πρώτου Λατίνου θεολόγου, του Τερτυλλιανού (Quintus Septimius Florens Tertullianus):¹⁸

Αὔγουστε, ἀγαπᾶς τὰ θεάματα. Τώρα, μὲ τὰ δεκάχρονά σου, ἔδωσες στὸν ἵππόδρομο λαμπρὲς γιορτές. Ἀλλὰ περιμένε νὰ δεῖς τὸ πιὸ μεγαλόπρεπο ἀπ' ὅλα τὰ θεάματα: τὴν τελευταία κι' αἰώνια κρίση. Ἄ, πόσο θὰ γελάσω, λέει ὁ ἱερὸς Τερτουλιανός, πόσο θὰ γλεντήσω, πόσο θ' ἀναγαλιάσω, βλέποντας τόσους περήφανους μονάρχες, τόσους ψεύτικους θεοὺς, νὰ βογγᾶνε στὰ τάρταρα τοῦ Ἄδη, τόσους δικαστὲς νὰ λιώνουν μέσα σὲ φωτιὲς πιὸ τρομερὲς ἀπ' ὅσες ἀνάψανε ποτὲ γιὰ τοὺς χριστιανούς, τόσους φιλόσοφους νὰ ξεροψήνονται μέσα στὶς φλόγες, τόσους ξακουσμένους ποιητὲς νὰ τρέμουνε μπροστὰ στὸ δικαστήριό τοῦ Χριστοῦ! Τόσους τραγωδούς, τόσους χορευτὲς... (σ. 59 [= 67-68])

Ο Όσιος εδώ κάνει μνεία σε ένα από τα σημαντικότερα έργα του Τερτυλλιανού, στο *De Spectaculis*. Στις 28 πρώτες από τις συνολικά 30 παραγράφους του εν λόγω έργου, ο συγγραφέας στρέφεται εναντίον των ρωμαϊκών θεαμάτων, των μονομαχιών και των θεατρικών παραστάσεων, διατυπώνοντας γνωστά επιχειρήματα σχετικά με την ακολασία που τα χαρακτηρίζει, τη σύνδεσή τους με την ειδωλολατρία και τη φαυλότητα των

¹⁶ Κοσμάς Πολίτης, *Eroica*, φιλ. επιμ. Peter Mackridge, Εστία, Αθήνα 2015, σ. 58.

¹⁷ Βλ. αναλυτικότερα, Καγκελάρης, *Λατινικά διακείμενα στο πεζογραφικό και δραματουργικό έργο του Κοσμά Πολίτη*, ό.π. (σημ. 6), σσ. 18-33.

¹⁸ Βλ. Ιωαννίδης, ό.π. (σημ. 15), σσ. 62-69, όπου περιλαμβάνεται ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα για τον Τερτυλλιανό, κατάλογος των έργων του και συνοπτική αναφορά στη διδασκαλία του.

θεατών. Ο επίλογος, όμως, του έργου είναι απροσδόκητος.¹⁹ Συγκριμένα, στις τελευταίες δύο παραγράφους (29-30), αφήνει τα ρωμαϊκά θεάματα και υμνεί τα άγια και αιώνια θεάματα των χριστιανών (*spectacula Christianorum sancta perpetua*, XXIX) και, υιοθετώντας «τις εσχολογικές απόψεις των χιλιαστών»,²⁰ οραματίζεται με εμφανή χαιρεκακία (*rideam*) την ημέρα της Κρίσης κατά την οποία οι χριστιανοί θα πάρουν εκδίκηση παρακολουθώντας ένα θέαμα σπουδαιότερο σε σύγκριση με εκείνα της επίγειας ζωής (σε τσίρκο, θέατρο, αμφιθέατρο και στάδιο), αυτό των φοβερών βασανιστηρίων που θα υποστούν όλοι οι άπιστοι (βασιλιάδες, σοφοί, ποιητές, ηθοποιοί, αθλητές κ.ά.) ανεξαιρέτως:

Quale autem spectaculum in proximo est adventus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis! [...] At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot eius natiuitates uno igni haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer? Quid rideam? Ubi gaudeam, ubi exultem, tot spectans reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum love ipso et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes? Item praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantes contra Christianos liquescentes? Quos praeterea? Sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras adfirmabant? Etiam poetas non ad Rhadamanthi nee ad Minonis, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes? Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus ruber; tunc xystici contemplandi, non in gymnasiis, sed in igne ... iaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim visos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in dominum desaevierunt. Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites et

¹⁹ Christopher Semk, *Playing the Martyr: Theater and Theology in Early Modern France*, Bucknell University Press, Lewisburg, 2017, σ. 34.

²⁰ Robert D. Sider, *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 2001, σ. 105.

daemonium habens; hie est quem a luda redemistis, hie est ille harundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus ; hie est, quem clam discentes subriperunt, ut surrexisse dicatur, vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium adlaederentur. [...] Ceterum qualia ilia sunt, quae nee oculus vidit nee auris audivit nee in cor hominis ascenderunt? Credo, circo et utraque cavea et omni stadio gratiora. (Tertullianus, *De Spectaculis*, XXX)²¹

Όπως είναι φανερό, αυτό ακριβώς το τμήμα του επιλόγου του *De Spectaculis* ενσωματώνεται συνοπτικά και αρκετά ελεύθερα στον λόγο του Όσιου. Πηγή του Πολίτη, για ακόμη μια φορά, είναι το *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* του Edward Gibbon. Ωστόσο, στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν βρίσκει εκεί απλώς μια εν συντομία περιγραφή του χωρίου του Τερτυλλιανού, συνοδευόμενη από παραπομπή σε αυτό, αλλά, αντίθετα, μια παρατιθέμενη -αρκετά ελεύθερη σε κάποια σημεία και με ορισμένες περικοπές-, αγγλική μετάφρασή του:

“You are fond of spectacles”, exclaims the stern Tertullian; “expect the greatest of all spectacles, the last and eternal judgment of the universe. How shall I admire, how laugh, how rejoice, how exult, when I behold so many proud monarchs, so many fancied gods, groaning in the lowest abyss of darkness; so many magistrates, who persecuted the name of the Lord, riquefying in fiercer fires than they ever kindled against the Christians; so many sage philosophers blushing in red -hot flames with their deluded scholars; so many celebrated poets trembling before the tribunal, not of Minos, but of Christ; so many tragedians, more tuneful in the expression of their own sufferings; so many dancers”.²²

Από την αντιπαράβολή των όσων λέει ο Όσιος με το λατινικό κείμενο του Τερτυλλιανού και την αγγλική μετάφραση γίνεται φανερό ότι ο Πολίτης

²¹ Ακολουθώ την έκδοση της Loeb: T. R. Glover (ed.-trns.), «Tertullian: Apology, De Spectaculis», στο *Tertullian – Minucius Felix* [Loeb classical Library], Harvard University Press, Massachusetts, 1977.

²² Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1, J. B. Lippincott & Co, Philadelphia 1871, σ. 538.

αποδίδει στα ελληνικά τη μετάφραση του Gibbon. Η διαπίστωση αυτή οδηγεί αρχικά στο συμπέρασμα πως αυτή τη φορά ο Πολίτης, μια και βρισκεί μεταφρασμένο το χωρίο του *De Spectaculis*, δεν ακολουθεί ταυτόχρονα, όπως κάνει κατά κανόνα, και το πρωτότυπο αρχαίο κείμενο.²³ Ωστόσο, και εδώ υπάρχουν δύο κειμενικές ενδείξεις για το ότι ο Πολίτης είχε υπόψη του και το πρωτότυπο λατινικό κείμενο:

1. Ο Gibbon μετά τη λέξη «dancers» βάζει τελεία, ενώ ο Πολίτης μετά τη λέξη «χορευτές» αποσιωπητικά. Διαβάζοντας, λοιπόν, κανείς μονάχα τη μετάφραση του Άγγλου ιστορικού σχηματίζει την εντύπωση ότι ο σχετικός κατάλογος του Τερτυλλιανού με όσους θα υποφέρουν κατά τη Δευτέρα Παρουσία τελειώνει στους χορευτές. Αντίθετα, στο θεατρικό του Πολίτη παρατηρούμε ότι ο Όσιος δεν προλαβαίνει να ολοκληρώσει τη φράση του («Τόσους τραγωδούς, τόσους χορευτές...»), καθώς ο Κωνσταντίνος τρομαγμένος τον διακόπτει απότομα: «Φτάνει, σταμάτα, επίσκοπε!» (σ. 59 [=68]). Συνεπώς, ο αποδέκτης του έργου έχει την αίσθηση ότι ο επίσκοπος μετά τους χορευτές ήταν έτοιμος να προσθέσει κι άλλους στον κατάλογο των μελλοντικών καιόμενων στην Κόλαση. Η ανεπαίσθητη αλλά ουσιώδης αυτή απόκλιση από την αγγλική μετάφραση γεννάει το ερώτημα αν ο Gibbon ή ο Πολίτης είναι πιο κοντά στο λατινικό κείμενο. Η απάντηση είναι ο δεύτερος. Πράγματι, ο κατάλογος του Τερτυλλιανού αφενός δεν σταματάει εκεί, αλλά συνεχίζει με τους αρματηλάτες (*spectandus auriga*) και τους γυμναστές (*xystrici*), αφετέρου μένει ημιτελής, καθώς και ο Τερτυλλιανός βάζει αποσιωπητικά, υπονοώντας ότι και πολλές άλλες κατηγορίες μη χριστιανών θα τιμωρηθούν βάνουσα κατά την ημέρα της Κρίσης των νεκρών. Με βάση αυτά τα δεδομένα, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η επιλογή των αποσιωπητικών αποτελεί λανθάνουσα μαρτυρία της επίγνωσης του Πολίτη πως όχι μόνο ο αντίστοιχος λατινικός κατάλογος δεν τελειώνει εκεί που

²³ Καργελάρης, *Λατινικά διακείμενα στο πεζογραφικό και δραματολογικό έργο του Κοσμά Πολίτη*, ό.π. (σημ. 6), σσ. 268-269.

τον σταματάει ο Gibbon, αλλά και ότι ο Τερτυλλιανός χρησιμοποιεί στο τέλος το ίδιο σημείο στίξης.

2. Τον παραπάνω ισχυρισμό ενισχύει η δεύτερη ένδειξη: όπως ήδη σημειώθηκε, ο Τερτυλλιανός στο *De Spectaculis* συγκρίνει τα ρωμαϊκά θεάματα με το ανώτερο όλων, το χριστιανικό θέαμα κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Η σύγκριση αυτή δεν απαντά στον Gibbon. Πράγματι, ο Άγγλος ιστορικός αναφέρει το υπό εξέταση χωρίο του Τερτυλλιανού ως παράδειγμα της χαράς που αισθάνονται οι καταπιεσμένοι από τους ειδωλολάτρες χριστιανοί με την προοπτική του μελλοντικού τους, μεταθανάτιου θριάμβου.²⁴ Αντίθετα με την εν λόγω σύγκριση αρχίζει τον λόγο του ο Όσιος («Αὔγουστε, ἀγαπᾶς τὰ θεάματα. Τώρα, μὲ τὰ δεκάχρονά σου, ἔδωσες στὸν ἵπποδρομο λαμπρὲς γιορτές. Ἀλλὰ περιμένε νὰ δεῖς τὸ πιὸ μεγάλοπρεπο ἀπ’ ὅλα τὰ θεάματα: τὴν τελευταία κι’ αἰώνια κρίση», σ. 59 [=67]), κάτι που φανερώνει ότι ο Κοσμάς Πολίτης γνώριζε καλά το περιεχόμενο του *De Spectaculis*.

Αν έχουν, όμως, έτσι τα πράγματα, γιατί ο Πολίτης ακολουθεί τη μετάφραση του Gibbon; Πιθανότατα να έκρινε ότι ολόκληρο το τριακοστό κεφάλαιο του *De Spectaculis* θα ήταν αδόκιμο και κουραστικό για τους θεατές του θεατρικού έργου και θα υπήρχε ο κίνδυνος να χαθεί η ουσία· έτσι, προτιμάει να ακολουθήσει την περιληπτική απόδοση του Gibbon, την οποία μάλιστα σε ορισμένα σημεία περικόπτει, κάνοντας πιο μεστό και στοχευμένο τον λόγο του Όσιου. Στη συνέχεια, ο Κωνσταντίνος κάνει ένα άκρως ειρωνικό σχόλιο στον Όσιο: «Βλέπεις λοιπόν; Κι ἡ Ἐκκλησία ἔχει ρωμαϊκή συνείδηση: τὰ θεάματα τοῦ ἵπποδρόμου τὰ μεταθέτει στὸν οὐρανό, καὶ μάλιστα στὸν κύβο. Δὲ μπορούμε νὰ ξεφύγομε ἀπὸ τὴν ὁμαδική συνείδηση τοῦ ρωμαϊκοῦ μας κόσμου...» (σ. 59 [=68]). Εδώ υπονοείται ότι η κριτική τόσο του Τερτυλλιανού όσο και των χριστιανών ομοϊδεατών του (που στο σημείο αυτό εκπροσωπούνται από τον Όσιο) στα ρωμαϊκά θεάματα είναι υποκριτική, καθώς οι ίδιοι οραματίζονται πολύ χειρότερα και βάνουσα θεάματα κατά την

²⁴ Gibbon, ὁ.π. (σημ. 22), σσ. 537-538.

ημέρα της Κρίσης, με τη διαφορά ότι οι ρόλοι θα έχουν αλλάξει: εκείνοι δεν θα είναι τα θύματα μέσα στην αρένα, αλλά οι θεατές που από θέση ισχύος θα απολαμβάνουν το αποτρόπαιο θέαμα· όπως λέει κι ο Τερτυλλιανός: «tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur» (XXIX). Συνεπώς, οι συμβουλές του χριστιανού Όσιου, σε αντίθεση με εκείνες του Σώπατρου, ούτε στηρίζονται στη λογική ούτε έχουν ηθικό περιεχόμενο, αλλά έχουν ως βάση τον φόβο για την ημέρα της Κρίσης. Έτσι, λοιπόν, ο επίσκοπος προτρέπει τον Κωνσταντίνο να φανεί, όσο ακόμη είναι ζωντανός, προνοητικός και να επιλέξει το σωστό στρατόπεδο.

Ο Κωνσταντίνος, αφενός επηρεασμένος από τον προφητικό λόγο του Τερτυλλιανού, αφετέρου θέλοντας να απαλλαγεί από τις Ερινύες, που με τη μορφή του φαντάσματος της πρώτης του γυναίκας τον κατατρέχουν από την αρχή του έργου (σ. 61 [= 69]), ρωτάει τον επίσκοπο αν το βάπτισμα σβήνει τις αμαρτίες («Ἐπίσκοπε, ἂν, βαφτιστῶ, περασμένα ξεχασμένα, ἔτσι δὲν εἶναι;», σ. 60 [= 68]). Η καταφατική απάντηση του επισκόπου τον βάζει σε σκέψεις, καθώς φοβάται πως ακόμη κι αν απαλλαγεί, μέσω της βάπτισης, από τις μέχρι τότε αμαρτίες του, ένα πιθανό νέο έγκλημά του θα ξαναφέρει πίσω τις Ερινύες· έτσι, ρωτάει αν μπορεί σε μια τέτοια περίπτωση να βαφτιστεί για δεύτερη φορά («Ἄν ὅμως, ἀπό... κάποιο περιστατικό, μοῦ κοπεῖ ὁ ὕπνος, μορῶ νὰ ξαναβαφτιστῶ;», σ. 60 [= 68]). Ο Όσιος αμέσως (όπως υποδεικνύει η σιγηνική οδηγία) «τινάζεται ὄρθιος» από φρίκη και αναφωνεί: «Ὅχι! Ποτέ! Κατάρρα! Κατάρρα! Κατάρρα θὰ μᾶς βρεῖ!» (σ. 60 [= 68]). Το λανθάνον *υποκείμενο* εδώ είναι ένα άλλο έργο του Τερτυλλιανού, το *De Baptismo*, όπου τονίζεται κατηγορηματικά ότι το βάπτισμα, σύμφωνα με τις Γραφές, είναι ένα («unus omnino baptismus est nobis tam ex domini evangelio quam et apostoli litteris, quoniam unus deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis», 15.1)²⁵ και ότι οι αμαρτίες ξεπλένονται μια μόνο φορά, καθώς δεν επιτρέπεται

²⁵ Ακολουθώ την κριτική έκδοση του Ernest Evans, *Tertullian's Homily on Baptism. The text edited with an introduction, translation and commentary*, Wipf and Stock Publishers, London 1964, σ. 32.

να επαναληφθούν («semel ergo lavacrum inimus, semel delicta abluuntur, quia ea iterari non oportet», 15.3- εμφατική εδώ η επανάληψη του «semel»²⁶

Όπως το πρώτο διακείμενο από το *De Spectaculis* του Τερτυλλιανού ωθεί τον Κωνσταντίνο να σιεφτεί τη βάπτιση, όχι γιατί ξαφνικά έγινε πιστός χριστιανός αλλά επειδή ελπίζει ότι με αυτόν τον τρόπο θα απαλλαγεί από τις αμαρτίες του, έτσι το δεύτερο διακείμενο από το *De Baptismo* του ίδιου συγγραφέα τον οδηγεί να πάρει την τελική του απόφαση για το πότε θα γίνει αυτό, δηλαδή λίγες στιγμές πριν πεθάνει («Τότε, θὰ περιμένω. Μιὰ καὶ καλὴ στὸ τέλος», σ. 60 [= 68]), καθώς γνωρίζει ότι θα αμαρτήσει ξανά («Ἄν ὁμως, ἀπό... κάποιο περιστατικό, μοῦ κοπεῖ ὁ ὕπνος [...]; [...] Ἔχω καιρὸ μπροστὰ μου, δὲν τέλειωσα τὸ ἔργο μου ἐδῶ κάτω», σ. 60 [= 68]), και, ταυτόχρονα, φοβούμενος την ημέρα της Κρίσης των νεκρών (κατά την οποία και βασιλείς θα τιμωρηθούν βάνουσα), επιθυμεί, πριν πεθάνει, να έχει εξαγνίσει πλήρως την ψυχή του («ἐλπίζ[ω] νὰ τὴ σώσ[ω] [...] [ἀ]πὸ τὴν ἀμαρτία» (σ. 47-48 [= 58])). Η παρατήρηση αυτή μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τα δύο αυτά διακείμενα από τα έργα του Τερτυλλιανού έχουν διαφορετική λειτουργία από τα υπόλοιπα λατινικά διακείμενα που απαντούν στα έργα του Πολίτη. Πράγματι, διαμορφώνοντας πλήρως την επιτυχημένη, βάσει αποτελέσματος, επιχειρηματολογία του Όσιου, όχι απλώς προσημαίνουν (μια λειτουργία κοινή για αρκετά λατινικά διακείμενα) τη βάπτιση του αυτοκράτορα ακριβώς τη στιγμή που πεθαίνει στην πέμπτη πράξη του έργου (σ. 173 [=174]), αλλά ουσιαστικά παίζουν καθοριστικό ρόλο στην απόφαση του Κωνσταντίνου αφενός να βαφτιστεί, αφετέρου να διαλέξει τον ακριβή χρόνο που θα υλοποιηθεί αυτό. Με άλλα λόγια, τα δύο αυτά διακείμενα επηρεάζουν την έκβαση της πλοκής του έργου και, ταυτόχρονα, λειτουργούν ως ειρωνικό σχόλιο για τα κάθε άλλο παρά θρησκευτικά κίνητρα που οδήγησαν τον

²⁶ Περισσότερα για το χωρίο 15 του *De Baptismo*, βλ. Evans, ὀ.π., σ. 92-94. Περισσότερα για το βάπτισμα κατά τα πρώτα χριστιανικά χρόνια, βλ. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2009 (ειδικότερα για το *De Baptismo* του Τερτυλλιανού, βλ. σ. 347 κ.ε.).

Κωνσταντίνο, τον μεγάλο αυτό Άγιο της Χριστιανοσύνης, να βαπτιστεί χριστιανός.

Ιδεολογικό υπόβαθρο

Η παρουσίαση του Μ. Κωνσταντίνου όχι ως Αγίου αλλά ως εγκληματία, υποκριτή και λαίγιιστή, που εκμεταλλεύθηκε κυνικά τον χριστιανισμό, για να μπορέσει να εδραιώσει την εξουσία του, να υλοποιήσει τα σχέδιά του και τελικά να λυτρώσει την ψυχή του, αποφεύγοντας τα βασανιστήρια κατά τη Δευτέρα Παρουσία ήταν πολύ επαναστατική και τολμηρή για τα λογοτεχνικά δεδομένα του τέλους της δεκαετίας του '50, και όχι μόνο. Αυτός ήταν άλλωστε ο κατεξοχήν λόγος που οι συντηρητικοί κριτικοί επέκριναν το εν λόγω έργο. Συγκεκριμένα, ο Αντρέας Καραντώνης, με οξύ και ειρωνικό ύφος, υποστήριξε ότι το έργο αυτό είναι το μοναδικό αποτυχημένο του Πολίτη, κάτι που το στήριξε αποκλειστικά στην πρόθεση του συγγραφέα να καταρρίψει τον μύθο του Μ. Κωνσταντίνου, ενώ, εμμέσως πλην σαφώς -με σκοπό να τον επικρίνει ως στρατευμένο-, τον παρομοίαζε με τους Μπολσεβίκους που κατέλαβαν, κατά την Οκτωβριανή Επανάσταση, τα Χειμερινά Ανάκτορα και ανέτρεψαν το εποικοδόμημα (τσαρισμό, θρησκεία):

Μόνο σ' ένα του έργο άποτυχε ολοκληρωτικά. Στο θεατρικό του «Ο Κωνσταντίνος» (1957). Κι' εκεί άποτυχε, γιατί θέλησε να κάνει ο ίδιος τη δουλειά του «ύπηρέτη που επαναστατεί κατά των μεγάλων μύθων της άπατης» και τρέχει μόνος του να πυρπολήσει τα ανάκτορα και τους ναούς. Μά ο Κοσμάς Πολίτης δέν ήταν πλασμένος για τέτοιες τραχειές και αναγκαστικά, βάρβαρες δουλειές.²⁷

Και η Άλκης Θρύλος, αν και στην αρχή της κριτικής της αναφέρει εν συντομία ορισμένες αρετές του έργου («“Ο «Κωνσταντίνος ο Μέγας” του κ. Κοσμά Πολίτη έχει θεατρικές αρετές: κίνηση, δράση, συγκρούσεις. Οί

²⁷ Αντρέας Καραντώνης, «Τα γεγονότα και τα ζητήματα: Κοσμάς Πολίτης», *Νέα Εστία*, τ. 95, τχ. 1121, 15 Μαρτίου 1974, σ. 408.

χαρακτήρες διαγράφονται άδρα και γίνονται γνώριμοι»),²⁸ στο μεγαλύτερο μέρος της επικρίνει τον Πολίτη για τον τρόπο παρουσίασης του Κωνσταντίνου (την ιστορική, βέβαια, εγκυρότητα της οποίας δεν δείχνει να αμφισβητεί), υπονοώντας ότι εξυπηρετεί ιδεολογικούς σκοπούς:

Τὸ ἔργο ὅμως αὐτὸ μὲ κρατᾶ σὲ ἀπόσταση, μοῦ προκαλεῖ ἐναντίωση, γιατί εἶναι πάρα πολὺ ἔκδηλη ἢ συστηματικὴ πρόθεση τοῦ συγγραφέα νὰ σμικρύνει, νὰ ἐξευτελίσει τὸν ἥρωά του. Ἔστω κι' ἂν οἱ ἐλαττωματικότητες τὶς ὁποῖες ἀποδίνει ὁ κ. Πολίτης στὸν Κωνσταντῖνο τὸ Μεγάλο εἶναι ὅλες ἀληθινές, ἐξακριβωμένες ὕστερα ἀπὸ ἔρευνες στὰ ἀρχεῖα τῶν χρονικῶν, μοῦ εἶναι ἀδύνατο νὰ παραδεχθῶ πὼς ἓνας ἄνθρωπος πὸν χάραξε τὸ ὄνομά του στὴν ἱστορία καὶ κατέχτησε τὸν τίτλο τοῦ μεγάλου δὲν εἶταν τίποτε ἄλλο παρὰ ἓνας χαρακτήρας ποταπὸς κι' ἐγκληματίας. Μαζὺ μὲ τὶς μελανότητές του δὲν γίνεται νὰ μὴν εἶχε καὶ μεγαλοφυΐα. Αὐτὴν ὁ κ. Πολίτης τὴν ἀποκρύβει ἐντελῶς, τὴ σβύνει. Ἔτσι ὅμως τὸ πορτραῖτο εἶναι νοθευμένο. Ἡ μονομέρεια ψευτίζει.

Ἦ, πόσο προτιμοῦσα τὸν κ. Πολίτη ἅμα εἶταν ὁ ποιητὴς τῆς «Ἐρῶικα» καὶ δὲν χρησιμοποιοῦσε τὰ ἀναμφισβήτητα προσόντα του γιὰ νὰ ὑπηρετήσῃ σκοποὺς ὄχι καθαρὰ καλλιτεχνικοὺς!²⁹

Ἄλλωστε, ὁ τρόπος με τον οποίο ο Κοσμάς Πολίτης παρουσιάζει τον Μ. Κωνσταντῖνο στάθηκε η βασική αιτία που δεν αξιώθηκε,³⁰ παρὰ τον διακαή του πόθο, «να το δει στο θέατρο αφού δεν ανέβηκε ποτέ»,³¹ κάτι που του προκάλεσε μεγάλη πικρία, και αυτό γιατί, εκτός του ότι από όλα του τα έργα έδειχνε μεγαλύτερη προτίμηση στο συγκεκριμένο, όπως ομολογεί σε επιστολή του προς τη Μέλπω Αξιώτη (στις 9.12.1963),³² δεν το προόριζε (όπως έχει

²⁸ Άλκης Θρόλος, «Έργα που δεν παραστάθηκαν», *Νέα Εστία*, τ. 64, τχ. 745, 15 Ιουλίου 1958, σ. 1102.

²⁹ Ο.π., σσ. 1102-1103.

³⁰ Περισσότερα για τους λόγους που δεν παραστάθηκε το έργο, βλ. Claire Marché, *Mémoire des arts et art de la mémoire dans les romans d'après-guerre de Kosmas Politis*, Doctoral dissertation, Paris, INALCO, 2021, σ. 279 κ.ε.

³¹ Γιώ Μαργαρινού, *Κοσμάς Πολίτης. Ένα πορτραίτο*, Γαβριηλίδης, Αθήνα 1988, σ. 68.

³² «Εγώ προσωπικά, προτιμῶ τὸν “Κωνσταντῖνο” μου [...]», Γιώργος Καλλίνης, «“Αγαπητὴ Μέλπω”». Οκτὼ επιστολές του Κοσμά Πολίτη προς τη Μέλπω Αξιώτη», *Νέα Εστία*, τχ. 1767, Μάιος 2004, σ. 753. Βλ. επίσης, Μαργαρινού, ὁ.π. (σημ. 31), σ. 68.

υποστηριχθεί)³³ σε καμία περίπτωση μόνο για ανάγνωση.³⁴ Αντιθέτως, ήλπιζε ότι θα ανέβει στη σκηνή και μάλιστα, κατά τη μαρτυρία του Γ. Π. Σαββίδη, «φρανταζόταν [...] στο ρόλο της Φαύστας την Μελίνα Μερκούρη».³⁵ Το 1970, απογοητευμένος που το έργο του δεν είχε ανέβει ακόμα στη σκηνή, και καταλαβαίνοντας ότι αυτό δεν πρόκειται να γίνει πράξη (άλλωστε και να υπήρχε τότε η πρόθεση από κάποιον θίασο, η λογοκρισία της Χούντας δεν θα έδινε ποτέ άδεια να παρασταθεί ένα τόσο επαναστατικό και ανατρεπτικό έργο), εκφράζει δειλά, σε επιστολή του (στις 10.4.1970) προς τον (μόνιμο κάτοικο Αμερικής) Αντώνη Δεκαβάλλε, την επιθυμία του να παιχτεί στο εξωτερικό: «όπωςδήποτε το έργο δέν μπορεί νά παιχτεί στήν Έλλάδα. Στο έξωτερικό όμως».³⁶ Τρία χρόνια αργότερα, στην προαναφερθείσα επιστολή του προς τον Ιταλό σκηνοθέτη Fellini, εκφράζει την πικρία του, όχι μόνο γιατί *Ο Κωνσταντίνος* δεν παραστάθηκε ποτέ, αλλά και γιατί στην Ελλάδα αντιμετώπιστηκε ως φριτικό σκάνδαλο και απαγορεύτηκε· έτσι, του προτείνει να το γυρίσει ταινία.³⁷

Εντούτοις, ο τρόπος παρουσίασης του Κωνσταντίνου -αν και είναι ο βασικός λόγος που το έργο δέχτηκε αρνητικές κριτικές, δεν ανέβηκε ποτέ στη σκηνή και οδηγήθηκε πολύ γρήγορα στη λήθη (στην οποία παραμένει ακόμη)- δεν είναι κάτι το πρωτοφανές. Καταρχάς, με ανάλογο τρόπο παρουσιαζόταν ο

³³ «Μπορεί νά σταθεί στή σκηνή; [...] Ίσως ή άρνητική άπάντηση νά ήταν ή πιό σωστή»: Σαχίνης, «Τετράδια κριτικής: 4 Νοεμβρίου 1964: Κοσμάς Πολίτης, *Κωνσταντίνος ο Μέγας*, 1957, σ. 174», ό.π. (σημ. 8), σσ. 2-3.

³⁴ Ορισμένοι κριτικοί παρατήρησαν ότι μόνο στο Εθνικό Θέατρο θα μπορούσε να ανέβει το *Κωνσταντίνος ο Μέγας*. Συγκεκριμένα ο Κρίτων [= Βάσος Βαρίκας] έχει υποστηρίξει: «Η ύψη τοῦ δράματος καί ή έκτασή του δέν εύκολύνουν, ίσως, τὸ ἀνέβασμά του στήν “έμπορική” σκηνή. [...] Έργα ὅπως ὁ “Κωνσταντῖνος” μονάχα τὸ “Εθνικό” θά εἶχε τή δυνατότητα, ἀλλά καί τήν ὑποχρέωση, νά ἀνεβάσῃ. Θά ἀνταποκριθῆ, ὅμως, σ’ αὐτὸ τὸ καθήκον;», «Κοσμά Πολίτη: *Κωνσταντίνος ο Μέγας*. Εκδ. Δίφρος - σελ. 176 - δρχ. 40», *Ο Ταχυδρόμος*, τχ. 198, 1958, σ. 22. Τὴν ἴδια άποψη (ἀλλά καί ἀμφιβολία για τὸ κατά πόσο ἡ καλλιτεχνική επιτροπή του Εθνικοῦ Θεάτρου θα ενδιαφερθεῖ για τὸ *Κωνσταντίνος ο Μέγας*) εκφράζει καί ὁ Γεράσιμος Σταύρου, ὁ οποιος προσθετεῖ ὅτι κατά τὸ ἀνέβασμα του έργου στη σκηνή θα μπορούσαν να γίνουν ορισμένες περικοπές, βλ. «*Κωνσταντίνος ο Μέγας*. Ένα ιστορικό δράμα του Κοσμά Πολίτη», *Η Αυγή*, 25.02.1958.

³⁵ Γ. Π. Σαββίδη, «Δύο στοιχεία για ένα φιλολογικό μνημόσυνο (Συμβολή στην υφολογική μελέτη του Κοσμά Πολίτη)», *Λιαβάζω*, τχ. 116, 10.04.1985, σ. 27.

³⁶ Σταυροπούλου, «Κοσμάς Πολίτης – Αντώνης Δεκαβάλλες: Αλληλογραφία 1963-1970», ό.π. (σημ. 7), σ. 64.

³⁷ Τσοῦπρου, «Κοσμάς Πολίτης: Οι ιστορίες του και οι σχέσεις του με την ιστορία», ό.π. (σημ. 2), σ. 90.

Μ. Κωνσταντίνος ήδη από ορισμένους βυζαντινούς ιστοριογράφους (λ.χ., από τον Ευνάπιο και τον Ζώσιμο), τους οποίους ο Πολίτης γνώριζε και συμβουλευτήκε, όπως ο ίδιος δήλωσε σε επιστολή του προς τον Δεκαβάλλε (στις 19.6.1963).³⁸ Βέβαια, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι στο έργο αυτό, όπως υπαινίχθηκε τόσο ο Καρναντώνης όσο και η Θρύλος, είναι πιο έκδηλες από κάθε άλλο οι κομμουνιστικές ιδέες του Πολίτη,³⁹ ο οποίος, ως γνωστόν, υπήρξε –αν και για σύντομο χρονικό διάστημα– μέλος του ΚΚΕ, ένα από τα ιδρυτικά μέλη της ΕΔΑ και υποψήφιος βουλευτής με το συγκεκριμένο κόμμα.⁴⁰ Επί της ουσίας, θα λέγαμε, ότι εδώ ο Πολίτης μεταπλάθει λογοτεχνικά ήδη γνωστές αριστερές απόψεις εναντίον του Κωνσταντίνου (βλ. παρακάτω), στις οποίες προσδίδει ιστορική βάση –που ούτε και η Άλκης Θρύλος δεν μπορεί, όπως φάνηκε παραπάνω, να αμφισβητήσει–, μέσω του στενού και συστηματικού διαλόγου που αναπτύσσει με βυζαντινούς ιστοριογράφους. Αυτό, άλλωστε, επισημαίνει και ο ίδιος ο Πολίτης στην προαναφερθείσα επιστολή του προς τον Δεκαβάλλε: συγκεκριμένα αναφέρει ότι, «ἀφοῦ συμβουλευτήκη[ε] τοὺς σύγχρονους τοῦ Κ. ἱστορικούς», περιέγραψε «τὴν πραγματικότητα, τὴν ἱστορικὴν».⁴¹ Επίσης, λίγους μήνες αργότερα (στις 03.01.1964), σε συνέντευξή του στην εφημερίδα *Μεσημβρινή*, απαντώντας σε ερώτηση σχετική με την “αποκαθήλωση” του ειδώλου του Μ. Κωνσταντίνου που επιχείρησε στο θεατρικό του έργο, δήλωσε: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν εἴδωλα, ὅταν εἶναι πιὸ ἐνδιαφέρον νὰ μαθαίνεις τὴν ἀλήθεια, ἔστω καὶ τεχνικὰ ὑπὸ

³⁸ Σταυροπούλου, «Κοσμάς Πολίτης – Αντώνης Δεκαβάλλες: Αλληλογραφία 1963-1970», ὁ.π. (σημ. 7), σσ. 52-53.

³⁹ Βλ. ενδεικτικά, Βουρνάς, «30 χρόνια θητεία στα γράμματα. Κοσμάς Πολίτης. Ένας κορυφαίος της πεζογραφίας μας», ὁ.π. (σημ. 5), σ. 4· Μ. Μ. Παπαϊωάννου, «Κοσμάς Πολίτης. Ο κοσμικός πεζογράφος που έγινε μέλος του ΚΚΕ», *Ριζοσπάστης / Μέρες*, 19.10.1986. Αυτό κάθε άλλο παρά τυχαίο είναι. Ο ίδιος ο Πολίτης, σε συνέντευξή του το 1964 στο περιοδικό *Δρόμοι Ειρήνης*, είχε εκφράσει την πρόθεσή του να γράψει άλλα δύο θεατρικά έργα (*Ζιντζιφίντζης και Βάρβαροι*), ανάλογης κοινωνικο-πολιτικής στόχευσης, καθώς, όπως επισημαίνει, «τὸ θέατρο εἶναι ἕνα εἶδος ποῦ προσφέρεται ιδιαίτερα γιὰ νὰ ἀποκαλύψεις τίς ἱστορικὲς ἢ πολιτικὲς ἀπάτες καὶ νὰ κρίνει τίς καταστάσεις με τὸν πιὸ ἐπιγραμματικὸ καὶ περιεκτικὸ τρόπο», Βεατρίκη Σπηλιάδη, «Από το *Λεμονοδόσος*, Στου Χατζηφράγκου: 35 χρόνια δημιουργικής εργασίας. Ο Κοσμάς Πολίτης μιλάει στη συνεργάτριά μας Βεατρίκη Σπηλιάδη», *Δρόμοι Ειρήνης*, τχ. 84, 1964, σ. 27.

⁴⁰ Βλ. ενδεικτικά, Παπαϊωάννου, ὁ.π., (σημ. 39), σ. 3· Γιώργος Λεονταρίτης, *Η δημοσιογραφία και η λογοτεχνία της Αριστεράς: Αναζητώντας τη χαμένη Αριστερά*, Άγκρα, Αθήνα 2014, σ. 110.

⁴¹ Σταυροπούλου, «Κοσμάς Πολίτης – Αντώνης Δεκαβάλλες: Αλληλογραφία 1963-1970», ὁ.π. (σημ. 7), σ. 52.

μορφήν τέχνης;». ⁴² Αυτός ακριβώς είναι κι ένας από τους βασικούς λόγους που ο Τάσος Βουρνάς –στον αντίποδα των συντηρητικών κριτικών– επαινεί το υπό εξέταση θεατρικό έργο:

Με τόλμη και με κοφτερό ψυχολογικό νιστέρι ο Κοσμάς Πολίτης παίρνει στα χέρια του δραματογράφου ένα αρχαιοσεβάσμιο σύμβολο, όπως το πλαστογράφησε και το άγιοποίησε ή κοινωνική σκοπιμότητα αιώνων όλοκληρων και το απογυμνώνει δραματικά από τα πρόσθετα και τα πλαστά στοιχεία του, για να το παραδώσει όπως πραγματικά ήταν: ένας αρχαιομανής δολοφόνος που ξελήρισε το ίδιο του το σπιτικό, για να συγκρατήσει στα ἄνομα χέρια του την εξουσία προς το συμφέρον εκείνων που κοινωνικά εκπροσωπούσε. ⁴³

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να παρατεθούν οι απόψεις περί του Μ. Κωνσταντίνου του επίσης αριστερού συγγραφέα Πέτρου Πικρού, τις οποίες κατέγραψε στη δημοσιευμένη το 1921 επαναστατική μπροσούρα *Για το φωμί και τη λευτεριά* (που υπογράφει –κάνοντας μια μικρή παραλλαγή του πραγματικού ονόματος– ως Γιάννης Γενάρ): ⁴⁴

Μα εκείνο που δεν κατώρθωσε ή θηριωδία ενός Νέρωνος, το κατώρθωσε ο δόλος και η ύπουλότητα κάποιου ἄλλου αυτοκράτορα. Ένας αυτοκράτορας της Ρώμης, που οι παπάδες σήμερα ονομάζουν ἅγιο Κωνσταντίνο, ἄν και ξέρουν καλά πως ήτανε ειδωλολάτρης ως το τέλος της ζωής του, κατάλαβε πως με τη φοβέρα δὲ θὰ κατώρθωνε τίποτε και μεταχειρίστηκε τὴ διπλωματία. Τὴ μεγάλη, τὴν ψηλή, τὴν επαναστατικὴ θεωρία τοῦ Σταυρωμένου τοῦ Γολγοθᾶ, τὴν παραμόρφωσε, τὴν παραχάραξε και τὴν ἔριξε στὸ χαμηλὸ ἐπίπεδο μιᾶς θρησκείας. Τὴν ἔκανε μάλιστα ἐπίσημη θρησκεία τοῦ Κράτους! Καὶ στὴ θρησκεία αὐτὴ δὲν πίστεψε κι' ὁ ἴδιος, ἡ ἱστορία μᾶς τὸ λέγει ἦταν ειδωλολάτρης ὡς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του. Ἔστειλε δὴθεν τὴ μάννα του ν'

⁴² Μ. [=Μ. Κοσταμάνη], «Συνέντευξις – αστραπή με τον Κοσμά Πολίτη», *Μεσημβρινή*, 03.01.1964.

⁴³ Βουρνάς, «30 χρόνια θητεία στα γράμματα. Κοσμάς Πολίτης. Ένας κορυφαίος της πεζογραφίας μας», ὁ.π. (σημ. 5), σ. 120.

⁴⁴ Γιάννης Δ. Μπάριτζης, *Πέτρος Πικρός (1894-1956). Στράτευση, Αντιπαραθέσεις, Πικρίες στη Λογοτεχνία του Μεσοπολέμου*, Εκδοτικός οίκος Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 38.

ἀνακαλύψει τὸ σταυρὸ, καὶ ἐκμεταλλεύτηκε τὸ σύμβολο αὐτό, γιὰ νὰ κάνει πόλεμο, γιὰ νὰ χύση αἷμα, γιὰ νὰ σπειρῇ τὸ μῖσος καὶ τὸ φθόνον, στ' ὄνομα Ἐκείνου, ποῦ μονάχα γιὰ ἀγάπη καὶ μονάχα γιὰ καλοσύνη μίλησε.⁴⁵

Με βάση τα ὅσα ἔχουν υποστηριχθεῖ μέχρι στιγμῆς, προκύπτει ὅτι τόσο ο Πικρὸς ὅσο καὶ ο Κοσμᾶς Πολίτης, βασιζόμενοι στὴν «ἱστορία»: α) συνδέουν τὸν Νέρωνα με τὸν Κωνσταντῖνο, β) δίνουν ἐμφαση στὸ ὅτι ο Κωνσταντῖνος, ἀν καὶ ἦταν εἰδωλολάτρης, καπηλεύθηκε, ἔχοντας ἰδιοτελὴ κίνητρα, τὸν χριστιανισμό, γ) ἐπισημαίνουν τὶς ὑπουλες, διπλωματικὲς ἀλλὰ καὶ αἰμοσταγεῖς μεθόδους διακυβέρνησης τοῦ Κωνσταντῖνου, καὶ δ) τονίζουν τὰ ἐγκλήματα ποῦ τέλεσε ο Κωνσταντῖνος στὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ. Ἐξάλλου, καὶ στὸ θεατρικὸ τοῦ Πολίτη, καὶ ἐιδικότερα στὸ πρῶτο μέρος τῆς τέταρτης εἰκόνας, φαίνεται ὅτι ο αυτοκράτορας ἐστεῖλε -ὅπως υποστηρίζει καὶ ο Πικρὸς- «ᾄθην τῆ μάνα τοῦ ν' ἀνακαλύψει τὸ σταυρὸ»:

Ἐλένη. Γιέ μου Αὔγουστε, ὅτι καὶ νὰ μοῦ πεῖς, δὲ θὰ μπορέσεις νὰ μὲ πείσεις, καὶ ἄς εἶμαι βέρα χριστιανῆ, βαπτισμένη, ἐνῶ ἐσύ, ἕνας Θεὸς τὸ ξέρει τί Θεὸ λατρεύεις. [...].

Κῶν/νός. Ποῦ θεὸς νὰ καταλήξεις;

Ἐλένη. Πῶς ὅσο φλογερῆ καὶ ἂν εἶναι ἡ πίστη μου, δὲ μπορῶ νὰ πιστέψω πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ βρεθεῖ ὁ σταυρὸς τοῦ Ἰησοῦ ὕστερ' ἀπὸ τρακόσια χρόνια. Τὸν παραχώσανε, ὅπως λένε, οἱ Ἑβραῖοι μεσ' τῆ γῆς, γιὰ νὰ μὴν τὸν κλέψουνε οἱ χριστιανοί. Μὰ εἶτανε ξύλο, καὶ τρακόσια χρόνια μεσ' τὸ χῶμα, σίγουρα θὰ σάπισε. Καὶ ἔπειτα, ποῖος μπορεῖ νὰ ξέρει ποῦ τὸν θάψανε; Ὅσο καὶ ἂν εἶμαι ἀγράμματη, αὐτὸ μου λέει τὸ λογικὸ μου.

Κῶν/νός. Μητέρα μου, ποῦ ζεῖς; Ὁ κόσμος προόδεψε. Δὲν τὸν κυβερνάει πιά ἡ λογικὴ, τὸν κυβερνοῦν τὰ θαῦματα. Τί καθυστερημένη ποῦ εἶσαι!... Θὰ δεῖς, θὰ γίνεῖ καὶ αὐτὸ τὸ θαῦμα.

[...]

⁴⁵ Γιάννης Γενάρ [=Πέτρος Πικρὸς], *Για τὸ φῶμι καὶ τὴ λευτεριά*, Ἐκδοτικὸν τμήμα ανεξαρτήτου κομμουνιστικῆς νεολαίας Ἀθηνῶν, Ἀθῆνα 1921, σσ. 29-30 [ἔχω διορθώσει, ὅπου ἦταν αναγκαῖο, τυπογραφικὰ καὶ ορθογραφικὰ λάθη καθὼς καὶ σε ορισμένα σημεῖα τῆ στίξης].

Κῶν/νός. [...] Φίλιππε Μανασή, θὰ συνοδέψεις τὴν Αὐγούστα στὸ ταξίδι της καὶ θὰ τὴ βοηθήσεις στὴν ἀποστολὴ της.

Μανασής. Ἐγὼ, ἕνας Ἰουδαῖος;

Κῶν/νός. ... καὶ θὰ κοιτάξεις νὰ βρεθεῖ κάποιος ποὺ φύλαξε τὸ μυστιό. Αὐγούστα, μητέρα μου, εἶμαι βέβαιος πὼς θὰ γίνῃ τὸ θαῦμα μὲ τὴ βοήθεια τοῦ κυρίου ἡμῶν... καὶ τοῦ κυρίου Μανασῆ. [...] (σσ. 81, 83 [=89, 91]).

Συνοψίζοντας, στο θεατρικὸ ἔργο του Πολίτη, ο Μ. Κωνσταντίνος κάθε ἄλλο παρά ως Ἅγιος παρουσιάζεται. Συγκεκριμένα, ο Πολίτης, μεταπλάθοντας δημιουργικὰ ἀπόψεις περὶ του συγκεκριμένου αυτοκράτορα τόσο βυζαντινῶν ιστοριογράφων ὅσο και σύγχρονῶν του κομμουνιστῶν, δημιουργεῖ ἕναν ἥρωα που εγκληματεῖ κατ’ ἐξακολούθηση και στρέφεται πρὸς τον χριστιανισμό, ὄχι ἐπειδὴ τον ἀσπάστηκε, ἀλλὰ ἀφενὸς για να υλοποιήσῃ τα πολιτικὰ του σχέδια, ἀφετέρου για να ἀποφύγῃ τὴν τιμωρία και τὰ βασανιστήρια κατὰ τὴν ἡμέρα τῆς Κρίσης των νεκρῶν ἵγι’ αὐτὸν τον λόγο, ἀλλὰ και φανερὰ φοβισμένος ἀπὸ τὴ διδασκαλία του Ἐρτυλλιανοῦ (*De Spectaculis*, 29-30 και *De Baptismo*, 15), ἐπιλέγει να βαπτιστεῖ τὴν ὑστατὴ στιγμῇ, ὥστε να ἀπαλλαγῇ ἀπὸ ὅλα του τὰ εγκλήματα. Βέβαια, ο Πολίτης δεν ἔχει σκοπὸ μόνο να “ἀπογυμνώσῃ” τὸ ἀγιοποιημένο εἶδωλο του Μ. Κωνσταντίνου ἀπὸ τον θρύλο που το περιβάλλει, ὀδηγώντας ἔτσι στὴν “αποκαθήλωση” του και στὴν κατάρριψη του συνδεόμενου με αὐτὸ ἐθνικο-θρησκευτικὸ ἀφηγήματος, ἀλλὰ και ταυτόχρονα να στηλιτεύσῃ, ὅπως σωστὰ ἐπισημαίνει ο Μ. Μ. Παπαϊωάννου, τὴ διαχρονικὴ «αγιοποίηση των εγκληματιῶν και των προδοτῶν των λαῶν και των ἐθνῶν».⁴⁶

⁴⁶ Παπαϊωάννου, «Κοσμάς Πολίτης. Ο κοσμικός πεζογράφος που έγινε μέλος του ΚΚΕ», ὁ.π., (σημ. 39).

ΒΑΣΙΛΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΑΣ

Οι έμφυλες διαστάσεις του χριστιανισμού στο *Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* του Τάκη Σινόπουλου

Antonius Block: Θέλω γνώση, όχι πίστεις και υποθέσεις. Θέλω να μ' αγγίξει ο Θεός, να μου μιλήσει
Θάνατος: Αλλά σιωπά...

Antonius Block: Τον φωνάζω αλλά είναι σαν να μην υπάρχει.

Θάνατος: Ίσως να μην υπάρχει.

Antonius Block: Τότε η ζωή είναι φοιχή. Πώς να ζήσει κανείς με τον θάνατο και το κενό;¹

Το 1961, ο σαραντατετράχρονος Τάκης Σινόπουλος δημοσιεύει το έβδομο ποιητικό βιβλίο του, με τίτλο *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*. Η σύνθεση απέσπασε, την επόμενη χρονιά, το Β' Κρατικό Βραβείο Ποίησης (εξ ημισείας με τον Νίκο Καρούζο). Παρ' όλα αυτά, παραμένει μέχρι τις μέρες μας ελάχιστα μελετημένη, καθώς οι συλλογές της δεκαετίας του 1970, με κομβική τον *Νεκρόδειπνο* (1972), συγκέντρωσαν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον των μελετητών. Πρόκειται για ένα αρκετά παράδοξο φαινόμενο, αν αναλογιστεί κανείς πως στη συνείδηση των μελετητών του Σινόπουλου² το σπονδυλωτό αυτό "ποίημα" θεωρείται μία από τις αριότερες δημιουργικές στιγμές στο εργαστήρι της πρώτης περιόδου του ποιητή, αυτής δηλαδή μέχρι το 1964.

Στη βιβλιογραφία για τον ποιητή, υπάρχει μια γενική συμφωνία ως προς την κατάτμηση του έργου του σε δύο εποχές: α) αυτήν μέχρι τη συλλογή *H*

¹ Απόσπασμα διαλόγου από την ταινία *The seventh seal* (*Det sjunde inseglet*, 1957) του Ingmar Bergman.

² Βλ. διαδοχικά, Βάσος Βαρίκας, «Η αγωνία της φθοράς. Τάκη Σινόπουλου: *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* (Ποιήματα)», *Το Βήμα*, 22.04.1962 [=στον ίδιο, *Συγγραφείς και Κείμενα*, τ. Α' (1961-1965), Ερμής, Αθήνα 1975, σ. 80]· Γ. Π. Σαββίδης, «Σε μια πολυφωνική ανάγνωση του *Άσματος της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*», *Καστανόχωμα*, Καστανιώτης, 1989, σ. 96· Γιάννης Δάλλας, *Πλάγιος Λόγος. Δοκίμια κριτικής εφαρμογής*, Καστανιώτης, Αθήνα 1989, σ. 186· Μιχάλης Πιερός, «Ένας "επικίνδυνος" ποιητής. Ριψοκίνδυνη εισαγωγή στην ποίηση του Σινόπουλου», *Οροπέδιο*, τχ. 17, Χειμώνας 2017. Το κείμενο δημοσιεύτηκε χωρίς τις υποσημειώσεις. Αντλώ την τελική δημοσίευση, όπου και παραπέμπω, από τον λογαριασμό του συγγραφέα στην πλατφόρμα academia:

https://www.academia.edu/36212919/Σινόπουλος_Ενας_επικίνδυνος_ποιητης_ε_pdf, σ. 5, τελευταία ανάκτηση 09.09.2022.

Ποίηση της Ποίησης (1964), μετά την οποία η εγκαθίδρυση της χούντας των συνταγματαρχών επιβάλλει τη φήμωση πολλών από τους εγχώριους δημιουργούς· β) τη μεταπολιτευτική, η οποία ξεκινάει λίγο νωρίτερα, με το σπάσιμο του φράγματος της λογοκρισίας από το 1970, οπότε και δημοσιεύεται η πρώτη μορφή του *Νεκρόδειπνου* στην ομαδική έκδοση των *Δεκαοχτώ Κειμένων*. Ανάμεσα σε αυτές τις δύο περιόδους οι κριτικοί εντοπίζουν τη σταδιακή μετάβαση του ποιητή από τον χώρο των μυθολογικών σημάνσεων (με έντονα ενίοτε τα σημάδια της επίδρασης του Γιώργου Σεφέρη) σε εκείνο των ιστορικών συνδηλώσεων,³ κατά την οποία ο ίδιος, κατά δήλωσή του, θα μεταβληθεί σε «ποιητή-χρονιογράφο».⁴

Την ομοφωνία αυτή έρχονται να αμφισβητήσουν δύο αντιτιθέμενες μεταξύ τους απόψεις, οι οποίες, ωστόσο, βρίσκουν εφαρμογή, κατά τη γνώμη μου, στη σύνθεση που εξετάζεται εδώ. Έτσι, για τη Νόρα Αναγνωστάκη, η οποία γράφει σε ένα ύφος που μιμείται την αυτοαναφορικότητα του σινοπουλικού *Χρονικού* (1975), «το ποιητικό έργο είναι *ενιαίο και αδιάσπαστο*», με την υπόδειξη εις εαυτήν «Ούτε ν' απομονώσεις τα παλιά και να μιλήσεις μόνο για τα καινούρια που είναι πολύ πιο προχωρημένα, γιατί οι διασυνδέσεις τους είναι πολύ ισχυρές».⁵ Ομολογουμένως, το *Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* είναι μία από τις πιο προωθημένες συνθέσεις του Σινόπουλου, καθώς καλλιεργεί γόνιμα και μεταφέρει στον χώρο της ποίησης τις τεχνικές του μοντερνιστικού μυθιστορήματος.⁶ Από την άλλη, ο Μιχάλης Πιερής, προσθέτει στις δύο αναγνωρισμένες περιόδους της ποίησης του Σινόπουλου μία ενδιάμεση, όπου τοποθετεί το *Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* (όπως και την *Ποίηση της Ποίησης* [1964]), χαρακτηρίζοντάς την ως «μεταβατική», με

³ Βλ. Κική Δημοπούλου, «Ο Τάκης Σινόπουλος, η πρώτη μεταπολεμική γενιά και η κριτική», στο Κική Δημοπούλου – Όλγα Γρηγοριάδου, *Βιβλιογραφία Τάκη Σινόπουλου*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 54-55.

⁴ Βλ. την απομαγνητοφωνημένη συνέντευξή του στην Τατιάνα Γκρίτση-Μιλλιέξ, στις 17.10.1974, «Σε β' πρόσωπο», *Η λέξη*, τχ. 9, Νοέμβριος 1981, σ. 725.

⁵ Νόρα Αναγνωστάκη, «Μελετώντας Τάκη Σινόπουλο», *Εποπτεία*, τχ. 51, Νοέμβριος 1980 [=στης ίδιας, *Πνευματικές Ασκήσεις. Τάκης Σινόπουλος, Νάσος Βαγενάς, Γιώργος Βαζαλό, Στιγμή*, Αθήνα 1988, σ. 17].

⁶ Βλ. Βαγγέλης Χατζηβασιλείου, «Τάκης Σινόπουλος: Η ποίηση σαν μυθιστόρημα», *Poeticanet*, τχ. 5, Σεπτέμβριος 2007, https://www.poeticanet.gr/takis-sinopoylos-poiisi-mythistorima-a-105.html?category_id=37, τελευταία ανάκτηση 20.09.2022.

τον ποιητή να απεγκλωβίζεται από τον ιστό της γοητείας του μύθου και να κατακτά προσωπικές και καινοτόμες εκφραστικές και μορφικές κορυφές.⁷ Στην πορεία, γνωρίζουμε πολύ καλά πως ο ποιητής μπλέκεται στις ατραπούς της Ιστορίας, με όποιες δυσκολίες συνεπάγεται αυτή η απόφαση, καθώς, για τον ίδιο, η ποιητική πράξη δεν προορίστηκε να λειτουργήσει ως αξιόπιστη πηγή πληροφόρησης της βιωμένης ιστορικής εμπειρίας, αλλά, αντιθέτως, να δείξει πόσο δύσκολα μπορεί να απαλλαγεί κανείς από το άγχος της ιστορικής αυτογνωσίας, κάτι που σε καμία περίπτωση δεν τον οδηγεί στη λύτρωση αλλά στην επώδυνη συνειδητοποίηση πως ο μεταπολεμικός άνθρωπος δεν μπορεί να ξεμπλέξει από τον ιστό της μνήμης γράφοντας και μεταπλάθοντας το παρελθόν σε ποιητική αφήγηση.⁸ Ανάμεσα, λοιπόν, στον αοριστολογικό, αρχέγονο χρονότοπο της πρώτης δημιουργικής περιόδου του Σινόπουλου και στον περισσότερο στέρεο και καθορισμένο ιστορικά της τρίτης, στέκει ο μεταιχμιακός, σχεδόν μεταφυσικός χρονότοπος, της ενδιαμέσης φάσης της δημιουργικής του πορείας. Πράγματι, στο *Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* θα πρέπει να πασχίσει κανείς για να βρει χρονικά και τοπικά ερείσματα που θα τον οδηγήσουν είτε στον μύθο είτε στο πραγματικό ιστορικό γίνεσθαι, αφού κανένα όνομα, αντικείμενο ή συμβολική πράξη δεν παραπέμπει ρητά σε κάτι από τα δύο. Εξαιρέση αποτελεί μία αναφορά στο αυτοκίνητο,⁹ η οποία μας γειώνει σε ένα σύγχρονο σκηνικό από μόνη της, όμως, δεν μπορεί να στηρίξει το απαραίτητο (πολιτισμικό) σκηνικό που χρειάζεται μια αφηγηματική δράση, η οποία εκτείνεται σε περισσότερες από εξήντα σελίδες.

Το κενό αυτό αναπληρώνεται από την εστίαση του ποιητικού φακού στις εσωτερικές διεργασίες των δύο πρωταγωνιστών, καθώς ψυχορραγούν κάτω από το αβάσταχτο φορτίο της ασυνεννοησίας και μιας αγάπης που έχει

⁷ Πιερής, «Ένας “επικίνδυνος” ποιητής. Ριψοκίνδυνη εισαγωγή στην ποίηση του Σινόπουλου», ό.π. (σημ. 2).

⁸ Βλ. Τάκης Καγιαλής, «Ιστορική συνείδηση και ποιητική βούληση: σχόλιο στον Σινόπουλο», *Πρόταση*, τχ. 1, 1995, σσ. 18, 22-23.

⁹ Τάκης Σινόπουλος, *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*, ι.έ., Αθήνα 1961 [=Συλλογή I, 1951-1964, Ερμής, Αθήνα 1976, σ. 260]. Οι παραπομπές εφεξής θα γίνονται παρενθετες στο κείμενο και αφορούν τον πρώτο τόμο της συγκεντρωτικής έκδοσης του έργου του ποιητή.

μετεξελιχθεί σε μίσος. Είναι γνωστό πως ο θάνατος αποτελεί τον κεντρικότερο πυλώνα του σινοπουλικού έργου, ο οποίος εγιαθιδρύεται από την πρώτη φράση («Τοπίο θανάτου») του πρώτου ποιήματος της πρώτης συλλογής του (*Μεταίχμιο*, 1951). Οι νοηματικές του εξακτινώσεις τόσο σε κυριολεπτικό (παύση βιολογικών λειτουργιών) όσο και σε μεταφορικό επίπεδο (πνευματική και συναισθηματική φθορά, διάλυση κ.λπ.) διαχέονται και εδώ από την Ιωάννα. Με τα λόγια της η ίδια αφενός γνωστοποιεί τον θάνατο του παιδιού της, αφετέρου προοικονομεί τις σιγνές της βαθμιαίας πνευματικής και ψυχολογικής καταστροφής της οποίας θα γίνει μάρτυρας ο αναγνώστης, καθώς το έργο συνιστά μια ελεγεία στον επώδυνο και εντέλει ανέφικτο έρωτα της ίδιας με τον άντρα της, τον Κωνσταντίνο: «Μεγάλα νύχια μαύρα αμετακίνητα / θα κρεμαστούν πάνω στον ύπνο σου. Και δε θα φύγουνε ποτέ. // Είχε πεθάνει τότε το παιδί μας» (σ. 247). Εδώ θα πρέπει να θυμόμαστε τη βαθιά υπαρξιακή αναμέτρηση του ποιητή με τον θάνατο, το μυστήριο του οποίου, καθ' ομολογία του, τον ταλάνισε σε όλο το μάκρος της παραγωγής του.¹⁰

Τα ονόματα των πρωταγωνιστών δεν εμφανίζονται για πρώτη φορά στο *Άσμα* – η ανακύκλωση ονομάτων και προσώπων στο έργο του Σινόπουλου είναι μια προσφιλής συνθήκη της ποιητικής του. Παρά τη διαβεβαίωση του ίδιου πως η Ιωάννα του *Άσματος* δεν σχετίζεται με την Ιωάννα της πρώτης του συλλογής,¹¹ νομίζω πως δεν θα πρέπει να διαβάσουμε κατά γράμμα την άποψη αυτή του ποιητή. Έχει ιδιαίτερη σημασία, μάλιστα, το γεγονός ότι η πρώτη δημοσίευση του ομώνυμου ποιήματος του *Μεταίχμιου* έγινε στο θρησκευτικών και υπαρξιστικών προσανατολισμών περιοδικό *Κοχλίας*, το 1947. Αν και στη συγκεντρωτική έκδοση του 1976 η συνοδευτική επιγραφή παραλείφθηκε, το 1947, η «Ιωάννα» ξεκινούσε με το χωρίο 12: 23 από το βιβλίο *Β' Σαμουήλ* (ή *Βασιλειών Β'*) της Παλαιάς Διαθήκης, όπου ο Δαβίδ, έχοντας χάσει το παιδί του, διακηρύσσει την ανεπίστρεπτη πορεία από τη ζωή στον θάνατο. Βέβαια, η

¹⁰ Βλ. όσα ανέφερε σε συνέντευξή του στον Γιάννη Καρατζόγλου, «Μια συνομιλία με τον Τάκη Σινόπουλο», *Εντευκτήριο*, τχ. 5, Δεκέμβριος 1988, σ. 10. Για μια συνολική διαπραγμάτευση της παρουσίας του θανάτου στην ποίησή του, βλ. Κίμων Φράιερ, *Τοπίο θανάτου. Εισαγωγή στην ποίηση του Τάκη Σινόπουλου*, μτφρ. Νάσος Βαγενάς-Θωμάς Στραβέλης, Κέδρος, 1978.

¹¹ Καρατζόγλου, ό.π. (σημ. 10), σ. 12.

αλλοίωση κατά την παράθεση του χωρίου από «ἐγὼ πορεύσομαι πρὸς αὐτόν, καὶ αὐτὸς οὐκ ἀναστρέψει πρὸς με» σε «ἐγὼ θέλω ὑπάγει πρὸς αὐτήν, αὐτὴ ὅμως δὲν θέλει ἀναστρέψει πρὸς ἐμέ» δείχνει ξεκάθαρα πως τη θέση του νεκρού παιδιού του Δαυίδ έχει πάρει πλέον «αυτή», η Ιωάννα, με την παράλληλη υποβόσκουσα ἀρνήσή της να επιστρέψει στη ζωή και στον αγαπημένο της – υπονοώντας ότι θα μπορούσε να πράξει το αντίθετο. Από την πρώτη της εμφάνιση, λοιπόν, η Ιωάννα καθίσταται μια υποδειγματική μορφή ενσάρκωσης της «ερωτικής οδύνης»,¹² στοιχείο που επιτείνεται ακόμη περισσότερο από το βιβλικό μότο, το οποίο προδιαθέτει για την αζεδιάλυτη συμπλοκή της ηρωίδας με τον θάνατο. Επιπρόσθετα, το ποίημα συνοδεύεται από αυτοσχόλια του ίδιου του Σινόπουλου, εν είδει εισόδου του αναγνώστη στο ποιητικό του εργαστήριο. Σε ό,τι ενδιαφέρει εμένα εδώ, τα λόγια «Περιπλανήθηκα πολύ. Τώρα προσπαθῶ να συναρμολογήσω τον εαυτό μου. Οι Θεοί μ' εγκατέλειψαν. Αισθάνομαι γυμνός, ολότελα γυμνός. Μα δεν επιθυμῶ καμμιά βοήθεια»,¹³ εὐγλωττα υπογραμμίζουν την αναποτελεσματικότητα οποιουδήποτε θεϊκού οράματος, η οποία μοιάζει να είναι απόρροια κάποιας αντιδικίας μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Αφού ο Θεός απέστρεψε το βλέμμα του από τον κόσμο του ποιητή, τότε ο ίδιος ως αντίδραση θέτει διαχωριστικά ανάμεσά τους. Η ἀρνήση οποιασδήποτε άνωθεν βοήθειας ισοδυναμεί με τη ματαίωση κάθε πίστης στη δυνατότητα του Θεού να λυτρώσει τον άνθρωπο.

Για τον Σινόπουλο, ο Θεός είναι δεδομένο πως έχει απομακρυνθεί από τον εγκόσμιο χώρο. Το λέει ξεκάθαρα, υπό τη μορφή σκηνοθετικών οδηγιών, όταν περιγράφει στο *Άσμα* την «Πρώτη συνάντηση» του ζευγαριού: «[...] το εσωτερικό του κόσμου έργο και λησμονιά του θεού. Η ανάπαυση του θεού στο κοίλο της δημιουργίας» (σ. 255). Πολύ αργότερα, μιλώντας μέσα από τον Κωνσταντίνο –μια ταύτιση με τον ήρωά του την οποία ο ίδιος προέκρινε–,¹⁴

¹² Μαρία Σ. Ρώτα, «Τάκη Σινόπουλου, “Ιωάννα”. Αναζητήσεις του ποιητή στα τέλη της δεκαετίας του '40», *Μολυβδοκονδυλοπελεκητής*, τ. 1, Νεφέλη, Αθήνα 1989, σ. 190.

¹³ Για όλα αυτά, βλ. Τάκης Σινόπουλος, «Ιωάννα», *Κοχλίας*, χρ. Β', τχ. 14, Φεβρουάριος 1947, σ. 18.

¹⁴ Καρατζόγλου, «Μια συνομιλία με τον Τάκη Σινόπουλο», ό.π. (σημ. 10), σ. 15. Πρβλ. Μιχάλης Γ. Μερταλής, «Τα φαντάσματα στην ποίηση του Τάκη Σινόπουλου», στον συλλογικό τόμο *Τάκης*

το ύφος του θα γίνει ακόμη πιο δριμύ, σαν να θέλει να θάψει τον Θεό ήρεμα και αθόρυβα: «Σκοτάδι μες στον έρωτα μες στο κορμί σκοτάδι. Και το μυαλό ασυναίσθητο κλοτσώντας το θεό» (σ. 296). Πλέον η ρήξη ανάμεσα στους δύο συζύγους είναι τόσο βαθιά, ώστε ο έρωτας έχει εγκλωβιστεί στην απάνθρωπη επικράτεια του άγνωστου. Έπειτα από την αδυσώπητη συγκρουσιακή πορεία που έχουν διανύσει οι δύο εραστές, η εξέγερση ενάντια στον θεό μοιάζει σχεδόν αναμενόμενη. Είναι χαρακτηριστικό ότι το έργο κλείνει με τον μονόλογο του Κωνσταντίνου. Ο τίτλος «Η φωνή του Κωνσταντίνου» λειτουργεί ως μια υπόμνηση πως τα σπαράγματα μιας ανολοκλήρωτης ζωής, τα αποτελέσματα ενός αδηφάγου πάθους και η σφοδρότητα του εγωισμού – διότι αυτά χαρακτηρίζουν τη ζωή και τη δράση του ζευγαριού– είναι δυνατόν εντέλει να αρθρωθούν χωρίς να οδηγήσουν στην ολοκληρωτική άρνηση της ανθρώπινης ύπαρξης. Σε αντίθετη περίπτωση μια τέτοια απόρριψη θα μπορούσε να θεωρηθεί επανάσταση ενάντια στο δώρο της θεϊκής δημιουργίας. Αν συνηγορήσουμε στην άποψη πως ο θάνατος λύνει οριστικά τα προβλήματα για τον άνθρωπο που υποφέρει, τότε η ιδέα της αυτοχειρίας θα ήταν μια ανταρσία απέναντι σε Αυτόν που του χάρισε τη ζωή, μιλώντας με χριστιανικούς όρους. Ο Κωνσταντίνος δοκιμάζει την αυτοκτονία λίγο πριν πέσει η αυλαία, αλλά δεν θα παραδοθεί στη θλιβερή γοητεία της:

Στο πάνω πάτωμα ο Σταυρός. [...]

Κι όταν ο γείτονας

τότε έσφιξα την αλυσίδα στο λαιμό με δύναμη

την έσφιξα έσπασε ο χαλιός με χτύπησε

στο πρόσωπο νά το σημάδι ακόμα κόκκινο.

Έτσι έφτασα στον ίσιο του μηδέν. [...]

[...] Κι εγώ ένας σκοτεινός

υπάλληλος του αίματός μου

της σάρκας τυραννούμενος και του κανόνα της σάρκας

τώρα ατενίζοντας με βλέμμα συνεχές

Σινόπουλος. Ένοικος τώρα του παντοτεινού, κεχωρωμένος, επιμ. Ηλίας Γιωργς, Έκδοση περιοδικού *Αλφειός*, Πύργος Ηλείας 1996, σσ. 79-80.

γύρω τα δέντρα θερισμένα θερισμένους καρπούς
 άχρηστα χέρια
 σάπια νερά. (σσ. 306, 308, 309)

Η παρουσία του Σταυρού, όχι μόνο υποσημαίνει πως το εκτυλισσόμενο δράμα λαμβάνει χώρα εντός ενός αγνού χριστιανικού πλαισίου, αλλά, επιπλέον, φέρνει στον νου το μαρτύριο του ίδιου του Χριστού, όταν υποτάχθηκε στο θεϊκό σχέδιο του Πατρός του. Μία τέτοια υπόμνηση οξύνει ακόμα περισσότερο την αντίθεση με τη βούληση του Κωνσταντίνου, ο οποίος δεν υπακούει σε καμία θεοδικία, αλλά προσωρινώς πειραματίζεται με τη δύναμη του αυτεξούσιού του. Η ακύρωση της αυτοχειρίας δεν συνιστά μετατόπιση προς τον χριστιανισμό. Αυτός έχει απορριφθεί τελεσίδικα, αφού δεν υπάρχει πίστη σε καμία μεταφυσική σωτηρία. Υπάρχει μόνο μια αρνητική χειραφέτηση, η συνειδητή απόφαση παραμονής σε μια αποσαθρωμένη ζωή. Τηρουμένων των αναλογιών, το ποιητικό προσωπείο του Σινόπουλου στη σύνθεση αυτή πλησιάζει τη «μυστικιστική αθεΐα» του Arthur Schopenhauer όπως την έχει περιγράψει ο John Gray: «η παραδοχή πως ο κόσμος είναι αυταπάτη δεν χρειάζεται να σημαίνει την επιδίωξη της φυγής από αυτόν».¹⁵ Ο Κωνσταντίνος περιστασιακά εκφράζει την πίστη του στο γεγονός πως η ζωή και ο έρωτας με την Ιωάννα δεν ήταν μια ψευδαίσθηση. Η σωτηρία έγκειται ακριβώς στην αναγνώριση μιας περασμένης ευδαιμονίας, η οποία έχει ανατραπεί και η αρνητική της πλευρά πρέπει να βιωθεί, καθώς ο Κωνσταντίνος επιμένει, όπως και ο Γερμανός φιλόσοφος, «στην πραγματικότητα ενός ανέκφραστου πράγματος [...] [που] μπορεί να μοιάζει με το τίποτα».¹⁶

Δεν ήταν πάντα νύχτα το κορμί της κάποτε
 γινόταν δάσος ποταμός διχάλα ποταμού.
 Κάποτε μέσα από τη μυστική του θύρα σταφυλές
 σαλεύανε βαθιά σε βασιλείες άγνωστων αμπελώνων.
 [...]
 Σπίτι μου πένθιμο παρ'άθυρα της ερημιάς νεκροταφεία.

¹⁵ John Gray, *Επτά τόποι αθεϊσμού*, μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, Οκτώ, 2018, σ. 290.

¹⁶ Ο.π., σ. 288.

Δέντρα γελοία φαντάσματα μιας βλάστησης αφάνταστης.
Φωλιές του χρόνου σκουπιδότοποι καθίσματα και χώματα
σ' αυτό το πνιγερό παζάρι των συμβιβασμών
των πτώσεων και των θριάμβων.

[...]

Αθέατη φλόγα με τι μάχομαι; γιατί μιλώ τόσο πολύ
κι εκμηδενίζω αυτούς που βιάστηκαν για το κακό και φύγανε; (σσ. 307, 308)

Ο Κωνσταντίνος από την αρχή έχει διευκρινίσει πως «ταυτότητά [του είναι] το μηδέν» (σ. 249). Παρ' όλα αυτά, το ότι δεν θα τον ρουφήξει η δίνη της ανυπαρξίας μάς το επιβεβαιώνει η ίδια η σύντροφός/αντίμαχός του: «Ο Κωνσταντίνος είναι το αύριο το αύριο το αύριο. (Το αύριο επαναλαμβανόμενο άπειρες φορές)» (σ. 283). Το γεγονός, δε, πως η Ιωάννα τον παρουσιάζει σαν έναν υπολογίσιμο αντίπαλο στη διαμάχη μεταξύ θείκου και ανθρώπινου («Οι αυστηροί θεοί τον ακούνε και σκοτεινιάζουν», σ. 284) μας προϊδεάζει για την ισχυρή δύναμη που ο αρσενικός ήρωας κατέχει ώστε να αντικαταστήσει την απουσία του Θεού. Μάλιστα, η θεοποίηση, κατά κάποιον τρόπο, του Κωνσταντίνου πραγματοποιείται διά στόματος της Ιωάννας: «Συ μόνος υπάρχων. / Συ μόνος απών» (σ. 291). Ο πρώτος στίχος απαντάται στο Μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, λίγο πριν από το τυπικό της Μετάληψης, στην Ευχή Δ' του Ιωάννου του Χρυσοστόμου,¹⁷ κατά την οποία ο πιστός δοξολογεί την αιωνιότητα του Θεού. Το λεκτικό διάνθισμα με την αρνητική απόχρωση της έλλειψης ανταποκρίνεται στο γενικότερο απαισιόδοξο κλίμα της σύνθεσης, στην αντιδικία μεταξύ Ιωάννας και Κωνσταντίνου, και γενικότερα στην ειδωλοποίηση του τελευταίου, αφού μοιάζει να λειτουργεί ως το αρνητικό αντίγραφο του Θεού. Μάλιστα, η διαφορούμενη υπόστασή του, δεν εκφωνείται μόνο αλλά και καταγράφεται στα «Τετράδια της Ιωάννας», το μόνο ποίημα όπου ρητά γίνεται λόγος για την κειμενική απόδοση των όσων διαμείβονται μεταξύ τους. Όπως η ιστορία του Θεού καταγράφηκε από τον άνθρωπο, με ένα παρόμοιο τρόπο η Ιωάννα αποτυπώνει γραπτώς την

¹⁷ «[...] ὁ μόνος ὑπάρχων εὐλογημένος πάντοτε, νῦν καὶ εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας».

αναμέτρησης της με τον δικό της θεό, τον Κωνσταντίνο ή τον «αναμενόμενο», όπως τον αποκαλεί ο χορός των γειτόνων μέσα από την επίκληση μιας λέξης θρησκευτικών σημάνσεων. Μάλιστα, ο αμέσως επόμενος στίχος, «Απόψε ο δαίμονας θα κάψει τα φτερά του αρχάγγελου» (σ. 291), δεν αφήνει περιθώρια αμφισβήτησης για την κατίσχυση του κακού. Ενώ στον χριστιανισμό η ευαγγελική παράδοση διασώζει τα “καλά νέα” για τη σωτηρία του ανθρώπου, στον αντεστραμμένο κόσμο του *Άσματος*, η γυναικεία γραπτή παράδοση των «Τετραδίων» κηρύττει την αποσύνθεση: «Έπεψτε μες στον ύπνο σα νεκρός. Εγώ αγρυπνώντας ήμουν το φέρετρό του» (σ. 292).

Αν παρατηρήσει κανείς από υφολογιστική πλευρά τον στίχο αυτόν, θα διαπιστώσει μία διάσταση ανάμεσα στους δύο πρωταγωνιστές: ο Κωνσταντίνος συνωθείται στον χώρο της παρομοίωσης, εκεί που μοιάζει περίπου με θάνατο, ενώ η Ιωάννα παγιδεύεται στον χώρο της μεταφοράς, της ανέκκλητης εξομοίωσης με τον θάνατο, κάτι που πραγματοποιείται και μέσα από τη λεκτική αντικειμενοποίησή της με το σύμβολο της ταφής: η Ιωάννα φέρει (<φέρετρο) τον άντρα της προς τον θάνατο. Ενώ στο εβραϊκό ποίημα οι μεταφορές του σώματος υποδεικνύουν την «οικειότητα των εραστών με το δικό τους σώμα καθώς και με αυτό του ερώμενου/-ης»,¹⁸ στο νεοελληνικό ποίημα μια τέτοια ευδαιμονική διάσταση καταργείται εξαιτίας της κυριαρχίας του θανάτου. Επιπρόσθετα, παρά το γεγονός ότι, ειδικά από το δεύτερο μισό του 20^{ού} αι. και μετά, η μεταφορά τοποθετείται στο οπλοστάσιο της φεμινιστικής λογοτεχνίας και θεωρίας ώστε να εκφραστεί ο «ανείπωτος Άλλος», να δημιουργηθούν οι κατάλληλες συνθήκες για να αρθρωθεί λεκτικά και σημασιολογικά η γυναικεία ετερότητα, η οποία μέχρι τότε αποδιδόταν από έναν ανδροκρατούμενο (λογοτεχνικό και μη) λόγο,¹⁹ στον χώρο του σινοπουλικού *Άσματος* δεν παρατηρείται μία ανάλογη λειτουργία. Πώς αλλιώς θα μπορούσε να εξηγήσει κανείς την αυτοπαρουσίαση της Ιωάννας ως φριχτού αγγέλου του θανάτου; Δεν θα ήταν υπερβολή αυτή η τρομακτική προβολή της

¹⁸ Patrick Hunt, *Poetry in the Song of Songs. A Literary Analysis*, Peter Lang, 2008, σ. 323.

¹⁹ Βλ. πρόχειρα, Lynette Hunter, «Allegory happens: allegory and the arts post-1960», στον συλλογικό τόμο *The Cambridge Companion to Allegory*, Rita Copeland–Peter. T. Struck (eds), Cambridge University Press, 2010, σ. 272.

να μη θεωρηθεί συνέπεια αυτοτιμωρίας και εξιλέωσης για τη διάπραξη μιας μη αναστρέψιμης αμαρτίας, αλλά απόρροια μιας ετεροκατευθυνόμενης υποταγής της στη βούληση του άνδρα δημιουργού.

Η ερωτική σχέση που πλάθει ο Σινόπουλος δεν είναι ισότιμη. Δεν πρόκειται για τον «ευτυχισμένο έρωτα, [τον] φτωινό έρωτα [...] που ολοκληρώνεται μέσα στην πληρότητα της αμοιβαιότητας», όπως μας τον περιγράφει, φερ' ειπείν, ο Vladimir Jankélévitch.²⁰ Στα κατάλοιπα του αρχείου του, ο Σαββίδης βρήκε τα σχόλια του ίδιου του ποιητή, με τα οποία καταθέτει τις σκέψεις του για τις προϋποθέσεις συγκρότησης αυτής της σύνθεσης. Η αφοπλιστική του ειλικρίνεια για την προσπάθεια σύλληψης και σκιαγράφησης της «κυμαινόμενη[ς] μορφή[ς] της Ιωάννας» ως μιας γυναίκας «αμφιλεγόμενη[ς], ασταθ[ούς]», με μια ακόρεστη δίψα για κυριαρχία, που ακολουθεί τη φυσική της «ανήσυχη, ανικανοποίητη, δαιμονιακή» κλίση, πασχίζοντας να μείνει «ανυπόταχτη»²¹ είναι κάτι που δεν τειμαίρεται καθ' ολοκληρίαν από την ποιητική γλώσσα. Η προσδοκία για τη δημιουργία μιας Ιωάννας ανεξάρτητης ανατρέπεται από τον Κωνσταντίνο, ο οποίος προβάλλει αντιστάσεις στη χειραφέτησή της:

ωραία γυναίκα ριζωμένη μέσα μου
 ωραία συμπληρωμένη
 κατακτημένη τώρα
 κατακτημένη. (σ. 263)

Όμως, ο Σινόπουλος καθόλου δεν λάθευε για το ότι έπλασε μια ηρωίδα πιστή ενσάρκωση του κακού, αφού έτσι μας την παραδίδει ο ηγεμονικός λόγος του Κωνσταντίνου. Σταχυολόγω εδώ λίγα παραδείγματα: «Αγάπη μου επικίνδυνη» (σ. 262), «Είναι άγρια πεινασμένη και πανύψηλη και πίσω απ' το / χαμόγελό της βόσκουνε τα τσακάλια της έρημος έτοιμα να σε σπα- / ράξουν» (σ. 298). Αυτήν την εικόνα της επιφυλάσσει ο άντρας εραστής. Απροσδόκητα

²⁰ Vladimir Jankélévitch – Béatrice Berlowitz, *Κάπου στο ανολοζλήρωτο*, μτφρ. Λίζυ Τσιριμώκου, Πόλις, 2021, σ. 167.

²¹ Τάκης Σινόπουλος, «Παρατηρήσεις και σχόλια πάνω στο ποίημα *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* μετά την έκδοση του βιβλίου», μεταγραφική-φιλ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, *Εντευκτήριο*, τχ. 5, Δεκέμβριος 1988, σ. 6.

η γυναίκα δεν επιχειρεί να την αντιστρέψει. Η Ιωάννα, λόγω και έργω, έρχεται να διατρανώσει τη συμβολική της ταύτιση με τη γυναίκα-Εύα, τη γυναίκα που για ένα μέρος της χριστιανικής θεολογίας, ειδικά μετά τις αποφάνσεις του Θωμά Ακινάτη, καταποντίστηκε ως το αρνητικό κατέκτυπο του αρσενικού. «Κάθε γυναίκα είναι ένας αποτυχημένος άντρας»,²² γράφει η Karen Armstrong, στην προσπάθειά της να προσεγγίσει την ιστορία των Ευαγγελίων από την αποσιωπημένη πλευρά της γυναίκας. Σύμφωνα με την ίδια, στην ιστορία διαμόρφωσης του χριστιανικού δόγματος το σώμα έπαιξε κομβικό ρόλο. Παρά το γεγονός ότι ο ίδιος ο Χριστός επιδίωξε την ισότητα των δύο φύλων, η βιβλική αφήγηση του Αδάμ και της Εύας, υπό το βάρος των εξουσιαστικών σχημάτων που θεμελίωσε ο ηγεμονικός ανδρικός πολιτισμός, κατέληξε, κατά την Armstrong, να συσσωματώσει στη γυναικεία φύση όλες τις φοβίες, νευρώσεις, συμπλεγματικές συμπεριφορές κ.λπ. που δημιουργεί η αδυναμία διαχείρισης της σεξουαλικότητας.²³ Ως εκ τούτου, οι απόγονες της Εύας θεωρήθηκαν υπεύθυνες αρχικά για τη μιαιρότητα της σαρκικής ηδονής, και στη συνέχεια για τη διασπορά της ανηθικότητας μέσα από την πρακτική της πορνείας. Η Ιωάννα όχι μόνο συμβολοποιεί το έκφυλο γυναικείο σώμα, αφού της καταλογίζεται ο χαρακτηρισμός της πόρνης από τον άντρα της (σ. 297), αλλά φορτίζεται με την αρνητική σημασιοδότηση της σεξουαλικότητας τόσο από μια ομόφυλή της όσο και από την ίδια: αφενός η μάνα του Κωνσταντίνου διερωτάται έντονα για τα όρια της καταστρεπτικής ανηθικότητας που μπορεί να προιαλέσει αυτή η γυναικεία «σάρια που κατατρώνεται / και κατατρώγει» (σ. 265), αφετέρου η Ιωάννα εγκολπώνεται τα στοιχεία μιας *femme-fatale* που ξεδιάντροπα, με ένα προσκλητήριο θανάτου, σαγηνεύει τον άντρα για να τον κατασπαράξει:

«Πρόσκληση της Ιωάννας»

Έλα μαζί μου απόψε να σε σφίξω με τα φύλλα μου
και με τα σύννεφά μου.

²² Karen Armstrong, *The Gospel According to Woman. Christianity's Creation of the Sex War in the West*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York 1987, σ. 69.

²³ Ο.π., σσ. 22, 59.

Να σε τυλίξω μ' αναρίθμητες μεταμορφώσεις και φωνές
 ώσπου να μείνουν μόνο τ' άσπρα σου τα κόκαλα
 μες στον αφρό του φεγγαριού. (σ. 267)

Οι αφηγηματικές ισορροπίες ανάμεσα στον αρσενικό και τον γυναικείο λόγο δεν φαίνεται να τηρούνται μέσα στο έργο, και γι' αυτό δεν ευνοούν την ηρωίδα, η οποία αποδέχεται τη λάγνα φύση της και φτάνει να παραδίνεται στις σαρκικές ορέξεις και των υπόλοιπων (βουβών) προσώπων της υπόθεσης, των γειτόνων, οι οποίοι «Τη φιλούσαν ο ένας μετά τον άλλο» (σ. 282). Για άλλη μια φορά, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την άνιση οπτική του Σινόπουλου απέναντι στους ήρωές του, όταν μάλιστα, κατά δήλωσή του: «Η Ιωάννα έχει μια “προηγούμενη” ζωή – εννοώ, προηγούμενες ερωτικές εμπειρίες. [[Ο Κωνσταντίνος όχι!]]».²⁴ Η υπόμνηση για το σεξουαλικό παρελθόν της Ιωάννας αναπόφευκτα επιφέρει και μια κομβική διαφοροποίηση στο υπόβαθρο των ηρώων: στην αδιαμόρφωτη σεξουαλικότητα του άντρα και στην αγνή του φύση αντιπαραβάλλεται η γνώση των ηδονών από τη γυναίκα. Η αντίθεση αθωότητα – ενοχή εμμέσως φέρνει στο προσκήνιο τη βιβλική ιστορία του Κήπου της Εδέμ, όπου η Εύα αμαρτάνει πρώτη, παρασύροντας τον Αδάμ – αφήγηση που, ως γνωστόν, αποκρυσταλλώνει την τάση κυριαρχίας του αρσενικού επί του θηλυκού. Μάλιστα, ούτε η Ιωάννα ξεφεύγει από την τελική ετυμολογία του αναγνώστη πως αυτή ευθύνεται για το θανατικό που έχει απλώσει τις ρίζες του στο αφηγηματικό σύμπαν, αφού η ίδια στην πρόσκληση του Κωνσταντίνου να εξομολογηθεί την αμαρτία της θα προβεί σε μια παραδοχή των σικωτεινών της ενστίκτων:

[Κωνσταντίνος:]

Αχ: μουρμούρισέ μου στ' αυτί τ' αμετάγνωτα σφάλματά σου τα δρο-
 σερά σου κατηφορίσματα σε ισιερές βρωμιές τώρα που κάτω απ' τους
 γοφούς σου αργοκυλάει ένα ποτάμι πένθιμων νεκρών. (σ. 288)

[Ιωάννα:]

²⁴ Σινόπουλος, «Παρατηρήσεις και σχόλια πάνω στο ποίημα *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου* μετά την έκδοση του βιβλίου», ό.π. (σημ. 21), σ. 7.

Άντρα μου τα λουλούδια σου τα φύλαξα στη σκοτεινά τα πότισα αίμα. Θεριέψανε παράξενα φαρμάκωσαν το σπίτι και τις κάμαρες και τώρα μοιάζουν με το θάνατο που ακούγεται παντού όπως το απομεσημέρο στο τζάμι η καλοταγισμένη μύγα. (σ. 292)

Ο παραλληλισμός με το εδεμικό τοπίο της *Γένεσης* οριοθετείται από τις ίδιες τις λέξεις. «Νιώθω πως γεννηθήκαμε μαζί διπλωμένοι ο ένας μέσα στον άλλο», λέει η Ιωάννα, θυμίζοντάς μας αμυδρά τη δημιουργία των Πρωτοπλάστων κατά τις Γραφές. Είναι η μοναδική στιγμή μέσα στο έργο που η γυναικεία φωνή προσπαθεί να διεκδικήσει την ισονομία της σε σχέση με τον άντρα. Αντιθέτως, στην περίπτωση του Κωνσταντίνου η αμοιβαιότητα καταργείται (αφού ο ίδιος εμπεριέχει *a priori* την Ιωάννα) για να γίνει εντέλει ξενότητα: «Υπάρχεις μέσα μου απ' την ώρα που γεννήθηκα. Όμως / γεννήθηκα μονάχος μου. Κι εσύ μονάχη σου γεννήθηκες» (σ. 257). Όλα αυτά διαμείβονται κατά την «Πρώτη συνάντηση» των δύο εραστών, η οποία παραμένει ιδιαιζόντως προβληματική, καθώς ο διάλογός τους, με τις συνεχείς ερωτήσεις που εκστομίζει ο ένας προς απάντηση του άλλου δείχνει πως το μήνυμα του πομπού δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό από τον δέκτη.²⁵ «Ποιος είσαι;», διερωτάται η Ιωάννα και, ταυτόχρονα, «Ποια είσαι;» αναρωτιέται ο Κωνσταντίνος. Σε μία τόσο ατελή επικοινωνιακή συνθήκη η πρόσκαιρη παρουσίαση του ζευγαριού ως ισότιμου μοιάζει εμμέσως να καταρρέει από την ίδια τη γλώσσα, η οποία υπονομεύει τον καταστατικό της σκοπό: την ομιλιακή σύνδεση. Αμέσως μετά, εξάλλου, η παρέμβαση του δ/Δημιουργού-ποιητή, παρέχοντας τις απαραίτητες σκηνογραφικές οδηγίες, έγκριται στην προσπάθεια εξοικείωσης του αναγνώστη με έναν κόσμο αντεστραμμένο σε σχέση με όποιες προσδοκίες ενδέχεται περιστασιακά να του γεννήθηκαν από την ανάμνηση του αρχέγονου Παραδείσου. Στο *Άσμα* του Σινόπουλου ακόμη και ο χώρος είναι το αρνητικό είδωλο του βιβλικού πρωτοτύπου. Ο εδεμικός

²⁵ Πρβλ. και τα μετασχόλια του Σινόπουλου για αυτήν την ασυνεννοησία, στη συλλογή του *Το Χρονικό* (Κέδρος, Αθήνα 1975, σ. 35): «Σημειώνω εδώ (μην το ξεχάσω) μια κίνηση της Ιωάννας όταν γνωρίστηκε κι αρπάχτηκε απ' τον Κωνσταντίνο. Η Ιωάννα λοιπόν απλώνει το χέρι της κρατώντας ένα κλειδί και του το δίνει. Εκείνος το κοιτάζει το αγγίζει με το δάχτυλο στην άκρη χωρίς να το παίρνει».

Κήπος πλέον μετατρέπεται σε «Κήπο αφρόντιστο. Τριγύρω ο φράχτης. / Συκιές. Αέρας» (σ. 260). Η ειδυλλιακή εικόνα του Κήπου του Αδάμ και της Εύας εδώ μετατρέπεται σε παρακλιμακική. Επιπλέον, η μνεία της συκιάς θυμίζει τη διάπραξη της αμαρτίας και τον επακόλουθο εξοβελισμό τους από τον Παράδεισο, την είσοδό τους στον φθαρτό κόσμο της ντροπής για τη γυμνότητα, γεγονός που εντείνεται, από ηθική σκοπιά, με την προσθήκη, λίγο παρακάτω, του αριθμού επτά («7 συκιές»), μια σθεναρή υπόδειξη των επτά θανάσιμων αμαρτημάτων.

Η υπόρρητη αναφορά στη *Γένεση* δεν νομίζω ότι γίνεται τυχαία, καθώς φαίνεται να είναι σε άμεσο συσχετισμό με όσα ακολουθούν μετά τη συνάντηση του ζευγαριού. Στη βιβλική ερμηνευτική, το *Άσμα Ασμάτων*, το γνωστό βιβλίο της Παλαιάς Διαθήκης, το οποίο η ορθόδοξη ανατολική παράδοση εντάσσει στην κατηγορία των Ποιητικών-Διδακτικών κειμένων, και το οποίο γενικότερα κατέχει μια αμφιλεγόμενη θέση μέσα στον κανόνα της Αγίας Γραφής εξαιτίας του τολμηρού περιεχομένου του,²⁶ θεωρήθηκε πολλές φορές ως ένα σχόλιο στο βιβλίο της *Γένεσης*. Η αμαρτία της Εύας με την επακόλουθη εξαπάτηση του Αδάμ προκάλεσε την άνιση πρόσληψη του ζεύγους από τους συγγραφείς των Ευαγγελίων και έπειτα, με τον άντρα να υψώνεται στη θέση του ηγεμόνα και τη γυναίκα να καταδικάζεται ως υποδεέστερη.²⁷ Το βιβλικό *Άσμα*, λοιπόν, έρχεται να αποκαταστήσει τον έμφυλο διαχωρισμό, αφού πλέον η Σουλαμίτισσα προβαίνει στην τολμηρή αξίωση του γυναικείου ερωτισμού. Αυτή η «αμοιβαία αντίθεση» μεταξύ των δύο κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης και η αντίληψη πως «ο Χαμένος Παράδεισος είναι ο Ανακτημένος Παράδεισος» που επιτυγχάνεται με το *Άσμα Ασμάτων*,²⁸ βοηθούν αρκετά στην κατανόηση του σινοπουλικού συνθέματος. Στο τελευταίο, οι δύο εραστές δεν

²⁶ Βλ. πρόχειρα, Χαράλαμπος Μαγουλάς, «*Άσμα Ασμάτων*. Αινίγματα ενός ξεκάθαρα κειμένου», στον συλλογικό τόμο *Στο σταυροδρόμι Ιστορίας και Λογοτεχνίας. Οκτώ κείμενα*, επιμ. Γεράσιμος Μέριανος-Νικήτας Σινιόσογλου, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών – Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (ψηφιακές εκδόσεις 04), Αθήνα 2020, σσ. 129-139. Πρβλ. Hunt, *Poetry in the Song of Songs...*, ό.π. (σημ. 18), σσ. 1-19· Κίρκη Κεφαλέα, *Κραταιά ως θάνατος αγάπη. Το Άσμα Ασμάτων στη Νεοελληνική Λογοτεχνία*, Gutenberg, 2015, σσ. 20-49.

²⁷ Βλ. Armstrong, *The Gospel According to Woman...*, ό.π. (σημ. 22), σσ. 60-69.

²⁸ Η έκφραση ανήκει στην Phyllis Tribble, όπως παρατίθεται στο Paul Ricœur – André LaCocque, *Ας σκεφτούμε τη Βίβλο*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου-Φώτης Σιατίτσας, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2005, σ. 320.

τοποθετούνται σε έναν χώρο όπου μπορούν να βιώσουν τη λύτρωση, να επανεισαχθούν εκεί από όπου εξορίστηκαν. Η εγκοσμίωση του βιβλικού διακειμένου στην περίπτωση του Σινόπουλου προεκτείνεται σε τέτοιο βαθμό ώστε η ανάπλαση του κειμένου των Γραφών να μην οδηγεί τους πρωταγωνιστές στη θεία σφαίρα²⁹ της σωτηρίας μέσω της ερωτικής μακαριότητας.

Αυτό που τώρα πρέπει να υπογραμμίσουμε είναι πως η λεικτική στρατηγική του «Άσματος Ασμάτων» στην εκδοχή του Σινόπουλου ταλαντεύεται ανάμεσα στα όρια της συμπόρευσης με τη θρησκευτική αφήγηση με την οποία συνομιλεί και της υπονόμευσής της. Ομολογουμένως, είναι το μοναδικό απόσπασμα μέσα στη σύνθεση όπου διατηρείται ατόφιος ο λυρισμός, ανέπαφος από τη σκοτεινότητα, τη γλωσσική και δραματική σκληρότητα των υπόλοιπων κομματιών. Η εκφραστική ηδυπάθεια, η μελωδική ρυθμικότητα, η ερωτική πληθωρικότητα είναι στοιχεία που χαρακτηρίζουν το *Άσμα Ασμάτων*, και τα οποία ο Σινόπουλος προσπαθεί να διατηρήσει στη δική του ομώνυμη εκδοχή. Η έναρξη του δικού του ποιήματος, με τις ερωτήσεις και την κατάφαση «Ποια έρχεται; Ποια έρχεται κρατώντας δροσερό / κλωνάρι; Η πολυαγαπημένη μου έρχεται / σε τούτο το μεγάλο σπίτι το σκοτεινό» (σ. 261), προσπαθεί να μιμηθεί την υφολογική γλυκύτητα του χορού των ανδρών και των γυναικών κατά την προσφώνηση της Σουλαμίτισσας και του αγαπημένου της: «Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα ἀπὸ τῆς ἐρήμου ὡς στελέχη καπνοῦ τεθυμιαμένη σμύρναν καὶ λίβανον ἀπὸ πάντων κονιορτῶν μυρεψοῦ;» (*Άσμα Ασμάτων* 3: 6)· «τίς αὕτη ἡ ἐκκύπτουσα ὡσεὶ ὄρθρος, καλὴ ὡς σελήνη, ἐκλεκτὴ ὡς ὁ ἥλιος, θάμβος ὡς τεταγμένα;» (*Άσμα Ασμάτων* 6: 10)· «Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα λελευκανθισμένη, ἐπιστηριζομένη ἐπὶ τὸν ἀδελφιδὸν αὐτῆς;» *Άσμα Ασμάτων* 8: 5). Για να αποφύγει, όμως, να θεωρηθούν οι δικοί

²⁹ Κατὰ κάποιον τρόπο ἡ σκέψη τοῦ Σινόπουλου διασταυρῶνεται *a priori* με τὰ λεγόμενα τοῦ Σλοβένου φιλοσόφου Slavoj Žižek (*Ἡ μαριονέτα καὶ ὁ νῆος. Ὁ διαστρωφικὸς προήγας τοῦ χριστιανισμοῦ*, μτφρ. Κωνσταντῖνος Περεζούς, ἐπιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Scripta, 2005, σ. 182), ὁ ὁποῖος βλέπει πως τόσο ἡ ἀλληγορικὴ ὡς καὶ ἡ κυριολεκτικὴ ἐρμηνεῖα τοῦ *Άσματος Ασμάτων* τελικὰ δὲν διαφέρουν, ἀφοῦ καταλήγουν στὴν πρόσληψη τῆς σεξουαλικότητος ἐξω ἀπὸ τὸν χώρο τοῦ θείου: «[...] αὐτὸ που ἔχουν ἀπὸ κοινού εἶναι ὅτι καὶ οἱ δύο προϋποθέτουν πως ἡ “πραγματικὴ” σεξουαλικότητα εἶναι “καθαρὰ ἀνθρώπινη”, χωρὶς καμία εὐδιάκριτη θεία διάσταση».

του στίχοι ένας ύμνος στην υπαρξιακή εμπειρία της ένωσης άντρα και γυναίκας, ο Σινόπουλος ήδη από την αρχή προκαλεί ρωγμές στον λυρισμό που οικειοποιείται. Φράσεις όπως «το μεγάλο σπίτι το σκοτεινό», η «πελώρια σιάλα που τρίζει», «μέσα μου σαλεύουν δύσκολες φωνές» (σ. 261) αντανακλούν την υπονόμηση των ερωτικών θαυμάτων που διασώζει το εβραϊκό κείμενο, και χτίζουν μια ατμόσφαιρα απειλής, πράξη που κορυφώνεται με την ερώτηση «Πού είσαι αγαπημένη μου παρούσα εδώ κι όμως απύσα / ανύποπτη την πόρτα του θανάτου αγγίζοντας;» (σ. 262). Ο Paul Ricoeur και ο André LaCocque, στις διεισδυτικές και αντιστικτικές, εν μέρει, αναγνώσεις τους του αρχαίου λυρικού ποιήματος της Εγγύς Ανατολής, συμφωνούν πως «στο *Άσμα* ο έρωτας είναι αποθητικοποιημένος» και πως διαβάζοντάς το κανείς δεν μπορεί εύκολα να παραβλέψει το γεγονός ότι «η κραυγή αγαλλίασης του ανθρώπου τοποθετεί τον ερωτικό δεσμό πέραν του καλού και του κακού».³⁰ Αντιθέτως, το ποίημα του Σινόπουλου όχι μόνο θέτει στον αναγνώστη προβληματισμούς δεοντολογικού τύπου και αναστοχασμούς για την ορθότητα των πράξεων των πρωταγωνιστών αλλά ρίχνει την ευθύνη των ζητημάτων αυτών στη γυναίκα. Τόσο στο «*Άσμα Ασμάτων*» όσο και στη γενικότερη σύνθεση η Ιωάννα είναι αυτή που διατηρεί το βάρος του ηθικού καθήκοντος, απέναντι στο οποίο η ίδια απιστεί. Οι συνέπειες των πράξεών της εντέλει θεωρούνται υπαίτιες για την εξουδετέρωση του θριάμβου του έρωτα, μέσα από την εξίσωσή της με τον θάνατο και την καταστροφή.

Σε έναν περαιτέρω ελιγμό αναιρέσης των νοημάτων του αρχαϊκού *Άσματος*, ο ποιητής προχωρά στην αλλοίωση της συγγραφικής προθετικότητας του κειμένου. Η ιδέα της φεμινιστικής ανάγνωσης του κειμένου και η συγκέντρωση τεκμηρίων για την απόδειξη της συγγραφής του *Άσματος* από γυναικείο χέρι, ξεκινά από τις αρχές της δεκαετίας του 1960.³¹ Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μας αποτρέπει από μια συγκριτική προσέγγιση του εβραϊκού και του σινοπουλικού ποιήματος με φόντο το έμφυλο ζήτημα. Ασχέτως των κοινωνικών, σεξουαλικών, πολιτισμικών θεμάτων που διανοίγει η ενδεχόμενη

³⁰ Βλ αντίστοιχα, Ricoeur – LaCocque, *Ας σκεφτούμε τη Βίβλο*, ό.π., (σημ. 28), σσ. 310, 380.

³¹ Ο.π., σ. 313.

κατοχύρωση της γυναικείας συγγραφικής ταυτότητας του *Άσματος*, το γεγονός ότι στο κείμενο μιλά κατά βάση μια γυναίκα και είναι αυτή που κατευθύνει τα νήματα της αφηγηματικής δράσης και του νοηματικού τους αντίκτυπου δεν ήταν μια καινοφανής ιδέα που αναπτύχθηκε από το 1960 και εξής. Όπως έχει τονιστεί, έξω από τα φεμινιστικά συμφραζόμενα, στο *Άσμα* «δεσπόζει η απουσία της πατρικής μορφής».³² Η πατριαρχική κυριαρχία εξαλείφεται σε πολύ σημαντικό βαθμό, με το γυναικείο υποκείμενο να κατοχυρώνει την άρθρωση ενός φυσιοκρατικού λόγου που υμνεί τον έρωτα, και μάλιστα τον άναρχο έρωτα, έξω από το θεσμό του γάμου και τις συμβάσεις της ανδροκρατίας. Η Σουλαμίτισσα είναι αυτή που επωμίζεται το μεγαλύτερο βάρος της ομιλίας ενώ η μητέρα της παρέχει άσυλο στο ζευγάρι, ενισχύοντας τη σωματική και πνευματική καρποφορία του έρωτά τους.

Στο ποιητικό κάτοπτρο του Σινόπουλου όλα αυτά αντανακλώνονται με μια δραστική αντιστροφή. Η μάνα όχι μόνο δεν συνηγορεί στη γλωσσική και ερωτική χειραφέτηση της κόρης της, αλλά μάλιστα την ακυρώνει, όταν ως πρόσωπο δεν διατηρεί συγγενικό δεσμό με την κόρη, όπως στο βιβλικό ποίημα, αλλά με τον άντρα-γιο. Είναι πλέον η μητέρα του Κωνσταντίνου η οποία εισάγεται στη δράση του συνθέματος όχι για να υποδεχτεί την αγάπη, αλλά για να προϋπαντήσει τον όλεθρο της γυναίκας, συναινώντας στο ανδρικό βλέμμα που αντιλαμβάνεται την Ιωάννα ως γυναίκα-Εύα: «Εκείνη / είναι το πρόσωπο-ζέστα της γης. Ουράνιο βάρος. / Σου φέρνει δάκρυα η ασυλλόγιστη ομορφιά. Τι νάναι / τούτο το απόσταγμα από τα σκοτάδια του αίματος» (σ. 264). Το μητρογραμμικό παρελθόν της Σουλαμίτισσας μέσα από το οποίο κερδίζει στο *Άσμα* τον χώρο της υποκειμενοποίησής της, καταστέλλεται και αυτό από τον Σινόπουλο μαζί με την απομάκρυνση της Ιωάννας από τη γλωσσική αυτοδυναμία της πρόγονής της, χάρη στην οποία κατέλυσε τα δεσμά της ανδρικής χειραγώγησης. Το ομώνυμο ποίημα «*Άσμα Ασμάτων*» δεν το ειφέρει πια η γυναίκα αλλά ο Κωνσταντίνος. Η ισχύς της αντιμετάθεσης αυτής είναι τόσο μεγάλη ώστε προκαλεί σημαίνουσες

³² Μαγουλάς, «*Άσμα Ασμάτων*. Λινίγματα ενός ξεκάθਾਰου κειμένου», ό.π. (σημ. 26), σ. 135.

συμβολικές ρωγμές στο σώμα του περιθωριοποιημένου και βωβού γυναικείου πολιτισμού³³ που προσπαθεί στον σύγχρονο κόσμο να κατοχυρώσει την αυτονομία του. Ο ίδιος ο ήρωας το ομολογεί ευθαρσώς: «Θάμαι ένας ουρανός και θάσαι μια σιωπή» (σ. 262). Η εξουσιαστική πρόθεση του Κωνσταντίνου επιχειρεί να ειδικώσει την Ιωάννα από τη δημόσια σφαίρα, ειδικά αν αναλογιστεί κανείς πως η σιωπή στο εργαστήρι του Σινόπουλου συνιστά, μεταξύ άλλων, μια «παθητική κατάφαση στο ανέκκλητο του θανάτου»,³⁴ με τον οποίο η Ιωάννα ταυτίζεται. Η αορατότητά της αυξάνεται από τις σκηνοθετικές επεμβάσεις του ποιητή στο τέλος του έργου, όταν οι δύο πρωταγωνιστές μοιάζουν να εκτίθενται στη σκηνή ενός θεάτρου: «Το πρόσωπο της Ιωάννας μένει ως το τέλος βυθισμένο στο σκοτάδι» (σ. 294). Επίσης, η αφηγηματική οικονομία όλης της σύνθεσης ξεκάθαρα ευνοεί τον ανδρικό λόγο, ο οποίος κατέχει το μεγαλύτερο μέρος σε σχέση με αυτόν της γυναίκας.

Αυτό που παραμένει εντυπωσιακό στο ποίημα του Σινόπουλου είναι πως ο ευνουχισμός³⁵ του γυναικείου υποκειμένου συντελείται μέσα από τη συγκατάθεσή του. Η Ιωάννα εξωθείται αδιόρατα να υποκύψει στη δύναμη του ανδρικού βλέμματος, αφομοιώνοντας την ουσιοκρατική αντίληψη περί γυναικότητας. «Μιλάς πολύ με το μυαλό» (σ. 297), λέει στον Κωνσταντίνο, ενώ αυτός θα της αντιγυρίσει: «Πασπατεύουμε το στήθος της γυναίκας και της χαρίζουμε συγγνώμη για το θάνατο που μπαίνει μέσα μας κι αλυχτάει σαν το σκυλί μέσα στη νύχτα (σ. 297). Η διάκριση πνεύματος – σώματος και η αντιστοίχιση του πρώτου με τον άντρα και του δεύτερου με τη γυναίκα ήταν υπαίτια για την καθήλωση της τελευταίας στο επίπεδο αφενός του φυσικού (αποστολή της γυναίκας η μητρότητα), αφετέρου της πνευματικής αναπηρίας και των χθόνιων εσωτερικών νευρώσεων.³⁶ Αυτό το προφίλ σκιαγραφεί ο άντρας πρωταγωνιστής για τη σύντροφό του («μέδουσα», «άγρια πεινασμένη

³³ Για τον όρο, βλ. Roberta Rubinstein, *Boundaries of the Self: Gender, Culture, Fiction*, University of Illinois Press, Chicago 1987.

³⁴ Δημήτρης Πλατανίτης, *Τρία δοκίμια για τον Σινόπουλο*, Σμίλη, Αθήνα 1989, σ. 23.

³⁵ Ο Γιώργος Μπαλούρδος εντοπίζει γενικότερα τον ευνουχισμό ως κατάλυση του έρωτα και όχι ειδικά ως αφαίρεση της γυναικείας αυτοτέλειας, βλ. *Προσεγγίσεις στον ερωτικό λόγο. Άσμα Ασμάτων, Τάκης Σινόπουλος*, Βιβλιογονία, 1990, σ. 48.

³⁶ Armstrong, *The Gospel According to Woman...*, ό.π. (σημ. 22), σσ. 237-238.

και πανύψηλη και πίσω απ' το χαμόγελό της βόσκουνε τα τσακάλια της έρημος έτοιμα να σε σπαράξουν» [σ. 298]).



Την εποχή που πρωτοδημοσιεύτηκε το *Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*, το φεμινιστικό κίνημα (και στην Ελλάδα) έχει αρχίσει να εισέρχεται στην περίοδο του «δεύτερου κύματος». ³⁷ Παρ' όλα αυτά, δεν βρέθηκε κάποιος κριτικός ή μελετητής να εντοπίσει το υπονομευτικό για την ίδια τη γυναίκα φορτίο της σύνθεσης σε συνάρτηση με το πλαίσιο της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης στην οποία ο ποιητής φαίνεται να καταφάσκει όσον αφορά τη διατήρηση της έμφυλης ιεραρχίας. Μονάχα ο Βασίλης Νησιώτης αντιλήφθηκε τον επικαθορισμό της γυναίκας από τον άνδρα, χωρίς, όμως, να επιχειρεί να εμβαθύνει στο ζήτημα αυτό. ³⁸ Αρκετά χρόνια αργότερα από τη δημοσίευση του έργου, το 1978, ο Φράιερ επισήμανε (κάπως αμυδρά) την αντιστροφή στη σκιαγράφηση των χαρακτήρων του έργου, καθώς θεωρούσε πως ο ποιητής ξεφεύγει από τον καθιερωμένο τρόπο με τον οποίο αυτοί συνήθως αποδίδονται από τους άντρες συγγραφείς («ο ευαίσθητος και συναισθηματικός είναι ο Κωνσταντίνος, ενώ η Ιωάννα είναι χιμαιρική μέσα στη γυναικεία φύση της»). ³⁹ Μια δεκαετία περίπου αργότερα, ο Σαββίδης συνέλαβε μεν την ανατρεπτικότητα της «ανδροκρατούμενης τάξης», αλλά μόνο και μόνο επειδή στον τίτλο προηγείται το όνομα της Ιωάννας, ⁴⁰ στοιχείο προφανώς μηδαμινής σημασίας σε σχέση με την εκθεμελίωση του γυναικείου υποκειμένου που προωθεί η σύνθεση. Κανένας από τους τρεις δεν τόλμησε να θέσει το ερώτημα τι συμβαίνει όσον αφορά τη σχέση του ποιητή με τον χριστιανισμό και το έμφυλο ζήτημα. Νομίζω πως ο ίδιος ο Σινόπουλος μάς έχει υποδείξει που βρίσκονται κρυμμένα τα κλειδιά αυτού του ερωτήματος.

³⁷ Βλ. πρόχειρα, Ευγενία Σηφάκη, *Σπουδές φύλου και λογοτεχνία*, Κάλλιπος, Ανοιχτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, 2015, σσ. 59-59, διαθέσιμο στο: <https://hdl.handle.net/11419/5721>, τελευταία ανάκτηση 17.05.2023.

³⁸ Βασίλης Νησιώτης [=Πάνος Θασίτης], «Γάκη Σινόπουλου, *Το Άσμα της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*», *Νέα Πορεία*, τ. 8, τχ. 86, Απρίλιος 1962, σ. 146.

³⁹ Φράιερ, *Τοπίον θανάτου...*, ό.π. (σημ. 10), σ. 41.

⁴⁰ Σαββίδης, «Σε μια πολυφωνική ανάγνωση του *Άσματος της Ιωάννας και του Κωνσταντίνου*», ό.π. (σημ. 2), σ. 98.

Το πρώτο είναι το μότο της σύνθεσης, δανεισμένο από τα γράμματα που ο Franz Kafka έστειλε στην αγαπημένη του Μίλενα: «Όμως στο βάθος δεν ήμουν παρά ένα ζώο ανήκα στο δάσος». Ο ανεκπλήρωτος έρωτας αυτού του ζευγαριού στην ιστορία της παγκόσμιας λογοτεχνίας είναι πολύ γνωστός. Δεν είναι μόνο ο αδιέξοδος έρωτας του Kafka αλλά και το ίδιο το έργο του που συμπυκνώνει την πορεία εις θάνατον, ενώ ο έρωτας με τις εμπλοκές του επιταχύνει ακόμη περισσότερο την πορεία εγκλωβισμού σε μια ζωή χωρίς ελπίδα διαφυγής. Ο Harold Bloom, ξεκινώντας από τη νεκρολογία της Μίλενα για τον Kafka και επεκτείνοντας τη ματιά και στο υπόλοιπο έργο του, παρατήρησε διεξοδικά τον λαβυρινθώδη τρόπο με τον οποίο ο συγγραφέας προσοικειώνεται τις προφορικές παραδόσεις της Τορά όχι για να τις καταγράψει αλλά για να τις αντικαταστήσει με τον δικό του λόγο. Οι συγγραφικές του προσπάθειες ουσιαστικά μεταβάλλονται σε ιερά κείμενα, αλλά μέσα από μια άκρως εκκοσμικευμένη διάσταση όπου κυριαρχεί η απαισιοδοξία, η απόσταση, η άρνηση και άλλες εγγενώς συναφείς καταστάσεις του καφκικού σύμπαντος.⁴¹ Το δεύτερο κλειδί, μάς προσανατολίζει στον Σεφέρη, όταν ο Σινόπουλος, με φόντο το ποίημα «Ο κ. Στράτης Θαλασσινός περιγράφει έναν άνθρωπο», γνωμάτευε τη «θανάσιμη απαισιοδοξία» του δημιουργού ως απόρροια της άρνησης απέναντι στο «χριστιανικό χρέος», η οποία, ωστόσο, ευεργετικά αποκαθίσταται από τη «συναίσθηση του χρέους απέναντι των άλλων, του εαυτού του, της τέχνης και του έθνους».⁴²

Αναπόφευκτα, η αίσθηση ενός ανάλογου χρέους θα διαπέρασε και τη συνείδηση του ίδιου του Σινόπουλου ως ποιητή με μια συστηματική συμμετοχή στη δημόσια πνευματική δράση. Η καφκική του απαισιοδοξία και το γεγονός ότι η κατάδειξη της αποτυχίας για ερωτική επικοινωνία και σύνδεση κέρδισε σημαντικό έδαφος στο έργο του,⁴³ ήταν ο δικός του τρόπος

⁴¹ Βλ. Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1989, ειδικά σ. 175 και γενικότερα σσ. 166-197.

⁴² Τάκης Σινόπουλος, «Σκέψεις για το έργο του Σεφέρη», στον ίδιο, *Τέσσερα μελετήματα για τον Σεφέρη*, Κέδρος, 1984, σ. 24.

⁴³ Βλ. και τα σχόλια του Μπαλούρδου [Προσεγγίσεις στον ερωτικό λόγο..., ό.π. (σημ. 35), σσ. 37-38] με φόντο την επιστολή του Kafka στη Μίλενα.

για να εξωτερικεύσει την περιπλοκότητα του έρωτα σε μια μεταπολεμική εποχή σήψης και παρακμής, όπως ο ίδιος επέμεινε να την περιγράψει. Ενώ, όμως, άλλοι αναζητούσαν την υπαρξιακή ανασυγκρότηση (όπως ο Δημήτρης Παπαδίτσας, ο Νίκος Καρούζος, η Ζωή Καρέλλη κ.ά), ο ίδιος μοιάζει πως ήθελε να υπογραμμίσει μονάχα την αρνητική όψη της ανθρώπινης επαφής. Γράφοντας, θα έλεγε κανείς, ίσως προσπαθούσε να ξορκίσει την εγγενή απαισιοδοξία. Αυτό, ως ένα μόνο βαθμό, δείχνει η προδημοσίευση του αποσπάσματος «Οι παραλογισμοί της Ιωάννας» στο αμερικανικό περιοδικό της Lower East Side underground ποίησης με τίτλο *Poems from the Floating World*,⁴⁴ μιας ομάδας δημιουργών που επιχείρησε να ξεσκεπάσει τις αυταπάτες της σύγχρονης τους, στερημένης από πνευματικότητα, κοινωνίας, προκρίνοντας τον ποιητή στο ρόλο του σαμάνου που θεραπεύει με την τέχνη του.⁴⁵ Ασχέτως αν δεν γνωρίζουμε κατά πόσο ο ίδιος ο Σινόπουλος συνηγόρησε στη μετάφραση αυτή του ποιήματός του, η διάσταση αυτή δεν ακυρώνεται από το έργο του. Παρ' όλα αυτά, στην προσπάθειά του να ξηλώσει τα ξέφτια μιας υπό διάλυση κοινωνίας, υιοθέτησε την ανδροκρατική κουλτούρα του χριστιανισμού και τον έμφυλο διαχωρισμό εις βάρος της γυναίκας. Παράδοξο ή όχι, η κατάρρευση της ιερής θρησκευτικής αλήθειας έφτασε να αφορά μονάχα την πεσιμιστική πρόσληψη του θεού. Η γραφή του δεν ενεργοποιεί μόνο τη δαντική Κόλαση, όπως ο ίδιος ομολογούσε,⁴⁶ αλλά τοποθετεί στη θέση του θύτη τη γυναίκα. Η Ιωάννα ως ενσάρκωση του πνεύματος του κακού αδυνατεί να διαχωριστεί από την Εύα και από εκείνο το κομμάτι της χριστιανικής παράδοσης που κονιορτοποίησε τη γυναικεία αυτοδυναμία.

⁴⁴ Takis Sinopoulos, «Joanna Raving», *Poems from the Floating World*, vol. 2, σσ. 3-4. Τη μετάφραση έκανε ο George Economu.

⁴⁵ Daniel Kane, *The Lower East Side Poetry Scene in the 1960s*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2003, σ. 99.

⁴⁶ Βλ. «Σε β' πρόσωπο», ό.π. (σημ. 4), σ. 725.

ΚΙΡΚΗ ΚΕΦΑΛΕΑ

Η μορφή της Μαγδαληνής στη νεοελληνική ποίηση:

Το παράδειγμα της Κικής Δημούλα, της Κατερίνας Αγγελάκη-Ρουκ και της Λένας Παππά

Καμία μορφή της Καινής Διαθήκης, ούτε και αυτή του Ιούδα, δεν είχε στο φαντασιακό των ανθρώπων τύχη τόσο διαφορετική από εκείνη της πραγματικής της ζωής όσο η μορφή της Μαρίας της Μαγδαληνής. Η μελέτη των μεταβιβλικών εικόνων της, του μύθου της και των αναπλάσεων του από τις εικαστικές τέχνες και τη λογοτεχνία, μας οδηγεί σε ποικίλες σκέψεις. Οι απεικονίσεις της έχουν ως αποτέλεσμα ακόμη και την παραμόρφωση της ιστορικής της μορφής. Σίγουρα πρόκειται για μια πολύ ενδιαφέρουσα ελληνική ποιητική πραγμάτευση ενός σημαντικού χριστιανικού θέματος.

Το θέμα της Μαγδαληνής, μολονότι είναι θέμα παραδοσιακό λόγω της θρησκευτικής του διάστασης, εξακολουθεί μέχρι και σήμερα να ασκεί επίδραση σε Έλληνες και ξένους ποιητές, σε μία εποχή ριζοσπαστικής ανανέωσης της ποίησης. Και, παρ' όλο που το θρησκευτικό αίσθημα υποχωρεί, το ενδιαφέρον των ποιητών για τη Μαγδαληνή είναι μεγάλο. Αρκετοί είναι οι ποιητές, μείζονες και ελάσσονες, που βρίσκουν στο θέμα αυτό στοιχεία που τους επιτρέπουν να εικονογραφήσουν ευκρινέστερα το ποιητικό τους όραμα. Στη μοντερνιστική ποίηση, και εννοώ από τη «γενιά του '30» και μετά, αλλάζει βέβαια ο τρόπος που το πραγματεύονται: αποσπασματικά, υπαινικτικά, εμμεσότερα συμβολικά, με τη χρήση χρονικών παραλληλισμών, υπογραμμίζοντας έτσι την επικαιρότητά του – και φυσικά με τους ρυθμούς του ελεύθερου στίχου, που έχει διαμορφωθεί μέσα από την προσπάθεια έκφρασης του μοντερνιστικού τρόπου των πραγμάτων.

Στη σύντομη εισήγησή μας, θα σταθούμε σε τρεις πολύ σημαντικές ποιήτριες του 20^{ού} αιώνα, με πολύ αξιόλογο ποιητικό έργο: την Κική

Δημουλά, την Κατερίνα Αγγελάκη-Ρουκ και τη Λένα Παππά ποιήτριες και οι τρεις της «β' μεταπολεμικής γενιάς», με έργο τόσο σημαντικό, ώστε να θεωρούνται από πολλούς μελετητές ως οι σημαντικότερες γυναικείες ποιητικές φωνές στον τόπο μας σήμερα. Τόσο η Αγγελάκη-Ρουκ όσο η Δημουλά αλλά και η Παππά βρήκαν στη μορφή της Μαγδαληνής στοιχεία έκφρασης και τα αποτύπωσαν στην ποίησή τους, η κάθε μία με διαφορετικό τρόπο.

Ισχυρή είναι η παρουσία της Μαγδαληνής στο ποιητικό έργο της Δημουλά, μέχρι και την τελευταία της ποιητική συλλογή. Λόγω έλλειψης χρόνου, θα αναφερθώ σε δύο ποιήματά της, το ένα από τα πρώτα της, και το άλλο από τα όψιμά της. Με τον τίτλο «Πάσχα, προς Σούνιο» (1963),¹ το οποίο περιέχεται στην ποιητική συλλογή *Επί τα ίχνη*, η Δημουλά περιγράφει την εικόνα μιας ματαιωμένης Ανάστασης. Η δομή, ο εκφραστικός τρόπος και οι ευαγγελικές φράσεις που περιέχει, παρουσιάζουν αξιοσημείωτες ομοιότητες με ένα ποίημα του Γιώργου Σεφέρη με τίτλο «Επί ασπαλάθων», γραμμένο το 1971. Μια ανοιξιάτικη εκδρομή των δύο ποιητών στο Σούνιο, σε ημέρα χριστιανικής εορτής -του Ευαγγελισμού ο Σεφέρης, του Πάσχα η Δημουλά-, και η σύγκρουση των συναισθημάτων που κουβαλούν μαζί τους στην εξοχή με τα συναισθήματα που τους προκαλεί η θέα του ανθισμένου τοπίου, φέρνουν στο νου τους χωρία αρχαίων κειμένων. Η κακή διάθεση του Σεφέρη προφανώς έχει να κάνει με την ατμόσφαιρα της χούντας, ενώ η θλίψη και η μελαγχολική διάθεση της Δημουλά είναι τόσο έντονη, που νιώθει σα να μην έχει τελεστεί η Ανάσταση:

Η θάλασσα ψύχραιμη και ασύσπαστη,
 λες κι απ' τις άκρες της σφιχτά
 την έπιασ' η στεριά και την τεντώνει.
 Στην άκρη του γκρεμού,
 που συγκρατεί το θέαμα,
 ευωδιάζει ο ίλιγγος

* Μέρος της εισήγησης περιέχεται στη μελέτη μου *Μη μου άπτου! Η εικόνα της Μαγδαληνής στη νεοελληνική ποίηση*, Gutenberg, Αθήνα 2015.

¹ Κίχη Δημουλά, *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα 42002, σ. 93.

κατρακυλούν αυτοκτονίες...

Αριστερά, η εποχή,
σε μια ακατάσχετη επιφοίτηση χρωμάτων.
Κι εκεί, προσκυνητάρι κατηφές,
έναν Χριστό, μη αναστάντα προφανώς, εγγιχεί.
Γιατί στεφάνι ει πλαστικού
επάνω του ακόμη ξεχασμένο
το πάθος της Σταυρώσεως παρατείνει.
Περί διαγενομένου του Σαββάτου,
Μαγδαληνής, Σαλώμης, και αρωμάτων
Ιδέαν δεν έχει.
[...]

Η ψυχική διάθεση της Δημούλα είναι, για λόγους προφανώς προσωπικούς, τόσο βαριά, που, παρά την «ακατάσχετη επιφοίτηση των χρωμάτων» του τοπίου, όπως γράφει, νιώθει σαν να μην έχει τελεστεί η Ανάσταση· αίσθημα που της το επιβεβαιώνει ένα πλαστικό στεφάνι, που «ξεχασμένο ακόμη» σ' ένα «προσκυνητάρι κατηφές [...] το πάθος της Σταυρώσεως παρατείνει». Το ευαγγελικό χωρίο που έρχεται στη μνήμη της ποιήτριας συντίθεται από θραύσματα ευαγγελικών φράσεων, ανάμεσα στα οποία και ένα που περιέχει το όνομα της Μαγδαληνής («Μαγδαληνής, Σαλώμης και αρωμάτων»), ανακαλώντας την επίσκεψη των Μυροφόρων στον τάφο του Ιησού. Η αναφορά της στη μυροφόρο Μαγδαληνή είναι σημαντική, γιατί η αίσθηση της Ανάστασης συνδέεται στο ποίημα με το άρωμα των μύρων, που ακυρώνεται τη συγκεκριμένη στιγμή από τη θέα του «στεφανιού ει πλαστικού». Η Δημούλα, γράφει ένα ποίημα απαισιόδοξο, προσωπικό, που όμως, καθώς συνδιαλέγεται με το θρησκευτικό συναίσθημα της ανθρώπινης υπέρβασης που εκφράζει η εορτή της ημέρας του Πάσχα, αφήνει στο βάθος του να διαφαίνεται η ελπίδα. Ο έντονος εξομολογητικός τόνος και η ειρωνεία, χαρακτηριστικά στοιχεία στα περισσότερα από τα ποιήματά της, καθώς και το πένθιμο κλίμα, είναι αισθητά στα παραπάνω αποσπάσματα που διαβάστηκαν.

Η μορφή της Μαγδαληνής συνέχισε να αποτελεί πηγή έμπνευσης για τη Δημουλά, καθ' όλη της διάρκεια της ποιητικής της δημιουργίας, και ο μύθος της εξακολούθησε να ασκεί γοητεία μέχρι το τέλος της ζωής της. Ακόμη και στην τελευταία της ποιητική συλλογή, *Άνω Τελεία*, που εξέδωσε το 2017, στο ποίημα «Ομοιοπαθείς», η Δημουλά, παίρνοντας ως αφορμή τη μορφή της Μαρίας της Μαγδαληνής, συνομιλεί με τον Χριστό, για να μιλήσει για την αγάπη και για προσωπικό της τραυματικό βίωμα. Διαβάζω το ποίημα:

Αδιάκριτη δεν είμαι, Χριστέ μου,
Θέλω μόνο να ξέρω αν
ο έρωτας είναι πράγματι αίσθημα θεϊκό

κι αν είναι
εσύ γιατί συγχώρησες Ιούδες
προδοτικά φιλιὰ πάθη τυφλά
Πιλάτους καρφιά και ληστές

και μόνο της Μαγδαληνής τον έρωτα
τιμώρησες με απαγόρευση
επιτρέποντάς της μόνο νεκρά
τα λατρευτά πόδια σου να φιλήσει.

Μ' όλο το θάρρος
έχασες, Χριστέ μου, έχασες σου λέω
απαρνούμενος ετούτη την οξύμωρη
πάναγνη του έρωτα ηδονή.

Κι απ' όλη αυτή τη στέρηση να ξέρεις
μόνο προς τον σιληρό πατέρα σου η υπακοή
βγήκε κερδισμένη.

Κι αυτό υπεύθυνα στο λέω εγώ
μια χαμένη

απ' τη μεγάλη μου υπακοή στον τύραννο
γονέα μου το Φόβο.²

Η Δημούλα και εδώ, όπως συχνά στην ποίησή της, απευθύνεται προς τον Χριστό, συνομιλεί μαζί του, σε δεύτερο πρόσωπο, κάτι που προσδίδει μία αμεσότητα, μία οικειότητα σαν ο Χριστός να ήταν άνθρωπος. Σε αυτό το ποίημα, η Μαγδαληνή παρουσιάζεται εντελώς διαφορετική από τη Μαγδαληνή του προηγούμενου ποιήματος: η Δημούλα δεν εμπνέεται από τη «μυροφόρο» των Ευαγγελίων, αλλά απεικονίζει –όπως και σε άλλα ποιήματά της– τη μορφή της «αμαρτωλής» εκδοχής της. Η ποιήτρια αισθάνεται «ομοιοπαθής» και με τον Χριστό, αλλά «ομοιοπαθής» και με τη Μαγδαληνή. Αφενός ταυτίζεται με τον Χριστό, γιατί όπως Εκείνος έτσι και η ίδια έχει βασανιστεί από την αυστηρότητα του «σκληρού» πατέρα της, ο οποίος της προκαλούσε «φόβο»· όμως, και ο Ιησούς, κατά τη Δημούλα, είχε έναν σκληρό πατέρα, επομένως και οι δύο έχουν ταλαιπωρηθεί από την τυραννία των πατέρων τους (έχοντας στο νου της τον Θεό της Παλαιάς Διαθήκης). Εδώ η ποιήτρια φαίνεται ότι έχει τραυματικές εμπειρίες, που της έχει προκαλέσει ένας σκληρός πατέρας. Και οι δύο υπάκουσαν, όμως, από αυτήν την υποταγή η ποιήτρια αισθάνεται ηττημένη. Τον οικτρίζει, λέγοντάς Του ότι κι εκείνος είναι χαμένος, από την υπακοή προς τον πατέρα Του. Αφετέρου, η ποιήτρια αισθάνεται «ομοιοπαθής» και με τη Μαγδαληνή, την οποία υπερασπίζεται, διότι την θεωρεί αδικημένη από τον Ιησού. Τον κατηγορεί που δεν έδειξε μεγαλύτερη επιείκεια στη Μαγδαληνή, και με τα λόγια της δείχνει να τη συμπονά. Αισθάνεται την ανάγκη να υπερασπιστεί τη Μαγδαληνή για να μιλήσει για τη δική της προσωπική τραυματική ιστορία. Θύμα αισθάνεται η ίδια, όπως θύμα αισθάνεται ότι είναι και η Μαγδαληνή: η ποιήτρια υπαινίσσεται ότι και οι δύο γυναίκες βίωσαν μία καταπίεση από ένα σκληρό περιβάλλον.

Σε αντίθεση με τη Δημούλα, η Αγγελάκη-Ρουκ διακατέχεται από συναισθήματα χαράς και ευφορίας και όχι πένθους. Με το ποίημά της

² Κική Δημούλα, «Ομοιοπαθείς», *Άνω Τελεία*, Κέδρος, Αθήνα 2021, σ. 29.

«Μαγδαληνή, το μεγάλο Θηλαστικό» (1974), που δίνει και τον τίτλο στη συλλογή στην οποία περιέχεται,³ η Αγγελάκη-Ρουκ βλέπει στο πρόσωπο της Μαγδαληνής το σύμβολο της γυναίκας στη σχέση της με τον άντρα, τον οποίο απεικονίζει με τη μορφή του Χριστού. Πρόκειται για μια μετάθεση της πνευματικής σχέσης της Μαγδαληνής με τον Χριστό, σε ένα επίπεδο πιο καθημερινό για την περιγραφή της ιερότητας που περιέχει η φυσική και αισθηματική σχέση των δύο φύλων, ιερότητα που καθορίζεται από την απώτερη επιδίωξη κάθε ανθρώπινης ενέργειας να υψωθεί πάνω από το υλικό στοιχείο – μια επιθυμία υπέρβασης του ανθρώπινου, την οποία η ποιήτρια συνοψίζει με τη λέξη έρωτας:

Ξέρω μόνο ό,τι είμαι στον έρωτα
 ό,τι με νικάει στον έρωτα [...]
 γι' αυτό και σ' ερωτεύτηκα.

Η μορφή του Ιησού, με όλα όσα συμβολίζει, θα εξακολουθεί να την καθοδηγεί πάντοτε ως μια ακατάλυτη ρυθμιστική της αρχή. Το ποίημα είναι γεμάτο από φωτεινότητα, λάμψη και αισιοδοξία:

Ο χρόνος μας είναι μετρημένος
 θα επιζήσουμε κι οι δύο
 μετά την αποκαθήλωση
 εγώ σέρνοντας
 χρονοφαγωμένο το σώμα
 κι εσύ με λάμψη πάντα
 μέσ' απ' τα βαθιά, τα μωρουδίστικα
 τραγούδια του Μεσσία:
 «Χριστέ μου,
 τι όμορφος που είσαι...»

³ Βλ. Κατερίνα Αγγελάκη-Ρουκ, *Ποίηση 1963-2011*, Καστανιώτης, 2013, σσ. 115-119.

Στην περίπτωση της Αγγελάκη-Ρουκ η υπαρξιακή αγωνία και η μοναξιά περνάει μέσα από την ιερότητα. Η ιερότητα συνδέεται με το θέμα του έρωτα στην ποίηση της, ένα πολύ συχνό μοτίβο σε ολόκληρο το ποιητικό της έργο, το οποίο περνάει και μέσα από το σώμα: το σώμα είναι διαρκώς παρόν: μιλάει, αναπνέει, πονάει, αγαπάει.

«Γυναίκα των πολλών», αλλά η «διαλεγμένη από τον Ένα», η Μαγδαληνή της Παππά απεικονίζεται με τα χαρακτηριστικά της αμαρτωλής εκδοχής της. Η Παππά έχει εμπνευστεί και αναπαράγει τον μύθο της αμαρτωλής γυναίκας που άλειψε με μύρο τα πόδια του Ιησού και τα σκούπισε με τα μαλλιά της. Ολόκληρο το ποίημα είναι μία ωδή στον Έρωτα⁴ η Μαγδαληνή απεικονίζεται ως το σύμβολο της Αγάπης, η οποία για την Παππά μπορεί να υπερβεί ακόμη και τη θρησκευτική πίστη. Στο ποίημα πρωταγωνιστεί η Μαγδαληνή, όπως άλλωστε προδίδει και ο τίτλος του ποιήματος. Διαβάζω μερικούς στίχους:

«Μόνο για σένα, γιατί σ' αγαπώ
φέρνω τα μύρα μου να σε στολίσω
θέλω να βγάλω από πάνω μου, να σβήσω
της αμαρτίας μου τη λέπρα»,
έλεγε με όλο της το είναι η Μαγδαληνή
μες στη μαγευτική άκρα ταπείνωση δοσμένη
παθιασμένα
όπως ποτέ σε άλλον κανένα
αυτή η Γυναίκα των Πολλών
η διαλεγμένη από τον Ένα.⁴

Το ποίημα είναι γραμμένο σε πρώτο και τρίτο πρόσωπο: στους πρώτους στίχους μιλάει η Μαγδαληνή σε πρώτο πρόσωπο και απευθύνεται στον Χριστό, εκδηλώνοντας τον έρωτά της για Εκείνον. Έπειτα μιλάει η ποιήτρια σε τρίτο πρόσωπο και αφηγείται την ιστορία της Μαγδαληνής και τον έρωτά της για Εκείνον: Το ποίημα στη συνέχεια επικεντρώνεται στην παράδοση που αναφέρει τριακονταετή ασκητεία της Μαγδαληνής σε μία σπηλιά, εξυμνώντας

⁴ Λένα Παππά, *Ποιήματα*, τ. 3, Αρμός, Αθήνα 2001, σ. 308.

την «ηδονή της στέρησης» που της προσέφερε αυτή η ασκητεία-εμπειρία – λυτρωτική με τους τελευταίους αποκαλυπτικούς στίχους του ποιήματος:

Η ανολοκλήρωτη αγάπη της ολοκληρώθηκε
μέσα στην ηδονή της στέρησης
– τριάντα χρόνια μέσα στη σπηλιά.
Τίποτε πιο τρομακτικά ωραίο απ' αυτό
σε μια Γυναίκα δε συνέβηκε από τότε.

Οι τελευταίοι στίχοι εκφράζουν την ανολοκλήρωτη αγάπη της, που ολοκληρώθηκε μέσα από τη στέρηση και ήταν ό,τι πιο όμορφο της έχει ποτέ συμβεί. «Γυναίκα» με κεφαλαίο έχει συμβολική σημασία και υποδηλώνει πολλά.



Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, συγκρίνοντας τη Μαγδαληνή των τριών ποιητριών στα συγκεκριμένα ποιήματα, συμπεραίνει κανείς πως η καθεμία προσεγγίζει τη βιβλική γυναικεία μορφή από διαφορετική οπτική γωνία. Στο ποίημα «Πάσχα, προς Σούνιο», η Δημουλά γράφει ένα απαισιόδοξο ποίημα, χρησιμοποιώντας θραύσματα ευαγγελικών φράσεων, ανακαλώντας την επίσκεψη των Μυροφόρων στον τάφο του Ιησού, και προσδίδοντας ιδιαίτερη σημασία σε μία κεντρική σκηνή των Ευαγγελίων, στην οποία η Μαγδαληνή έχει πρωταγωνιστικό ρόλο, χωρίς, ωστόσο, σε αυτό το ποίημα να υπάρχει το ερωτικό στοιχείο (όπως συμβαίνει σε άλλα ποιήματά της). Από την άλλη, στο ποίημα «Ομοιοπαθείς» η Δημουλά παίρνει ως αφορμή τον μύθο της αμαρτωλής Μαγδαληνής για να μιλήσει για τον έρωτα, όπως άλλωστε κάνει και σε άλλα της ποιήματα με αναφορές στη Μαγδαληνή (ο περιορισμένος χρόνος δεν μας επέτρεψε να επεκταθούμε).

Διαφορετικά από τη Μαγδαληνή της Δημουλά, μιλώντας πάντα για τα συγκεκριμένα ποιήματα που σχολιάσαμε, το ποίημα της Αγγελάκη-Ρουκ «Μαγδαληνή το μεγάλο θηλαστικό», καθώς και το ποίημα «Μαγδαληνή» της Παππά είναι ποιήματα άκρως ερωτικά. Και οι δύο ποιήτριες διακατέχονται

από συναισθήματα ευφορίας, ακόμη κι όταν η «αγάπη μένει ανολοκλήρωτη», όπως στην εκδοχή της «Μαγδαληνής» της Παππά, με το ερωτικό στοιχείο να επικρατεί.

Μνήμη, χρόνος, φθορά, απώλεια ή μοναξιά, αγάπη και έρωτας είναι μερικά από τα θέματα που επανέρχονται στην ποίηση τόσο της Δημούλα όσο και της Αγγελάκη-Ρουκ αλλά και της Λένας Παππά, ενώ, όπως είδαμε παραπάνω, και οι τρεις ποιήτριες δανείζονται χριστιανικά μοτίβα και μορφές για να εκφράσουν καλύτερα το ποιητικό τους όραμα, καθώς και για να εκφράσουν την υπαρξιακή τους αγωνία για τον Θεό.

Το πρόσωπο της Μαγδαληνής από τα Μάγδαλα, με όλες της τις εκδοχές, κυρίως αυτό της αμαρτωλής, είναι ένα από τα μεγαλύτερα θέματα που προσέφερε το Ευαγγέλιο στη χριστιανική ποίηση, πράγμα που το επιβεβαιώνουν και οι τρεις καταξιωμένες ποιήτριες που αναφέραμε πιο πάνω. Ο μύθος της Μαγδαληνής βοήθησε τις τρεις ποιήτριες να γονιμοποιήσουν ευκρινέστερα το ποιητικό τους σύμπαν και να μιλήσουν για τον έρωτα, σημαντικό στοιχείο που ενώνει και τις τρεις ποιήτριες. Συμπερασματικά, το θέμα της Μαγδαληνής, παρ' όλη τη θρησκευτική του διάσταση, σε καιρούς όπου το θρησκευτικό συναίσθημα αποδυναμώνεται, δεν έπαψε να εμπνέει Έλληνες και ξένους ποιητές, ενώ αρκετές είναι οι ποιήτριες μέχρι σήμερα που εξακολουθούν να εμπνέονται από τη μορφή της Μαγδαληνής και να γράφουν ποίηση, απεικονίζοντάς τη με διάφορους χρωματισμούς στο ποιητικό τους έργο.

ΑΓΓΕΛΑ ΓΙΩΤΗ

Πίστη και θυσία στο έργο του Βύρωνα Λεοντάρη

Διερευνώντας κανείς το πρώτο σκέλος του θέματος, την ενασχόληση του Βύρωνα Λεοντάρη με το ζήτημα πίστη, θα μπορούσε να ξεκινήσει από την περιφημη απάντηση που επιφυλάσσει ο ποιητής στην υπόθεση του «Χαμένου κέντρου» του Ζήσιμου Λορεντζάτου,¹ ήτοι του χαμένου μεταφυσικού κέντρου, το οποίο ισοδυναμεί για τον δοκιμιογράφο με την παράδοση της ορθόδοξης χριστιανικής Ανατολής. Πρόκειται για μια συζήτηση που ανακαλεί όψιμα το περιβάλλον του ποιητικού μοντερνισμού, στο βαθμό που το δοκίμιο του Λορεντζάτου αφενός αναφέρεται στην ποίηση του Σεφέρη και αφετέρου προϋποθέτει το «συναπάντημα» του τελευταίου με το έργο του T. S. Eliot. Αν ο Eliot αναγνωρίζει τη λογοτεχνική επίδραση της Βίβλου στην αγγλική λογοτεχνία, όχι διότι θεωρήθηκε λογοτεχνία αλλά ως αναφορά του Λόγου του Θεού, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο για τη συνακόλουθη παραδοχή της δικής του επιθυμίας για μια χριστιανική λογοτεχνία,² ο Λορεντζάτος είναι επικριτικός προς μια τέτοια δυνατότητα³ και προφανώς βλέπει θετικά ότι ο Σεφέρης δεν ακολουθεί ποιητικά τον Eliot σε μια τέτοια προοπτική.⁴ Στην πραγματικότητα, ο Λορεντζάτος αρνείται να αναγνωρίσει στον ποιητικό

¹ Ζήσιμος Λορεντζάτος, «Το χαμένο κέντρο» [1961], *Για τον Σεφέρη. Τιμητικό αφιέρωμα στα τριάντα χρόνια της Στροφής*, Αθήνα, Ερμής, 1981, σσ. 86-146.

² T. S. Eliot, «Θρησκεία και λογοτεχνία» [1935], μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, στο *Άμλετ – Θρησκεία και λογοτεχνία. Δύο δοκίμια*, Έρασμος, Αθήνα 1997, σσ. 15-31.

³ Θα χρειαζόταν, εν προκειμένω, να λάβουμε υπόψη και μερικές ακόμη καταθέσεις του Λορεντζάτου, όπως η «Εισαγωγή» που υπογράφει το 1953 για τη μετάφραση του τόμου William Blake, *Οι γάμοι του ουρανού και της κόλασης*, Διάττων, Αθήνα 1986, σ. 22) όπου παρατηρεί: «Ωστόσο ο T. S. Eliot στην αρχή της ποιητικής σταδιοδρομίας του είδε τη διάλυση. Αλλά μπροστά του ανοίχτηκε το αποτρόπαιο κενό. Και η ψυχή του λύγισε ή στάθηκε αριετὰ τίμιος για να μη δοκιμάσει κάτι που ξεπερνούσε τις ατομικές δυνάμεις του. Για να γεμίσει το κενό αυτό με πληθώρα ζωής έπρεπε να είναι Γίγαντας όπως ο Μπλέκ. Και ο T. S. Eliot δεν ήταν από τη γενιά των Γιγάντων. Γύρισε πίσω σαστισμένος μέσα στην ασφάλεια που του παρέιχε “ένα τελάρο από έτοιμες ιδέες της παράδοσης” και από τότε τρύπωσε οριστικά μέσα στα άπλυτα της αγγλικανικής Εκκλησίας».

⁴ Παρότι ο Λορεντζάτος θεωρεί την εκ μέρους του Σεφέρη συνειδητοποίηση της κρίσης που επιφέρει στην ποίηση η απώλεια του κέντρου ελιοτική κληρονομιά, πιστεύει παράλληλα ότι «Αυτόν τον T. S. Eliot, τον στερνό, τον T. S. Eliot της πίστης τον φτασμένο all' ultimo suo, καθώς λέει ο Δάντης (Par. XXX, 33), μπορεί να μην τον άφησε τυχαία ο Σεφέρης απέξω σχεδόν απ' τις ελιοτικές περιπλανήσεις του», Ζήσιμος Λορεντζάτος, *Διόσκουροι 1. Γιώργος Σαραντάρης 2. Δημήτριος Καπετανάκης*, Δόμος, Αθήνα 1997, σ. 334.

μοντερνισμό τη δυνατότητα επίλυσης τόσο ουσιαστικών προβλημάτων. Θεωρώντας ενδεικτικές «απαντήσεις» στο ζήτημα της απώλειας του κέντρου εκείνες που επιχειρεί αφενός ο Eliot με την *Έρημη χώρα*, αφετέρου ο Σεφέρης με το *Μυθιστόρημα*,⁵ αποφαινεται τελικά ότι η συνεχιζόμενη σύνθεση μοντερνιστικών έργων δεν προσφέρει τίποτα, εάν δεν «αλλάξουμε πρώτα τη λειτουργία της τέχνης και από αισθητική (όπως είναι σήμερα) να την κάνουμε μεταφυσική».⁶ Εάν, λοιπόν, ο μοντερνισμός παρουσιάζεται καταστατικά αδύναμος στην αντιμετώπιση του προβλήματος, ο Λορεντζάτος είναι πεπεισμένος ότι η λύση βρίσκεται σε μια πιο ριζική σύνδεση της τέχνης με τη (χριστιανική) πίστη: «Η τέχνη πρέπει να βαφτιστεί στα νερά της μεταφυσικής πίστης».⁷

Ο Σεφέρης δεν έστειλε τελικά στον Λορεντζάτο την επιστολή με την οποία σχεδίαζε να του απαντήσει. Για μια σχέση τόσο ανθεκτική στην αυστηρή κρίση του ενός για τον άλλο όσο εκείνη του Σεφέρη με τον Λορεντζάτο⁸ επιτρέπεται να υποθέσουμε ότι πιθανότατα θα είχαν ανταλλάξει απόψεις, παρότι αυτό δεν είχε γίνει δημόσια. Ωστόσο, έχει κάποια σημασία για εμάς να προσέξουμε εκείνο που σημείωνε ο Σεφέρης στην επιστολή που δεν έστειλε: «οι παραδόσεις των λαών είναι εγκόσμιο πράγμα, η πίστη είναι του Θεού, είναι μεταφυσική, είναι οικουμενική, είναι το αιώνιο. [...] Εδώ είναι

⁵ Λορεντζάτος, «Το χαμένο κέντρο», ό.π. (σημ. 1), σ. 105.

⁶ Ό.π., σ. 106.

⁷ Ό.π., σ. 109.

⁸ Ενώ την αρνητική απόφαση του Σεφέρη για τη μεταφυσική αίσθηση που θεώρησε ότι απαξιώνει τον ιστορικό χρόνο στο ποιητικό έργο του Λορεντζάτου, το *Μικρά Σύρτις*, εκδομένο το 1955, βλ. τις επιστολές 72 και 73 του Σεφέρη (18.04.1956 και 02.05.1956) στο *Γράμματα Σεφέρη-Λορεντζάτου (1948-1968)*, επιμ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Δόμος Αθήνα 1990, σσ. 149-150· βλ. επίσης επιστολή στις 6.07.1955 του Σεφέρη προς τον Γ. Π. Σαββίδη στο «Κυπριακές» *Επιστολές του Σεφέρη (1954-1962)*. Από την αλληλογραφία του με τον Γ. Π. Σαββίδη, επιμ. Κατερίνα Κωστίου, Πολιτιστικό Ίδρυμα Τραπεζής Κύπρου, Λευκωσία 1991, σσ. 78-79. Ο Λορεντζάτος δεν προχώρησε ποτέ σε μια επανένδοση της *Μικράς Σύρτις*. Όπως σχολιάζει αρμοδίως ο Σταύρος Ζουμπουλάκης, («Πρώτες νύξεις για τη μεταθανάτια έκδοση του έργου του Λορεντζάτου με αφορμή μια ανέκδοτη μετάφρασή του», *Αντί*, τχ. 823-824 (αφιέρωμα στον Ζήσιμο Λορεντζάτο), περ. Β', 30 Ιουλίου – 9 Σεπτεμβρίου 2004, σ. 51): «Είχε ουσιαστικά υιοθετήσει την καταδικαστική κρίση του Σεφέρη για αυτήν [τη *Μικρά Σύρτις*]. Είναι απολύτως πειστικός, βέβαια, ο Ζουμπουλάκης, γιατί μεταφέρει και τη μαρτυρία του ίδιου του Λορεντζάτου, κοφτή και κατηγορηματική: «Ο Σεφέρης είχε δίκιο». Πάντως, ο Σεφέρης δεν παραλείπει να σχολιάσει και συνολικότερα το δοκιμιακό λόγο του Λορεντζάτου, σε ημερολογιακή καταγραφή του 1966: «Τις μέρες που πέρασαν διάβασα τις *Μελέτες* του Ζ. Λ. [Λορεντζάτου] (έκδοση Γαλαξία που μόλις κυκλοφόρησε) –πως φαίνεται που αυτός ο άνθρωπος δεν έχει γυμναστεί αριετὰ στο γράψιμο– και το μεγάλο ελάττωμα, σ' αυτόν τον Χριστιανό ωστόσο, η στέρηση από κάθε ταπεινοφροσύνη», Γιώργος Σεφέρης, *Μέρες Θ'. 1 Φεβρουαρίου 1964-11 Μάη 1971*, φιλ. επιμ. Κατερίνα Κρίκου-Davis, Ίαρος, Αθήνα 2019, σ. 123.

που δεν μπορώ να ξεκαθαρίσω τη σκέψη μου πάνω στη σκέψη σου – και στεναχωριούμαι».⁹ Γίνεται προφανέστερη από το ευρύτερο συμφραστικό περιβάλλον της σεφερικής τοποθέτησης η απόσταση που κρατάει ο ποιητής από την τάση τόσο οργανικής ανάμειξης και συσχετισμού των εγκόσμιων, πολιτισμικών παραδόσεων με τη μεταφυσική και χριστιανική πίστη.

Η ιστορία της λεονταρικής ανάγνωσης του δοκιμίου του Λορεντζάτου δεν είναι άγνωστη: βρισκόμαστε στα 1973, όταν ο Λεοντάρης στο δοκίμιό του «Εν μετεωρισμώ» αποφαινεται ότι το πρόβλημα του χαμένου μεταφυσικού κέντρου της ποίησης «δεν με αφορά ως ποιητή».¹⁰ Μια τέτοια απόρριψη πρέπει να διαβαστεί παράλληλα με την ακόλουθη εξίσου απορριπτικά συνθήκη: «να είμαστε ποιητές και να παριστάνουμε τους μύστες ή να είμαστε μύστες και να παριστάνουμε τους ποιητές». Συνεπώς, ο ίδιος, επιλέγοντας να είναι ποιητής, απορρίπτει την πιθανότητα να είναι και ή να είναι (απλώς) μύστης: η διπλή ιδιότητα είναι για τον Λεοντάρη ασύμβατη και στο πλαίσιο ετούτης της ασυμβατότητας, ως ποιητής, αρνείται να διαπραγματευτεί την απώλεια του μεταφυσικού κέντρου που θίγει ο Λορεντζάτος ως υπαριτή συνθήκη για την ποίηση.

Ο Λεοντάρης αναφέρεται ονομαστικά στον Λορεντζάτο μόλις δύο φορές χωρίς να ονομάζει το «Χαμένο κέντρο», οπότε από τα σημεία στο οποία γίνεται σαφές ότι η διαλογική απεύθυνση είναι συγκεκριμένη, είναι εκείνο στο οποίο ο Λεοντάρης αναφέρεται σε ένα χαρακτηριστικό βιβλικό χωρίο από τον Ιερεμία, το οποίο έχει προηγουμένως χρησιμοποιήσει ο Λορεντζάτος στο «Χαμένο κέντρο».¹¹ Ο Λεοντάρης ξεκινά παρατηρώντας ότι:

⁹ Γιώργος Σεφέρης, *Μέρες Η΄. 2 Γενάρη 1961-16 Δεκέμβρη 1963*, φιλ. επιμ. Κατερίνα Κρίκου-Davis, Ίταρος, Αθήνα 2018, σσ. 314-315.

¹⁰ Βύρων Λεοντάρης, «Εν μετεωρισμώ» [1973], *Κείμενα για την ποίηση*, Νεφέλη, Αθήνα 2001, σ. 27.

¹¹ Βέβαια, το δοκίμιο του Λορεντζάτου απασχολεί συνολικότερα την ομάδα των *Σημειώσεων*, καθώς το λεονταρικό δοκίμιο «Εν μετεωρισμώ» συμπεριλαμβάνεται στο δεύτερο τεύχος του περιοδικού, το οποίο αποτελεί ένα είδος σχετικού αφιερώματος με συμμετοχή τριών ακόμη από τα βασικά μέλη της ομάδας: του Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, του Μάριου Μαριδίδη και του Στέφανου Ροζάνη. Οι τέσσερις δοκιμογράφοι ασκούνται σε μια αγαπημένη πρακτική των μελών του περιοδικού: τη μεταξύ τους, δημόσια συζήτηση, από την οποία επαληθεύεται η ιδεολογική τους συσπείρωση χωρίς όμως καθόλου να αποκλείονται οι διαστάσεις απόψεων. Έτσι φαίνεται να συμβαίνει και στο εν λόγω τεύχος αναφορικά με τις απόψεις του Στ. Ροζάνη, που αναπτύσσονται σε απόσταση με εκείνες των υπολοίπων. Επίσης, επαληθεύεται το είδος της κριτικής παρέμβασης διά του δοκιμιακού λόγου που

Όλοι οι προφήτες καυτηριάζουν και εξοριίζουν (μάλιστα αρκετά μονότονα) το ξεστράτισμα του ανθρώπου από το μεταφυσικό του στήριγμα και την προσήλωσή του στην ουμανιστική αναγκαιότητα και τον ανθρωποκεντρισμό.

Ακριβώς εδώ είναι που παραθέτει, ως παράδειγμα για τον ανωτέρω ισχυρισμό, τα εξής λόγια του Ιερεμία: «Επικατάρατος ο άνθρωπος, ος την ελπίδα έχει επ' άνθρωπον και στηρίσει σάρκα βραχίονος αυτού επ' αυτόν, και από Κυρίου αποστή η καρδια αυτού» (*Ιερεμίας*, 17: 5).¹² Βέβαια, ο Λορεντζάτος έχει αναφερθεί στο βιβλικό χωριό για διαφορετικούς λόγους από τον Λεοντάρη: συντασσόμενος με τον προφήτη και καταγγέλλοντας τον νεωτερικό κόσμο που ξέχασε τον Θεό και θεοποίησε τον άνθρωπο.¹³

Είναι είκοσι τρία χρόνια μετά, το 1996, όταν ο Λεοντάρης περνά από τη θεωρητική απόρριψη της διπλοθεσίας ποιητή και μύστη, σε μια ποιητική μεταγραφή της αναμέτρησης με τον θεολογικό μύθο. Πλέον το ζήτημα είναι περισσότερο ενδιαφέρον, γιατί ο Λορεντζάτος εξαφανίζεται από τη θέση του συνομιλητή και απομένει ο Ιερεμίας. Ο Λεοντάρης, αντιπαρερχόμενος εκ νέου τα λόγια του προφήτη, σκηνοθετεί έναν αγώνα λόγων (ποιητικός *vs.* προφητικός λόγος), δηλώνοντας ότι ως ποιητής απορρίπτει τη διδασκαλία του προφήτη, οπότε αποκρίνεται οριστικά και αμετάκλητα:

Αγριομυρική εν τη ερήμω
επικατάρατος εν γη αλμυρά

τους ενδιαφέρει να αναπτύξουν: καθώς το τεύχος εξαντλείται με τα δοκίμια των τεσσάρων, χωρίς την παραμικρή άλλη προσθήκη, μοιάζει περισσότερο με έναν μικρό συλλογικό τόμο πάνω σε ειδικό θέμα, παρά με τεύχος περιοδικής έκδοσης.

Πάντως, το «Χαμένο κέντρο» είναι ολοφάνερα η αφορμή της συζήτησης, καθώς επανέρχεται στα δοκίμια και των υπολοίπων. Βλ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, «Ποίηση και πίστη», *Σημειώσεις*, τχ. 2, 1973, σ. 9 και Μ. Αφεντόπουλος [=Μαριτίδης], «Η ταυτότητα του Μάγου», *Σημειώσεις*, τχ. 2, 1973, σ. 35. Ειδικά ο Μαριτίδης αξιοποιεί ιδιαίτερα και εμφανίζει τον (αντι)μοντερνιστικό προσανατολισμό του Λορεντζάτου (σ. 20). Ο Ροζάνης συνεχίζει τη συζήτηση απαντώντας στον Λεοντάρη σε κείμενο που τιτλοφορεί «Οι ακροβασίες του ορθού λόγου ή Ο μύθος του χαμένου μύθου», *Σημειώσεις*, τχ. 3, Γενάρης 1974, σσ. 101-111. Επανέρχεται στον Λορεντζάτο στο δοκίμιο «Το πρόσωπο μιας απορριμμένης [sic] ιδεολογίας», *Σημειώσεις*, τχ. 11, Ιούνιος 1977, σσ. 29-33. Ειδική αναφορά στο «Χαμένο κέντρο» στη σ. 33. Ο Λυκιαρδόπουλος επανέρχεται στο «Χαμένο κέντρο» και αναλύει τις σκέψεις του στο «Ειδώλου είδωλον. Πάνω σε μερικές σκέψεις του Ζήσιμου Λορεντζάτου για την “κρίση” της ποίησης», *Αναφορές*, Έρασμος, Αθήνα 1979, σσ. 9-20.

¹² Λεοντάρης, «Εν μετεωρισμώ», ό.π. (σημ. 10), σ. 29.

¹³ Λορεντζάτος, «Το χαμένο κέντρο», ό.π. (σημ. 1), σ. 125.

Έτσι το θέλησα και μη ρωτάς¹⁴

Σαν το αρμυρίκι στην έρημο, θα ζήσω καταραμένος στην άγονη γη: τέτοια λόγια δεν είναι ενός άθεου ανθρώπου, αλλά ενός δύσπιστου ποιητή, ενός ποιητή που επιχειρεί να αποδείξει την υπόθεση της πίστης ως αδύνατη, σε ένα περιβάλλον στο οποίο η αναμέτρηση με τον θεολογικό μύθο αποτελεί μια πτυχή της σχέσης της τέχνης προς τον εαυτό της και όχι προς κάποιο μεταφυσικό ιδεώδες. Πρόκειται για την ένατη και προτελευταία συλλογή του Λεοντάρη που φέρει τον εύγλωττο τίτλο *Εν γη αλμυρά*.

Από το δοκίμιο «Εν μετεωρισμώ» έως τη συλλογή *Εν γη αλμυρά*, ο Λεοντάρης εκφράζει μια ολοκληρωμένη πεποίθηση γύρω από τη σχέση ποίησης και πίστης. Έχω την εντύπωση ότι η ενασχόλησή του με το «Χαμένο κέντρο» (προφανώς και οι σχετικές συζητήσεις με τα υπόλοιπα μέλη της παρέας των *Σημειώσεων*) τον απελευθερώνουν και τον εμπνέουν αρκετά στο να αντιληφθεί την υπόθεση της πίστης σε κοσμικό επίπεδο και ακολουθώντας να αξιοποιήσει τις σκέψεις του σε μια συζήτηση για την ποίηση. Εκείνο που «μπέρδευε» τον Σεφέρη στη μελέτη του «Χαμένου κέντρου», η ανάμειξη από τον Λορεντζάτο της κοσμικής πνευματικής και ποιητικής παράδοσης με τη χριστιανική, αξιοποιείται από τον Λεοντάρη, ώστε να αντιληφθεί τη Βίβλο επί της ουσίας ως λογοτεχνική πηγή και να αποδεχτεί ότι «η σημασία της στην τέχνη ήταν αποφασιστική».¹⁵ Με άλλα λόγια, θεωρώ πως θα προσυπέγραφε τη σκέψη ότι δεν υπάρχουν καλύτερα συμφραζόμενα από εκείνα της χριστιανικής πίστης για να εκφράσει κανείς μεταφορικά και ποιητικά την πιο ισχυρή δυσπιστία γύρω από την υποτιθέμενη δυνατότητα της ποίησης να διαχειριστεί τον μύθο του χαμένου μύθου, του μεταφυσικού κέντρου, του μυστικού βιώματος και της πνευματικής ενότητας.

Δύο είναι τα ζητήματα που θα εξετάσουμε ακολουθώντας πρώτα το ενδιάμεσο στάδιο κατασκευής αυτής της πεποίθησης, που αντιστοιχεί κυρίως στη συλλογή *Εκ περάτων* (1986). Υπό το πρίσμα της σχέσης ποίησης και

¹⁴ Βύρων Λεοντάρης, *Εν γη αλμυρά*, Έρασμος, Αθήνα 1996, σ. 43 (η πλαγιογράφηση του συγγραφέα).

¹⁵ Λεοντάρης, «Εν μετεωρισμώ», ό.π. (σημ. 10), σ. 31.

πίστης, θα διατρεξούμε ακολούθως και τη συλλογή *Εν γη αλμυρά*, καθώς αποτελεί την κορυφαία στιγμή διαχείρισης του θρησκευτικού μύθου στο έργο του ποιητή. Ας μου επιτραπεί, ωστόσο, μια παρέκβαση προκειμένου να ανιχνεύσουμε τα πρωιμότερα σημεία της λεονταρικής ποίησης –δηλαδή πριν τη συλλογή *Εκ περάτων*–, όπου γίνεται αναφορά θρησκευτικών στοιχείων.

Στη δεύτερη σύνθεση της συλλογής *Ψυχοστασία* (1972), ο Λεοντάρης δίνει για τίτλο το όνομα και την ιδιότητα ενός κρυφού μαθητή του Ιησού: «Ιωσήφ, βουλευτής Αριμαθαίας». Το διακείμενο που ανακαλείται είναι τα τέσσερα Ευαγγέλια της Καινής Διαθήκης, και συγκεκριμένα το κεφάλαιο της αποκαθήλωσης και ταφής του Ιησού, το οποίο ξεινά και στους τέσσερεις Ευαγγελιστές με την εμφάνιση του εν λόγω μαθητή στον Πόντιο Πιλάτο. Ο Ιωσήφ, που φέρεται να αντιτάχθηκε στην καταδίκη του Ιησού, ζητά από τον Πόντιο Πιλάτο την άδεια να αποκαθηλώσει το νεκρό σώμα του Ιησού από τον σταυρό, προκειμένου να το προετοιμάσει για τον ενταφιασμό (*Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο*, 27: 57-61· *Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*, 15: 42-47· *Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο*, 23: 50-56 και *Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, 19: 38-42).

Η λεονταρική σύνθεση αποτυπώνει τη συνάντηση Ιωσήφ και Ποντίου Πιλάτου και έναν ιδιότυπο διάλογο ανάμεσά τους. Ο νεοαφιχθείς Ιωσήφ γνωρίζει την πόλη, συνθήκη που αντανακλά το περιβάλλον της ευαγγελικής μετακίνησης: από την Αριμαθαία στην Ιερουσαλήμ με την οποία είναι σίγουρα εξοικειωμένος ο Ιωσήφ. Πάντως, ο τόπος της συνάντησης είναι παραλλαγμένος στο ποίημα. Βρισκόμαστε στη μεταπολεμική Αθήνα:

Δεν έχω ακόμα συνηθίσει
 με τις καινούριες διευθύνσεις
 [...]

 Τώρα στη Νικοδήμου parking
 γραφεία στο μέγαρο Λινάρδου
 – Ιωσήφ, βουλευτής Αριμαθαίας

Παρακαλώ τον κύριο Πιλάτο...¹⁶

Δείκτης αλάνθαστος για τη χρονολογική τοποθέτηση στη μεταπολεμική εποχή είναι το μέγαρο Λινάρδου. Το ιστορικό κτήριο της οδού Πατησίων επιτάχθηκε από τις δυνάμεις της γερμανικής Κατοχής για να στεγάσει τη Μυστική Στρατιωτική Αστυνομία της Βέρμαχτ. Στη διάρκεια του Εμφυλίου έγινε η έδρα της Γενικής Ασφάλειας. Μεταπολεμικά, από τη δεκαετία του 1950, στέγασε πράγματι γραφεία: του Σώματος Ορκωτών Λογιστών. Όσο για την οδό (Ναυάρχου) Νικοδήμου, δρόμος που βρίσκεται στην Πλάκα, δεν αποκλείεται να αποτελεί μια υπόμνηση του ονόματος του Νικόδημου, του προσώπου της Καινής Διαθήκης, που εμφανίζεται στο *Κατά Ιωάννην* (19: 39) να συμπαρίσταται στον Ιωσήφ στον αρωματισμό και ενταφιασμό του σώματος του Ιησού.

Ο Ιωσήφ του ποιήματος είναι, όπως και ο βιβλικός στο *Κατά Μάρκον* (15: 43), ένας διακεκριμένος και ευπόληπτος βουλευτής: πιο κοντά στην εποχή του Λεοντάρη, αν κρίνουμε από την ομολογία: «Έλαβα μέρος στην εξέγερση του Μάη». Η πολιτική ιδιότητα του Ιωσήφ ενισχύεται ξεκάθαρα από την ποιητική με την επίκληση του σεφερικού: «“Στο περιγιάλι το κρυφό... κλπ.” η ψυχή μου». Έπεται η ομολογία, «Πάει καιρός που πιά δεν γράφω ωραία ποιήματα». Αλλά, όπως το δείχνει ακολούθως η περιγραφή του συνομιλητή του, πρόκειται για έναν πιστό της ποίησης:

Κράτησες την πολυτέλεια της τέχνης σου, την πίστη σου σ’
απροσδόκητα οράματα και απρόσιτες επαγγελίες, πάν-
τα κομψός μέσα στην ιδεολογία σου...¹⁷

Ακριβώς σε αυτούς τους στίχους βρίσκεται και το κλειδί ετούτης της πρώιμης ενασχόλησης του Λεοντάρη με τον βιβλικό μύθο, ιδιαίτερα στο χαρακτηριστικό της «πίστης» που αποδίδει ο Πόντιος Πιλάτος στον Ιωσήφ. Ο Λεοντάρης χρησιμοποιεί αλληγορικά ένα ιδιοσυγκρασιακό στοιχείο του

¹⁶ Βύρων Λεοντάρης, *Ψυχαστασία*, Ύψιλον, Αθήνα 1983, σ. 192.

¹⁷ Ο.π., σ. 194.

άμεμπτου μαθητή, εκείνο της πίστης, οπότε ο Ιωσήφ γίνεται ένας αλληγορικός καμβάς, για να απεικονιστεί πάνω του ο πιστός και ευσεβής ποιητής που δεν εγκαταλείπει τον αγώνα υπέρ ποιήσης. Ο λεονταρικός Πιλάτος είναι πιθανότατα κι αυτός ποιητής, όμως άλλου τύπου:

Όσο για τη δι-
κή μου τέχνη, πανάρχαια όσο και η δική σου, έγινε σκέ-
τη τεχνική.¹⁸

Ο Λεοντάρης διανύει τα πρώτα του βήματα στη μέθοδο της ανατρεπτικής διαχείρισης του μύθου, όπως το δείχνουν και οι στίχοι με τους οποίους κλείνει την προηγούμενη σύνθεση της *Ψυχοστασίας* και όπου ομολογεί: «Κανέννας μύθος πια κανέννας μύθος».¹⁹ Στο δοκίμιο «Εν μετεωρισμώ», το 1973, δηλώνεται ότι «ιάθε γενιά πιστεύει πως η προηγούμενή της λειτουργούσε αρμονικά με τον “μύθο” της και πως μόνο αυτή τώρα έχει το προνόμιο-κατάρα να βρίσκεται σε διάσταση και αξεπέραστη δυσαρμονία με το “δικό της μύθο”».²⁰ Ωστόσο, ο ποιητής υποστηρίζει απαρέγκλιτα ότι δεν υπήρξε εποχή και ποιητική γενιά κατά τη δράση της οποίας η τέχνη να βρισκόταν σε αρμονική προσήλωση προς το μεταφυσικό της κέντρο. Ένα χρόνο πριν, στους στίχους της *Ψυχοστασίας* που διαβάζουμε, θα ήταν μάλλον το ίδιο σίγουρος, οπότε ας θεωρήσουμε σκηνοθετημένη την αμφιβολία που εκφράζει ο Πιλάτος στους εξής στίχους:

Σήμερα δεν υπάρχουν τα παλιά ταλέντα
[...]
Κι όμως
αυτοί ίσως να 'ξεραν
[...]

¹⁸ Ο.π.

¹⁹ Για την ανάπτυξη αυτής της τεχνικής, αλλά και την εξέλιξη αυτού του πρώιμου σταδίου, μετά το «Ιωσήφ, βουλευτής Αριμαθαίας», βλ. Αγγέλα Γιώτη, «Ανατροπές του μύθου στην ποίηση του Βύρωνα Λεοντάρη και η διασταύρωση της ποιητικής του με τον στοχασμό του Theodor Adorno», υπό έκδοση στα πρακτικά του Ζ' Συνεδρίου της Ελληνικής Εταιρείας Γενικής και Συγκριτικής Γραμματολογίας: *Μύθος / Μύθοι στη Λογοτεχνία*.

²⁰ Λεοντάρης, «Εν μετεωρισμώ», ό.π. (σημ. 10), σ. 28.

Γιατί ν' αντέχει το κορμί, να υπομένει το μαρτύριο; Γιατί αποδέχεται αυτή την αναμέτρηση και δεν χυμάλει αμέσως στο λαιμό του δήμιου να τον ξεσκίσει ή ν' αφανιστεί μια και καλή, γιατί αποδέχεται αυτή τη σκοτεινή αβυσσαλέα σχέση; Γιατί η φύση να γίνεται ιστορία;

Ο λεονταρικός Πιλάτος εμφανίζεται στους παραπάνω στίχους να απεικνύεται την ουδετερότητα που διεκδίκησε στη Βίβλο με το νίψιμο των χεριών και να γίνεται εντελώς ασεβής. Χρειάζεται, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι η αναφορά στο σταυρικό μαρτύριο του Χριστού, εντελώς αφαιρετική ούτως ή άλλως, λειτουργεί συμβολικά σε σχέση με τις μεγάλες υποθέσεις που υποτίθεται ότι μπορούσαν οι παλαιότεροι ποιητές να απεικονίσουν αρμονικά. Ο βιβλικός μύθος χρησιμεύει στον Λεοντάρη για να εκφράσει μια κλιμακούμενη δυσπιστία γύρω από τη λυτρωτική δυνατότητα της ποίησης και την (αν)αποτελεσματικότητά της αναφορικά με σοβαρές και ευσεβείς αναθέσεις. Έτσι γίνεται και ο Πιλάτος κατηγορεί τον ποιητή-Ιωσήφ, υποβιβάζει σε κοινωνικό τον χαρακτήρα της επίσκεψής του, υποτιμά τη συνειδητότητά του και δείχνει μειωμένη προσοχή στο αίτημά του:

Δωσ' μου λοιπόν εσύ μια εξήγηση. Ή μήπως με την ποίηση δεν κάνεις κι εσύ την ίδια δουλειά με μένα... Δεν μακελεύεις σωθικά, δήμιο ψυχών; Ας είναι. Κάθισε τώρα να πιούμε ακόμα ένα ποτήρι, να δεις τη δισκοθήκη μου και τα βιβλία. Κι ύστερα πες μου τι ζητάς – αν ξέρεις κι εσύ ο ίδιος κι αν έχει πια καμιά σημασία... Αλήθεια – Άδεια ταφής ή ανάστασης γυρεύεις;

Ας μου επιτραπεί να συνοψίσω το προφίλ των δύο ποιητών στο σχηματικό δίπολο: πιστός και άπιστος ποιητής. Πιστός είναι ο ποιητής που υπηρετεί την ποίηση χωρίς να την αμφισβητεί, την ώρα που ο δεύτερος συνειδητοποιεί τον αδιέξοδο ρόλο στον οποίο είναι παγιδευμένος.

Η συλλογή *Μόνον διά της λύπης* (1976), που ακολουθεί στην εργογραφία του Λεοντάρη, θεματοποιεί ισχυρά το ζήτημα της σχέσης του ποιητή με την

ποίηση, χωρίς πολυάριθμες παραχωρήσεις στο θρησκευτικό στοιχείο. Ωστόσο, η συζήτηση που είδαμε να προηγείται, στο δεύτερο τεύχος των *Σημειώσεων*, μεταξύ των τεσσάρων συνεργατών του περιοδικού και με αφορμή το θέμα που θίγει το «Χαμένο κέντρο» του Λορεντζάτου, αφήνει ένα ευδιάκριτο ίχνος μεταξύ των στίχων του Λεοντάρη. Πρόκειται για το δίστιχο στο οποίο ο Λεοντάρης αντιστρέφει τη σολωμική αναγνώριση της Κόλασης από τη σύνθεση *Λάμπρος*. Δηλαδή, ενώ ο Σολωμός γράφει: «Κόλαση; την πιστεύω· είναι τη· αυξάνει, / κι όλη φλογοβολάει στα σωθικά μου», στον Λεοντάρη διαβάζουμε:

Κόλαση; δεν πιστεύω την· δεν είναι
κι ούτε φλογοβολάει τα σωθικά μου.

Η προφανής διακειμενική σχέση με τη σολωμική ποίηση κάνει αναγκαία τη σύγκριση με τον χωροχρόνο του σολωμικού ποιήματος, που είναι το «εσπέρας της Λαμπρής», μέσα σε μια εκκλησία. Είναι αυτό το σκηνικό που φορτίζει με νόημα τη δήλωση του Λάμπρου, ενισχύοντας την αλαζονεία του εμπρός στο θείο, ενώ η αντίστοιχη απουσία του από το λεονταρικό ποίημα προκαλεί μια αμηχανία γύρω από την επιχειρούμενη αντιστροφή του νοήματος.

Υποψιάζομαι ότι ο Λεοντάρης συνομιλεί ταυτόχρονα με τον Ροζάνη, καθώς έχει προηγηθεί εκ μέρους του τελευταίου, στο δοκίμιο με το οποίο συμμετείχε στη συζήτηση του δεύτερου τεύχους των *Σημειώσεων*, το 1973, η αναφορά στους συγκεκριμένους σολωμικούς στίχους, ως τεκμηρίωση της θέσης του για την αιρετική και φλογισμένη, μυστική ανταπόκριση του ποιητή στα άλυτα μυστήρια του ουρανού.²¹ Πρόκειται για μια εμφατική και ιδιαίτερη (παρότι έμμεση) προμοδότηση εκ μέρους του Ροζάνη των θέσεων του Λορεντζάτου, με την οποία είναι βέβαιο ότι ο Λεοντάρης θα διαφωνεί ακόμη και το 1973 (όταν πρωτογράφονται όλα αυτά). Όμως, το 1976 είχε περισσότερους λόγους να θυμηθεί την αναφορά του Ροζάνη, καθώς ο τελευταίος έχει πλέον εστιάσει ειδικά στον σολωμικό *Λάμπρο*, αναπτύσσοντας

²¹ Στέφανος Ροζάνης, «Η υπεράσπιση της χαμένης μορφής ή Τα στίγματα του Αγίου Ιωάννη του Σταυρού», *Σημειώσεις*, τχ. 2, 1973, σσ. 52-53.

τις απόψεις του στο *Δαιμονιακό ύψιστο*, το γνωστό δοκίμιό του που εκδίδεται εκείνη τη χρονιά.²² Δεν είναι, λοιπόν, ούτε αμφισβήτηση της σολωμικής ποιητικής ούτε κάποια ένδειξη χριστιανικής ευσέβειας η άρνηση της κόλασης που εκφράζεται στο λεονταρικό δίστιχο, αλλά αμφισβήτηση της δυνατότητας του ποιητή να βρίσκεται σε μυστική ανταπόκριση με τα άλυτα μυστήρια του ουρανού εμφανισμένη σε συμφραζόμενα θεολογικής συζήτησης. Το ευρύτερο περιβάλλον του ποιήματος, αλλά κυρίως τα δύο δίστιχα που ακολουθούν ενισχύουν μια τέτοια ερμηνεία:

Αποκομμένη από το πανάρχαιο κριμα
δε μας σκοτώνει δε μας σώζει η αμαρτία

Χαμένη πια η ενότητα του πάθους
θάνατος και ηδονή ξέχωρα υπάρχουν

Αντί για κάποιο μεταφυσικό κέντρο λοιπόν, «χαμένη» οριστικά είναι για το ποιητικό υποκείμενο του Λεοντάρη η «ενότητα του πάθους»: θανάτου και ηδονής, ήτοι η δυνατότητά του να αποδώσει στον εαυτό του δαιμονιακές ιδιότητες.

Στην πέμπτη από τις οκτώ συνολικά ενότητες της σύνθεσης, ο Λεοντάρης εγχιβωτίζει στην ποιητική του αφήγηση έναν στίχο ευαγγελικού κειμένου, χωρίς κανένα ίχνος παραπομπής:

²² Στέφανος Ροζάνης, *Το δαιμονιακό ύψιστο. Δοκίμιο για τον Δ. Σολωμό*, Εκδόσεις των φίλων, 1976. Ο Ροζάνης, προφανώς γοητευμένος από τη δοκιμογραφία του Λορεντζάτου, επανέρχεται συχνά στις θέσεις του με ποικίλες αφορμές, ενώ, παράλληλα, εισχωρεί όλο και περισσότερο στη σφαίρα της μελέτης του Ρομαντισμού. Αναμφίβολα, η διάσταση απόψεων με τον Λεοντάρη βαθαίνει. Ωστόσο, έχει σημασία να επισημάνουμε ότι το συζητητικό στυλ της παρέας των *Σημειώσεων*, που ευνοεί τις γόνιμες αντιπαραθέσεις, δεν τροφοδοτεί ρήξεις. Δεν με έχει απασχολήσει μια πιθανή ανταπόκριση των υπόλοιπων μελών της παρέας στο δοκίμιο του Ροζάνη. Νομίζω, όμως, ότι θα πρέπει να είναι ενδεικτική, τουλάχιστον για το ύφος της κλιμακούμενης συζήτησης, μια βιβλιοκριτική του Βασίλη Λαμπρόπουλου, ο οποίος προστίθεται σταδιακά στον αρχικό πυρήνα των *Σημειώσεων*. Ο Λαμπρόπουλος θεωρεί ότι ο Ροζάνης «είναι Ρομαντικός: σκέφτεται και γράφει με τους όρους του Ρομαντισμού. [...] Η γραφή του κατέχεται και κατατρύχεται από Ρομαντικές έμμονες ιδέες, του προσάπτει ιδεοληψία, παρερμηνεία του σολωμικού νοήματος, «ψευδομεθοδολογία», παρατηρεί την εμμονή του για το «χαμένο Κέντρο Δημιουργίας» και, αφού βεβαιωθεί ότι εκφράζει θεμελιωδέστατες αντιρρήσεις γύρω από τις θέσεις του Ροζάνη, αποφαινεται ότι το βιβλίο του άρσεε και κλείνει με μια αγαπητική απεύθυνση προς τον συγγραφέα, βλ. Βασίλης Λαμπρόπουλος, «Στέφανου Ροζάνη: *Το δαιμονιακό ύψιστο. Δοκίμιο για τον Δ. Σολωμό*, Εκδόσεις των φίλων, Αθήνα, 1976. Σελ. 75», *Διαβάζω*, τχ. 3-4, Μάιος-Οκτώβριος 1976, σσ. 106-107.

Γιατί το πνεύμα δεν σαρκιώνεται
 Και ποταπός ο ασπασμός ούτος...
 Δεν έγινε δεν έγινε ποτέ αυτός ο ευαγγελισμός
 σάρκα με σάρκα πάντοτε σαρκιώνεται
 σάρκα με σάρκα πάντοτε σπαράσσεται
 σάρκα με σάρκα πάντοτε νυχτώνει

Ο δεύτερος από τους ανωτέρω στίχους προέρχεται από το *Κατά Λουκάν*, από το κεφάλαιο που αναφέρεται στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου.²³ Με ένα τέτοιο ελάχιστο ίχνος διακειμενικότητας ο Λεοντάρης, σε σχέση με την προηγούμενη φορά που τον είδαμε να προσφεύγει στον βιβλικό μύθο, δηλαδή το ποίημα «Ιωσήφ, βουλευτής Αριμαθαίας», εγκαινιάζει εδώ μια νέα τεχνική που θα αναπτύξει περισσότερο στις επόμενες συλλογές. Αντίθετα απ' ό,τι έκανε με τον Ιωσήφ και τον Πόντιο Πιλάτο, τους οποίους μετέφερε από την Ιερουσαλήμ στη μεταπολεμική Αθήνα, στο εξής ο Λεοντάρης δεν θα παραλλάξει το βιβλικό σκηνικό. Το αναπαράγει τόσο αφαιρετικά, ώστε συνήθως δεν είναι αναγνωρίσιμο από τον μέσο αναγνώστη, όμως, δεν μετακινεί τους ήρωες της Βίβλου από το πρωτότυπο περιβάλλον και τις συνθήκες στις οποίες έδρασαν. Η δημιουργική τους αναβίωση οργανώνεται καθώς τα λόγια τους αναλύονται περαιτέρω στο νέο ποιητικό περιβάλλον ή τοποθετούνται σε ένα χρονικό μετά. Δηλαδή, μέσα στο ποίημα του Λεοντάρη ακούμε είτε αυτά που θα έλεγαν αν μιλούσαν περισσότερο, ή αν μιλούσαν μετά από όσα διαδραματίζονται στη Βίβλο, χωρίς, ωστόσο, οι συνθήκες της πρωτότυπης κειμενικής παρουσίας τους να αλλοιώνονται.

Εν προκειμένω, ο Λεοντάρης εστιάζει σε ένα στιγμιότυπο μόνο –στο οποίο, όμως, εντοπίζεται ένα ίχνος αυθεντικής αμφισβητησιακής πρόθεσης– και επενδύει σε αυτό αυξάνοντάς το σε έκταση. Έτσι, η αντιστροφή της ατμόσφαιρας που προκύπτει στο ποίημα σε σχέση με το κλίμα ευγνωμοσύνης που προφανώς αποπνέει γενικά το επεισόδιο του Ευαγγελισμού, είναι

²³ «ή δὲ ἰδοῦσα [τον ἄγγελο] διαταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ, καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἄσπασμὸς οὗτος» (*Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο*, 1: 29).

βασισμένη όχι σε αλλοίωση των δεδομένων αλλά σε προέκταση του αρχικού συναισθήματος έκπληξης και αμηχανίας που κατέλαβε τη Θεοτόκο, όπως υποδηλώνει ο στίχος που εγριβωτίζεται. Επίσης, καθώς το πρωτότυπο βιβλικό σκηνικό δεν αναπαράγεται σε μεγαλύτερο βαθμό, ενισχύεται η μεταφορική δύναμη του βιβλικού διακειμένου, το οποίο μπορεί έτσι να αξιοποιηθεί στην υπόθεση που κυρίως ενδιαφέρει τον Λεοντάρη, δηλαδή όχι σε μια συζήτηση περί θρησκευτικής πίστης αλλά σε εκείνη για τις δυνατότητες του ποιητικού λόγου.

Σε ό,τι αφορά στη χρήση θρησκευτικού διακειμενικού υλικού ο Λεοντάρης στο εξής θα κινηθεί στις βάσεις που έχει ήδη θέσει ασκούμενος στις εξής τεχνικές:

1. Ανατρέχει σε βιβλικά επεισόδια, πρόσωπα και συμφραζόμενα που έλκουν την προσοχή του κυρίως για να αντλήσει τα υλικά με τα οποία θα κατασκευάσει πειστικά το δικό του περιβάλλον πίστης. Επομένως, τα θρησκευτικά συμφραζόμενα δεν χρησιμοποιούνται στη βάση κάποιων χριστιανικών ή μη πεποιθήσεών του, αλλά ως το πιο ευρύ κοίτασμα λόγου περί πίστης. Η λειτουργία του σχετικού περιβάλλοντος είναι κυρίως αλληγορική και ορίζεται από έναν αναφορικό προς την ποίηση και αυτοαναφορικό συσχετισμό ως «μια σχέση της τέχνης προς την τέχνη».²⁴
2. Χρησιμοποιεί ο Λεοντάρης αυτά τα υλικά είτε προς ενίσχυση του προφίλ των δικών του ηρώων ως πιστών είτε για να αντιστρέψει την υπόθεση της πίστης ως δυνατότητας στην οποία ο άνθρωπος μπορεί να ανταποκριθεί αποτελεσματικά.
3. Ακόμη και στην πρώτη από τις ανωτέρω δύο περιπτώσεις, απέναντι στον πιστό τοποθετείται ένας άπιστος ή δύσπιστος συνομιλητής, ώστε από την μεταξύ τους αλληλεπίδραση τελικά να ενισχύεται η πεποίθηση της αδυναμίας του ανθρώπου να ανταποκριθεί αποτελεσματικά στην υπόθεση της πίστης.



²⁴ Η φράση από το «Εν μετεωρισμώ», Λεοντάρης, ό.π. (σημ. 10), σ. 43.

Στη συλλογή *Εκ περάτων* ο Λεοντάρης οργανώνει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και πυκνή χρήση του εκκλησιαστικού λόγου, προκειμένου να τεκμηριώσει μια ισχυρή ποιητική δυσπιστία απέναντι στη δυνατότητα της πίστης. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, η δυσπιστία αυτή αφορά μια σχέση της τέχνης προς την τέχνη. Όμως, όσο περισσότερο δυσδιάκριτη γίνεται η διακειμενική ύφανση, αλλά και όσο η τεχνική του Λεοντάρη αναβαθμίζεται σε περιπλοκή, τόσο μεγαλύτερη προσοχή χρειάζεται για να αντιληφθεί κανείς ότι παραμένουν πάντα τα λόγια ενός δύσπιστου ποιητή και όχι ενός άθεου ανθρώπου. Ο Λεοντάρης εγυβωτίζει συστηματικά φράσεις από εκκλησιαστικά κείμενα και, παρά το γεγονός ότι δεν υφίστανται παραπομπές, η αναγνώρισή τους μέσω της αναγωγής στο αρχικό κειμενικό τους περιβάλλον είναι σαφής.²⁵ Από την πρώτη ενότητα της σύνθεσης, το ποιητικό υποκείμενο, επισκοπώντας τη ζωή του, αυτοπαρουσιάζεται ως αμαρτωλός, παραφράζοντας έναν στίχο από έναν κανόνα σε «μετανοούντας και εξομολογημένους», με ακροστιχίδα τη φράση «Αναστασίου αμαρτωλού εξομολόγησις», η οποία σχηματίζεται από τα πρώτα γράμματα των στροφών. Ο στίχος που χρησιμοποιεί ο Λεοντάρης εντοπίζεται στη στροφή που αντιστοιχεί στο γράμμα Ω και στο πρωτότυπο κείμενο έχει ως εξής: «Ω πῶς τῆς ζωῆς / τὸν καιρὸν ἐν ἀτοπήμασιν / ἐβίότευσα ἐμβούμενος, / τὰς ἐντολάς δὲ / οὐκ ἐφύλαξά σου, Κύριε».²⁶ Ο ποιητής του Λεοντάρη εξομολογείται τον αμαρτωλό του βίο ξεκινώντας με μια παράφραση του πρώτου στίχου της ανωτέρω στροφής:

Πως τον καιρὸν ἐν ἀτοπήμασιν ἐβίότευσα ρεμβόμενος...

²⁵ Η ταύτιση των εν λόγω παραθεμάτων είναι πολύ πιο εύκολη για τον σημερινό αναγνώστη, μέσω διαδικτυακής αναζήτησης. Ωστόσο, διαθέτουμε πλέον τις μελέτες του Βασίλη Αλεξίου, οι οποίες φέρουν σε πέρας τον σχετικό υπομνηματισμό των συλλογών *Εκ περάτων* και *Εν γη αλμυρά*, αξιοποιώντας όχι μόνο τις πληροφορίες που παρέχει το Αρχείο Λεοντάρη (το οποίο απόκειται στο ΕΛΙΑ), αλλά και τις συζητήσεις που είχε κάνει ο ίδιος με τον ποιητή κατά την πολυετή φιλία που τους συνέδεε. Αναφορικά, λοιπόν, με τις δύο συλλογές, τα περισσότερα από τα στοιχεία διακειμενικών αναφορών που αναλύονται στην ανά χειράς μελέτη απαντούν στις εν λόγω εργασίες, που είναι οι εξής: «Περατώνοντας το έργο ενός μικρού χρέους: Σχόλια στη συλλογή *Εκ περάτων* του Βύρωνα Λεοντάρη (με τη βοήθεια του Αρχείου του)», *Σημειώσεις*, τχ. 85, Μάιος 2019, σσ. 5-14 και «Οδοιπορώντας στην *Αλμυρά γη* του Βύρωνα Λεοντάρη (με νερό από την ποίησή του και σημειώσεις του Αρχείου του)», *Σημειώσεις*, τχ. 84, Μάρτιος 2018, σσ. 46-61. Ο αναγνώστης που θα ανατρέξει στις μελέτες του Αλεξίου θα βρει και άλλα στοιχεία διακειμενικών αναφορών, τα οποία δεν εντοπίζονται στη δική μου διερεύνηση.

²⁶ «Κανὸν εἰς μετανοοῦντας καὶ ἐξομολογουμένους φέρων ἀκροστιχίδα: “Αναστασίου ἀμαρτωλοῦ ἐξομολόγησις”» (ἦχος πλ. δ’).

Μαρτύρια πάνω στα μαρτύρια
 και κρίματα πάνω στα κρίματα
 χρεωκόπος του καιρού ασύγγνωστος
 και φτάνει τώρα ξαφνικά το μήνυμα ο Αγώνιος πεθαίνει...

Στη σύνθεση παρακολουθούμε την κοίμηση του Αγώνιου, ποιητή ο οποίος έχει λάβει το μήνυμα του επερχόμενου τέλους. Ήδη τον τίτλο της συλλογής, *Εκ περάτων*, χρειάζεται να τον διαβάσουμε στη συνάφεια του ύμνου «Άπόστολοι ἐκ περάτων» του πρώτου από τα Εξαποστειλάρια που ψάλλονται στο τέλος του Μεγάλου Παρακλητικού κανόνος της Κοιμήσεως της Θεοτόκου. Εκεί οι απόστολοι ως άμεσοι οικείοι του Χριστού καλούνται από τη μητέρα του να κηδεύσουν το σώμα της, ενώ ο θείος χαρακτήρας της περιστασης –η οποία από τους πιστούς βιώνεται ως γιορτή–, κορυφώνεται, καθώς η Παναγία καλεί τον Χριστό για να παραλάβει το πνεύμα της.²⁷ Για τον Αγώνιο του Λεοντάρη δεν υπάρχει τίποτα εορτάσιμο, ενώ όσοι συναθροίζονται είναι κάτι σκιώδεις απόστολοι-λόγια:

Λόγια εκ περάτων συναχτήσαν
 για τον Αγώνιο που πεθαίνει
 φτεροκοπούν απάνω κάτω στο τρεμάμενο το εσπέρας
 θέλουν να τον σηκώσουν στα φτερά τους ένα γύρο να τον παν
 Λυιαβηττός Πευκάκια Στρέφη Τουρκοβούνια
 μα αυτός πεθαίνει απών
 ματαιωμένος και απών.²⁸

Από το δεύτερο μέρος της σύνθεσης συντελείται μια κατάβαση στον κάτω κόσμο. Σε ρόλο «περαματάρη» ένας ταξιτζής οδηγεί τον Αγώνιο ως το καθορισμένο όριο, από όπου εκείνος ακολουθεί το ποτάμι των ξεριζωμένων,

²⁷ «Άπόστολοι ἐκ περάτων, συναθροισθέντες ἐνθάδε, Γεθησημανῆ τῷ χωρίῳ, κηδεύσατέ μου τὸ σῶμα, καὶ σύ, Υἱὲ καὶ Θεὲ μου, παράλαβέ μου τὸ πνεῦμα». Ίσως δεν είναι άσκοπο να σημειωθεί ότι ο ύμνος αναφέρεται και από τον Παπαδιαμάντη σε άρθρο με τίτλο «Η Κοίμησις της Θεοτόκου» που δημοσιεύεται στην εφημερίδα *Εφημερίς*, στις 15 Αυγούστου του 1887 και συμπεριλαμβάνεται στα παπαδιαμαντικά *Άπαντα* (κριτική έκδ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, τόμος πέμπτος, Δομός, Αθήνα 2005, σ. 130).

²⁸ Βύρων Λεοντάρης, *Εκ περάτων*, Ύψιλον, Αθήνα 1986, σσ. 7-8.

στο τρίτο μέρος της σύνθεσης. Τα στοιχεία της ποιητικής εικόνας είναι συμβατά με τη ροή ενός ποταμού, όπως ο Αχέροντας προς την πύλη του κάτω κόσμου. Οι νεκροί που ακολουθούν τη ροή του χωρίζονται σε δύο κατηγορίες, οι οποίες παρουσιάζονται στο ποίημα εναλλάξ, ώστε να επιτευχθεί μια διαλογικού τύπου εκφορά.

Από τη μία, είναι η ομάδα που τρέφει την ψευδαισθησή της ευλαβικής συμπεριφοράς και πασχίζει να διατηρήσει «ακλινη και άτρωτον την πίστιν». Η τελευταία φράση, βάσει της οποίας προσδιορίζεται το ποιόν της ομάδας στη δεύτερη στροφή (του τρίτου μέρους), είναι αντλημένη αυτούσια εξ ενός από τα Μαρτυρικά της Παρακλητικής και του Τριωδίου, δηλαδή «τροπάρια ενός ή περισσοτέρων Μαρτύρων που ψάλλονται κατά την περίοδο του Τριωδίου».²⁹ Παραφράζω το σχετικό χωρίο: Με αχόρταγη διάθεση ψυχής, άγιοι Μάρτυρες, επειδή δεν αρνηθήκατε τον Χριστό, εσείς οι οποίοι, αφού υπομείνατε διάφορα βασανιστήρια παθημάτων, κατεδαφίσατε το θράσος των τυράννων. Αφού φυλάξατε ακλόνητη και άτρωτη την Πίστη (από εδώ η φράση που δανείζεται ο Λεοντάρης), μετατεθήκατε στους ουρανούς. Γι' αυτό, επειδή βρήκατε θάρρος προς τον Χριστό, ζητήστε, να δωρηθεί σ' εμάς το μέγα έλεος.³⁰ Στην πέμπτη στροφή (του ίδιου μέρους), η φράση που εμφανίζει τους πιστούς «εν πνέοντες, προς εν βλέποντες, μίαν οδόν ζωής ευράμενοι» είναι αντλημένη από την ίδια πηγή. Συνεπώς, ο εγιβωτισμός των φράσεων από τα εκκλησιαστικά κείμενα στοχεύει στη μεταφορική αναγωγή της πρώτης ομάδας που δρα στο ποίημα σε άγιους Μάρτυρες της πίστης. Η δεύτερη ομάδα τοποθετείται «απέξω από κοντά και δίπλα» των προηγούμενων: είναι οι «αποδιωγμένοι». Το ποιητικό υποκείμενο αιτιολογεί τον διωγμό τους με την εξής περιγραφή: «γιατί είχαν γεννηθεί απελπισμένοι».

Η σχέση των δύο ομάδων δεν είναι αρμονική, καθώς οι πιστοί, «ανδρείοι και περίτρομοι μπρος στο ποθούμενο και το επερχόμενο» (: ο ποιητής μας αφήνει να σκεφτούμε ότι αυτό είναι η κρίση), «έβριζαν τους απέξω αιρετικά βδελύγματα προδότες προβοκάτορες και ανώμαλους και τοξικομανείς και

²⁹ Αλεξίου, «Περατώνοντας το έργο ενός μικρού χρέους...», ό.π. (σημ. 25), σ. 6.

³⁰ Παραθέτει το χωρίο στην πρωτότυπη μορφή ο Αλεξίου, ό.π.

τέτοια». Οι απελπισμένοι από τη μεριά τους, άλλοτε αντιμιλάνε στους πιστούς: «που πάτε έτσι ζωσμένοι το ίδιο σας το δίχτυ και τις αλυσίδες σας ... ποτέ σας δεν θα βγείτε από την κοίτη, πιο κάτω θα σας θάψουν όπως τόσα ποτάμια που τα κάναν υπονόμους...»³¹· άλλοτε, όμως, τους συμπαραστέκονται μένοντας κοντά στο ποτάμι:

Γιατί ήξεραν που μέσα εκεί ανέκαθεν κυλούσαν μάρτυρες καρτερόψυχοι συντριβόμενοι ποιναίς και θηρίοις βρώμα διδόμενοι και τεμνόμενοι μεληδόν τω ξίφει και εις βυθόν θαλάσσης ριπτόμενοι πυρί δαπανώμενοι και ωμοτάτη κρίση καταξέόμενοι θύματα χτες και σήμερα και αύριο και πάντα σε άνηση πάλη κι αγώνα μέσα σε φριχτές σιοτεινές φυλακές τροχούς τε και αρθρέμβολα και τροχαντήρες και καταπέλτας και λέβητας τηγανά τε και δακτυλήθρας και ζώπυρα πυρός και ηλεκτρόδια και παραισθησιγόνα³¹

Σε αυτούτους τους στίχους, οι οποίοι καλύπτουν σχεδόν την έκταση μιας στροφής, εντοπίζονται τρία ακόμη παραθέματα της χριστιανικής γραμματείας, τα οποία εγχιβωτίζονται είτε αυτούσια είτε αφομοιωμένα και αντλούνται από τρία αντίστοιχα κείμενα: α) από τον Όρθρο για τη Μνήμη των Αγίων Μαρτύρων Τροφίμου, Σαββατίου, και Δορυμέδοντος,³² β) από τα Μαρτυρικά των Στιχηρών Κατανυκτικών Δεσποτικών (Ήχος δ') και συγκεκριμένα από τους Εις την λειτουργίαν Μακαρισμούς³³ και γ) από τον όγδοο Λόγο του βιβλίου *Μακκαβαίων Δ*.³⁴

Τα βιβλικά στοιχεία που είδαμε να ενσωματώνει ο Λεοντάρης στη συλλογή *Εκ περάτων*, κατά βάση, ενισχύουν το προφίλ εκείνων που παραλληλίζονται μεταφορικά με τους Μάρτυρες της πίστης. Το αποτέλεσμα μοιάζει με εκείνο στο οποίο καταλήξαμε διαβάζοντας το ποίημα «Ιωσήφ, βουλευτής Αριμαθαίας». Οι δύο ομάδες που ακολουθούν τη ροή του ποταμού αντιστοιχούν σε μεγάλο βαθμό στο αντιθετικό δίπολο του πιστού και του

³¹ Λεοντάρης, *Εκ περάτων*, ό.π. (σημ. 28), σ. 12.

³² «Οὐκ ἐξηγήσαθε Χριστόν, προσομιλοῦντες βασιάνοις καὶ ξεόμενοι τὸ σῶμα ποικίλως, καὶ τεινόμενοι δεινώς, καὶ τοῖς θηρσὶ διδόμενοι, πανευκλεεῖς ὀπλιῖται, Ἅγιοι Μεγαλομάρτυρες» (Ωδὴ γ', *Ὁ στερεώσας κατ' ἀρχάς*).

³³ Το πρωτότυπο παράθεμα στο Αλεξίου, «Περατώνοντας το έργο ενός μικρού χρέους...», ό.π. (σημ. 25), σ. 7.

³⁴ Το πρωτότυπο παράθεμα: Αλεξίου, ό.π.

άπιστου ποιητή. Συνεπώς, επαληθεύεται το προηγούμενο συμπέρασμα ότι ο Λεοντάρης πλάθει τους πιστούς του αντλώντας στοιχεία από το πιο αυθεντικό κοίτασμα, τις βιβλικές πηγές και τους αποδυναμώνει ενεργοποιώντας τη συνύπαρξή τους με την άλλη ομάδα του δίπολου σχήματος, η οποία στοχεύει στην αμφισβήτηση της δυνατότητας προς την πίστη. Αντικείμενο της πίστης θα πρέπει να θεωρηθεί πάλι η ποίηση.³⁵

Επιπρόσθετα, σε επίπεδο ειφοράς του ποιητικού λόγου και κατασκευής ποιητικών εικόνων, τα χριστιανικά σύμβολα αποτελούν κάποτε ισχυρότατους δείκτες που αξιοποιούνται ως κώδικες μιας σημειολογικής αντιστροφής. Έτσι, η εμφάνιση του Περιστεριού φέρει χαρακτηριστικά γνωρίσματα που το εξισώνουν με την εμφάνιση του Αγίου Πνεύματος στο *Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο* (1:32), ώστε ακολούθως να τονιστεί εμφατικά όχι η επικράτησή του αλλά η συντριβή του: «κι όταν το Περιστερί καταβαίνουν ακράγγιζε τα άγρια νερά της Πράξης αρπάχτηκε μαδήθηκε σε ματωμένα ξέφτια και φτερά σέρονοντας και τον ξεσεισμένο ουρανό μαζί μες τις ρουφήχτρες». Αναλόγως, η απώλεια της οδού μαζί με την απώλεια όλων των τοπολογικών στοιχείων προσανατολισμού, «και που είναι ο ρους και που η οδός που ο κόσμος», παραπέμπει αντιστικτικά στη βεβαιότητα προσανατολισμού που προσφέρει ο Χριστός, πάλι από το *Κατά Ιωάννην* (14: 6): «λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ».

Παρομοίως, οι στίχοι «Ὡς ἐμεγαλύνθη τα σκύβαλά σου, Αἰωνιότητα / ως ἐμεγαλύνθη τα σκύβαλα» αξιοποιούν το ρήμα «εμεγαλύνθη» σε ένα περιβάλλον προφανούς νοηματικής αντιστροφής σε σχέση με τον 103^ο *Ψαλμό* της Παλαιάς Διαθήκης, όπου διαβάζουμε: «ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, Κύριε· πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας» (103: 24). Επιπρόσθετα, στην έκτη ενότητα, το ποιητικό

³⁵ Ο Λεοντάρης εδώ εμπλουτίζει περαιτέρω τον κοσμικό χαρακτήρα της πίστης, όταν, σε ακόλουθο σημείο της σύνθεσης, καταχωρεί τους αγώνες των πιστών και σε διαδηλώσεις. Στην πέμπτη ενότητα της σύνθεσης, ο ποιητής διευκρινίζει ότι βρισκόμαστε στις «Ποίησης τον άδη». Οι συντεταγμένες της ιδιαίτερης τοπογραφίας, το γεγονός δηλαδή ότι ο άδης είναι της Ποίησης, ενισχύεται και από την παραδοχή που φέρει η ενότητα ως μύθο, «Ναι, per viltate...», ένα ίχνος από τον περιφημο 60^ο στίχο του τρίτου άσματος της δαντικής Κόλασης – «που από δειλία έκανε τη μεγάλη άρνηση».

υποκείμενο επικαλείται μια δική του εκδοχή της ένατης εντολής³⁶ τόσο γεμάτη από ανθρώπινο πάθος και οργή, ώστε η πιθανή παραβίασή της επιφέρει την απειλή αυτοδικίας, η οποία μάλιστα θα αποτελούσε παράβαση της όγδοης εντολής:³⁷

μη ψευδομαρτυρήσεις κατ' εμού για αγάπες και άλλα τέτοια
σ' έχω σκοτώσει, πίστεψέ με πια, σ' έχω σκοτώσει³⁸

Στην ίδια προοπτική, ας προσέξουμε και τη δήλωση που κάνει ο ταξιτζής-περαματάρης παρουσιάζοντας τη γενική επικράτεια του σκότους της πίστης:

Στην άκρη της κραυγής «ελευθερία»
γκρεμός ανοίγεται και σκότος
εγένετο βαθύ μέσα στο σκότος
της πίστης...³⁹

Δεν είναι η τυχαία η αναλογία που παρουσιάζει η φράση «και σκότος εγένετο βαθύ» με τη βιβλική φράση της *Γενέσεως* που περιγράφει το αποτέλεσμα της πρώτης ημέρας του δημιουργικού έργου του Θεού, το οποίο εγκαινιάζεται με τη δημιουργία του φωτός διά του θεϊκού λόγου: «καὶ ἐγένετο φῶς» (*Γένεσις*, 1: 3).

Τέλος, σημαντική στη λογική της σημειολογικής αντιστροφής που αποτυπώνεται στα ανωτέρω παραδείγματα είναι και η ανάπτυξη μιας εικόνας μετάληψης:

Δυό γόνατα γυμνά κι ανυπεράσπιστα
Είκοσι χρόνια πριν τα είχα σβήσει μες στις χούφτες μου
όμως και τώρα ακόμα
η ανταύγεια της χλωμάδας αναθρόσκει
ως το ναυαγισμένο πρόσωπο
κι ως το τρεμάμενο ποτήρι που υψώνεται αγγίζοντας τα χείλη σα

³⁶ «Οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ».

³⁷ «Οὐ φονεύσεις».

³⁸ Βύρων Λεοντάρης, *Εκ περάτων*, ό.π. (σημ. 28), σ. 25.

³⁹ Ό.π., σ. 9.

μετάληψη –Θα πεις κι εσύ;
 Οίνος μονάχα κι όχι άρτος
 τίποτε πια απ' το σώμα του
 Έλαβαν έφαγαν οι πάντες εξ αυτού
 οι έγνωιες των άλλων, του πλησίον τα βάσανα κι οι λάμιες υποθέσεις
 η υπόθεση του λαού κι η υπόθεση της ποίησης



Πώς υποδέχεται η κριτική την ποιητική τεχνική που αναπτύσσει ο ποιητής στο *Εκ περάτων*; Δεν τη σχολιάζει. Ο αδερφός του ποιητή, ο κριτικός Μανόλης Λεοντάρης, το 2001, χωρίς να αναφέρεται στην παρεμβολή διακειμενικών στοιχείων από το περιβάλλον της εκκλησιαστικής γραμματείας, σημειώνει ότι «δεν υπάρχει ούτε πρόθεση για μίμηση ούτε νοσταλγία ιερατικού ύφους. Το πολύ να καταλόγιζε κανείς μια τάση λογιωσύνης στο ύφος». ⁴⁰ Το γράφει ως απάντηση προς τον Ροζάνη, ο οποίος υποστηρίζει το αντίθετο. ⁴¹ Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια ακόμη κάπως «εσωτερική» συζήτηση, από εκείνες που είδαμε ότι συνήθιζαν τα μέλη της παρέας και η οποία δεν παίρνει μεγαλύτερη έκταση.

Ξεκαθαρίζουν τα πράγματα το 1996, όχι όμως για τα ποιήματα της συλλογής *Εκ περάτων*, αλλά για εκείνα της συλλογής *Εν γη αλμυρά*. Εκεί, ο Λεοντάρης χρησιμοποιεί για τα ποιητικά του πειράματα ονόματα και τίτλους αναγνωρίσιμα: όπως ο Αβραάμ, ο βιβλικός «πατέρας της πίστης», αλλά και ο Ισαάκ και η Σάρρα. Όλη η πρώτη ενότητα ποιημάτων εκτυλίσσεται στη βάση μιας βιβλικής μεταφοράς, έτσι αναπτυγμένης ώστε να μην αμφιβάλλει πλέον κανείς: δεν πρόκειται για νοσταλγία ιερατικού ύφους, αλλά για μια αντιστροφική διαχείριση του θρησκευτικού μύθου, που καταστρατηγεί κάθε έννοια λύτρωσης και σωτηρίας. Προκύπτουν έτσι δύο τινά. Καταρχάς, εμφανίζοντας η ποίησή του τέτοιο διακειμενικό βάθος, και μάλιστα αυτή τη

⁴⁰ Μανόλης Λαμπρίδης, «Σημειώσεις στα περιθώρια. Θέματα ποιητικής», *Μανδραγόρας*, τχ. 25, Μάρτιος-Ιούλιος 2001, σ. 95.

⁴¹ Στέφανος Ροζάνης, «Η νοσταλγία της ποιητικής μορφής. Ερμηνευτικά σχόλια στο ποιητικό έργο *Εκ περάτων* του Βύρωνος Λεοντάρη», *Προσωπικοί λογαριασμοί*, Αθήνα 1990, σ. 11.

φορά τόσο αναγνωρίσιμο, κερδίζει τα εύσημα της καλής ποίησης, που φτάνουν μέχρι την απόδοση του κρατικού βραβείου ποίησης. Από την άλλη, σε επίπεδο κριτικής ανταπόκρισης τα πράγματα σοβαρεύουν, πυκνώνουν κάπως οι μελέτες που αναφέρονται στην ποίηση του Λεοντάρη. Ανάμεσά τους με ενδιαφέρει περισσότερο εκείνη του Φώτη Τερζάκη που φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η ποίηση ως αντεστραμμένη θεολογία» και είναι η πρώτη μελέτη που καταπιάνεται σοβαρά με το σχολιασμό των θρησκευτικών στοιχείων στην ποίηση του Λεοντάρη.⁴² Ο Τερζάκης εστιάζει στη διερεύνηση της τελευταίας συλλογής και, όπως και άλλοι κριτικοί,⁴³ τη χρησιμοποιεί ως ορόσημο για να επιστρέψει και να σχολιάσει συνολικά την έως εκείνη τη στιγμή ποιητική κατάθεση του Λεοντάρη.

Αναμφίβολα, η συλλογή *Εν γη αλμυρά* είναι η πιο εμβληματική ως προς τη χρήση θρησκευτικών στοιχείων. Εδώ, για πρώτη φορά μετά τον Ιωσήφ της *Ψυχοστασίας*, κάνουν την εμφάνισή τους βιβλικά πρόσωπα ως κεντρικοί ήρωες ποιημάτων του Λεοντάρη και μάλιστα πρόσωπα εύκολα αναγνωρίσιμα από τον μέσο αναγνώστη. Στα τρία πρώτα από τα πέντε ποιήματα της πρώτης ενότητας εμφανίζονται ως ομιλητές κατά σειρά ο Αβραάμ, ο Ισαάκ και η Σάρρα. Συνεπώς, το πρώτο διακείμενο που ανακαλείται είναι κάποια κεφάλαια της *Γενέσεως*, συγκεκριμένα το 18 και τα 21-22, που αντιστοιχούν στην επαγγελία για τη γέννηση του Ισαάκ, στη γέννηση και τη θυσία του. Η «Υψηλή Γη» από την οποία εμφανίζεται να επιστρέφει ο λεονταρικός Αβραάμ στο πρώτο ποίημα δεν αποτελεί ποιητική μεταφορά, αλλά μετάφραση για τη γη Μωρία (*Γένεσις*, 22: 2).⁴⁴

Παρακολουθούμε την ιστορία των τριών από τη στιγμή του ταξιδιού της επιστροφής του Αβραάμ και του Ισαάκ, μετά δηλαδή το θεωρούμενο γενικά

⁴² Φώτης Τερζάκης, «Η ποίηση ως αντεστραμμένη θεολογία. Βύρων Λεοντάρης, *Εν γη αλμυρά*. (Έρασμος, Αθήνα 1996)», *Πλανόδιον*, τχ. 29, Ιούνιος 1999, σσ. 134-147. Βλ. επίσης και Ανδρέας Μπελεζίνης, «Συντέλεια και εξανάσταση της ποίησης: Από τον Μανόλη Αναγνωστάκη στον Βύρωνα Λεοντάρη», στο *Πρακτικά εικοστού πέμπτου Συμποσίου Ποίησης: 25 χρόνια συμπόσιο, 25 χρόνια ποίηση*, επιμ. Ξένη Σκαρτσή, Περί τεχνών, Πάτρα 2006, σσ. 188-201.

⁴³ Γιώργος Αράγης, «Η ποίηση: αντικείμενο και πράξη στον ποιητικό λόγο του Β. Λεοντάρη», *Γράμματα και Τέχνες*, τχ. 80, Μάρτιος-Μάιος 1997, σσ. 10-15 και Στυλιανή Παντελιά, «Γο θαμπό είδωλο στον καθρέφτη», *Πόρφυρας*, τχ. 86, Απρίλιος-Ιούνιος 1998, σσ. 632-642.

⁴⁴ Αργότερα ταυτίστηκε με το όρος Μωρία στην Ιερουσαλήμ, όπου ιδρύθηκε ο Ναός του Σολομώντος.

ως *happy end*-γεγονός της ματαίωσης της θυσίας. Η απόφαση του Søren Kierkegaard, ενός διαπιστευμένου συνομιλητή του Λεοντάρη στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, ότι ο Αβραάμ «δεν διατηρεί τον Ισαάκ παρά εν θλίψεσιν»,⁴⁵ γίνεται στον Λεοντάρη απολύτως κυριολεκτική και συνοδεύεται από ένα πλήθος αρνητικών συναισθημάτων που φέρουν και οι τρεις πρωταγωνιστές της ιστορίας. Ο Αβραάμ ανησυχεί για την καταλαλιά του κόσμου, διακατέχεται από ένα αίσθημα γελοιότητας στη σκέψη της δοκιμασίας στην οποία υποβλήθηκαν άδικα –την ώρα που η απαλλαγή από τη θυσία ήταν προδιαγεγραμμένη– και αντιλαμβάνεται ως μάταιη τη μίζερη ζωή που τους απομένει. Ο Ισαάκ δυσανασχετεί, θεωρώντας άδικη την πράξη που είχε σχεδιαστεί εις βάρος του και νιώθει απογοητευμένος.

Πριν διαβάσουμε το τρίτο ποίημα, χρειάζεται να θυμηθούμε το εξής περιστατικό από τη βιβλική *Γένεση*: όταν ο Θεός ακολουθούμενος από δύο αγγέλους παρουσιάζεται στον Αβραάμ για να του ανακοινώσει τη γέννηση του Ισαάκ, η Σάρρα, ακούγοντας τη συζήτηση –κι ενώ η ίδια έως εκείνη τη στιγμή είναι ένα βωβό πρόσωπο στη σκηνή–, εμφανίζεται να γελά ενστικτωδώς. Είναι ένα κρυφό γέλιο αμηχανίας, ξαφνιάσματος και δυσπιστίας, για το οποίο, όμως, ο Θεός την επικρίνει αμέσως μόλις το ακούει, απευθυνόμενος στον Αβραάμ: «Γιατί γέλασε η Σάρρα; Γιατί αμφιβάλλει ότι θ' αποκτήσει γιο τώρα που γέρασε; Τίποτα δεν είναι αδύνατο για τον Κύριο! Όταν την ίδια εποχή ύστερα από ένα χρόνο θα ξανάρθω σπίτι σου, η Σάρρα θα έχει γιο». Η Σάρρα, φοβούμενη τη θεϊκή επίκριση, αρνείται ότι γέλασε, παίρνοντας για πρώτη φορά τον λόγο στη σκηνή. Ο Θεός της απαντά: «Κι όμως, γέλασες» (*Γένεσις*, 18: 9-15). Μεταφέροντάς μας και πάλι στο μετά της βιβλικής ιστορίας, ο ποιητής υιοθετεί για τίτλο του ποιήματος την πρωτότυπη φράση της *Γενέσεως* «Ουχί, αλλά εγέλασας...» και δίνει τον λόγο στη Σάρρα, η οποία ξεδιπλώνει τις σκέψεις της για εκείνο το γέλιο, ενώ πλέον η θυσία έχει ματαιωθεί. Τώρα ξέρει ότι η όλο σεβασμό εκείνη άρνηση ήταν η στιγμή που η πίστη της την ώθησε στο ψέμα.

⁴⁵ Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, μτφρ. Άννα Σολωμού, Νεφέλη, Αθήνα 1980, σ. 61.

Εκείνο που τροφοδοτεί εξαρχής έντονα τις εξελίξεις στο ποίημα είναι η πλήρης άρνηση, αρχικά του λεονταρικού Αβραάμ και ακολούθως του Ισαάκ και της Σάρρας, να αναγνωρίσουν το παράδοξο της θυσίας ως στοιχείο της πίστης. Η αμφισβήτηση της δοκιμασίας της θυσίας εντοπίζεται έντονη ήδη στη συλλογή *Εκ περάτων*:

Αλλά σκληρή κι αχάριστη η μοίρα της θυσίας η ανταμοιβή της κιβδηλή και τιποτένια κι η αμάχη και τα βάσανα των ανθρώπων ατελεύτητα κι έτσι όπως συσπειρώνονταν και κύλαε σα φίδι το ποτάμι όλο άλλαζε κι άλλοτε διαδήλωση άλλοτε επιτάφιος κι άλλοτε σιδερόφραχτη λεγεώνα και πάλι επιτάφιος κι αζεδιάλυτο το αίνιγμα του κόσμου⁴⁶

Η τόσο βλάσφημη πεποίθηση γύρω από τη θυσία ανήκει φυσικά στους «απέξω», τους αποδιωγμένους-άπιστους, που αντιμετωπίζουν τους «καρτερόψυχους» μάρτυρες ως διαρκώς επανεμφανιζόμενα «θύματα»: «χτες και σήμερα και αύριο και πάντα σε άνιση πάλη και αγώνα». Από την άλλη, οι μετασχηματισμοί του ποταμιού σε «διαδήλωση», «επιτάφιο» και «λεγεώνα» (είναι, βέβαια, το ίδιο εκείνο ποτάμι στο οποίο ταξιδεύουν οι ψυχές των πιστών) πιστοποιούν ότι ο χαρακτήρας της θυσίας είναι αφενός θρησκευτικός και αφετέρου κοσμικός.

Τόσο αρνητικά αντιμετωπίζεται η θυσία από τους Theodor Adorno και Max Horkheimer στο βιβλίο που συνυπογράφουν, τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, σε μια παρέμβαση από τον περιφημο λόγο τους για τον Οδυσσέα, ως πράξη απάτης, ενώ θεωρούν ότι και «η αρχή της αντιπροσώπευσης που ενυπάρχει στη θυσία [...] δεν πρέπει να διαχωρισθεί από [...] την απάτη της ιερατικής εκλογίκευσης της δολοφονίας».⁴⁷ Ίσως, μάλιστα, το γεγονός ότι οι δύο στοχαστές τοποθετούν την ανάλυσή τους για τη θυσία στο ευρύτερο περιβάλλον της ανάπτυξής τους για τον ομηρικό Οδυσσέα εξηγεί το γεγονός ότι και ο Λεοντάρης συσχετίζει έντονα σε αυτήν τη συλλογή τον Αβραάμ και τον Οδυσσέα.

⁴⁶ Λεοντάρης, *Εκ περάτων*, ό.π. (σημ. 28), σσ. 12-13.

⁴⁷ Τέοντορ Αντόρνο-Μαξ Χορκχάιμερ, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 100.

Έχω αλλού αναπτύξει τις υποθέσεις μου για τη διασταύρωση του λεονταριού έργου με τον στοχασμό του Adorno.⁴⁸ Στη βάση αυτής της ερευνητικής εξοικείωσης, ως μου επιτραπεί να σημειώσω τις παρακάτω σκέψεις. Οι ήρωες του Λεοντάρη συνοφίζουν τη διαδρομή που οι Γερμανοί στοχαστές περιέγραψαν με το πέρασμα από την «ενδοβολή της θυσίας», δηλαδή από μια διεργασία που είναι συναφής με την αποδοχή της θυσίας σε επίπεδο ταύτισης, προς τον υπολογισμό. Εμείς τους γνωρίζουμε στη φάση του υπολογισμού: του υπολογισμού της απάτης, των μετέπειτα συνεπειών, αλλά και του τρόπου με τον οποίο παραδομένοι στην πίστη τους έγιναν προφανώς θύματα αλλά και θύτες, γιατί εκείνος που αποφασίζει να θυσιάσει κάποιον γίνεται ιερέας-θύτης ακόμη κι αν δεν κρατήσει ο ίδιος το μαχαίρι, ακόμη κι αν η πράξη τελικά ακυρωθεί. Αλλά όσο κι αν προσπαθήσω δεν θα το περιγράψω καλύτερα από τον λεονταριό Αβραάμ που επιστρέφει από το όρος της ματαιωμένης θυσίας:

Τι αν φτάνουμε στην κορυφή της πίστης;
 Την πίσω της πλαγιά, το επέκεινα ποτέ ποιος είδε;
 Ο άνεμος μας γιρμεμίζει πάλι πίσω
 μας καταπίνει αυτό που πριν ήμασταν
 Το τρόπαιο της πίστης μας η χλεύη του κενού
 Η επιστροφή, αυτό είναι το παράλογο
 Γιατί ο πηγαϊμός την έχει εντός του την επιστροφή
 και τώρα, κάνοντας αντίδρομα του πηγαϊμού την κίνηση
 αγγίζοντας τα ίδια σου τα αγγίγματα
 πατώντας τα ίδια σου πατήματα,
 τι είναι πια αυτό και πως αντέχεται;

Επιστροφή επιστροφής... Κατάρρα
 στο σπόρο που γυρνάει στη γη, κατάρρα
 στου κύκλου τα γυρίσματα που ανεβοκατεβαίνουν

⁴⁸ Αγγέλα Γιώτη, *Μεταπολεμικές δοκιμές πολιτικού λυρισμού. Συνομιλίες με τον Κάλβο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2021, σσ. 204-206, 243-246 και «Ανατροπές του μύθου στην ποίηση του Βύρωνα Λεοντάρη και η διασταύρωση της ποιητικής του με τον στοχασμό του Theodor Adorno», ό.π. (σημ. 19).

Ιδού εγώ, ανέβηκα στη Γη την Υψηλή
 ιδού εγώ, επιστρέφω από τη Γη την Υψηλή
 ιδού εγώ, επιστρέφω. Εξέτισα το παν
 Τι άλλο θέλετε από μένα πια; Κατάρρα...⁴⁹

Οδεύοντας «Προς Amager», όπως είναι ο τίτλος του τέταρτου ποιήματος της συλλογής, εξακολουθούμε να ακούμε τη φωνή του Αβραάμ τουλάχιστον σε ένα σημείο, αλλά, ενώ τα λόγια του είναι αναγνωρίσιμα, ο προσανατολισμός του ποιητικού υποκειμένου προς Amager διαταράσσει το αυθεντικό βιβλικό σκηνικό. Το επεισόδιο της *Γενέσεως* πάνω στο οποίο πατάει ένα μέρος του ποιήματος προέρχεται και πάλι από το κεφάλαιο 18 και αφορά στη μεσολάβηση του Αβραάμ για τα Σόδομα.⁵⁰ Δηλαδή, ακριβώς η αφήγηση που ακολουθεί το εδάφιο με την απάντηση του Θεού στη Σάρρα, «Ουχί, αλλά εγέλασας...». Ενώ ο Αβραάμ αποχαιρετά τον Θεό και τους αγγέλους, ο Θεός τού γνωστοποιεί τον επόμενο σταθμό του, τα Σόδομα, όπου προτίθεται να ελέγξει αν ισχύουν οι διαδόσεις για τη μεγάλη εξάπλωση της αμαρτίας στην πόλη. Τότε είναι που ο Αβραάμ τολμά να ξεκινήσει μια διαπραγμάτευση προκειμένου να αποτραπεί η καταστροφή, με την προϋπόθεση ότι θα βρεθούν στην πόλη πενήντα δίκαιοι. Εκμαιεύοντας από τον Θεό την υπόσχεση που προσδοκά, διακινδυνεύει να κατεβάσει σταδιακά τον αριθμό των δικαίων έως ότου, μετά από τέσσερις ερωτήσεις, φτάνει στους δέκα. Αιόμη και τότε ο Θεός απαντά: «Δε θα καταστρέψω την πόλη, για χάρη των δέκα» (*Γένεσις*, 18: 16-33).

Σημαντικός δείκτης της διακειμενικής σχέσης είναι ο εγριβωτισμός στο ποίημα του Λεοντάρη δύο φράσεων από τη *Γένεση*: ο αυτοχαρακτηρισμός του Αβραάμ «γη και σπόδος» που επαναλαμβάνει το ποιητικό υποκείμενο για τον εαυτό του και η φράση «οὐ μὴ ἀπολέσω ἕνεκεν τῶν δέκα». Ο Λεοντάρης ξαναδίνει στον Αβραάμ τον λόγο, εφόσον έχει πλέον επέλθει η καταστροφή των Σοδόμων. Κατά κάποιο τρόπο, το ποιητικό υποκείμενο μοιάζει πλέον να

⁴⁹ Λεοντάρης, *Εν γη αλμυρά*, ό.π. (σημ. 14), σ. 11.

⁵⁰ Το εντοπίζει ο Τερζάκης, «Η ποίηση ως αντεστραμμένη θεολογία. Βύρων Λεοντάρης, *Εν γη αλμυρά*. (Ερασμος, Αθήνα 1996)», ό.π. (σημ. 42), σ. 141.

αποτελεί μια σύμπτυξη προσώπων: του Αβραάμ, αλλά και του δικαίου Λωτ, τον οποίο ο Θεός φυγαδεύει (μαζί με την οικογένειά του) πριν καταστρέψει τα Σόδομα ενθυμούμενος την υπόσχεση που είχε δώσει στον Αβραάμ. Η ανθρώπινη δολιότητα του περιβάλλοντος που εγκαταλείπεται μαρκάρεται πιο έντονα με τη χρήση μιας φράσης από την επιστολή *Προς Εφεσίους* του Παύλου διά της οποίας ο Παύλος αναφέρεται στην πανουργία των αιρετικών: «φεύγοντας πια από την κυβεία των ανθρώπων».⁵¹

Μάλλον πρόκειται τελικά για ένα συλλογικό ποιητικό υποκείμενο που ενδύεται περισσότερο προσωπεία, όπως το φανερώνουν τα λόγια του ακολούθως. Μοιάζει να ενσαρκώνει όλους μαζί τους λιγότερους από δέκα δικαίους των Σοδόμων: «Υστερα μετρηθήκαμε· δε φτάσαμε ποτέ τους δέκα». Στην αμέσως επόμενη στροφική ενότητα, η εναλλαγή των γεωγραφικών τόπων στους οποίους εντοπίζονται οι ελάχιστοι δίκαιοι πιστοποιεί, εν μέρει, την ταυτότητά τους: ο Διονύσιος Ιερομόναχος από τη σολωμική *Γυναίκα της Ζάκωθος* (ξωκλήσι του Άγιου Λύπιου και Τρία Πηγάδια), ο Αβραάμ [δρυ Μαμβρή: η τοποθεσία στην οποία ο Θεός παρουσιάστηκε στον Αβραάμ (*Γένεσις*, 18: 1)], αλλά και οι συνοδοιπόροι του Λεοντάρη: η παρέα του Χαλανδρίου.

Αρχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε ότι κάτι δεν πηγαίνει πολύ καλά, όταν, στην επόμενη στροφική ενότητα, ενώ ξεκινά να παρουσιάσει το συλλογικό πλέον ποιητικό υποκείμενο των ελάχιστων δικαίων με μια παράφραση του τέταρτου Μακαρισμού: «Πεινώντας και διψώντας τη δικαιοσύνη»,⁵² επεξηγεί τη φράση ως εξής: «την αμαρτία πεινάμε και διψάμε». Οξύνεται η σύγχυση, καθώς, ακολούθως, αντιστρέφεται σε κατάφαση η ρητορική ερώτηση που απαντάται εμφατικά αρνητικά στο έβδομο κεφάλαιο της *Προς Ρωμαίους* του

⁵¹ Η φράση του Παύλου είναι: «ἴνα μηκέτι ὄμεν νήπιτοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας, ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης» (*Προς Εφεσίους*, 4: 14).

⁵² Ο μακαρισμός όπως τον ξέρουμε από το *Κατὰ Ματθαίον Ευαγγέλιο* (5: 6): «Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.».

Παύλου: «Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο». ⁵³ Στον Λεοντάρη, αντίθετα, διαβάζουμε:

γιατί ο νόμος ἁμαρτία
 και μέσ' στην ἁμαρτία η σωτηρία και η χάρη
 γι' αυτό και η μόνη μας ελευθερία η ειτροπή, η παράβαση
 και η μόνη μας χαρά και περηφάνεια η αδικία
 ὥσπου πια βγαίνεις απ' αυτό το ἀγριο παιχνίδι ὅπου ἦσουν
 ἀπό την αρχή χαμένος
 και δεν ευρίσκεται κανείς να σε ρωτήσει *που υπάγεις* ⁵⁴

Στο τέλος του παραθέματος βρίσκει τη θέση της και η φράση «που υπάγεις», ερώτηση που έχει απευθυνθεί κατ' επανάληψη στον Χριστό. ⁵⁵

Κι ενώ το ποιητικό υποκείμενο αριθμούσε τον εαυτό του στους δίκαιους, τελικά αποκαλύπτει ότι είναι από τους αιρετικούς που έχουν υποστεί πνευματικό θάνατο, όταν χαρακτηρίζει τον εαυτό του με μια φράση από την *Επιστολή Ιούδα*, τη μια από τις επτά Καθολικές Επιστολές της Καινής Διαθήκης: «δένδρον φθινοπωρινόν, δις αποθανών, εικριζόμενον». ⁵⁶

Στον αντίποδα μακαρίζονται ειρωνικά οι «αντιδογματικοί» με τον χαρακτηρισμό που συνοδεύει την αφήγηση της φλεγόμενης βάρου της Ιεράς Μονής Σινά: «πιστοί της ποιήσης φλεγόμενοι μα μη καιόμενοι». Η δύση της

⁵³ Στο έβδομο κεφάλαιο της *Προς Ρωμαίους*, ο νόμος αντιστοιχεί στον νόμο του Μωυσή και εκείνο που κυρίως θυματοποιείται είναι η ζωή πριν τον Χριστό ως μια κατάσταση παρελθοντική, ὥστε, στο επόμενο κεφάλαιο, να γίνει αντικείμενο σύγκρισης με την παροντική κατάσταση (δηλαδή τη ζωή μετά την ἔλευση του Χριστού). Πριν τον Χριστό, λοιπόν, παρότι ο νόμος ἦταν σε ισχύ και ἦταν δίκαιος και ἀγαθός, ἦταν ἀδύνατο να κρατηθεῖ ἀπὸ ἀνθρώπους που δεν γνώριζαν ὡς ἀνθρώπινη συνθήκη παρὰ την ἁμαρτωλή, σαρκική φύση του Ἀδάμ.

⁵⁴ Λεοντάρης, *Ἐν γη ἀλμυρά*, ὁ.π. (σημ. 14), σ. 16 (η πλαγιογράφηση του συγγραφέα).

⁵⁵ Σύμφωνα με το ἀπόκρυφο βιβλίο *Πράξεις του Πέτρου*, την ερώτηση απευθύνει ο Πέτρος στον αναστημένο Χριστό, τον οποίο συναντά εγκαταλείποντας ο ίδιος τη Ρώμη και το ποίμνιό του, για να πάρει την απάντηση «πηγαίνω στη Ρώμη για να σταυρωθῶ για δεύτερη φορά», να αντιληφθεῖ το λάθος του και να θελήσει να το διορθώσει επιστρέφοντας. Βλ. επίσης στο *Κατά Ιωάννην* (13: 36): «λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· Κύριε, ποῦ ὑπάγεις; ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι». Ἀλλὰ και τα λόγια του Θωμά: «Κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις· καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι;» (*Κατά Ιωάννην*, 14: 5).

⁵⁶ «Οὗτοί εἰσιν [...] νεφέλαι ἄνδρῶν ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινά, ἄκαρπα, δις ἀποθανόντα, ἐκριζωθέντα, κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρεις πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς τὸν αἰῶνα τετήρηται» (*Επιστολή Ιούδα*, 1: 12-13).

ημέρας σηματοδοτείται με μια φράση γνωστή από τον *Ιερεμία* (6: 4), αλλά και από το *Κατά Λουκάν* (24: 29): «κίελινεν ή ήμέρα». ⁵⁷



Συγυεφαλαιώνοντας, χρειάζεται να επιστρέψω σε εκείνο το φθινόπωρο του 1973. Όταν ο Λεοντάρης ξεκινούσε να σχολιάσει τη σχέση του ποιητή προς το μεταφυσικό κέντρο, αντιλαμβάνοταν ήδη ως αυθεντικό αφετηριακό σημείο ενός τέτοιου προβληματισμού «την καταπληξία μας μπροστά στην ευφορία και τον πλούτο της “θρησκευτικής τέχνης” του παρελθόντος». ⁵⁸ Έτσι, μετακινούσε αποτελεσματικά το κέντρο βάρους που έθετε ο Λορεντζάτος από την αδυναμία της μοντερνιστικής ποίησης να συμβάλλει στην αποκατάσταση της σχέσης του ανθρώπου με το μεταφυσικό του κέντρο. Ο Λεοντάρης αντιλαμβάνοταν ότι ακόμη και η «θρησκευτική τέχνη» στις πιο κορυφαίες της εκφράσεις περισσότερο από ό,τι αποκαλύπτει τον άνθρωπο αντιμέτωπο ή σε αρμονική σχέση με το μεταφυσικό κέντρο και σε θεολογική αναζήτηση, παρουσίαζε τον καλλιτέχνη στην επαφή του με ό,τι ο Λεοντάρης θεωρούσε ότι αποτέλεσε τη «σύνοψη των ποιητικών επενδύσεων του θεολογικού μύθου», ⁵⁹ δηλαδή τη Βίβλο.

Ακολούθως ο Λεοντάρης, και έχοντας προφανώς ήδη τότε καλή εποπτεία της Βίβλου, την εγιατέστησε οριστικά στο ποιητικό του εργαστήριο και τη συμπεριέλαβε στα εκφραστικά πεδία που του χρησίμευαν για να οργανώνει τα δικά του ποιητικά πειράματα. Εργάστηκε με υπομονή επί 23 χρόνια για να καταθέσει, μεταξύ άλλων, και μια ομάδα ποιημάτων στα οποία οργανώνονται εξελικτικά, λέξη λέξη, εικόνες και φράσεις που αντανακλούν την διαπραγματεύτη ποιητική θέση της ανατροπής του μύθου χάριν μιας νέας αισθητικής πραγματικότητας, της διάστασης από την προσήλωση στην πίστη προς υπεράσπιση της δυσπιστίας ως της μόνης αυθεντικά ποιητικής εκκίνησης.

⁵⁷ Στο πρωτότυπο: «κίελινεν ή ήμέρα».

⁵⁸ Λεοντάρης, «Εν μετεωρισμώ», ό.π. (σημ. 10), σ. 40.

⁵⁹ Ο.π.

Αυθεντικός ποιητής ο Λεοντάρης. Με τους «αληθινούς μύστες και αναχωρητές της Ανατολής» –τους μόνους που αναγνωρίζει ως συνεπείς διεκδικητές του μυστικού βιώματος–, συνομιλεί άπαξ: στο δοκίμιο «Εν μετεωρισμώ», όπου, για να τεκμηριώσει την πεποίθησή του ότι οι αληθινοί μύστες δεν έχουν καν ανάγκη την ποίηση, επικαλείται τα λόγια του Αββά Παμβώ: «Ει γαρ ενώπιον του Θεού παριστάμεθα, εν πολλή κατανύξει οφείλομεν ίστασθαι και ουχί εν μετεωρισμώ και γαρ ουκ εξήλθον οι μοναχοί εν τη ερήμω ταύτη ίνα παρίστανται τω Θεώ και μετεωρίζονται και μελωδώσιν άσματα και ρυθμίζουσι ήχους και σείουσι χείρας και μεταβαίνουσι πόδας...».⁶⁰ Σημειώνοντας το όνομα του Παμβώ στο τέλος του παραθέματος και αραιώνοντας ο ίδιος τη λέξη «κατανύξει» και τη φράση «εν μετεωρισμώ», ο Λεοντάρης έχει ήδη υπερβεί τον εαυτό του στα στοιχεία που παρέχει αναφορικά με το είδος της διακειμενικής συνομιλίας που οργανώνει. Με βάζει μια φορά ακόμη στον πειρασμό της εκτενέστερης σημείωσης.

Ο Αββάς Παμβώ απαντά με τα ανωτέρω λόγια σε έναν μαθητή του, ο οποίος, μετά από απουσία δεκαέξι ημερών στην Αλεξάνδρεια, επιστρέφει ταραγμένος στην έρημο όπου ασκητεύει με τον Παμβώ. Έχοντας επισκεφθεί τον ναό του αποστόλου Παύλου και έχοντας μυηθεί στην εκκλησιαστική ακολουθία των πόλεων, με τα τροπάρια, τους ψαλμούς και τους κανόνες, αμφιβάλλει πλέον για την ποιότητα της δικής τους προσευχής που δεν συμπεριλαμβάνει τίποτα από όλα αυτά. Τότε είναι που ο γέροντας του αποκρίνεται για την κατάντια των μοναχών που εγκαταλείπουν τη στερεά τροφή που τους έχει παραδοθεί από το Άγιο Πνεύμα για να την αντικαταστήσουν με τραγούδια και ποιήματα. Αλλά ποια κατάνυξη μπορεί να γεννηθεί από τα τροπάρια, αναρωτιέται και καταλήγει ότι, αν είναι να σταθούμε ενώπιον του Θεού, πρέπει να το κάνουμε με απόλυτη προσήλωση και όχι με το νου να πλανιέται εδώ κι εκεί. Οι μοναχοί που επέλεξαν την έρημο δεν το έκαναν για να «μετεωρίζονται», να συνθέτουν τραγούδια και να κουνούν χέρια και πόδια σε χορό. Με σεβασμό για την περιεκτικότητα των

⁶⁰ Λεοντάρης, «Εν μετεωρισμώ», ό.π. (σημ. 10), σ. 36.

λόγων που δηλώνουν μια τέτοια ακεραιότητα, ο ποιητής Λεοντάρης δοκιμογραφώντας στέκεται για μια και μόνη φορά απέναντι σε έναν μύστη και δοκιμάζει τη δική του ποιητική ακεραιότητα, ανταπαντώντας και δίνοντας το δικό του στίγμα, που είναι εκείνο του ποιητικού λόγου: «εν μετεωρισμώ».

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΑΡ. ΥΦΑΝΤΗΣ

Πίστη και θρησκευτικότητα στο μυθιστόρημα του Σωτήρη Δημητρίου *Ουρανός απ' άλλους τόπους* (2021)

Εισαγωγικά

Σε συνεντεύξεις και ομιλίες με αφορμή το τελευταίο βιβλίο του, ο Σωτήρης Δημητρίου έχει επανειλημμένα τονίσει ότι Ο *Ουρανός απ' άλλους τόπους* είναι ένα «μυθιστόρημα γλώσσας».¹ Πηγή έμπνευσης του συγγραφέα υπήρξε το γλωσσικό ιδίωμα της ιδιαίτερης πατρίδας του και επιδίωξη του λογοτεχνικού του εγχειρήματος η ανάδειξη και μνημείωση αυτού του ιδιώματος ενόψει του επικείμενου και αναπόφευκτου αφανισμού του μαζί με τους τελευταίους, υπερήλικες πλέον, ανθρώπους που το μιλούν ακόμη. Ένας από αυτούς είναι η αφηγήτρια Αλέξω, πρόσωπο υπαρκτό -πρόκειται για τη μητέρα του συγγραφέα- και ταυτόχρονα περιεκτικό των κατοίκων της ακριτικής Θεσπρωτίας, όπου έζησαν ο καθένας μόνος και πλάι στον άλλο τη δική τους μικροϊστορία, με φόντο τις μείζονες ιστορικές περιπέτειες, οι οποίες σημάδεψαν τον 20^ο αιώνα: πολέμους, πείνα, μετανάστευση, Κατοχή, Εμφύλιο. Πέρα από, ή μάλλον μαζί με, τη γλωσσική της αξία, η αφήγηση της εκατόχρονης ηρωίδας αποκαλύπτει στον αναγνώστη και του επιτρέπει την είσοδο σε έναν υπαρκτικό οίκο, όπου μέσα στις άδειες του κάμαρες του πάλλονται ακόμη στους ακανόνιστους ρυθμούς της «αφολόης», δηλαδή των αναμνήσεων και των απόηχων του παρελθόντος,² οι ποικίλες θρησκευτικές

¹ Αναφέρουμε ενδεικτικά το podcast της σειράς *Βιβλία και Συγγραφείς* με τίτλο «Ο συγγραφέας Σωτήρης Δημητρίου και η γλώσσα της μάνας του», όπου ο Νίκος Μπακουνάκης συζητά με τον συγγραφέα για το μυθιστόρημά του *Ουρανός απ' άλλους τόπους*, στο <https://www.lifo.gr/podcasts/vivlia-kai-suggrafeis/o-syggrafeas-sotiris-dimitrioy-kai-i-glossa-tis-manas-toy>, τελευταία ανάκτηση 14.03.2023. Την ίδια άποψη είχε διατυπώσει ο συγγραφέας στο Μεταπτυχιακό Colloquium του Π.Μ.Σ. Νεοελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Α.Π.Θ. στις 11.01.2022, μιλώντας για τα «Χαρακτηριστικά του αφηγηματικού λόγου στο μυθιστόρημα *Ουρανός απ' άλλους τόπους*».

² «Η αινιγματική “αφολόη” έχει διττή σημασία. “Η πρώτη έχει να κάνει με την ‘αχολοή’ που, χάριν ευφωνίας, έγινε ‘αφολόη’. Η μάνα μου, ας πούμε, όποτε ακούει κάτι στον δρόμο, λέει ‘μο’ ’ρθε αφολόη’ η φωνή της τάδε γυναίκας, εννοώντας απλώς αυτόν τον ήχο, το αχολογητό. Δευτερογενώς

πεποιθήσεις και οι ομόλογες νοοτροπίες και συμπεριφορές των ανθρώπων που έζησαν κάτω από την κοινή του στέγη.

Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε ορισμένες χαρακτηριστικές πτυχές και εκφράσεις αυτής της θρησκευτικής πίστης, της θρησκευτικότητας και της πνευματικότητας,³ καθώς και των μεταξύ τους διασταυρώσεων⁴ που διατρέχουν το μυθιστόρημα.

Θεός, δημιουργός και προνοητής

Η πίστη των ανθρώπων του μυθιστορήματος απλώνει πολλά από τα ριζώματά της στην Αγία Γραφή, η οποία αποτελεί και παραμένει το αλφαβητάρι του χριστιανισμού, ανεξάρτητα από τις ιδιαίτερες προσλήψεις του κατά τη διάρκεια της εξάπλωσης της Εκκλησίας στον χρόνο και στο χώρο. Η Αλέξω, αν και αγαπούσε τη μόρφωση, φοιτούσε στο σχολείο μέρα παρά μέρα με μία αδελφή της. Όσα μάθαινε τη μέρα των μαθημάτων σκορπίζονταν την επόμενη

όμως η ίδια λέξη χρησιμοποιείται για να περιγράψει και μια άλλη διαδικασία, την ανάκληση της μνήμης, η οποία δεν σχετίζεται αναγκαστικά με κάποιο άκουσμα αλλά με εσώτερες, μυστηριώδεις διεργασίες», βλ. Σωτήρης Δημητρίου, «Ο λόγος των χωριατών είναι ποιητικός». Συνέντευξη του συγγραφέα στον Γ. Μπέκο, για το βιβλίο *Ουρανός απ' άλλους τόπους*, *Το Βήμα*, <https://www.tovima.gr/2021/09/08/books-ideas/sotiris-dimitriou-o-logos-ton-xoriaton-einai-poiitikos/>, τελευταία ανάκτηση 14.03.2023.

³ «Η θρησκευτικότητα [...] έχει υποκειμενικά χαρακτηριστικά και προσιδιάζει στην ποικιλομορφία των εξατομικευμένων αντιλήψεων, συναισθημάτων, πεποιθήσεων, πίστεων και πράξεων που αναφέρονται σε μία ήδη υπάρχουσα ή ατομικά κατασκευασμένη θρησκεία. Αντίθετα, η παρουσία της θρησκείας προσδιορίζει την κυρίαρχη και νόμιμη θρησκευτική κατασκευή, επιδιώκοντας την κανονικοποίηση και ομοιομορφία της θρησκευτικής έκφρασης, μέσα από μια ενοποιημένη θρησκευτική θεωρία, η οποία οδηγεί σε μια αναμενόμενη θρησκευτική συμπεριφορά [...] θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι η θρησκευτικότητα σε σχέση με τη θρησκεία προσδιορίζεται από δύο στοιχεία: το βαθμό ανταπόκρισης στην αναμενόμενη τήρηση των κανονιστικών-θρησκευτικών συμπεριφορών και ταυτόχρονα το βαθμό ανάδυσης ως προεξάρχουσας ή κυρίαρχης, ανάμεσα σε άλλες ταυτότητες, της θρησκευτικής ταυτότητας, το περιεχόμενο της οποίας δεν μπορεί να συγκροτηθεί ανεξάρτητα από το σύνολο των στοιχείων εκείνων που συγκροτούν το περιεχόμενο της πραγματικής ταυτότητας των ανθρώπων», Πολύκαρπος Καραμούζης, «Ερμηνευτικά μοντέλα θρησκευτικότητας. Προς μια κατανοητική λειτουργία της θρησκείας», στον συλλογικό τόμο *Επιστήμες της εκπαίδευσης. Από την ασθενή ταξινόμηση της Παιδαγωγικής στη διεπιστημονικότητα και στον επιστημονικό υβριδισμό*, επιστ. επιμ. Γιώργος Κόκκιнос-Μαρία Μοσχοφόλου-Χιονίδου, Ταξιδευτής, Αθήνα 2013, σ. 85.

⁴ Την ποικιλία αυτών των διασταυρώσεων απεικάζει ο κατάλογος των επτά διαστάσεων της θρησκείας σύμφωνα με τη γνωστή τυπολογία που εισηγήθηκε ο Ninian Smart στο έργο του *Dimensions of the sacred: An anatomy of the world's beliefs*, University of California Press, Berkeley 1999: α) πρακτική-τελετουργική, β) βιωματική-συναισθηματική, γ) αφηγηματική-μυθική, δ) δογματική-φιλοσοφική, ε) ηθική-νομική, στ) κοινωνική θεσμική, και ζ) υλική.

που ήταν αφιερωμένη στις πολλές δουλειές του σπιτιού. Κι όμως, από κείνη τη λειψή μαθητεία έχει κρατήσει, διυλισμένες από τη μνήμη και την κρίση της, τις βασικές παραδοχές της βιβλικής αφήγησης για τον Θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο. Οι προπάτορες πλάστηκαν σαν άψυχα ομοιώματα, ή ακριβέστερα, σιιάχτρα («σσιορίσματα») από τα χέρια του Θεού, ο οποίος τους έδωσε τη δική του πνοή και τους ζωντάνεψε: «Χουουουου φύσηξε κατόπι, τους έδωσε πνοή και τους ανάστησε ανθρώπους». Μα κι ο θάνατος δεν είναι άλλο από την απώλεια αυτής της θείας πνοής. Γιατί ο άνθρωπος «κι άντα πεθαινήσκει, εγώ λέω ένα χουουου, μια πνοή είναι που φεύγει· πού πάει; κάπου θα πηγαίνει - όπως το αεράκι στα πλατανόφυλλα».⁵

Με τον τρόπο αυτό, η ολιγογράμματη γυναίκα αντιλαμβάνεται την οντολογική εξάρτηση του τελευταίου δημιουργήματος από τον Δημιουργό, πράγμα που θα μπορούσαμε να εννοιολογήσουμε ως θεοκεντρική ετερονομία και υπαρκτική συνθήκη του ανθρώπου. Μάλιστα, αυτή η ετερονομία του ανθρώπου ενισχύεται από την ευθραυστότητά του, εφόσον, όπως παρατηρεί η Αλέξω, το νεογέννητο βρέφος έχει την απόλυτη ανάγκη της μητέρας για να επιβιώσει, να αναπτυχθεί και να αυτονομηθεί, σε αντίθεση με τα νεογνά των οικόσιτων ζώων.

Επιπλέον, η αφηγήτρια, ενώ διαπιστώνει το κοινό στοιχείο της δημιουργικότητας που ενώνει ιδίως τον άνθρωπο με τον Δημιουργό, επισημαίνει και την καθοριστική διαφορά ανάμεσά τους, που οδήγησε τη μεσαιωνική χριστιανική σκέψη να αναφερθεί στη μοναδικότητα της λεγόμενης «εκ του μη όντος» ή «ex nihilo» θείας δημιουργίας: «Βγάνει ο άνθρωπος ένα ηπωρικό; Θα μπολιάσει ένα άλλο δέντρο, ή θα πάρει ρίζα να φυτέψει ή κλωνάρι, αλλά δεν μπορεί να φτιάσει απ' την αρχή, τα 'φτιασε ο θεός» (σ. 130).

Ολόκληρη η κτίση ανήκει στον Θεό. Αυτός φωτίζει τη μέρα και από το θέλημά Του εξαρτάται αν είναι άφθονη ή φτωχή η σοδειά (βλ. ενδεικτικά, σσ. 24 και 102 αντίστοιχα). Η γη προσφέρεται στον άνθρωπο σαν θείο δώρο, γι' αυτό και είναι βλάσφημη και κοινωνικά απαράδεκτη η προσπάθειά του να

⁵ Σωτήρης Δημητρίου, *Ουρανός απ' άλλους τόπους*, Πατάκης, Αθήνα 2021, σ. 130. Οι παραπομπές εφεξής θα γίνονται παρένθετες στο κείμενο και αφορούν αυτήν την έκδοση.

οικειοποιηθεί αυθαίρετα και να εκμεταλλευθεί οικονομικά τα αγαθά της φύσης. Απέναντι στους Τσαμαντιώτες που δεν ήθελαν να μοιραστούν με τα κοντινά χωριά αλλά να εμπορευθούν το νερό που περνούσε από το δικό τους, η κρίση του δικαστή και της Αλέξως ήταν βιβλικά συνεπής: «Είναι του θεού το νερό, δεν είν' δικό σας [...] Τώρα που τα χωριά ρήμαζαν, ο θεουλάκης πηγαίνει τα νερά εδώ, εκεί, τα βάνει και τραγουδάνε» (σ. 105).

Με αφορμή το τελευταίο παράθεμα, επισημαίνω το διπλό υποκοριστικό της λέξης θεός -όχι απλώς «θεούλης» αλλά «θεουλάκης», που δείχνει μάλλον την τρυφερότητα μιας στενής προσωπικής σχέσης παρά μια απόπειρα κολακευτικού εξευμενισμού μιας απρόσωπης υπερβατικής δύναμης. Εξάλλου, οι δύο βασικές σημασίες γύρω από τις οποίες αναπτύσσεται το πλούσιο βιβλικό λεξιλόγιο που αναφέρεται στην “πίστη” τόσο του παλαιού όσο και του νέου Ισραήλ είναι: α) η βεβαιότητα και σταθερότητα (που εκφράζει ο εβραϊκός όρος *aman*), και β) η εμπιστοσύνη και ασφάλεια (που εκφράζει ο όρος *batah*). Αυτό που διακρίνει τον πιστό από τον μη πιστό ή τον άπιστο είναι η πλήρης εμπιστοσύνη του στον Θεό, η θετική και ισόβια ανταπόκρισή του σε μια θεία κλήση-πρόσκληση, και το υπαρκτικό άλμα του να προσεγγίζει πραγματικότητες αθέατες, πάντα, όμως, με αφορμή έναν λόγο ή μια εμπειρία, δική του ή άλλων.⁶

Ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίζει τη βουλή του Θεού, που παραμένει απροσπέλαστη στις διανοητικές ικανότητες του ανθρώπου - «Εκεί που 'ν' το χέρι του θεού δεν είν' καένας» (σ. 105). Όμως, έχει εμπιστοσύνη στα σχέδια και αυτοπαραδίνεται στη μέριμνα του Θεού, σε αυτό που λέμε “θεία Πρόνοια”, γιατί ο Θεός είναι που κινεί και συνέχει τον κόσμο, οδηγώντας τον σ' ένα τέλος και σ' ένα σκοπό.

«Ήτανε θέλημα Θεού», έλεγαν συχνά οι άνθρωποι για να διαχειριστούν τις συμφορές, όπως παλαιότερα είχε εκλογικευθεί η άλωση της Πόλης. Μα δεν αγνοούσαν και την ανθρώπινη ευθύνη για το κοινωνικό και ηθικό κακό. Βλέποντας και βιώνοντας στην ίδια την οικογένειά της τη φονική ορμή του

⁶ Βλ. σχετικά, Jean Duplacy, <Πίστη>, *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, μτφρ. Π. Φώσκολος, Άρτος Ζωής, Αθήνα 1980, στ. 804.

εμφύλιου σπαραγμού, αναρωτιέται η αφηγήτρια: «Ο θεός μας ήφερε εδώ; Οι άνθρωποι, οι σιατανιαραίοι. Άμα συμπονεύονταν ο κόσμος, ο ένας με τον άλλον, δεν θα φτάναμαν εδώ» (σ. 384' πρβλ. σ. 411). Γι' αυτό, και παρά την ιδιαίτερη συγγένειά τους με τον Δημιουργό, μονάχα οι άνθρωποι ανάμεσα σε όλα τα κτίσματα μπορούν να ενοσυχώσουν το κακό. Ή, με τα λόγια της Αλέξως: «Οι άνθρωποι βγαίνουνε βρικολάκοι, όχι τα σαχτά» (σ. 127).

Εκκλησιασμός, ευλάβεια και σχέσεις με τον κλήρο

Διαφωτιστικός για το θέμα μας είναι ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι σχετίζονταν με τον θεσμικό διαχειριστή, κήρυκα και εκφραστή της κυρίαρχης χριστιανικής πίστης, δηλαδή την Εκκλησία και τον κλήρο.

Γενικά, ο εκκλησιασμός τις Κυριακές και τις μεγάλες γιορτές, καθώς και η συμμετοχή στα μυστήρια ήταν μια καθολική πρακτική, που συγκέντρωνε τα μέλη της κοινότητας και έσφιγγε τις μεταξύ τους σχέσεις. Αναμενόμενο ήταν, επίσης, το πνευματικό αντίκρισμα του εκκλησιασμού στην ατομική ευσέβεια και πνευματικότητα αλλά και στο κοινωνικό ήθος των ανθρώπων.

Οι γυναίκες συνήθιζαν να παρασκευάζουν το πρόσφορο για τη Θεία Λειτουργία με νερό «άκριτο», που συνέλεγαν στη δημόσια βρύση πριν από την αυγή, δηλαδή προτού αυτό μολυνθεί από τα λόγια και την κατάκριση των γυναικών: «Ότε κάναμαν λειτουργίες, αναπιάναμαν το αλεύρι με άκριτο νερό. Πηγαίναμαν αχάραγα στην βρύση του Κούντουρου να μην είχαν πάει ακόμα οι γυναίκες, να μην είχε κρίνει εκεί στόμα» (σ. 17).

Η γενναιόδωρη φιλοξενία αποτελούσε μια αρετή ανάλογη με εκείνη των μοναστηριών που πάντα έχουν την πόρτα ανοιχτή και τα αγαθά τους διαθέσιμα για τους διαβάτες και τους φτωχούς (βλ. σσ. 14, 217, 345). Εκφράσεις χριστιανικού ήθους ήταν η εκούσια άσκηση και η εγκράτεια, όπως και το έμπρακτο ενδιαφέρον για το κοινό καλό, ακόμη κι αν συνοδεύονταν με αντιθρησκευτικές απόψεις και συμπεριφορές. Παράδειγμα ο πατέρας της Αλέξως, ο οποίος «ήταν βλάσφημος, λόγο και χριστοπαναΐγια, αλλά ήτανε και

θρήσκος» (σ. 64), εφόσον, από τη μια πλευρά, έβριζε τα θεία, περιφρονούσε τους ιερείς ως τεμπέληδες και, από την άλλη, τηρούσε όλες τις νηστείες του χρόνου (βλ. σ. 64), ήταν ελεήμων (βλ. σ. 222) και δεν ήθελε το κακό κανενός. Ήταν ένας δημοφιλής πρόεδρος της φτωχής κοινότητας, την οποία κατόρθωσε να απαλλάξει από τους φόρους στα χρόνια του Πολέμου, πράγμα που δεν τον εμπόδιζε να είναι ένας «τεμπέλης», ένας ανεύθυνος σύζυγος και πατέρας, σύμφωνα με την κρίση των θυγατέρων του (βλ. σσ. 223, 226).

Στο πλαίσιο του αντικληρικαλισμού του, πρότεινε κάθε πιστός να εξομολογείται όχι στην εκκλησία και στον ιερέα αλλά σε ένα δέντρο. Αφορμή ήταν η αδυναμία του ιερέα του χωριού να προστατέψει τους πιστούς από την πρεσβυτέρα, η οποία κρυφάκουγε τις εξομολογήσεις και τις συζητούσε στο χωριό (βλ. σσ. 89-90). Παρ' όλα αυτά, η ηθική του συνείδηση παρέμενε, δεν νεκρώθηκε, παρά την πρόσκαιρη αυτοπαράδοση στον ύπνο. Κάποτε, ένας εργολάβος τού είχε δώσει ένα χρηματικό ποσό για τη σκεπή του ναού του Αγίου Γεωργίου, αλλά εκείνος, από αμέλεια ή ιδιοτέλεια, το κράτησε. Γέρος πιά, έβγαλε το ίδιο ποσό από το κομπόδεμά του και το προσέφερε (ή μάλλον το αντιπροσέφερε) στο παρεκκλήσι του Αγίου Χαράλάμπους, στο κοντινό γηροκομείο (βλ. σ. 469).

Από τη δική τους πλευρά, οι κληρικοί συμμερίζονται τις δυσκολίες του λαού. Εξάλλου, είναι βγαλμένοι από τα δικά του σπλάχνα και τον συμβολίζουν. Γι' αυτό και βρίσκονται στο στόχαστρο και πέφτουν θύματα των αλλόθρησκων επιδρομών, καθώς και των ιδεολογικών αντιπάλων της Εκκλησίας (βλ. σσ. 266-267, 349, 378). Στο βιβλίο χαρακτηρίζονται καλοπροαίρετοι και άκακοι («αθώοι», σ. 234). Από την άλλη, όμως, επισημαίνεται ότι δεν συμπαθεί ο ένας τον άλλο και αυτό, πράγμα που σχετίζεται και με τη φιλοχρηματία τους, εφόσον εκείνα τα χρόνια προσπαθούσαν να συντηρήσουν τις κατά κανόνα πολυμελείς οικογένειές τους, αποκλειστικά από τις δωρεές, κυρίως σε είδος, των πιστών (βλ. σσ. 238, 265). Ωστόσο, παρά τις αδυναμίες τους, οι κληρικοί έδιναν μαρτυρία της κοινωνικής ψίχας του Ευαγγελίου. Όπως ο ιερέας, που μόνος αυτός ανάμεσα στην

κοινότητα, συμπαραστάθηκε σε έναν νέο του χωριού, πικραμένο και απομονωμένο εξαιτίας της εις γενετής αναπηρίας του, την οποία, μάλιστα, ο κόσμος απέδιδε σε σατανική επιρροή (βλ. σ. 122). Ο Γιώργος ήταν ο μόνιμος ακόλουθος στις Λειτουργίες και το δεξί χέρι του ιερέα, ο οποίος στα μεγάλα πανηγύρια, έβαζε τον προστατευόμενό του να σύρει τον πρώτο χορό, γεμίζοντάς τον αυτοπεποίθηση και χαρά (βλ. σσ. 261-265).

Άλλοτε, ένα κορίτσι αυτοκτόνησε για να αποφύγει τη σκληρή τιμωρία του πατέρα της, επειδή ένα πρόβατο από το κοπάδι διέφυγε της προσοχής της και έπεσε στον γκρεμό. Αγνοώντας τις σχετικές απαγορεύσεις των κανόνων, ο παπα-Μηνάς «θα την θάψω εγώ είπε, κι ας πάρω ψηλά μου την αμαρτία» (σ. 233). Αξιοσημείωτο είναι ένα περιστατικό που συνέβη την εποχή που αναδιαμορφώνονταν τα σύνορα, μετά τον Δεύτερο Μεγάλο Πόλεμο. Ένα μέλος της «Επιτροπής από τα μεγάλα Έθνη», που επισκέφθηκε την πλούσια μονή του Αγίου Γεωργίου στην Κατσίμιανη, εντυπωσιάστηκε από ένα καντήλι στο καθολικό και το γύρεψε από τον ηγούμενο. Εκείνος του είπε πως θα συνεννοηθεί πρώτα με τον νοικοκύρη, δηλαδή τον ίδιο τον Άγιο Γεώργιο. Αφού αποσύρθηκε για λίγο, επέστρεψε και συμφώνησε να του δώσει το καντήλι, με έναν όρο που τάχα είχε θέσει ο άγιος: πέντε χωριά της Θεσπρωτίας, που προορίζονταν για την Αλβανία, να παραμείνουν στην ελληνική επικράτεια. Το τέχνασμα ήταν αποτελεσματικό - το σχετικό, εύλογο αλλά μάλλον ρητορικό, ερώτημα της Αλέξως: «Είχε τότε δικαίωμα ο παπάς να του το δώσει;» (σσ. 327-328).

Τέτοιου είδους παρεκκλίσεις πιο σπάνια εντοπίζονται και σε συλλογικό επίπεδο. Όπως στην περίπτωση μιας δοτικής και άξιας νιόπαντρης κοπέλας, η οποία, ενώ περίμενε με χαρά το πρώτο της παιδί, έμελλε να το χάσει λίγο μετά τον τοκετό. Ορισμένοι, όπως η ηρωίδα, είπαν πως το νεογνό πνίγηκε καταπλακωμένο από το στήθος της λεχώνας κατά τον θηλασμό. Υπερίσχυσε, όμως, η συμπάθεια για την τραγική απώλεια. «Και έτσι νάηταν», γράφει η Αλέξω, «σκεπάστηκε από το χωριό. Έμεινε ότι το παιδί πέθανε στο γέννο» (σ. 451).

Άγιοι και τάματα

Άφθονες είναι, επίσης, οι αναφορές στην αγιολογική ευσέβεια ή αγιολατρεία, που αποτελεί μια από τις σταθερότερες εκδηλώσεις της λαϊκής θρησκευτικότητας. Από μια άποψη, οι χριστιανοί άγιοι μοιάζουν με το θετικό αντίβαρο των προσωποποιημένων «πειρασμών», στους οποίους θα αναφερθούμε αργότερα. Οι πιστοί αναπτύσσουν μια ιδιαίτερη, συλλογική ή ατομική, σχέση με ένα πρόσωπο του εορτολογίου, και του εμπιστεύονται την προστασία του χωριού, της καταγωγής, του έθνους, της επαγγελματικής ομάδας, και βέβαια, της γης και των γεννημάτων της, από τα οποία εξαρτάται, εν πολλοίς, η επιβίωση και η ευημερία των αγροτοποιμενικών κοινοτήτων, όπου «το ζωντανό σε κρατάει ζωντανόν» (σ. 284). Στο βιβλίο διαβάζουμε, για παράδειγμα, ότι οι Βλάχοι είχαν μια ιδιαίτερη ευλάβεια για την Αγία Παρασκευή και την ημέρα της γιορτής της, στις 26 Ιουλίου, συνήθιζαν να την τιμούν με πανηγύρι και προσφορά φρέσκου τυριού (βλ. σ. 442). Στη γιορτή των Εισοδίων και του Αγίου Ανδρέα, 21 και 30 Νοεμβρίου αντίστοιχα, οι γυναίκες έφτιαχναν πολυσπόρια. Η Αλέξω θυμάται: «Πρώτα πρώτα το πρωί θα πηγαίναμαν στην γεροντιά, στις μπάμπες τις μοναχές, στις γκαβές. Κατόπιν σ' εκείνους στον μαχαλά που δεν έφτιαχαν» (σσ. 41-42). Η ιεράρχηση των επισκέψεων δείχνει τη, μάλλον παραγνωρισμένη σήμερα, ρίζα της κοινωνικής προσφοράς και της αλληλεγγύης πολλών λαϊκών εθίμων που πλαισιώνουν μια θεσμικά οργανωμένη χριστιανική γιορτή. Οι ντόπιοι πολύ κοντινό τους ένιωθαν, επίσης, τον πατρο-Κοσμά τον Αιτωλό, που έδρασε στην περιοχή (βλ. σσ. 268-269) σαν κήρυκας του Ευαγγελίου και της εθνεγερσίας.⁷

Στο πλαίσιο αυτής της προσωπικής σχέσης, ο πιστός δεσμευόταν με υποσχέσεις στον άγιο που θα τον βοηθούσε, για παράδειγμα, να θεραπευθεί από μια αρρώστια⁸ ή να προκόψει στην ξενιτειά.⁹ Τα τάματα συχνά

⁷ Η απελευθέρωση των Ιωαννίνων, μάλιστα, πιστεύεται ότι είχε προαναγγελθεί σε προφητεία του πατρο-Κοσμά: «Το ποθούμενο θα έρθει, είχε πει ο Άγιος, όταν θα 'ρθουν δυο πασκαλιές μαζί. Και πράγματις, ότε έπεσαν τα Γιάννενα, Βαγγελισμός και Λαμπρή έρθαν αντάμα» (σ. 194, πρβλ. σσ. 268-269).

⁸ Βλ. ενδεικτικά, το ταξίδι στην Κέρκυρα και τη θεραπεία ενός παιδιού που είχε «αλλόιοτη συμπεριφορά» κατόπιν ταξίματος στον Άγιο Σπυρίδωνα (σ. 28' πρβλ. σ. 461).

παραπέμπουν στον ανταλλακτικό χαρακτήρα της ενστικτικής θρησκευτικότητας και της φυσικής λατρείας, η οποία στηρίζεται στην αρχή *do ut des*.¹⁰ Ενίοτε, δε, οι άνθρωποι, όπως συμβαίνει και σε κάθε κοσμικό «αλισβερίσι» (σ. 289), δεν νιώθουν πάντα ικανοποίηση και ευγνωμοσύνη αλλά και θυμό απέναντι στους αγίους. Όπως, για παράδειγμα, η Μαριονικόλαινα, που είχε «αμάχη» και δεν μνημόνευε τον άγιο Γεώργιο, γιατί, με δική του θαυματουργική παρέμβαση, ανάγκασε την οικογένειά της να επιστρέψει στην εκκλησία τα βακουφικά κτήματα που είχε καταπατήσει (βλ. σ. 294 κ.ε.).

Πολύ ενδιαφέρον, τέλος, είναι ο τρόπος με τον οποίο οι πιστοί χριστιανοί εξηγούν τη βοήθεια που προσφέρουν οι άγιοι σε αιτήματα αλλόθρησκων. Στο μυθιστόρημα αναφέρονται δύο περιπτώσεις ικεσίας και τάματος εκ μέρους Τούρκων. Στην πρώτη, ο Άγιος Σπυρίδωνας σώζει ένα καράβι απειλούμενο από την τρικυμία έξω από την Κέρκυρα. Οι Τούρκοι ναυτικοί είχαν τάξει στον Άγιο ένα χρυσό καντήλι, αν τους γλίτωνε, και, πράγματι, του το πήγαν. Στη δεύτερη περίπτωση, ένας Τούρκος θέλγεται από μια χριστιανή και αποφασίζει να την απαγάγει. Εκείνη το αντιλαμβάνεται και τάξει λάδι, κεριά και θυμίαμα στον Άγιο Γεώργιο για να τη σώσει από τα χέρια του επίδοξου διαφθορέα. Όμως, ο Άγιος εκπληρώνει την επιθυμία του Τούρκου, ο οποίος του έταξε λίτρα, μάλαμα και ασήμι κι ένα ολόχρυσο καντήλι. Ο λαός δεν σκέφτεται πως η σωτήρια παρέμβαση του Αγίου μπορεί να επεκταθεί και εκτός της χριστιανικής κοινότητας, ούτε το ενδεχόμενο ο Άγιος Γεώργιος να μην είχε καν ασχοληθεί με το επεισόδιο της απαγωγής. Αντιθέτως, αποδίδει και τα δύο γεγονότα στην κερδοσκοπία των «συφερολόγων» αγίων (βλ. σσ. 281-282).

Στην ίδια αγιολογική συνάφεια, εντάσσεται και η μάλλον σκόπιμα προκλητική άποψη του πατέρα της Αλέξως, στον οποίο αναφερθήκαμε και παραπάνω, πως οι παραδοσιακοί άγιοι θα πρέπει να τεθούν στο περιθώριο από

⁹ Ο Σπύρος Τσίγκος, προτού φύγει για την Αμερική, ζήτησε την ευλογία του Αγίου Νικολάου, τάζοντάς του έναν νέο ναό. Επιστρέφοντας, εκπλήρωσε το τάμα του και «για να μην έχουν παράπονο οι άλλοι άγιοι του χωριού, έφτιασε τον Αϊ-Γιώρη, την Αϊ-Παρασκευή και τον Αϊ-Κοσμά, στον τόπο που κήρυξε» (σ. 104).

¹⁰ Βλ. Γ. Μ. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, εισ. σημ. Μ. Γ. Μερακλής, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2001, σ. 17. Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Έθιμα και έθιμα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1998, σ. 124.

τους νέους, όπως είναι ο «Αϊ- Πενικιλίνης» και ο «Αϊ-Ντιντιτής», που απάλλαξαν την ανθρωπότητα ο πρώτος από τη φυματίωση και ο δεύτερος από τις ψείρες (βλ. σ. 453). Με αυτόν τον σικωπτικό τρόπο, ο φιλόανθρωπος πρόεδρος του χωριού έγινε ο απόστολος της επιστήμης ως νέας θρησκείας στον τόπο του.

Το αντίβαρο της ειμαρμένης

Πλάι, ή μάλλον απέναντι, στην εμπιστοσύνη στον χριστιανικό Θεό και στην άγρυπνη Πρόνοιά Του, οι άνθρωποι του μυθιστορήματος τοποθετούν τη μοίρα. «Η έρημη μοίρα τα κλώθει όπως θέλει, δεν σε ρωτάει» (σ. 85), αποφαίνεται η Αλέξω, ενθουμούμενη την ανεξήγητη απόφαση μιας μητέρας τριών παιδιών να μην ακολουθήσει τον σύζυγό της στα Σάλωνα, όπου βρήκε καλύτερη δουλειά, με το επιχείρημα ότι δεν μπορούσε να εγκαταλείψει το μούλαρι. Αλλού αποδίδει τη δυστυχία μιας αδελφής της, που κακοπαντρεύτηκε, στη «γκαβή» και αμείλικτη μοίρα (σ. 31). Ισχυρή παραμένει η πεποίθηση για την παρουσία των τριών Μοιρών, που επισκέπτονται το νεογέννητο βρέφος χαράσσοντας την τύχη του.¹¹ Γι' αυτό, συμπεραίνει και πάλι η αφηγήτρια, «άντα γεννιέται το παιδί, του εύεσαι καλομοίρικο. Καλόμοιρο, καλοήμερο και καλοβαφτισμένο» (σ. 121). Ο συγκρητισμός της ευχής, που επικαλείται ταυτόχρονα την ευμένεια των τριών μυθικών θεοτήτων και τη χάρη του εισαγωγικού χριστιανικού μυστηρίου, δεν πρέπει να ξενίζει. Είναι χαρακτηριστικό δείγμα της μίξης ανάμεσα στη χριστιανική πίστη και σε προχριστιανικές παγανιστικές πεποιθήσεις, οι οποίες παρέμειναν ή και παραμένουν ανθεκτικές, κυρίως στους πληθυσμούς αγροτικών και ορεινών περιοχών του ελλαδικού χώρου. Την ίδια συμβίωση αντιλήψεων από διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις εντοπίζουμε στην πεποίθηση της Αλέξως ότι «έχουν απ' τον διάολο μοιράδι τα ανάπηρα». Εδώ, η κακή μοίρα

¹¹ Πρόκειται για ένα ανίψι της Αλέξως. Σύμφωνα με την Αλέξω η αδελφή της Κάλλιο, κυνηγήθηκε διπλά από τη μοίρα: από την κακομεταχείριση που υπέστη από την οικογένεια του συζύγου της και από το άρρωστο παιδί της. *Ουρανός*, σ. 121.

του ασθενούς συνδέεται με τον σατανά της βιβλικής πίστης (σ. 122). Μια ακόμη τέτοια μίξη είναι η απόδοση της τύχης και της ατυχίας κάποιου ανθρώπου στην ημέρα της γέννησής του. Οι καλότυχες γυναίκες χαρακτηρίζονται «Λαμπρογεννημένες» ή «Κυριακογεννημένες», ενώ μια κακότυχη «Μεγαλοπαράσκειο» (σσ. 38, 62-63).

Ο κάτω κόσμος και ο ουρανός μοιάζουν να διεκδικούν το ενδιαφέρον των ανθρώπων για την ύπαρξη μετά τον θάνατο. Ο Άδης, όπως στον Όμηρο και στα δημοτικά τραγούδια, παρουσιάζεται σαν ένα αντεστραμμένο κάτοπτρο του φωτεινού επάνω κόσμου, του επίγειου. Οι ζωντανοί δεν μπορούν να ελπίζουν παρά μόνο στο ενδεχόμενο οι νεκροί να έχουν ο ένας τον άλλον συντροφιά, ελάχιστη παρηγοριά μέσα στην παγωνιά και το σκοτάδι (βλ. σ. 252). Αυτή η ζοφερή προοπτική για τη μεταθανάτια τύχη των ψυχών συγκατοικεί στην ευρύχωρη λαϊκή πίστη και θρησκευτικότητα, με την προσδοκία ή τη βεβαιότητα της ανάστασης και της αιώνιας ζωής στην ουράνια βασιλεία.

Επιπλέον, όπως και οι άγιοι έτσι και κάθε νεκρός μεσιτεύει για τους ανθρώπους που αφήνει πίσω του. Και για τον λόγο αυτό, η μάνα της αφηγήτριας δίδαξε τα κορίτσια της να συντρέχουν πάντα στην έσχατη φροντίδα του νεκρού και να παραστέκονται στους πενθούντες.¹² Γιατί, αυτοί «στην λύπη» έχουν ανάγκη, ενώ «την ευχή και τη χαρά την έχει ο καθένας μοναχός του» (σ. 254).

Χθόνιες δυνάμεις, «πειρασμοί» και μαγικές πρακτικές

Σχετικές με τον Άδη είναι και οι διάσπαρτες στο μυθιστόρημα αναφορές σε «δαίμονες». Η θρησκευτική τους ταυτότητα είναι συνδεδεμένη με τη φύση και τα σκοτεινά έγκατα της γης, όπου κατοικούν. Εναλλακτικά, ονομάζονται

¹² Εδώ, η αφηγήτρια, από τη διττή προτροπή του αποστόλου Παύλου «χαίρειν μετὰ χαϊρόντων και κλαίειν μετὰ κλαιόντων» (*Προς Ρωμαίους Επιστολή* 12: 15), προορίζει μόνο το δεύτερο σκέλος, εκτιμώντας ότι η ανάγκη των θλιμμένων για παρηγορητική συντροφιά είναι μεγαλύτερη από εκείνη των ευτυχισμένων.

«σαϊταναραίοι», «βρικόλακες» και «πειρασμοί», η δε δράση και αποστολή τους είναι κοινή με αυτή των πεπτωκτών αγγέλων της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης: να εξαπατούν και να οδηγούν τους ανθρώπους στην αμαρτία και την απώλεια. Στο μυθιστόρημα, ομάδες γυναικών συναντιούνται σε όχθες ποταμών, λούζονται και χορεύουν ολόγυμνες, κάνουν «μαντολοΐγια» και συνομιλούν με τους «πειρασμούς» - αν και ταυτόχρονα τους φοβούνται, γι' αυτό φροντίζουν να τους κρατούν σε απόσταση ρίχνοντας γύρω τους στάρι (βλ. σσ. 12-13, 120, 423-424).

Κεντρική θέση στη θρησκευτικότητα του τόπου και της εποχής είχαν οι κατάρες, οι προλήψεις και οι μαγικοθρησκευτικές αντιλήψεις. Φόβο προκαλούσε η «προστύχω», δηλαδή η γυναίκα που όχι απλώς ευχόταν το κακό των άλλων αλλά «έλεγε κατάρες που της έβγαιναν» (σσ. 12-13, 422)· ένα είδος κακοποιητικής δύναμης, αλλά αθέλητης, σε αντίθεση με την κατάρρα και το «κακό μάτι», το οποίο μπορούσε, για παράδειγμα, να προκαλέσει ακόμη και τη δυστυχία ενός ταιριαστού ζευγαριού ή τον αιφνίδιο θάνατο οικόσιτων ζώων (βλ. σσ. 162, 170, 334 αντίστοιχα).

Οι άνθρωποι ασκούσαν μαγικοθρησκευτικές πρακτικές και συχνά τις συνδύαζαν ή τις έντυναν με χριστιανικές αναφορές. Έσμιγαν το γάλα δύο μητέρων για να κάνουν μάγια και εμπιστεύονταν το φλυτζάνι για να τους φανερώσει το μέλλον (βλ. σ. 425), προεξοφλούσαν την τύχη ενός βρέφους από μια ανεπαίσθητη ανατομική ιδιομορφία (βλ. σ. 23), και έριχναν στα κάρβουνα φύλλα από πουρνάρι με την ευχή «κατσίγια θηλυκά και παιδιά αρσενικά» (σσ. 170-171), για προφανείς κοινωνικοοικονομικούς λόγους. Από την άλλη πλευρά, το θεωρούσαν «κακό» να κηδευτεί κάποιος «αμοιρολόγητος» (σ. 62), και σε μεγάλη ανάγκη, μαζί με τη μαγεία, ζητούσαν και τη συνδρομή ενός αγίου, με αποτέλεσμα να μην είναι ξεκάθαρο σε ποιον ακριβώς οφείλεται η λύση. Η μητέρα ενός παιδιού που σεληνιαζόταν βρήκε ένα φίδι, το ακινητοποίησε με το πόδι της και, αφού πέρασε στα μάτια του μια βελόνα με κλωστή, «Ωρ' Αϊ Νικόλα μου, πάρ' την αρρώστια του παιδιού μου, είπε. Άμα έρθω να πάρω πίσω το βελόνι, είπε κατόπι στο φίδι, τότες να παρουσιαστεί η

αρρώστια αυτή στο παιδί μου». Το παιδί πράγματι έγινε καλά. Όμως η ηρωίδα δεν είναι βέβαιη για την πηγή της θεραπείας. «Γέρεψε το παιδί· γέρεψε τώρα από το φίδι; απ' τον Αϊ-Νικόλα; Χαμένος κόσμος κι εγώ αντάμα» (σ. 461)

Μεταφυσική απορία για το μυστήριο της ζωής και το μυστήριο του θανάτου

Καμαρώνοντας το δισέγγονό της και απαλλαγμένη πια από τα ασφυκτικά καθήκοντα του παρελθόντος, η αφηγήτρια ξεδιπλώνει την απορία και τον θαυμασμό της για τη θεία δημιουργία:

Τώρα πώς από ένα σιάλι ξεχώρισε ο θεός την κοπέλα από το παιδί; Δεν είναι κατόρθωμα αυτό που έκανε ο θεός; [...] Και πώς ξεχώρισε κατόπι απ' το σιάλι και βάνει μύτη, να βάνει το στόμα, να βάνει αυτιά, και το χερόπλα; Πώς βάνει στην μύτη του κόσμου τις μυρουδιές και στο στόμα του κόσμου τις γεύσεις; Ζωντανό θάμα [...] Και τη γνώμη που έχουν στο κεφάλι, ποιος την δημιούργησε; (σ. 558)

Το δέος για το μυστήριο της ζωής πλαισιώνει με το θετικό θυμικό του βάρος τη βιβλική ανθρωπολογία (βλ. δεύτερη ενότητα). Ωστόσο, παρά την ομολογία στη θεία Πρόνοια και πέρα από τη θεοκεντρική εκλογίκευση των δυσκολιών, ενίοτε η ασυγκράτητη επέλαση του κακού, η κατάφωρη αδικία, ένας πρόωρος, σκληρός και αδυσώπητος θάνατος ή ο αποκλεισμός, η μοναξιά, και το αίσθημα της ανημπόριας των γηρατειών, αρθρώνουν μια βασανιστική μεταφυσική απορία, η οποία βιώνεται ως βαθιά υπαρξιακή δυσφορία και εκδηλώνεται ως απομάκρυνση τόσο από τις καθησυχαστικές παραδοχές της συμβατικής χριστιανικής πίστης όσο και από την καταφυγή στις χθόνιες δυνάμεις.

Όταν μια μάνα έχασε τα δύο νεαρά παιδιά της από αρρώστιες, και βυθίστηκε στο πένθος, ο κόσμος έλεγε πως «Έχει ο θεός τώρα την ορμή της», δηλαδή τη φροντίδα της. Όμως, ο Τσιάβο Έξαρχος, έφθασε στο σημείο να

αμφισβητήσει ανοιχτά όχι την ύπαρξη αλλά την πρόνοια ενός Θεού αδιάφορου για τις επιγείες τραγωδίες, και γι' αυτό άδικου: «Τι ονοματίζεστε θεό, ώρε δολιόκοσμε, είπε ο Τσιάβο Έξαρχος. Ο θεός κοιμάται ρέγκλα, δεν κοιμάται τα 'πίκουπα να ιδεί τι γίνεται στην μαυρογής. Όπου τα δίνει, τα δίνει μαζεμένα» (σ. 165).

Από τη δική της πλευρά, η πιο στοχαστική και νηφάλια Αλέξω, μεταποιεί την αδυναμία ή άρνηση κατανόησης και αποδοχής του κακού σε ρητά ερωτήματα που απευθύνει στον Θεό, δείχνοντας μια πίστη για κάποιους πρόσκαιρα “ασθενή” ή “βλάσφημη”, αλλά αναμφισβήτητα ζωντανή, ειλικρινή. Με αφορμή τον πρόωρο θάνατο μιας κοπέλας, η οποία, αφού απήχθη και βιάστηκε από τους Τούρκους, επέστρεψε στο χωριό και γνώρισε τη λεκτική βία, την αδιαφορία και την εχθρότητα των ίδιων των γονιών της, μέχρι που πέθανε χτυπημένη από πνευμονία και γάγγραινα, και περισσότερο από την εχθρότητα, την αναλγησία των γονιών της, αναρωτιέται:

Λέω με τη γνώμη μου. Γιατί ο θεός να δίνει τον άνθρωπο; Αφού τον παίρει πίσω. Έρχεται μια ώρα, ένας χρόνος, απ' το ποδάρι και μπουπ στον λάκκο. Να μην τον είχε δώσει καθόλου. Κι άμα θέλει να τον παίρνει, ας τον παίρει, αλλά να τον παίρει με καλό, όχι με τυράννιες. Να μην τον απογοητεύει περισσότερο. Η μαυρο Πανωραία πάει κακοθανατισμένη. Πού τον 'μπόδισε κείνη η κοπέλα. (σσ. 292-293)

Έχοντας επίγνωση του βλάσφημου λογισμού, η Αλέξω φτάνει στο σημείο να αμφισβητήσει ξανά, και ακόμη πιο δραματικά, την αξία του ίδιου του γεγονότος της ύπαρξης και τη θεία κρίση που το θέλησε:

Έτσι τα κατάφερε ο θεουλάκης. Γιατί τον δίνει τον άνθρωπο; Θε μου, σχώρα με, μεγάλη κουβέντα λέω, αλλά καλά λέω. Γιατί τον δίνει αφού τον παίρει πίσω; Να μην τον είχε δώσει καθόλου. Τι καρτερώ τώρα εγώ; Να μην καταλάβαινα κάνε,

αλλά ποιος τα ξέρει αυτά. Από τα μικρά μου χρόνια παιδέψου, παιδέψου, παιδέψου, τι κατάλαβα; Ένα χουουου στα πλατανόφυλλα. (σ. 569)¹³

Τα ερωτήματα της ηρωίδας δεν είναι ούτε φιλολογικά ούτε αόριστα φιλοσοφικά. Βρίσκονται σε διαλεκτική, αλλά όχι πάντα φανερή, σχέση όχι μόνο με τη βαθιά και ειλικρινή πίστη της στον Θεό αλλά και με τις δυσκολίες που πέρασε και, κυρίως, την καθοριστική εμπειρία της ορφάνιας που βίωσε στα δεκαέξι της χρόνια, κάτι που σφράγισε ολόκληρη την μετέπειτα ζωή της, όταν η μητέρα της απήχθη και εκτελέστηκε από τους αντάρτες, στα χρόνια του Εμφυλίου.

Η Αλέξω αναφέρεται σε τραγικές ιστορίες κακοπάθειας και απόγνωσης με πρωταγωνιστές αθώους και ανυπεράσπιστους ανθρώπους, και κυρίως κορίτσια, νύφες, συζύγους, μάνες, γιαγιάδες: γυναίκες που προσπαθούν να κρατήσουν το σπίτι,¹⁴ να μεγαλώσουν παιδιά, να φροντίσουν τα αμπέλια¹⁵ και τα ζώα, αντισταθμίζοντας συχνά την απουσία, τη σπατάλη, τη ραθυμία και τη σιληρότητα πατέρων και συζύγων κι, αργότερα, την αδιαφορία των παιδιών και των εγγονιών· γυναίκες που νιώθουν τόσο συντετριμμένες και αβοήθητες μέχρι του σημείου να ευχηθούν ακόμη και τον θάνατο των οικόσιτων ζώων, με τις ανελαστικές τους ανάγκες (βλ. σ. 173), ή ακόμη και τον θάνατο του ίδιου τους του παιδιού, που γεννήθηκε με ισόβια προβλήματα, διανοητικά και ψυχικά, επιβαρύνοντας τις αντικειμενικές δυσκολίες με τις ανομολόγητες ενοχές (βλ. σσ. 122-123).

Όλες αυτές οι αναφορές της αφηγήτριας είτε σε άλλες γυναίκες είτε έμμεσα στον εαυτό της, όπως φαίνεται προς το τέλος της μακρόσυρτης αφήγησης, μεταμφιέζουν τον ίσως ανομολόγητο θυμό της απέναντι στη μητέρα που “εξαφανίστηκε” τόσο αναπάντεχα και την “εγκατέλειψε”, καθώς και απέναντι στον Θεό, ο οποίος επέτρεψε την απώλεια, εγκαταλείποντας την ίδια στο πένθος και στο έλεος ενός απαιτητικού και ανεπαρκούς, «τεμπέλη»

¹³ Πρβλ. και σ. 519, όπου με παρόμοια τολμηρές σκέψεις σχολιάζει τον δύσκολο θάνατο μιας άλλης γυναίκας, της μαυρο-Βαρβάρας.

¹⁴ «Να γένονται οι μαυρογυναίκες άντρες να βαστάνει σπίτια. Όλη την μέρα στα λόγγα κι όλη την νύχτα με τ' αδράχτι» (σ. 150).

¹⁵ «Είχε όμως το αμπέλι μεγάλη τιμωρία. Πάλε για τεμάς τις κοπέλες» (σ. 91· βλ. και σσ. 59-61).

πατέρα (σ. 76). Χώρια που η Αλέξω κρατά μέσα της ζωντανό κι ένα ακόμη πιο παλιό παράπονο και μια τραγική αμφιβολία σχετικά με το γονεϊκό ενδιαφέρον, και κυρίως τη μητρική αγάπη, από τότε που οι γονείς της την έστειλαν να βοσκήσει τα πρόβατα και ξαφνικά βρέθηκε μέσα σε μια χιονοθύελλα, προσπαθώντας να συγκεντρώσει τα ζωντανά στο μαντρί και, ταυτόχρονα, να προφυλάξει από την παγωνιά τη μικρή της αδελφή Κάλλιω, η οποία εντέλει δεν γλίτωσε την πλευρίτιδα (βλ. σσ. 116-118).

Τα ανοιχτά ερωτήματα και το εσωτερικό άλγος των συσσωρευμένων βασάνων και των ανεπούλωτων πληγών αναδύονται ή επανέρχονται δυναμικά, γυρεύοντας απαντήσεις και ανακούφιση, όταν η Αλέξω οδεύει πλέον στη δύση της ζωής της. Η ηλικιωμένη γυναίκα, σε μια προσπάθεια να ξεπεράσει τις παλιές πίκρες και τους λόγους που τις διατηρούσαν ζωντανές, και έχοντας έντονη την αίσθηση του τέλους και της μέλλουσας Κρίσης («τότες που καρτέραγα την Δευτέρα Παρουσία»), σε ένα μνημονοχάρτι αραδιάζει όλα τα ονόματα εκείνων των ανθρώπων που πλήγωσε και την πλήγωσαν, εκείνων που χάθηκαν νέοι ή χτυπημένοι από αρρώστιες και λογής κακουχίες. Μοιάζει με μία προσπάθεια συμφιλίωσης με το παρελθόν, με τη σκληρή ζωή που της έλαχε να ζήσει, με τον αδικημένο ή μνησίκακο εαυτό της. Και συνάμα είναι μια πράξη μετάνοιας και λύτρωσης, βασισμένης στο χριστιανικό δίπτυχο της συγγνώμης και της συγχώρησης (βλ. σ. 573). Οι συνειδητές προθέσεις της ηρωίδας υπονομεύονται από τα καταχωνιασμένα συναισθήματα της οργής, όπως φανερώνει μια φαινομενικά συγγνωστή απροσεξία. Όταν η Αλέξω ξαναδιαβάζει το μνημονοχάρτι, διαπιστώνει με φρίκη πως μέσα σε αυτό τον μακρύ κατάλογο των ονομάτων, όπου είχαν χωρέσει ακόμη και τα ζωντανά που σφράγισαν τα δύσκολα νεανικά της χρόνια, απουσίαζε το όνομα της μητέρας της. Εντέλει, η συμφιλίωση με τη μητέρα συντελείται όταν, μέσα σε όνειρο που πλέκει αυθαίρετα την πραγματικότητα με τη φαντασία, τις εποχές και τα πρόσωπα, η Αλέξω βλέπει να φροντίζει ένα κοριτσάκι, που, ενώ θεωρεί αρχικά παιδί της, αποδεικνύεται πως πρόκειται για τη μητέρα της (βλ. σ. 576).

Επίλογος

Η θρησκευτική πίστη των ανθρώπων του μυθιστορήματος είναι μια πίστη λαϊκή, όπως και οι εκφράσεις της. Δηλαδή, είναι μια πίστη πρωτίτως βιωματική ή και μιμητική, ο μονόδρομος μιας σιωπηρά επιβεβλημένης αλλά και απαραίτητης ένταξης και συμμετοχής στο κοινωνικό περιβάλλον. Δεν προϋποθέτει πάντα μια εσωτερική αναζήτηση και ούτε επιβεβαιώνεται μέσω ενός δογματικού πουριτανισμού ή ενός φαρισαϊκού ηθικισμού. Εξάλλου, είναι τόσο ευλύγιστα τα όριά της ώστε να φιλοξενεί και να συνδυάζει ακόμη και ασύμβατα μεταξύ τους ή αλληλοαναιρούμενα υλικά, αντλημένα από διαφορετικές θρησκευτικές μήτρες,¹⁶ παρότι δεν αμφισβητείται, τουλάχιστον ρητά ή συνειδητά, η κυριαρχία της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Θα έλεγε κανείς πως η πίστη αυτή, όπως και οι λογής εκφράσεις και πραγματώσεις της, μοιάζει αβίαστη, φυσική ή αυτονόητη σαν την αναπνοή. Αλλά και σαν την αναπνοή είναι πολύτιμη για τους ανθρώπους που τη μοιράζονται, όχι μόνο για να επιβιώσουν αλλά και για να στοχαστούν την ζωτική της αξία. Γιατί, όπως είδαμε, έστω βιαστικά, η πίστη χτίζει αξίες, καταρτίζει ηθικές και κοινωνικές προτεραιότητες, υπαγορεύει την αλληλεγγύη όπου περισσεύει η ανάγκη, δίνει παρηγοριά και τρόπους ερμηνείας στην αντιμετώπιση του καινού, αν και, ενίοτε, κυρίως στην περίπτωση μιας πρόωρης και άδικης απώλειας, αντί να απαλύνει τον τραγικό χαρακτήρα της ύπαρξης, τον βαθαίνει ακόμη περισσότερο.¹⁷ Επιπλέον, παρά τις αντιφάσεις και τη ρευστότητά της, η θρησκευτική πίστη αφενός θεσπίζει κανόνες που χωρίζουν το κοινωνικά αποδεκτό και ωφέλιμο από το άπρεπο και επισφαλές, και αφετέρου θέτει όρια που θεωρούν την κοινότητα απέναντι σε ό,τι τα μέλη

¹⁶ Ο ίδιος ο συγγραφέας, σχολιάζοντας το πνευματικό τοπίο του μυθιστορήματος ή της εποχής και του τόπου της Αλέξως, αναφέρει πως ο συνδυασμός της μεταφυσικής του ουρανού και η δεισιδαιμονία του περιβάλλοντος «μπόλιαζαν τη ζωή με μια μαγικότητα», την οποία αντιπαραβάλλει, ίσως, με μια παραπάνω δόση νοσταλγικής εξιδανίκευσης του παρελθόντος με τον σύγχρονο ορθολογισμό, που «στεγνώνει την ψυχή» του σύγχρονου ανθρώπου, βλ. Σωτήρης Δημητρίου, «Ζούμε διαρκώς σε ένα επικίνδυνο αύριο. Δεν είμαστε ποτέ στο τώρα» (συνέντευξη του Σωτήρη Δημητρίου στον Θοδωρή Αντωνόπουλο), *Lifo*, 03.04.2022, <https://www.lifo.gr/culture/vivlio/sotiris-dimitrioy-zoyme-diarkos-se-ena-epikindyno-ayrio-den-eimaste-pote-sto-tora>, τελευταία ανάκτηση 15.03.2023.

¹⁷ Βλ. Χρήστος Μαλεβίτσας, *Το δημοτικό τραγούδι ως περιεχόμενο της συνειδήσεως του Νέου Ελληνισμού*, Ευθύνη, Αθήνα 1999, σσ. 22-33.

της νιώθουν απειλητικό και εχθρικό. Ωστόσο, η αφήγηση της Αλέξως επιμαρτυρεί και τούτο: πως ο αξιακός πυρήνας αυτής της πίστης, κυρίως στο χριστιανικό της σκέλος, αναδεικνύεται μέσα από την υπέρβαση των ορίων και την παράβαση των θρησκευτικών κανόνων, για χάρη του ανυπεράσπιστου και του βασανισμένου.

ΜΕΡΟΣ Δ'

Γενικές προσεγγίσεις σε θέματα και δημιουργούς

ΑΓΓΕΛΑ ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ

Κήποι της αμαρτίας στη νεοελληνική πεζογραφία. Πτώση και ανόρθωση των Πρωτοπλάστων

Η Πτώση του Αδάμ, το προπατορικό αμάρτημα: πρόκειται ίσως για τον πιο κεντρικό μύθο της δυτικής κουλτούρας. Ο Αδάμ παρασύρθηκε από την Εύα που παρασύρθηκε από το φίδι, δοκίμασαν από κοινού τον απαγορευμένο καρπό και ο Θεός τούς εκδίωξε από τον Παράδεισο. Τι σημαίνει όμως ο μύθος; Από θεολογική άποψη είναι κάτι εξαιρετικά περίπλοκο, καθώς αλληπάλληλες ερμηνείες έχουν δοθεί, συσσωρευτεί και συγκρουστεί στο πέρασμα των αιώνων.¹ Ωστόσο, η ζωή μας όλη, οι σχέσεις των δύο φύλων, η σχέση με το σώμα μας, οι αντιλήψεις για την ελευθερία της βούλησης, η σχέση με την εξουσία, όπως, επίσης, και η σχέση με την επιστήμη εξαρτώνται από τη συγκεκριμένη απάντηση. Πόσο σοβαρή ήταν η Πτώση; Ήταν ένα σφάλμα ή μήπως ένα βαρύ αμάρτημα; Και τι έπαθε ο Αδάμ μετά από αυτήν; Εφθάρη διά παντός, μεταδίδοντας τη φθορά και στους απογόνους; Ή μήπως έχασε απλώς τα πλούσια χαρίσματα που κατείχε αρχικά; Και το βασικότερο: κατά πόσο μπορούμε να επιστρέψουμε στην προπρωτική κατάσταση της αθωότητας ή και της σοφίας, και με ποιον τρόπο;

Η ιστορία της πραγμάτευσης του προπατορικού αμαρτήματος στη σκέψη της Δύσης είναι συναρπαστική. Μελέτες δείχνουν, αίφνης, ότι η νεότερη επιστήμη, τον 16^ο και 17^ο αιώνα, αναδύθηκε ακριβώς ως αναστοχασμός πάνω στο προπατορικό αμάρτημα και ως προσπάθεια θεραπείας του. Ο Αδάμ, κατά τις μελέτες αυτές, θεωρείτο εκείνη την εποχή ότι κατείχε όλες τις γνώσεις του κόσμου (αφού είχε κατονομάσει, σύμφωνα με όσα λέει η Βίβλος, όλα τα ζώα του αγρού και τα πετεινά του ουρανού), ενώ κατείχε και το προφητικό χάρισμα, και ότι όλα αυτά έπαυσαν να ισχύουν με την ανυπακοή και την

¹ Βλ. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent. Sex and Politics in Early Christianity*, Random House, New York 1988.

έκπτωσή του. Η επιστήμη, λοιπόν, στην αρχή της νεωτερικότητας έπρεπε να βρει τρόπους να ανακτήσει την απωλεσθείσα γνώση, και έτσι ανέπτυξε το πείραμα και άλλες μεθόδους.²

Εδώ θα παρουσιάσω τις επιπτώσεις της Πτώσης σε ορισμένα έργα της ελληνικής πεζογραφίας, από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα έως σχετικά πρόσφατα. Φυσικά το θέμα δεν είναι νέο στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, όμως το εύρος της έρευνάς μου δεν επιτρέπει, προς το παρόν, μεγαλύτερο άνυσμα χρόνου. Ουσιαστικά θα συνοψίσω επιμέρους εργασίες μου και, προσθέτοντας μερικές ακόμα ιστορίες Πτώσης, θα επιχειρήσω να δώσω ένα εξελικτικό σχήμα. Οφείλω να πω εκ των προτέρων ότι πολύ σπάνια τα έργα μιλούν ευθέως για την Πτώση. Συνήθως αυτή βρίσκεται κρυμμένη μέσα σε περίπλοκα σύμβολα, που πολλές φορές γενεές γενεών αναγνωστών και αναλυτών δεν τα έχουν εξιχνιάσει. Πάντως, αν δυο νέοι ή όχι τόσο νέοι συναντηθούν σε έναν κήπο – είτε αυτός βρίσκεται σε ένα νησί του Αιγαίου στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, είτε σε ένα χωράφι έξω απ' το Ηράκλειο στις αρχές του 20^{ού} αιώνα, είτε στην κοσμοπολίτικη Σμύρνη, είτε σε μια προπολεμική μεσοαστική κατοικία της Θεσσαλονίκης–, αν μάλιστα αυτός ο κήπος τύχει να είναι περιτοιχισμένος, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι έχουμε να κάνουμε με μια Εδέμ και ότι σύντομα θα παρακολουθήσουμε εκ του σύνεγγυς την Πτώση, όχι βέβαια την πρωταρχική, αλλά μια επανάληψή της.

Η πτώση και η σεξουαλικότητα

Η Πτώση στη λογοτεχνία της εποχής που μελετάμε παρουσιάζεται σχεδόν πάντα ως επίδοση στη σεξουαλική πράξη. Η ορθόδοξη θεολογία φυσικά δεν δέχεται μια τέτοια ερμηνεία. Για την Ορθοδοξία, το προπατορικό αμάρτημα είναι η ανυπακοή, όμως, ο Ιερός Αυγουστίνος, που πρώτος καθιέρωσε την έννοια του προπατορικού αμαρτήματος, συσχετίζει την Πτώση και με την

² Βλ. Peter Harisson, *Η Πτώση και η ανάδοση της επιστήμης*, μτφρ. Κων. Τάκης, Ροπή, Αθήνα 2016.

ανάπτυξη μιας ορισμένης μη ελεγχόμενης σεξουαλικότητας.³ Επίσης, στα εβραϊκά «γνώση» είναι τόσο τα γράμματα-επιστήμη όσο και η σεξουαλική συνεύρεση, οπότε ο καρπός της γνώσης που έφαγαν οι Πρωτόπλαστοι έχει και από αυτήν την άποψη σχέση με τη σεξουαλικότητα. Άλλωστε, αφού δοκίμασαν τον απαγορευμένο καρπό (το μήλο ή ίσως το σύκο),⁴ οι Πρωτόπλαστοι αισθάνθηκαν την ανάγκη να σιεπάσουν τη γύμνια τους – ακόμα μια ένδειξη ότι η Πτώση έχει να κάνει με τη γενετήσια ορμή. Έπειτα, αν για τον επίσημο χριστιανισμό το προπατορικό αμάρτημα είναι η ανυπακοή, υπάρχουν ποικίλες εγκρατιτικές τάσεις και μέρους των θεωριών του Γνωστικισμού, που πράγματι «θεωρούσαν τη σεξουαλικότητα ταυτόσημη με την πτώση».⁵ Γνωστικισμός (αναγκαστικά σε μία φράση): αρχαιότατη και παράλληλη προς τον χριστιανισμό θρησκεία, που θέτει απόλυτες διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στο καλό και στο κακό, στο φως και το σκοτάδι, στο πνεύμα και την ύλη – και βέβαια απεχθάνεται το δεύτερο σκέλος της αντίθεσης.⁶

Η λογοτεχνία, λοιπόν, τουλάχιστον έως τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, τείνει να υιοθετεί αυτήν την εχθρική προς το σώμα εκδοχή της Πτώσης. Η αλήθεια είναι πως οποιαδήποτε άλλη εκδοχή δύσκολα γίνεται εικόνα και αφήγηση, ενώ το σεξ, είτε περιγραφόμενο είτε υπονοούμενο, ταιριάζει στην εντέλεια. Όμως, επίσης αληθεύει ότι οι συγγραφείς που υιοθετούν τη συγκεκριμένη θεώρηση έχουν συνήθως ένα ορισμένο ζωτικό πρόβλημα στον έρωτα: αφροδίσιο νόσημα, λανθάνουσα, ενοχική ομοφυλοφιλία, ή, ενδεχομένως, υπερβολική επίδοση στο σεξ με ταυτόχρονη αίσθηση κενού. Σπάνια, πιστεύω, είναι η υιοθέτηση αυτής της αντίληψης της Πτώσης για λόγους αμιγώς ιδεολογικούς, επειδή, ας πούμε, ο συγγραφέας ασπάζεται το ρεύμα του Γνωστικισμού, που

³ Για την άποψη αυτή του Αγίου Αυγουστίνου: βλ. Pagels, ό.π. (σημ. 1), σσ. 110-111.

⁴ Στη λογοτεχνία που θα εξετάσουμε προτιμάται το σύκο και η σινιά ως ο απαγορευμένος καρπός και δέντρο. Γενικά θεωρείται σύμβολο της «γνώσης», αλλά και σύμβολο γονιμότητας, βλ. Jean Chevalier – Alain Gheerbrant, *Dictionary of Symbols*, transl. John Buchanan-Brown, Penguin, London 1996, λήμμα <fig-tree>. Το σύκο χρησιμοποιήθηκε πολύ στην Αναγέννηση ως ο απαγορευμένος καρπός.

⁵ Γιώργος Σκαλτσάς, «Το άφυλο του θεού και η ανθρώπινη σεξουαλικότητα – ιστορική μελέτη στη θεολογική σκέψη των πρώτων χριστιανικών αιώνων», στον συλλογικό τόμο *Φύλο και θρησκεία. Η θέση της γυναίκας στην εκκλησία*, επιμ. Π. Καλαϊτζίδης-Ν. Ντόντος, Ίνδικτος, Αθήνα 2004, σ. 117.

⁶ Για τον Γνωστικισμό, βλ. το κλασικό βιβλίο του Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1963.

αποστρέφεται την αναπαραγωγή. Μάλλον το αντίθετο συμβαίνει: υιοθετεί κανείς γνωστικές ιδέες ως δικαιολόγηση ή και δικαίωση των καταστάσεων που βιώνει ή των κλίσεων του. Μετά τον πόλεμο, θα δούμε, ωστόσο, στα ίδια αυτά προβλήματα να δίνονται διαφορετικές απαντήσεις.

Η παλαιά ιστορία διαρκώς επαναλαμβάνόμενη

Ας αρχίσουμε λοιπόν με τον Γεώργιο Βιζυηνό και το διήγημά του «Αι συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας» (1884). Στο παράξενο αυτό κείμενο, ένας Έλληνας σπουδαστής στη Γερμανία καταστρέφει μόνος του τη σχέση του με μια υπέροχη νεαρή Γερμανίδα, με την οποία είναι ερωτευμένος, ενώ υπάρχει πλήρης ανταπόκριση από την πλευρά της. Γιατί; Επειδή ο νέος είχε, λέει, κάποτε κάποια σεξουαλική περιπέτεια με την κόρη της πλύστρας του, και αυτό τον εμποδίζει τώρα να απολαύσει τα ουράνια κάλλη της αγαπημένης για να μην τη μιάνει. Φεύγει, λοιπόν, μακριά της και, επιλέγοντας να εργαστεί σε μεταλλεία, επιζητεί τον θάνατο, πράγμα που όντως συμβαίνει. Ψυχολογικά πάρα πολύ απίθανο, έχουν αποφανθεί οι κριτικοί. Όμως, κάτω από τον τίτλο «Αι συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας» κρύβεται όχι μια απλή ψυχολογική περιπέτεια παρά η ίδια η ιστορία της Πτώσης. Η «παλαιά ιστορία» δεν είναι μονάχα η παρεκτροπή με την κόρη της πλύστρας, αλλά η παμπάλαια εκείνη ιστορία που χαντάκωσε όλο το ανθρώπινο είδος. Έτσι, ο Βιζυηνός μιλά για το προσωπικό του πρόβλημα, που δεν είναι άλλο από τη σύφιλη, μεγεθύνοντάς το, καθιστώντας το καθολικό. Παρεμπιπτόντως, το συγκεκριμένο διήγημα είναι ίσως το μόνο κείμενο όπου το δράμα δεν συμβαίνει σε κήπο.⁷

Αντίθετα, ο κήπος παίζει σημαντικό ρόλο στον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη. Στο «Όνειρο στο κύμα», ένα δεκαοκτάχρονο βοσκόπουλο,

⁷ Αναλυτικά, στη μελέτη μου «Οι συνέπειες της παμπάλαιας ιστορίας: ο Γ. Βιζυηνός και ο συμβολισμός της Πτώσης», *Νέα Εστία*, τ. 179, τχ. 1870, Σεπτέμβριος 2016, σσ. 164-186. Στο ίδιο άρθρο, υποστηρίζω ότι και στο διήγημα «Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως» υπονοείται μια ή και παραπάνω ιστορίες Πτώσης: ο αφηγητής έχει εκπέσει από έναν αρχικό παράδεισο και δεν μπορεί να επανέλθει και να λυτρωθεί, επειδή ένας «απηνής» πατήρ (Θεός) τον εμποδίζει να σμίξει με την ουράνια κόρη του Μάσιγγα (Μαρία), την οποία προσορίζει να παντρευτεί κάποιον κόμη Plumsium, δηλαδή σαρκώδη. Με άλλα λόγια, την οδηγεί ο ίδιος σε έκπτωση μέσα στη σάρκα, στην ύλη.

που πολύ του αρέσει να κοιτάζει στο νερό το όμορφο πρόσωπό του (είναι δηλαδή ένας μικρός νάρκισσος), φλερτάρει με μια κοπέλα που βρίσκεται σε ωραϊότατο περιτοιχισμένο κήπο: της παίζει σουραύλι, τον φιλεύει σύκα. Αργότερα, όταν η κοπέλα κολυμπά γυμνή στη θάλασσα και κινδυνεύει να πνιγεί, το βοσκόπουλο την σώζει, την βγάζει στη στεριά, κι εκεί, πάνω στην άμμο... – ο συγγραφέας μας εδώ βάζει αποσιωπητικά. Αλλά, αμέσως μετά, μαθαίνουμε πως η κοπέλα είναι πλέον «απλή θυγατέρα της Εύας». Το βοσκόπουλο, μολονότι μια στιγμή (μια στιγμή μονάχα) έζησε τον θείκο έρωτα αγκαλιάζοντας στη θάλασσα την κόρη χωρίς δεύτερες σκέψεις, μετά εξέπεσε (είχε, είπαμε, τη ναρκισσιστική προδιάθεση) και έγινε –όπως πληροφορούμαστε– ένας πολύ δυστυχισμένος άνθρωπος. Η δυστυχία ως αποτέλεσμα της Πτώσης.⁸

Ο Παπαδιαμάντης αξιοποίησε τον συμβολισμό της Πτώσης σε πολλά διηγήματα, από τα οποία το πρώτο, η «Μαυρομαντηλού», είναι και το πιο αινιγματικό. Διάσημη είναι σ' αυτό το κείμενο η περιγραφή της θάλασσας ως κήπου. Γέρος ψαράς ψαρεύει στο «περιβολάκι» του. Μήπως η θάλασσα περιγράφεται ως κήπος, προκειμένου ακριβώς να μπορέσει ο αναγνώστης να ανακαλέσει το σκηνικό της Πτώσης; Ναι, εφόσον ο εξηντάχρονος Γιαννιός, αφού ψαύει τα κοιλάματα του βράχου με το (φαλλικό) κοντάρι του, αγκαλιάζει περιπαθώς την πετρωμένη γυναίκα, σε έναν εναγκαλισμό που κατόπιν τον καθιστά αιόμα πιο δυστυχισμένο απ' όσο ήταν προηγουμένως.⁹ Στα «Ρόδινη ακρογιαλία», η Πτώση συμβολίζεται με ένα αστέρι που πέφτει. Τα μάγουλα της κοπέλας που αποτελεί την πέτρα του σκανδάλου είναι σαν τη μηλολόνη (που ανακαλεί το γνωστό μήλο, αλλά σημαίνει κι ένα καταστροφικό ζουζούνι) και τα δοντάκια της αστραφτερά και επίφοβα. Ο καημένος ο ήρωας, το

⁸ Βλ. Αγγέλα Καστρινάκη, «Έρωτας νάρκισσος, έρωτας θείος: όψεις του έρωτα στο έργο του Παπαδιαμάντη», στο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, *Ήτον πνοή, ἰνδάλμα αφάνταστον, όνειρον... Διηγήματα ερωτικά*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2018, σσ. 244-277.

⁹ Βλ. αναλυτικά, Αγγέλα Καστρινάκη, «Κρίμα, μοναχά, που δεν έβγαλες χταπόδια!». Αμαρτίες και αμφισημίες στη «Μαυρομαντηλού» του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, στον συλλογικό τόμο *Τμηματικός Τόμος για τον Ομότιμο Καθηγητή Μ. Ζ. Κοπιδάκη*, επιμ. Ι. Ασημακοπούλου-Β. Π. Βερτουδάκης-Ε. Σιστάκου, Καρδαμίτσα, Αθήνα [υπό έκδοση, 2023].

αστεράκι, έπεσε και δυστύχησε φοβερά, δοκίμασε να αυτοκτονήσει, τελικά όμως σώθηκε απαρνούμενος τον έρωτα.¹⁰

Ο συγγραφέας μας προτιμά σαφώς τη ζωή της αγνείας, την ασκητική εγκράτεια, και σε πάμπολλα κείμενα, έμμεσα συνήθως, το υποδηλώνει. Το προπατορικό αμάρτημα, γι' αυτόν, συνίσταται στο ότι ο άνθρωπος απέστρεψε τα μάτια από τον Θεό και κοιτά πλέον τον εαυτό του (έχοντας γίνει νάρκισσος), ενώ χαϊδεύεται (προστρίβεται, για την ακρίβεια) με τον άλλον/άλλη, μόνο και μόνο επειδή δεν μπορεί να χαϊδέψει τον εαυτό του.¹¹

Οι αντιδιαφωτιστές του Μεσοπολέμου

Η τάση της απέχθειας προς το σώμα βρήκε άξιους συνεχιστές στον Μεσοπόλεμο. Το πιο γνωστό σχετικό αφήγημα είναι η *Eroica* του Κοσμά Πολίτη (1938), στην οποία πρώτος ο Peter Mackridge διέκρινε τον συμβολισμό της Πτώσης.¹² Όμορφος κήπος, περιτοιχισμένος, και μέσα έπαυλη με ένα κορίτσι: ιδανικό σκηνικό! Πράγματι, ο έφηβος Αλέκος που πηδάει τον φράκτη, ύστερα από πολλές περιπέτειες θα σμίξει ερωτικά με το κορίτσι των ονείρων του, τη Μόνικα, τη μοναδική, και μετά θα πεθάνει. Τον σκοτώνει ο αδελφός της που τον μπερδεύει με γάτο (γάτος: σύμβολο του σεξ). Έρωσ-θάνατος, το γνωστό δίδυμο. Αν δεν υπάρξει μίξη των φύλων και δημιουργία ζωής, θα πάψει να υπάρχει και ο θάνατος. Ο Πολίτης ασχολήθηκε σε όλα του σχεδόν τα έργα με το προπατορικό αμάρτημα, αρχής γενομένης από το *Λεμονοδάσος*: ένα παθιασμένο φιλί, εκεί, λέγεται πως έφερε τη μεγάλη

¹⁰ Βλ. Καστρινάκη, «Έρωσ νάρκισσος, έρωσ θείος: όψεις του έρωτα στο έργο του Παπαδιαμάντη», ό.π. (σημ. 8), σσ. 306-348.

¹¹ Ο.π., σσ. 366-379.

¹² Peter Mackridge, «Συμβολικές και ειρωνικές δομές στην *Eroica*», στο Κοσμάς Πολίτης, *Eroica*, Αθήνα 1986, σελ. νβ'. Στην *Eroica* χρησιμοποιείται το σύμβολο του κήπου, δύο περιβολιών, από τα οποία το ένα ξεραίνεται: «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι και τα δύο περιβόλια συμβολίζουν την Εδέμ, καθώς ο αφηγητής προσπαθεί να ξαναζωντανέψει μια μυθική παιδική αθωότητα πριν από το προπατορικό αμάρτημα (δηλαδή πριν από τη γνωριμία με τον έρωτα και το θάνατο) κι ο Αλέκος, σαν άλλος Αδάμ, τιμωρείται για την απόκτηση της γνώσης».

μεταβολή στον κόσμο που πλέον «παρουσιάσθηκε γυμνός και τρέμων».¹³ Ο ευφάνταστος και χαριτωμένος συγγραφέας υπήρξε γνωστικός,¹⁴ αν και αυτός προσωπικά σίγουρα δεν εμπίπτει στην κατηγορία όσων βίωσαν άπωση προς το άλλο φύλο ή αδυναμία επαφής λόγω αρρώστιας· αμιγής ιδεολόγος άραγε ή μήπως βίωνε κάποιο αντίστροφο δράμα;

Ωστόσο, παρόμοιο σκηνικό με κήπους στήνει και ο Άγγελος Τερζάκης, επίσης γνωστικός στην κοσμοθεωρία, στο *Ταξίδι με τον Έσπερο*, που πιθανώς είναι γραμμένο λίγο μετά την *Eroica*. Έσπερος-Αφροδίτη-Εωσφόρος είναι μια κοπέλα, μια πανέμορφη «ζωθιά», ενώ ο ήρωας συμβολίζεται με το αστέρι Βέγας, ο «κατός που πέφτει», σύμφωνα με κάποιους παλιούς μύθους. Το αγόρι κοιμάται κάτω από μια συκιά, παρά τις προειδοποιήσεις, συναντά την κοπέλα σε περιβόλι μαυλιστικό, ενώ το σεξουαλικό τους σμίξιμο θα συμβεί σε έναν υπόγειο χώρο του σπιτιού της σαν τάφο. Έπειτα από την εμπειρία νιώθει τη ζωή του αδειανή. Σε αυτό το μυθιστόρημα, ωστόσο, δεν θα πεθάνει ο ήρωας παρά ένας φίλος του. Πεθαίνει σαν άλλος θυσιαζόμενος Χριστός για να σώσει τον ήρωα από τη σάρκα. Όλα αυτά, στην πρώτη έκδοση του έργου – στη δεύτερη, θα δούμε πως θα υπάρξει ριζική αναθεώρηση.¹⁵

Πολλά κοινά στοιχεία με τον Πολίτη και τον Τερζάκη παρουσιάζει ο Νίκος Καζαντζάκης, εχθρός της ύλης και αυτός. Στη σκέψη του, που αποτελεί αποθέωση των διπολικών αντιθέσεων, το φως και το σκοτάδι, το πνεύμα και η ύλη, το καλό και το κακό βρίσκονται σε άεναο πόλεμο, και καθήκον του ανθρώπου, δηλονότι του άντρα, είναι να κατανικήσει μέσα του το σκοτάδι, την ύλη, το κακό – μαζί και τη γυναίκα που τα ενσαρκώνει. Έτσι, στον *Τελευταίο πειρασμό* θα βάλει τον Ιησού να σμίγει με τη Μαρία Μαγδαληνή σε κάμπο με ανθισμένα δέντρα, μες στη «μεθυστικά μυρωδιά από λεμονανθούς»,

¹³ Βλ. το κεφάλαιο «Η πτώση του ανθρώπου και το τέλος του παραμυθιού», στη μελέτη μου «Αναζητώντας το χρυσόμαλλο δέρας. Ένα ταξίδι στους μύθους και στα σύμβολα του *Λεμονοδάσους*», στο Κοσμάς Πολίτης, *Λεμονοδάσος. Ιστορία μιας ζωής*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2020, σσ. 373-379.

¹⁴ Πρώτη ανακίνησε το θέμα του «θεοσοφισμού» στον Πολίτη η Νόρα Αναγνωστάκη, «Κοσμάς Πολίτης», εισαγωγή στην ανθολογία *Η μεσοπολεμική πεζογραφία*, Σοκόλης, Αθήνα 1993, σσ. 268-272. Στη μελέτη μου «Αναζητώντας το χρυσόμαλλο δέρας...», ό.π. (σημ. 13), σσ. 300-307 και 458-466, υποστηρίζω επιπλέον ότι ήταν γνωστικός και πιθανότατα τέκτων.

¹⁵ Βλ. αναλυτικά, Αγγέλα Καστρινάκη, «Άγγελος Τερζάκης, *Ταξίδι με τον Έσπερο*. Μύθος της Πτώσης ή ιστορία μιας αλλοτρίωσης», *Νέα Εστία*, τχ. 1830, Φεβρουάριος 2010, σσ. 298-319.

οδηγώντας μετά τη Μαρία σε φρικτό θάνατο.¹⁶ Στον *Καπετάν Μιχάλη*, πάλι, θα συναντήσουμε μια από τις πιο χαρακτηριστικές συμβολιστικές απεικονίσεις μιας παρ' ολίγον Πτώσης. Μια ομάδα αγοριών με επικεφαλής τον γιο τού καπετάν Μιχάλη, το Θρασάκι, κινούν μια μέρα για έναν «απέραντο ρημαγμένο κήπο», που ονομάζεται Περβόλα, προκειμένου να βρουν μια κοπέλα που οι ίδιοι αποκαλούν επίσης Περβόλα και είναι παχιά, «ξεφουντωμένη» και «ολανθισμένη». Την βρίσκουν αμέριμνη να παρατηρεί κάτι γάτους που «ερωτοπάλευαν», οπότε την αρπάζουν, τη φτύνουν, τη δέρνουν, θυμωμένοι που δεν μπορούν και να την εξοντώσουν όλως διόλου.¹⁷

Η Περβόλα-κορίτσι ταυτίζεται με τη γη, την άνοιξη και το σεξ-αναπαραγωγή (γάτοι). Τα αγόρια θέλουν ουσιαστικά να τη σκοτώσουν, πριν καταστεί το μοιραίο όργανο της Πτώσης («Έπρεπε να κρατούμε έναν σουγιά», λέει το Θρασάκι, «ένα μαχαίρι να τη μαχαιρώσουμε, να δούμε το αίμα της»). Προς το παρόν δεν έχουν τη δύναμη, βάζουν, όμως, καλές υποθήκες για το μέλλον. Ο συγγραφέας γενικά φροντίζει να σκοτώνει στα έργα του τις γυναίκες, που με την επιθυμία τους για σμιζισμό και δημιουργία απογόνων πολλαπλασιάζουν τη μικρή ύλη και μειώνουν μοιραία το πνεύμα και το φως.¹⁸

Οι σοσιαλιστές καταγγέλλουν τον σκληρό Πατέρα/αφέντη

Όλοι οι παραπάνω συγγραφείς είναι, όπως είπαμε, αρνησικοί γνωστικοί ή υπέρμαχοι του ασκητικού ιδεώδους. Μπορούμε να τους ονομάσουμε και αντιδιαφωτιστές, με την έννοια ότι θεωρούν πως τα δεινά του σύγχρονου κόσμου εκκινούν από τον ουμανισμό της Αναγέννησης, που έβαλε στη θέση του Θεού τον άνθρωπο· η πλάνη του ουμανισμού, μέσω του Διαφωτισμού, φτάνει στον σημερινό κόσμο του υλισμού και του άκρατου ατομισμού, σε μια

¹⁶ Νίκος Καζαντζάκης, *Ο τελευταίος πειρασμός*, Δίφρος, Αθήνα 1955, σσ. 446-457.

¹⁷ Νίκος Καζαντζάκης, *Ο καπετάν Μιχάλης*, εκδ. Ελ. Καζαντζάκης, Αθήνα 1964, σσ. 109-111.

¹⁸ Για περισσότερα, βλ. Αγγέλα Καστρινάκη, «Ο Καζαντζάκης Γνωστικός», *Ο Καζαντζάκης στον 21^ο αιώνα*, Πρακτικά του Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Νίκος Καζαντζάκης 2007: Πενήντα χρόνια μετά», επιμ. Σ. Ν. Φιλιππίδης, ΠΕΚ και Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ηράκλειο 2010, σσ. 33-76.

κοινωνία δηλαδή που έχει απωλέσει την πίστη, της οποίας ένα από τα βασικά αγριωνάρια είναι το προπατορικό αμάρτημα. Εκπρόσωπος του ρεύματος αυτού στον ελληνικό Μεσοπόλεμο υπήρξε ο Κ. Θ. Δημαράς: εναντίον της Αναγέννησης και υπέρ του Μεσαίωνα και της θρησκευτικότητάς του, ο νεαρός τότε διανοούμενος εξήρε το προπατορικό αμάρτημα ως τη «βαριά κι αληθινή κληρονομιά» της ανθρωπότητας.¹⁹

Υπάρχουν, όμως, και οι σοσιαλιστές, κατά τεκμήριο ουμανιστές και οπαδοί των Φώτων. Αυτοί, αν και μπορεί να τους αγγίζει επίσης ο Γνωστικισμός ως θεωρία της ανταρσίας, πάντως δεν αποτάσσονται την ύλη. Ο Κωσταντίνος Χατζόπουλος και ο Γρηγόριος Ξενόπουλος δίνουν μια τελείως διαφορετική τροπή στην ιστορία του Παραδείσου. Ο Χατζόπουλος, στο διήγημα «Η αδερφή» (1912), παρουσιάζει ένα ειδυλλιακό αγρόκτημα που το καταστρέφει η παρουσία τού σκληρού πατέρα. Δυο αδέρφια παίζουν ευτυχισμένα μέσα σε αυτό, η αδελφή, όμως, γνωρίζει το σεξ, οπότε ο πατέρας την αποσπά από το περιβόλι, με αποτέλεσμα εκείνη να αυτοκτονήσει. Πτώση, με την έννοια του αμαρτήματος, δεν υπάρχει εδώ – το σεξ δεν είναι το πρόβλημα. Πρόβλημα είναι ο σκληρός πατέρας, ο οποίος φυσικά αντιπροσωπεύει τον Θεό και τους εγκόσμιους τοποτηρητές του.²⁰

Ο Ξενόπουλος, πάλι, στο ολοφάνερα σοσιαλιστικής έμπνευσης εκτενές διήγημα «Ο Μινώταυρος» (1923), θα καταγγείλει επίσης τον σκληρό αφέντη ενός πύργου κι ενός ωραίου κήπου, που κάποτε παρομοιάζεται ρητά με παράδεισο.²¹ Αυτός ο αφέντης κρατά από παλιά αρχοντική οικογένεια και θεωρεί δικαίωμά του να ξεπαρθενεύει τα όμορφα κορίτσια. Αμάρτημα, λοιπόν,

¹⁹ Γιάννης Δημητρακάκης, «Περιπέτειες της σκέψης του Κ. Θ. Δημαρά», *Νέα Εστία*, τχ. 1874, Σεπτέμβριος 2017, σσ. 624-653.

²⁰ Βλ. Αγγέλα Καστρινάκη, «Πίστη, απιστία και Γνώση. Θρησκευτικές κλίσεις στη λογοτεχνία των πρώτων δεκαετιών του 20ού αιώνα», στον συλλογικό τόμο *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα)*, Πρακτικά του Δ' Συνεδρίου της Ευρωπαϊκής Εταιρίας Νεοελληνικών Σπουδών (Γρανάδα 9-12 Σεπτεμβρίου 2010), επιμ. Κ. Α. Δημάδης, τ. Α', Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών, Αθήνα 201, σσ. 269-280: www.eens.org/EENS_congresses/2010/Kastrinaki_Angela.pdf.

²¹ Γρηγόριος Ξενόπουλος, *Ο Μινώταυρος κι άλλα νέα διηγήματα (1921-1924)*, Έκδοση των «Γραμμάτων», Αλεξάνδρεια 1925, σσ. 7-62. Η πιο χαρακτηριστική αναφορά στον Παράδεισο, στη σ. 28: η παιδούλα που κάλεσε ο Αφέντης στον κήπο για να την ξεπαρθενέψει, όταν μπήκε στο περιβόλι, «ειστατική κοίταζε τα δέντρα και τα λουλούδια. Τι όμορφα που ήταν! Τι παράδεισο σκέπαζε ο ψηλός και μαύρος εκείνος τοίχος!».

δεν είναι το σεξ, αλλά η καταπίεση του ισχυρού επί των αδυνάτων. Όμως, ο αδύνατος εξεγείρεται, καίει τον πύργο και γιρμερίζει τον τοίχο του κήπου. Παράδεισος είναι η επίγεια ευτυχία, και κάθε παλιά δουλεία ή προκατάληψη που εμποδίζει την απόλαυσή της πρέπει να λείψει. Διακρίνουμε σε αυτά τα δύο έργα τη φλογερή πνοή της ρομαντικής εξέγερσης· ο Ρομαντισμός ως ρεύμα αναποδογύριζε την ιστορία του προπατορικού αμαρτήματος, στρέφοντας την ευθύνη εναντίον του Θεού.²²

Ελαφρόνσεις και ανασκευές την εποχή της αρχόμενης σεξουαλικής απελευθέρωσης

Ως εδώ ασχοληθήκαμε ουσιαστικά με έργα των χρόνων πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.²³ Η εικόνα αλλάζει, όπως είπαμε, μεταπολεμικά. Τότε, αραιά στη δεκαετία του 1950, πιο πυκνά στη δεκαετία του 1960 οπότε και αναπτύσσονται έντονες θεολογικές ανησυχίες, το προπατορικό αμάρτημα γίνεται κάτι που μπορεί να το θίξει κανείς με πολύ διαφορετικό τρόπο: είτε χιουμοριστικά, είτε δείχνοντας την ανάκτηση του παραδείσου, είτε για να πραγματευθεί θέματα ευρύτερα, μη σεξουαλικά.

Πρωτοπορεί ο Βασίλης Βασιλικός με τη νουβέλα «Το πηγάδι», γραμμένη το 1955 με 1957. Σε συμφραζόμενα με υπαινιγμούς για τον κήπο της Εδέμ, το φίδι και το «βαρύ φορτίο της ανεπιθύμητης γνώσης», δυο έφηβοι κατεβαίνουν σε ένα πηγάδι να αντλήσουν νερό. Εκεί σμίγουν ερωτικά, ενώ μετά από λίγες μέρες ο ήρωας πεθαίνει. Η κάθοδος των δυο παιδιών στο πηγάδι συνιστά μια πτώση. Ωστόσο, σε αντίθεση με τα προηγούμενα έργα, που θίγουν σοβαρά και εναγώνια αυτήν την υπόθεση, εδώ υπάρχει αφενός χιούμορ, αφετέρου μια πολύ θετική παρουσίαση του κοριτσιστικού σώματος (καμιά απέχθεια του ήρωα ή του συγγραφέα για το σώμα). Το θέμα της

²² Ο Ρομαντισμός «δεν μπορεί να γίνει κατανοητός δίχως τη γνώση των γνωστικών του θεμελίων», Θάνος Λιποβάτς, *Λογίμο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 82.

²³ Ο *Καπετάν Μιχάλης* του Καζαντζάκη εκδίδεται μεταπολεμικά, το 1953, αλλά μπορούμε να τον θεωρήσουμε επιβίωση των προπολεμικών τάσεων.

Πτώσης, λοιπόν, επιμένει, ως “τόπος” της λογοτεχνίας, αλλά η ενοχή ουσιαστικά λείπει. Η σεξουαλική απελευθέρωση έχει, στις παραμονές της δεκαετίας του ’60, ξεκινήσει.²⁴

Λίγο αργότερα, ο Κώστας Ταχτσής θα παρουσιάσει επίσης μια νέα εκδοχή Πτώσης στο *Τρίτο στεφάνι* (1963). Αυτός στήνει την Εδέμ του κάπου στην προπολεμική Κηφισιά, κατονομάζοντας τον παράδεισο ρητά: «Όλοι νοσταλγούν τον παράδεισο της παιδικής τους ηλικίας. [...] Μα εγώ, εκτός από αυτόν τον παράδεισο, είχα κι έναν αληθινό από παράδεισο, όπως τον περιγράφει η Παλιά Διαθήκη: με τα δέντρα τα πουλιά τα λουλούδια – και το φίδι!».²⁵ Η έφηβη αφηγήτρια μαζί με τον νεαρό της φίλο κόβουν φρούτα από τους γύρω κήπους, προτιμώντας «τον απαγορευμένο καρπό» (σ. 41), χωρίς να είναι σαφές εάν η σχέση προχώρησε ως την ερωτική ολοκλήρωση. Καλοθελητής θείος, όμως, που μάλλον παίζει στο έργο τον ρόλο του φιδιού, πληροφορεί την οικογένεια της αφηγήτριας για τις ομοφυλόφιλες τάσεις του αγοριού, οπότε εκείνη μετά πόνου ψυχής διακόπτει μαζί του. Ο παράδεισος χάνεται για πάντα και αρχίζει μια ζωή ταλαιπωρίας. Σε πλήρη αντίθεση με τον Παπαδιαμάντη, εδώ η δυστυχία έρχεται επειδή τερματίστηκε άδοξα η όμορφη επαφή των νέων.

Ο Γιώργος Ιωάννου, πάλι, σε αλληπάλληλα κείμενά του, θα δώσει και αυτός μια νέα τροπή στο θέμα: από την ταύτιση σεξ και θανάτου θα μετακινηθεί στη δυνατότητα της ανάστασης. Στο διήγημα «Οι τσιρίδες» (1971) στήνει το σκηνικό της Πτώσης σε κήπο μεσοαστικής κατοικίας του Μεσοπολέμου. Εκεί, μια γυναίκα πεθαίνει στη γέννα, αφήνοντας πίσω της ένα κοριτσάκι. Το ξανθό αναιμικό πλάσμα, μεγαλώνοντας, σεργιανά με τη γιαγιά του στον κήπο του σπιτιού. Ο μικρός ήρωας της ιστορίας, που είναι και αφηγητής της, πηδά τον φράκτη για να κόψει φύλλα μουριάς, αλλά η γιαγιά τον διώχνει με φωνές: δεν θέλει να αφήσει να επαναληφθεί αυτό που σκότωσε

²⁴ Για περισσότερα, βλ. Αγγέλα Καστρινάκη, «Βασίλης Βασιλικός: απώλεια και ανακάλυψη του φωτός», στον συλλογικό τόμο *Αναστασία Νάτσινα – Αγγέλα Καστρινάκη – Γιάννης Δημητρακάκης – Κέλη Δασκαλά, Η πεζογραφία στη μακρά δεκαετία του 1960*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Συγγράμματα και Βοηθήματα, Αθήνα 2015, σσ. 88-89: <http://repository.kallipos.gr/handle/11419/2197>.

²⁵ Κώστας Ταχτσής, *Το τρίτο στεφάνι*, Ερμής, Αθήνα 1986, σσ. 40-47.

την κόρη της. Σεξ-θάνατος, πάλι. Αλλά ο αφηγητής, μετά από χρόνια, όταν μεγαλώνει και επιστρέφει στον τόπο της παιδικής του ηλικίας, έλειται ακαταμάχητα από αυτό το μέρος και αποικτά σε παρακείμενη πολυκατοικία μια γκαρσονιέρα για τους έρωτές του, υποδεχόμενος πρόσωπα που τα χαρακτηρίζει «θανάσιμους αγγέλους». Δεν βρίσκει λύτρωση: διαρκώς ακούει τις «τσιρίδες» της απελπισίας που ξέσπασαν όταν πέθανε η γυναίκα.

Το πυκνό αυτό διήγημα παρουσιάζει το πρόβλημα της ενοχής που κληροδότησε ο χριστιανισμός σε ετεροφυλόφιλους και ομοφυλόφιλους. Σε άλλα διηγήματά του, ωστόσο, ο συγγραφέας δοκιμάζει να δώσει διέξοδο, αναγγέλλοντας την ανάσταση του έρωτα και τη συμφιλίωση του χριστιανικού κόσμου με το σώμα. Στα «Πασσαλάκια» (1971), όπου μια ομάδα στρατιωτών στρατοπεδεύει σε ένα δασάκι τόσο όμορφο που μοιάζει με Εδέμ, ο αφηγητής αφρόνως εξοντώνει ένα φίδι, ο σύντροφος και συγγάτοικός του στην ίδια σκηνή σκοτώνεται, αλλά μετά από λίγο τα πασσαλάκια, που ο ίδιος ο νεαρός συγγάτοικός είχε μπήξει στο χώμα για να στηρίξει τη σκηνή, ανθίζουν: το φίδι, δηλαδή ο έρωτας-σεξ, δεν έπρεπε να είχε σκοτωθεί· αλλά κι έτσι ακόμα ο ερωτικός νέος, τρόπον τινά, αναστήθηκε, όπως τα πασσαλάκια.²⁶

Όπου εμφανίζεται νέο αμάρτημα, η υπερτροφία του πολιτισμού

Εν τω μεταξύ και ένας λίγο πρεσβύτερος συγγραφέας, ο Σπύρος Πλασκοβίτης, θα πλάσει και αυτός έναν κήπο της αμαρτίας, θίγοντας ένα νέο ζήτημα που αρχίζει να απασχολεί τον μεταπόλεμο, εκείνο της υπερβολικής ανάπτυξης του πολιτισμού και των μεγάλων επεμβάσεων τιθάσευσης της φύσης που χαρακτηρίζουν αυτήν την εποχή.²⁷ Στο μυθιστόρημα *Το φράγμα* (1960),

²⁶ Βλ. αναλυτικά, Αγγέλα Καστρινάκη, «Γιώργος Ιωάννου: μια ανταρσία αθώα, μοναστηρίσια», στον συλλογικό τόμο Αναστασία Νάτσινα – Αγγέλα Καστρινάκη – Γιάννης Δημητρακάκης – Κέλη Δασκαλά, *Η πεζογραφία στη μακρά δεκαετία του 1960*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Συγγράμματα και Βοηθήματα, Αθήνα 2015, σσ. 118-120: <http://repository.kallipos.gr/handle/11419/2197>.

²⁷ Για το θέμα, βλ. Αναστασία Νάτσινα, *Η φύση τόσο μακριά, τόσο κοντά: Μια οικολογική μελέτη για την ελληνική πεζογραφία* [υπό έκδοση στα ηλεκτρονικά εγχειρίδια της δράσης Κάλλιπος], κεφάλαιο 4, «Η εξέγερση του καταπιεσμένου: η φύση στη μακρά δεκαετία του '60».

απαντάται ένα «απίθανο περιβόλι»²⁸ με λουλούδια και οπωροφόρα δέντρα, καθώς και κάκτους. Αυτό το περιβόλι το έχει φυτέψει ο «άρχοντας» Μπεναρδής Χαρίτος, ένας άνδρας με «θεόρατο κορμί» (121), και τώρα το φροντίζουν οι δυο γιοι του, Πιέρρος και Λαμπρινός. Τα συμφραζόμενα είναι συμβολιστικά, γίνεται αμέσως λόγος για «αμαρτία» (σ. 93), ενώ ο Χαρίτος εμφανίζεται σταθερά με συνοδεία του τον ήλιο (σσ. 89, 90, 91)²⁹ και αυτοπροσδιορίζεται ως εξής: «Πατέρας είμαι, έχω χρέος να φροντίζω την τάξη, ανάμεσα σ' όλους σας» (σ. 121). Θεωρώ πως έχουμε να κάνουμε με άλλη μια εκδοχή Πατέρα-Θεού, κάποιου με υπερφυσικό σώμα και όνομα που παραπέμπει και στη (θεία) Χάρη, ενώ τα παιδιά του παραπέμπουν στην πέτρα-γη και στο φως.

Σε αυτό το «απίθανο περιβόλι», λοιπόν, θα συμβούν πολλές αμαρτίες. Η μία αφορά την οικολογική καταστροφή. Οι δυο γιοι φροντίζουν αλύπητα τα φυτά, σε βαθμό που «φαρμακώνουν» τη γη. Ο πατέρας αντιδρά, αλλά οι γιοι δικαιολογούνται πως «έχουμε χρέος ν' ασφαλίσουμε την περιουσία» (σ. 96). Άρα, Πτώση είναι εδώ η καταστροφή του περιβολιού, της φύσης, και αιτία (προπατορικό αμάρτημα) η επιθυμία απόλυτου ελέγχου επ' αυτής με όρους ιδιοκτησιακού καθεστώτος (περιουσία).

Οι άλλες αμαρτίες που συμβαίνουν στο περιβόλι έχουν σχέση με το σεξ. Ο πατέρας-αφέντης-θεός επιθυμεί σεξουαλικά τη, νόθα κόρη και βαφτιστικιά του, Μαρίνα. Μεταθέτει, όμως, την ενοχή στον γαμπρό του που έχει παντρευτεί την αδελφή της Μάγδα:³⁰ «Ε, να που κατάφερα να αποδείξω ένοχο τον Πατσούρα!», σιέφτεται (σ. 121). Με άλλα λόγια, τώρα γίνεται λόγος για την ενοχή με την οποία άδικα φορτώνει ο Θεός τους ανθρώπους. Υπάρχει, όμως, και μια ενοχή που ορθώς (κατά τον συγγραφέα) νιώθει ο Πατσούρας. Αφορά το γεγονός ότι αντί να «σπάσει τις αλυσίδες του», δηλαδή την εξάρτησή του από το ποτό, αυτός βυθίζεται και ξεχνιέται στην αγιαλιά της

²⁸ Σπύρος Πλασκοβίτης, *Το φράγμα*, Εστία, Αθήνα 1960, σ. 93. Η Νάτσικα [*Η φύση τόσο μακριά, τόσο κοντά...*, ό.π. (σημ. 27)], ορθώς σημειώνει πως πρόκειται για έναν «εδεμικό κήπο του Πατέρα», χωρίς να προχωρά σε παραπέρα ανάλυση.

²⁹ Επίσης ο Χαρίτος φορά κίτρινες μπότες και η βαφτιστήρα του τον αποκαλεί «χρυσέ νονέ» (σ. 117). Η ταύτιση ήλιου και θεού είναι τυπική.

³⁰ Μαρίνα και Μάγδα, όπως Μαρία και Μάρθα του Ευαγγελίου.

γυναίκας του, την οποία κάνει να γεννοβολά αδιάκοπα (σ. 120). Προπατορικό αμάρτημα φαίνεται να είναι εδώ ένα είδος παραίτησης και υποταγής, όχι πάντως καθαυτή η επίδοση στη σεξουαλική δραστηριότητα.

Υπάρχει, όμως, και το κλασικό αμάρτημα που διαπράττεται από τον ίδιο τον αφέντη, θυμίζοντάς μας τον άρχοντα του Ξενόπουλου. Ο Χαρίτος μπαίνει στο «θερμοκήπιο», νιώθοντας γερός «όπως το φίδι» (σ. 122), και εκεί βιάζει (ίσως μόνο στη φαντασία του, αλλά αυτό δεν έχει τόση σημασία) την ψυχοκόρη του Μαρίνα. Εκείνος, λοιπόν, είναι το «φίδι», ο θεός-εωσφόρος· ο δημιουργός δεν προστατεύει τον παράδεισο αλλά είναι μέρος του προβλήματος. Ο φρουρόκηπος αργότερα καταστρέφεται (σ. 179). Ο Πλασκοβίτης, υιοθετώντας ιδέες του υπαρξισμού, προβαίνει σε μια κατάδειξη της κακότητας του Θεού, όπως έκανε και μια τάση του συγκεκριμένου ρεύματος, αναγόμενη στον Γνωστικισμό.³¹ Η σοσιαλίζουσα οπτική είναι επίσης εμφανής στην καταγγελία της «περιουσίας».

Αντιδιαφωτιστές αναθεωρούντες

Ό,τι είχε κάποια πέραση στον Μεσοπόλεμο φαίνεται τώρα, στον μεταπόλεμο, εκτός τόπου και χρόνου. Έτσι, προκύπτουν κάποιες αναθεωρήσεις. Είπαμε κιόλας πως ο Τερζάκης ξαναέγραψε το *Ταξίδι με τον Έσπερο*. Πράγματι, στα τέλη της δεκαετίας του '60, ο συγγραφέας τροποποιεί το αρχικό κείμενο, μειώνοντας τον ζοφερό χαρακτήρα που απέδιδε στην έλξη του αρσενικού από το θηλυκό, εξαφανίζοντας τις επιπτώσεις του «ύπνου» κάτω απ' τη «συιιά» (δεν επακολουθεί πια θάνατος) και μετατρέποντας ουσιαστικά τον μύθο της Πτώσης σε μια ιστορία ενηλικίωσης: τα παιδιά μεγαλώνοντας αλλοτριώνονται από την κοινωνία του χρήματος.³²

³¹ Όμοια και ο Βασιλικός, με «Το φύλλο» είχε γράψει ένα κείμενο καταγγελίας του απατεώνα-θεού-εργολάβου, βλ. Καστρινάκη, «Βασιλικός: απώλεια και ανακάλυψη του φωτός», ό.π. (σημ. 24), σσ. 89-91.

³² Βλ. Καστρινάκη, «Άγγελος Τερζάκης, *Ταξίδι με τον Έσπερο*. Μύθος της Πτώσης ή ιστορία μιας αλλοτριώσης», ό.π. (σημ. 15).

Νωρίτερα, έχει αλλάξει προσανατολισμό και ο Κοσμάς Πολίτης. Στο μυθιστόρημα *Στον Χατζηφράγκου* (1962), η συνάντηση με την ηδονή δίνεται ως συντέλεια του κόσμου, όμως, ο νεαρός Παντελής που την γεύτηκε απέκτησε νέες δυνάμεις και κατάφερε να επιτύχει τον στόχο του, την κατασκευή λαμπών ασετιλίνης που «πουλιούνται αράδα», κάτι που συμβολικά αντιστοιχεί στη διάδοση του φωτός. Ο αντιδιαφωτιστής Πολίτης του Μεσοπολέμου έχει μεταβληθεί σε διαφωτιστή, όπως δείχνει και η ένθερμη ανάδειξη ιδεών του Διαφωτισμού, όπως η καταπολέμηση της δεισιδαιμονίας και άλλων ανορθολογικών δοξασιών. Πτώση, όμως, θεωρείται στο έργο και η καταστροφή της Σμύρνης. Γιατί η Σμύρνη νοείται ως μια Εδέμ, όπου η Πτώση συνέβη όχι εξαιτίας του σεξ, βέβαια, αλλά εξαιτίας του μίσους ανάμεσα στις εθνότητες και στις θρησκευτικές κοινότητες. Αντίδοτο, λοιπόν, στην Πτώση είναι η διάδοση των Φώτων και η αλληλεγγύη ανάμεσα στους λαούς.³³

Δυνατότητες και τρόποι για μίαν ανόρθωση

Τα νέα προβλήματα του μεταπολέμου επαναφέρουν το ερώτημα «πού έγινε το λάθος και πώς θεραπεύεται». Άλλοι δύο συγγραφείς της «γενιάς του '30», στα μέσα της δεκαετίας του '60, θα θελήσουν, μέσω του θέματος του προπατορικού αμαρτήματος, να προτείνουν λύσεις στο πρόβλημα που καθέννας τους θεωρεί πρωτεύον.

Ο Παντελής Πρεβελάκης, στον *Άρτο των Αγγέλων* (1966), αναζητά θεραπεία στη σύγχρονη ασθένεια μιας κοινωνίας όπου οι άνθρωποι κυνηγούν μονάχα το χρήμα και τα αξιώματα, όπου κυριαρχεί η απιστία και όπου τα κορίτσια ανακατώνονται πολύ με τους άνδρες. Ο αφηγητής, ο οποίος ρητά ταυτίζεται στο κείμενο με τον ίδιο τον συγγραφέα, βλέπει τον εαυτό του σαν Οδυσσέα, σαν Ιησού και σαν Θησέα, και πιστεύει πως θα δώσει τον μίτο στους

³³ Βλ. αναλυτικά, Αγγέλα Καστρινάκη, «Ρεαλιστικές και συμβολικές δομές Στον Χατζηφράγκου του Κοσμά Πολίτη», στον συλλογικό τόμο *Μα τι γινόντων οι ψυχές μας ταξιδεύοντας; Αναζητήσεις και αγωνίες των Ελλήνων λογοτεχνών του Μεσοπολέμου*, τιμητικός τόμος για τον Peter Mackridge, επιμ. Ελένα Κουτριάνου-Έλλη Φιλοκύπρου, Νεφέλη, Αθήνα 2018, σσ. 179-192.

ανθρώπους ώστε να κατακτήσουν τον Άρτο των Αγγέλων, την τελείωση. Η αναζήτησή του τον φέρνει σε ένα παραθαλάσσιο σπίτι με λαχανόκηπο. Εκεί, νιώθει μια ανείπωτη ευδαιμονία, καθώς αρχίζει να κατονομάζει τα ζαρζαβατικά και να ταυτίζεται με τα πράγματα. «Κάποιο χέρι είχε σηκώσει από πάνω μου το βάρος της αμαρτίας», αποφαινεται· έχει συμβεί «του πεσόντος Αδάμ η ανάκλησις».³⁴

Μέσα σε ένα περιβόλι, λοιπόν, συντελείται η αντίστροφη πορεία και ο ήρωας ανακτά τη Γνώση και το φως του προπρωτικού ανθρώπου. Καταλαβαίνει τον προορισμό του, να πλεύσει ανάμεσα από τις Συμπληγάδες, που είναι, από τη μία, το νεκρό δόγμα της θρησκείας και, από την άλλη, η επιστήμη και το πολιτικό δόγμα. Το τρίτο, το καλό, είναι η ποίηση, μια ποίηση, όμως, που θα αναζητά το «ατάραχο κέντρο». Όμως, το θαύμα, στο τέλος της αφήγησης, αποδεικνύεται κολοβό, ίσως επειδή είναι στιγμιαίο. Ο ήρωας φεύγει από την Ιθάκη του κατά το ήμισυ ηττημένος.

Ο Πρεβελάκης δεν αποτάσσεται την ύλη ούτε το σεξ, ενώ ο αφηγητής του δεν είναι αντάρτης, αφού συχνά μιλά ενάντια στην ανυπακοή. Σαφώς, λοιπόν, ο συγγραφέας δεν ασπάζεται τον Γνωστικισμό. Μάλλον γυρεύει έναν τρίτο δρόμο, κάτι σαν πνευματοποίηση μέσα στην ύλη. Το προπατορικό αμάρτημα, που είχε ως αποτέλεσμα την απώλεια της επαφής με τα πράγματα, μπορεί να ανακληθεί μέσα από την άσκηση, τον διαλογισμό, την περισυλλογή, όμως, αυτή η κατάκτηση πρέπει διαρκώς να ξανακερδίζεται. Το ζήτημα είναι ότι η «ανάκληση» αφορά μονάχα τους πολύ ειλεκτούς – ίσως και μονάχα έναν, τον υπερ-προικισμένο αφηγητή.³⁵

Πρόταση εξόδου από τον μηδενισμό της σύγχρονης κοινωνίας συνιστά και η κατάθεση του Γιώργου Θεοτοκά στο τελευταίο έργο του, τις *Καμπάνες* (1966). Νωρίτερα, στην αρχή της δεκαετίας, είχε δοκιμάσει να προτείνει ως

³⁴ Παντελής Πρεβελάκης, *Ο Άρτος των Αγγέλων. Περιπέτεια στην Ιθάκη*, Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1966, σσ. 169, 183.

³⁵ «Θεολογία της αυταρέσκειας» έχω ονομάσει αυτήν την τάση της δεκαετίας του '60, στη μελέτη «Η λογοτεχνική δεκαετία του '60 και η ιδιόρρυθμη θεολογία της», στον συλλογικό τόμο *Νεοελληνική λογοτεχνία και κριτική από τον Διαφωτισμό έως σήμερα*. Πρακτικά ΙΓ' Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης, μνήμη Παν. Μουλλά, επιμ. Ναταλία Δεληγιαννάκη, Σοκόλη-Κουλεδάκη, Αθήνα 2014, σσ. 940-953.

θεραπεία τον έρωτα, μια αναστροφή της σχέσης του ανθρώπου σε αρσενικό και θηλυκό, μια επανανοποίηση του (πλατωνικού) Ανδρόγυνου, που θα σήμαινε και μια επιστροφή στον παράδεισο.³⁶ Στις *Καμπάνες*, η πρόταση εξόδου από την κρίση θα μετακινηθεί, ωστόσο, από τις ιδέες της ελληνικής αρχαιότητας σε εκείνες του χριστιανισμού. Ο Θεοτοκάς έχει πλέον γίνει χριστιανός, όχι όμως και αντιδιαφωτιστής. Η εικόνα της Πτώσης που θα δώσει στο αφήγημά του σε τίποτα δεν θυμίζει την παλαιά σπαρακτική απώλεια. Τώρα, επιτελείται σε ένα ξενοδοχείο, σε μια πλατεία, «ανάμεσα στα φυλλώματα από τις μουριές και τις ροδοδάφνες».³⁷ Ήρωες, ώριμοι σε ηλικία, είναι ένα παράνομο ζευγάρι, που συνευρίσκεται ερωτικά, βιώνοντας μια κατάσταση ευτυχίας. Ούτε τιμωρία για την πράξη, ούτε δυστυχία, ούτε θάνατος – και το χιούμορ υποφώσκει. Ο Θεοτοκάς είναι απαλλαγμένος από τη σεξουαλική ενοχή, ενώ ακόμα και τον εξωσυζυγικό έρωτα δεν τον βλέπει ως ιδιαίτερος προβληματικό.

Αλλά το μυθιστόρημά του προσφέρει και έναν πέρα από το σεξ θεωρητικό προβληματισμό γύρω από το προπατορικό αμάρτημα, όπως και του Πρεβελάκη. Στο τέλος του έργου, ένας ψυχίατρος συζητά με έναν καλόγερο, ο οποίος υποδεικνύει στον συνομιλητή του την πρώτη αρχή του καιού, δηλαδή τη δοκιμή από το δέντρο της γνώσης. Πώς, απορεί ο ψυχίατρος, «οι άνθρωποι δεν έπρεπε ποτέ να βαλθούν να στοχάζονται και να ερευνούν». Οπότε ο μοναχός εξηγεί στον επιστήμονα ότι και αυτό μπορεί να γίνει αλλά «κατ' οικονομίαν». Να φάμε από το δέντρο της Γνώσης «με ειδική έγκριση του Δημιουργού, δηλαδή [...] να φάμε μες στα όρια των δυνατοτήτων μας, με ορισμένες εγγυήσεις ψυχικής και ηθικής ισορροπίας».³⁸

Η παραπάνω συζήτηση σχετίζεται με την αλματώδη πρόοδο της τεχνολογίας και τον φόβο που αυτή προοικαλεί κατά τις μεταπολεμικές δεκαετίες. Ο Θεοτοκάς επιζητά μια μεσότητα, ένα μέτρο: το «προπατορικό

³⁶ Βλ. Αγγέλα Καστρινάκη, «Για την ανάκτηση του χαμένου παράδεισου: προβληματισμοί του Θεοτοκά μπροστά στον μεταπολεμικό μηδενισμό», *Νέα Εστία*, τχ. 1872, Μάρτιος 2017, σσ. 204-215.

³⁷ Γιώργος Θεοτοκάς, *Καμπάνες*, Εστία, Αθήνα χ.χ., σ. 79.

³⁸ Ο.π., σσ. 137-138.

αμάρτημα» πρέπει να σταματά τα ανθρώπινα και ατελή όντα από την υπερβολή, την οίηση και την αίσθηση παντοδυναμίας, αλλά ταυτόχρονα δεν πρέπει να τα παρεμποδίζει από την αναζήτηση της ευτυχίας.³⁹

Ο όφις περνά πια απαρατήρητος;

Έτσι αυτός ο θεμελιώδης ανθρωπολογικός μύθος μετασχηματίζεται δραστικά κατά τα χρόνια που ερευνάμε: από την αρχική ενοχική αντιμετώπιση του σώματος, όταν το προπατορικό αμάρτημα ταυτιζόταν με το σεξ, στο πλαίσιο μιας αντιδιαφωτιστικής ιδεολογίας, περάσαμε σε μια εποχή χαλάρωσης της σοβαρότητας του παραπτώματος ή και αναίρεσής του, όπου προβληματική καθίστατο η ενοχοποίηση του σεξ, για να καταλήξουμε σε έναν γενικότερο προβληματισμό για τα όρια του ανθρώπου, σύμφωνα με τον οποίο η σεξουαλική μίξη έχει παραμεριστεί ως πρόβλημα, ενώ αναφαίνονται και ελπίδες για μια δυνατότητα ανόρθωσης από την Πτώση.

Στα πιο πρόσφατα χρόνια, μετά τη δεκαετία του 1960, οι απεικονίσεις του προπατορικού αμαρτήματος στην πεζογραφία σίγουρα δεν αφθονούν. Η Μεταπολίτευση είχε, ευνοήτως, άλλα θέματα να εξετάσει και διαφορετικές προτεραιότητες. Διεθνώς, ωστόσο, φαίνεται πως η Πτώση δεν έχει εξαλειφθεί ως τύπος της λογοτεχνίας, παρά απαντάται συχνά στα αφηγήματα επιστημονικής φαντασίας.⁴⁰ Στην Ελλάδα, τελευταία, υπάρχουν ενδεχομένως κάποια δείγματα, σε κείμενα που, εκκινώντας από οικολογικές ανησυχίες, προειδοποιούν για κάποια ολική καταστροφή.⁴¹ Πάντως ο ποιητής έχει κιόλας αποφανθεί:

³⁹ Βλ. Καστρινάκη, «Για την ανάκτηση του χαμένου παράδεισου: προβληματισμοί του Θεοτοκά μπροστά στον μεταπολεμικό μηδενισμό», ό.π. (σημ. 36).

⁴⁰ Ο Terry Otten (*After Innocence. Visions of the Fall in Modern Literature*, University of Pittsburgh Press, 1982, σ. 149: <https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735057895058/viewer#page/24/mode/2up>) υποστηρίζει ότι πολύ συχνά στα έργα επιστημονικής φαντασίας, που ξεκινούν σε έναν ευτοπικό ή δυστοπικό κήπο, απαντάται το μοτίβο της Πτώσης.

⁴¹ Η Νάτσικα](*Η φύση τόσο μακριά, τόσο κοντά...*, ό.π. (σημ. 27)], επισημαίνει την Πτώση στο διήγημα της Έλσας Κορνέτη «Το νησί πάνω στο φάρι», στην ομώνυμη συλλογή (Μελάνι, Αθήνα 2020, σσ.

Αυτός ο όφις που έφτασε στην πόλη μας
μ' ένα ακέραιο μήλο κατακόκκινο για μας
πέρασε απαρατήρητος.
Κανείς δεν το δοκίμασε
κανείς δεν σκέφτηκε ούτε καν
να μπει στον πειρασμό της γεύσης του.⁴²

11-17): σε ένα νησί, όπου υπάρχει πλούτος και καλοζωία και το οποίο οι κάτοικοί του το θεωρούν «παράδεισο», επέρχεται η καταστροφή λόγω της απληστίας των ανθρώπων. Η Πτώση, αυτή, ωστόσο αφανίζει όλους τους ανθρώπους του νησιού.

⁴² Γιάννης Βαρθέλης, «Προπατορικό», *Ο άνθρωπος μόνος*, Κέδρος, Αθήνα 2009. Εντόπιση το ποίημα (καθώς και μερικά ακόμα για το θέμα) χάρη στη διπλωματική εργασία του Αχιλλέα Μαλακόζη, «Το προπατορικό αμάρτημα και άλλοι μύθοι για το κακό», Τμήμα Φιλοσοφίας & Παιδαγωγικής-Τμήμα Πολιτικών Επιστημών Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2020, σ. 112: <http://ikee.lib.auth.gr/record/332557/files/GRI-2021-31174.pdf>. Η 2^η στροφή του ποιήματος συνεχίζει ως εξής: «Βαρύ και ναρκωμένο πια το φίδι / έχει κουλουριαστεί στη μέση της πλατείας / χωνεύοντας το μήλο / αφού θα 'πρεπε / κάποιος να 'χε πεισθεί / και να δαγκώσει».

ΜΑΡΙΝΑ ΑΡΕΤΑΚΗ

Πίστη και προσευχή στην πεζογραφία του Ηλία Βενέζη

Η συλλογή πεζών κειμένων *Εφταλού* (1972) του Ηλία Βενέζη ολοκληρώνεται με την εξής σκηνή: ο αυτοβιογραφικός αφηγητής στο εξοχικό σπίτι με θέα τις μικρασιατικές ακτές, καθισμένος με τη γυναίκα του πάνω σε έναν βράχο φερμένο από το Αϊβαλί, αποχαιρετά όχι μόνο το καλοκαίρι και το νησί, όχι μόνο τα απέναντι παράλια, αλλά και τη ζωή. Εξού και η τελευταία φράση απολογισμού μετά τη σιωπηλή παράκληση της γυναίκας του προς τον Θεό:

Την αισθάνομαι που προσεύχεται έχοντας στραμμένο το πρόσωπο κατά την Ανατολή, κατά την Ίδη. Το πρόσωπό της θα είναι, όπως κάθε φορά που προσεύχεται, χλωμό και συσπασμένο. Της αγγίζω ελαφρά το χέρι, ευγνώμων. Με περιμένουν δύσκολες ώρες στο ταξίδι που πρέπει να κάμουμε. Τις μελετά και παρακαλεί, σφίγγοντας το χέρι της στο δικό μου.

Ευχαριστώ τον Θεό για ό,τι μου έδωσε.¹

Γραμμένη στην Αθήνα, «πάνω στην πιο μεγάλη έξαρση της αρρώστιας» του Βενέζη,² η *Εφταλού* είναι από τα τελευταία βιβλία που ο συγγραφέας βιάζεται να εκδώσει. Ο θάνατος δεν θα αργήσει. Θα 'λεγε κανείς πως στην καταληκτική αυτή σκηνή, όπως και σε γραπτά σημειώματα της ίδιας περιόδου σε φίλους, όταν πια ο συγγραφέας με αλλοιωμένο το πρόσωπο δεν μπορεί να μιλήσει, κυριαρχεί μια ήρεμη γλυκύτητα μαζί με τη δοξολογία προς τον Θεό.³ Δεν διακρίνεται ίχνος πίκρας, συναίσθημα που έχει προβληθεί στο

¹ Ηλίας Βενέζης, *Εφταλού. Ιστορίες του Αιγαίου*, Εστία, Αθήνα 1972, σ. 202.

² Βλ. Λίλη Ιακωβίδη, «Ο Ηλίας Βενέζης μέσ' από την αρρώστια. Χρονικό», *Νέα Εστία*, τχ. 1139 (αφιέρωμα στον Ηλία Βενέζη), Χριστούγεννα 1974, σ. 58.

³ Η Ιακωβίδη είναι η μόνη που επισκέπτεται τον συγγραφέα όταν εκείνος «μη έχοντας πλέον [...] μήτε την ελαχιστότερη δυνατότητα του προφορικού λόγου, κρατάει ένα σημειωματάριο κι ένα μολύβι και απαντάει γραπτώς», ό.π. (σημ. 2), σ. 58. Σε αυτά τα σημειώματα αλλά και σε επιστολές της ίδιας περιόδου η φράση «Δόξα τω Θεώ» επανέρχεται· βλ. το απολογιστικό της ζωής του σημείωμα [Ιακωβίδη, ό.π. (σημ. 2), σ. 68] ή την επιστολή στον Πέτρο Χάρη (όπου η τωρινή ασθένεια ανακαλεί το παρελθόν): «Δόξα τω Θεώ ξαναβρήκα τη δύναμη της αυτοκυριαρχίας που είχα όταν κινδύνευα με τους Τούρκους και τους Γερμανούς. Και αυτό σώζει», «Ανέκδοτο γράμμα του Βενέζη προς την

παρελθόν από τον συγγραφέα ως έννοια-κλειδί για την κατανόηση της εποχής και της λογοτεχνίας του.⁴ Αναμενόμενο, ίσως, από έναν πράο και καλοσυνάτο άνθρωπο όπως ο Βενέζης, που είχε αναμετρηθεί στη ζωή του δυο φορές (το 1922 και το 1943) με τον θάνατο, τη βία και το κακό, χωρίς όμως να ενδώσει στο μίσος.⁵

Αν στα λογοτεχνικά έργα⁶ και τα ιδιωτικά σημειώματα της ύστατης ώρας η προσευχή, η δοξολογία και η εγχαρτέρηση είναι παρούσες, με ποιους όρους εμφανίζονται η προσευχή και η ιερότητα σε άλλα κείμενα του συγγραφέα, είτε αυτά έχουν αυτοβιογραφικό περιεχόμενο είτε όχι; Ποια η λειτουργία της προσευχής σε ώρες δύσκολες για τους πλασματικούς ήρωες και πώς συμπλέκονται η ιερότητα και η δέηση με τον θάνατο, το κακό και την Ιστορία σε έργα όπως το *Νούμερο 31328* και το *Μπλοκ C* (1945);

Ένα από τα πρώτα διηγήματα του Βενέζη (με χρόνο και τόπο συγγραφής Μυτιλήνη, Αύγουστος 1927, και υπογραφή Ηλ. Μέλλος Βενέζης) θέτει εξαρχής τα στοιχεία της ποιητικής ενός πικρού κόσμου, παρουσιάζοντας τον ήρωα να αναμένει κάθε στιγμή τον θάνατό του – θεματική που θα επανέλθει πολύ αργότερα στα κείμενα με αυτοβιογραφικά στοιχεία. «Ο Θάνατος», το διήγημα με το οποίο συστήνεται ο συγγραφέας στο αθηναϊκό κοινό,

κυρία και τον κύριο Πέτρο Χάρη, από το Λονδίνο, 26 Οκτωβρίου 1971», *Νέα Εστία*, τχ. 1139, Χριστούγεννα 1974, σσ. 147-148.

⁴ Βλ. για παράδειγμα όσα γράφει στο άρθρο του «Η έκφραση της Ελλάδος», *Το Βήμα*, 22.12.1946: «Θυμούμαι έναν ξένο συγγραφέα εδώ και λίγον καιρό που ήθελε να έχει την πληροφορία για το ποιο είναι το χαρακτηριστικότερο γνώρισμα της ελληνικής Τέχνης. Η απάντηση, που συνόψιζε την ατμόσφαιρα όλων των ειδών της τέχνης μας –του λόγου, και του τραγουδιού, και του χορού– ήταν αυτή: πικρία. Ακόμα και οι εικαστικές τέχνες» (τόρα και στο Ηλίας Βενέζης, *Ελληνική διάρκεια. Μορφές και θέματα των γραμμάτων και των τεχνών, Α' (1924-1952)*, επιμ. Χ. Λ. Καράογλου–Κ. Καρβέλη, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2019, σσ. 192-194). Βλ. επίσης τις επιφυλλίδες του Βενέζη «Το νεοελληνικό μυθιστόρημα (Απολογία της πικρίας)», *Η Πρωία*, 06.11.1942 και «Τέχνη και διασκέδαση», *Η Πρωία*, 13.11.1942 (τόρα και στο Ηλίας Βενέζης, *Ελληνική διάρκεια...*, ό.π., σσ. 67-90 και 91-93). Για την έννοια της πίκρας και τη σχέση της με τη λογοτεχνία, βλ. Χ. Λ. Καράογλου–Κ. Καρβέλη, «Εισαγωγή», στο Ηλίας Βενέζης, *Ελληνική διάρκεια...*, ό.π., σσ. 24-25.

⁵ Κάτι που τονίζει σε κάθε ευκαιρία: «Τι έγινε, λοιπόν, το μίσος που θα έπρεπε να τρέφουμε γι' αυτό το απίστευτο ξελήρισμα; Ω, δόξα σοι ο Θεός, μας άφησε άγγιχτους, μας άφησε αμόλυντους!», Ηλίας Βενέζης, «Μνήμη. Τα τριάντα χρόνια των χαμένων πατριδων», *Νέα Εστία*, τχ. 605, 15 Σεπτεμβρίου 1952, σ. 1186· πριν από την αναδημοσίευση του διηγήματος «Το Λιός» σημειώνει: «Υστερα από τόσα χρόνια ξαναβλέπω πόσο αυτές οι σελίδες δε έχουν διόλου μίσος, κι ας γράφτηκαν όταν η πληγή ήταν ανοιχτή. Αισθάνομαι γι' αυτό ησυχία πολλή», «Τι αγαπούν περισσότερο οι συγγραφείς», *Νέα Εστία*, τχ. 820, 1 Σεπτεμβρίου 1961, σ. 820· «Μπόρεσα να γράψω το χρονικό αυτό [το *Νούμερο 31328*] χωρίς μίσος» γράφει το 1971 στο άρθρο του «Οι Τούρκοι και ένας Έλληνας συγγραφέας», *Το Βήμα*, 30.03.1971.

⁶ Βλ., π.χ., το όγδοο και δωδέκατο κεφάλαιο της συλλογής *Εφταλόι*.

δημοσιεύεται στην *Νέα Εστία* το 1928 –πριν από την έκδοση της πρώτης συλλογής του *Ο Μανώλης Λέκας και άλλα διηγήματα*– και βραβεύεται.⁷ Σ’ ένα χωριό της Λέσβου μετά την μικρασιατική καταστροφή ζει ο ήρωας Γρηγόρης, ένας παραμορφωμένος πρόσφυγας, ο οποίος προσπαθεί με αυτοσχέδιο τρόπο να υπολογίσει τον χρόνο που τον χωρίζει από τον θάνατο μετρώντας την απόσταση –που συνεχώς μειώνεται λόγω της σπασμένης του ραχοκοκαλιάς– ανάμεσα στο κεφάλι του και σε ένα κουμπί «που είχε ραμμένο στο γιλέκο του, κατά το μέρος της καρδιάς».⁸ Κάθε Κυριακή, όπως λέει στον φίλο και συγγάτοικό του Λευτέρη, «μετρώ τις μέρες που μου λείβονται». Μετά το μέτρημα «προσευχόταν πολλή ώρα».⁹

Ο Γρηγόρης, από τη μία, προσπαθεί να ζήσει μια κανονική ζωή δουλεύοντας, διεκδικώντας ένα ισότιμο μερίδιο, πίνοντας και ερωτοτροπώντας ακόμα’ από την άλλη, μελετά «κάθε στιγμή» τον θάνατο. «Μισός άνθρωπος» μπορεί, όσο ο θάνατος απέχει έστω και λίγο, να προσεύχεται και να ζει, αδυνατεί, όμως, να αντιμετωπίσει την κακία των άλλων που, ενώ νοσταλγούν τους Τούρκους κατοίκους του χωριού, που έφυγαν με την ανταλλαγή των πληθυσμών, φέρονται με σκληρότητα στον καταρρακωμένο πρόσφυγα. Ούτε η καλοσύνη του φίλου του Λευτέρη μπορεί ν’ αντισταθμίσει τα αδυσώπητα λόγια τους: «πες πως κυρίεφες το ντουινιά, το χάρο τον έχεις στ’ άντερά σου. Σήμερα, ταχιά...»,¹⁰ του λέει ο διαχειριστής στη δουλειά για να τον εκμεταλλευτεί. Στο τέλος του κειμένου, όταν στερεούνται τα δάκρυά του, ο Γρηγόρης εύχεται να έρθει γρήγορα ο θάνατος.

Ο Βενέζης, όταν εντάσσει το 1944 το διήγημα στη συλλογή *Άνεμοι*, αφαιρεί την πρωτοπρόσωπη φράση «Είναι ο φίλος μου ο Γληγόρης», την οποία διαβάζουμε στην πρώτη δημοσίευση του κειμένου, στο σημείο όπου

⁷ Ηλίας Βενέζης, «Ο Θάνατος», *Νέα Εστία*, τχ. 15-39, 1 Αυγούστου 1928, σσ. 689-692. Το διήγημα πήρε το τρίτο βραβείο στον διαγωνισμό του περιοδικού (εξού και ο υπέρτιτος της πρώτης δημοσίευσης «Βραβείον εις τον διαγωνισμόν της *Νέας Εστίας*). Βλ. και Κώστας Στεργιόπουλος, «Ηλίας Βενέζης. Παρουσίαση-Ανθολόγηση» στο *Η μεσοπολεμική πεζογραφία. Από τον πρώτο ως τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο (1914-1939)*, τ. Β’, Σοκόλης, Αθήνα 1992, σ. 339. Το διήγημα θα ενταχθεί στη συλλογή *Άνεμοι*, Αθήνα 1944.

⁸ Ηλίας Βενέζης, «Ο Θάνατος», *Άνεμοι*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1990, σ. 42.

⁹ Βενέζης, «Ο Θάνατος», ό.π. (σημ. 8), σσ. 42, 43.

¹⁰ Ό.π., σσ. 43, 45.

εμφανίζεται ο ήρωας –¹¹ μοναδική φράση που φανερώνει τον αφηγητή στην κατά τα άλλα τριτοπρόσωπη αφήγηση. Πάντως, ο συγγραφέας δεν θα πάψει στο εξής να μας συστήνει ως ήρωες των διηγημάτων του μοναχικούς ανθρώπους τού καθημερινού μόχθου, χτυπημένους από τη μοίρα και την Ιστορία, συχνά ηλικιωμένους ή κοντά στον θάνατο.¹²

Ο πιο γνωστός, ίσως, από τους απομονωμένους και θλιμμένους ήρωες του Βενέζη είναι ο φαροφύλακας μπαρμπα-Δημήτρης στο διήγημα «Αιγαίο», δημοσιευμένο το 1935 (πιο γνωστό με τον τίτλο «Οι Γλάροι»)¹³. Όταν ο φαροφύλακας μια φορά τον μήνα επισκέπτεται τη Λέσβο, ανεβαίνει στη μικρή Παναγιά, «στο βράχο με τα εκατό σκαλιά, να κάμει την προσευχή του. Σταύρωνε τα χέρια του μπροστά στο παλιό εικόνισμα, χαμήλωνε το κεφάλι και προσευχόταν για τα δυο αγόρια του που χάθηκαν στην καταστροφή της Ανατολής, για τους άλλους ανθρώπους, τελευταία για τον εαυτό του».¹⁴ Όταν τελειώνει την προσευχή, κατεβαίνει τα σκαλιά «κάθε φορά με πιο αλαφρή καρδιά»¹⁵ και μοιράζει φουντούκια στα παιδάκια που έπαιζαν. Η απομόνωση του φαροφύλακα και η ερημιά που «στάλαζε στάλα με στάλα μέσα στην ύπαρξή του τη φοβερή της δύναμη»¹⁶ δεν συνεπάγονται και ψυχική απόσταση από τον κόσμο: η προσευχή του, που περιλαμβάνει τους άλλους ανθρώπους πριν από τον εαυτό του, η τρυφερότητά του για τα παιδιά, για τους γλάρους και για το νεαρό ερωτευμένο ζευγάρι που τον επισκέπτεται, θα τον οδηγήσουν

¹¹ Βενέζης, «Ο Θάνατος», *Νέα Εστία*, ό.π. (σημ. 7), σ. 689.

¹² Την παρουσία αποτραβηγμένων, απλών και πονεμένων προσώπων στα κείμενα του Βενέζη τονίζει ο Στεργιόπουλος, ό.π. (σημ. 7), σ. 356. Το 1951, ο Βενέζης στο άρθρο του «Οι “ταπεινοί”», εκφράζοντας τις αντιρρήσεις του προς τον Θανάση Πετσάλη-Διομήδη για τον ρόλο αφενός των ταπεινών και αφετέρου των πνευματικών ανθρώπων στη «συνειδητή συνέχεια της φυλής» δηλώνει: «το “θέμα των ταπεινών” είναι για τον γράφοντα εδώ καιρικό, αφού όλο το έργο της ζωής του είναι αφιερωμένο σ’ αυτό», «Οι “ταπεινοί”», *Το Βήμα*, 04.09.1951 [τόρα και στο *Ελληνική διάρκεια...*, ό.π. (σημ. 4), σ. 487].

¹³ Ηλίας Βενέζης, «Αιγαίο», *Νέα Εστία*, τχ. 197, 1 Μαρτίου 1935, σσ. 221-224. Το διήγημα θα ενταχθεί με τον τίτλο «Οι γλάροι» στη συλλογή *Αιγαίο*, Αθήνα 1941.

¹⁴ Ηλίας Βενέζης, «Οι γλάροι», *Αιγαίο*, β' έκδοση, Ελληνικές Εκδόσεις, 1948, σσ. 44-45. Η προσευχή του μπαρμπα-Δημήτρη θυμίζει την προσευχή του παππού στην *Αιολική Γη*: «είναι η ώρα της σιωπηλής του προσευχής: για τους ανθρώπους, για τη γη, για τα ζωντανά, για τη μέρα που έπερασε βλογημένη και χάθηκε», Ηλίας Βενέζης, *Αιολική Γη*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2008, σ. 164.

¹⁵ Βενέζης, «Οι γλάροι», ό.π. (σημ. 14), σ. 45.

¹⁶ Ο.π., σ. 45.

στη συγχώρεση: «Δεν θα ξέραν», λέει γι' αυτούς που σκότωσαν τους γλάρους,¹⁷ ενώ πλησιάζει κι ο δικός του θάνατος.

Στη συλλογή *Αιγαίο* περιλαμβάνεται και μια ιδιαίτερα σκληρή ιστορία, με τίτλο «Παραμύθι του Αιγαίου» (ανήκει μάλιστα στην ενότητα «Θέματα του ονείρου»): μια χήρα μητέρα που έχει μάθει στο τυφλό παιδί της να προσεύχεται για όλους τους ανθρώπους, μετά τις επίμονες ερωτήσεις του, μη θέλοντας «να του κρύψει, ως το τέλος, την αλήθεια», παραδέχεται ότι υπάρχουν και άνθρωποι που βασανίζονται.¹⁸ Έτσι, το παιδί τροποποιεί την προσευχή του: «Έλεγε για τη μητέρα του, για τον πατέρα του, για το φως που δεν είχε, για τους ανθρώπους που βασανίζονται».¹⁹ Σε δύσκολους καιρούς μετακινούνται προς την πόλη όπου η μάνα σπάει χαλίκι και το παιδί γίνεται μέλος μιας κομπανίας και μαθαίνει να παίζει με φίδια. Το τέλος του διηγήματος είναι το εξής: το τυφλό παιδί επαναλαμβάνει στον ύπνο του και στην αγκαλιά της μητέρας μηχανικά την κίνηση που έκανε στα φίδια για να βγάλουν την γλώσσα τους όπως του 'χαν μάθει στην κομπανία. Η μάνα «κατάλαβε, κι έκλαψε πολύ πάνω απ' το κεφάλι του κοιμισμένου παιδιού. Γιατί; Είπε και μιλούσε στο Θεό. Σε τι έφταιξα; Σε τι έφταιξε; Μα η σιωπή ήταν γύρω της βαθιά και τα σκοτάδι πυκνό πολύ».²⁰

Η ερώτηση της μάνας για την αδικία της αρρώστιας και την ανυπόφορη ζωή, μένει αναπάντητη.²¹ Η σιωπή του Θεού γίνεται ακόμα πιο έντονη όταν πρόκειται για συλλογικά δεινά κι όταν η ίδια ερώτηση «σε τι έφταιξα;» πολλαπλασιάζεται. Στο διήγημα «Όρος των Ελαιών» (από τη συλλογή *Ανεμοί*)²² ένας Έλληνας, ο Βασίλης Βάριας, γέρος και μόνος πρόσφυγας, φύλακας στα κτήματα ενός άρχοντα, δέχεται τη βραδιά της Ανάστασης την

¹⁷ Ο.π., σ. 53.

¹⁸ Βενέζης, «Παραμύθι του Αιγαίου», *Αιγαίο*, β' έκδοση, Ελληνικές Εκδόσεις, 1948, σ. 173.

¹⁹ Ο.π., σ. 174.

²⁰ Ο.π., σ. 178.

²¹ Βλ. και την παρατήρηση του Δημήτρη Αγγελή («Σχετικά με την έρημο», στο *Μνήμη του Ηλία Βενέζη. Πέντε χρόνια από το θάνατό του*, Τετράδια «Ευθύνης», τχ. 6, Αθήνα 21999, σ. 138) για τη σχέση των ηρώων του συγγραφέα με τον Θεό: «Σαν ο Θεός να τους έχει ξεχάσει ή σαν να τους προσπέρασε, σαν να 'ταν αθύρματα που έπαψαν να τον ενδιαφέρουν και τ' άφησε μόνα τους στην άκρη, να βολοδέρνουν χωρίς βοήθεια μέσα στην Ιστορία».

²² Κατά τον Στεργιόπουλο [ό.π. (σημ. 7), σ. 360], το διήγημα είναι χαρακτηριστικό του ανθρωπισμού του συγγραφέα «πέρα από κάθε εθνισμό και διεθνισμό, πέρα από θρησκευτικές διαφορές».

επίσκεψη του Ακήφ, Τούρκου δραγάτη που τον έχουν αναγκάσει να μείνει στο νησί μετά την ανταλλαγή των πληθυσμών το 1922. Ο Ακήφ έχει δεχτεί τη μοίρα του, αν και στην αρχή «όλοι τον βλαστημούσαν σαν περνούσε, και φτύνανε τον τόπο που πάτησε, για να δείξουν πόσο ήταν το μίσος τους για τη φυλή του».²³ Κατά τη διάρκεια της αναστάσιμης βραδιάς αναπολούν κι οι δυο μια ζωή που περιείχε τη χαρά της γιορτής, ένα πραγματικό σπίτι, την κοινότητα, το φως. «Σε τι φταίξαμε;... Σε τι φταίξαμε;... μουρμουρίζει σιγανά ο γέροντας της Ανατολής, και τα δάκρυα βρέχουν το πρόσωπό του»· το ίδιο ρωτά ο Ακήφ («Σε τι φταίξαμε;...μουρμουρίζει τώρα κι ο Ακήφ. Σε τι φταίξαμε;»), αλλά και ο αφηγητής: «Σε τι φταίξαν;».²⁴ Όταν ησυχάζουν, βλέπουν τα φώτα της Ανάστασης κάτω στο χωριό και καταλήγουν να προσεύχονται μαζί: «ο μπαρμπα-Βασίλης γονατίζει στο χώμα, κάνει μια μετάνοια, το φιλά, κι ύστερα μένει έτσι να προσεύχεται»· τότε κι ο Ακήφ

σιγά-σιγά, ασυναίσθητα γονατίζει κι αυτός κι αρχίζει να προσεύχεται, τη νύχτα της Ανάστασης, στο δικό του το Θεό. Για κάμποση ώρα πάνω σ' αυτό το βουνό με τις ελιές δεν υπάρχει παρά μονάχα τούτη η σιωπηλή συνομιλία με τους δυο μακρινούς Θεούς που απόστρεψαν το πρόσωπό τους απ' τους ανθρώπους.²⁵

Το διήγημα τελειώνει με τους δύο ήρωες να μπαίνουν μαζί στο καλύβι: «Αιούμπησε απάνω μου, είπε ο Χριστιανός στον Τούρκο».²⁶ Η εγγύτητα των ηρώων αντιπαρατίθεται στους μακρινούς Θεούς που έχουν επιτρέψει τα ποικίλα δεινά και η προσευχή που κατευθύνεται σε αυτούς γίνεται αγάπη και συμπόνια που στρέφεται προς τον πλησίον και ενώνει. Πολλά χρόνια αργότερα, τον Μάιο του 1962, ο Βενέζης δημοσιεύει στη *Νέα Εστία* μια

²³ Ηλίας Βενέζης, «Όρος των Ελαιών», *Άνεμοι*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1990, σ. 87.

²⁴ Ο.π., σ. 90. Βλ. και στη *Γαλήνη* (Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2010, σ. 29): «Ένα βαρύ μουκανητό πέρασε απ' το κίτρινο τούτο πέπλο και προσπάθησε ν' ανέβει στο Θεό. "Τι φταίξαμε!" φωνάζανε. "Τι φταίξαμε!";».

²⁵ Βενέζης, «Όρος των Ελαιών», ό.π. (σημ. 23), σ. 91. Η Ιστορία ως ανυπέρβλητη μοίρα που απομακρύνει τον Θεό από τους ανθρώπους, εμφανίζεται ήδη στο διήγημα «Ο Θάνατος»: «Η μοίρα που πλάκωσε τον κόσμο με τον πόλεμο, μένει για τους απλοϊκούς τούτους ανθρώπους η πιο ανεξιχνίαστη βουλή του Υψίστου», σχολιάζει ο αφηγητής μιλώντας για τους ανθρώπους του χωριού που νοσταλγούν τη ζωή πριν από την ανταλλαγή των πληθυσμών, «Ο Θάνατος», *Άνεμοι*, ό.π. (σημ. 8), σ. 49.

²⁶ Βενέζης, «Όρος των Ελαιών», ό.π. (σημ. 23), σ. 91.

θεατρική διασκευή για το ραδιόφωνο με τίτλο «Πάνω απ' τις φλόγες», όπου συνενώνει παλαιότερα διηγήματά του, επιφέροντάς τους τροποποιήσεις.²⁷ Ανάμεσα στα διηγήματα αυτά είναι και το «Όρος των Ελαιών», το τέλος του οποίου αντιστρέφεται: «Ακούμπησε απάνω μου. Ο Θεός είναι μεγάλος. Κι απόψε ο Θεός μου που αναστήθηκε ακούει την καθεμιά φωνή, ακούει όλες τις φωνές του κόσμου», είναι τα τελευταία λόγια του χριστιανού Στάθη προς τον μουσουλμάνο Ακήφ.²⁸ Σαράντα χρόνια μετά τη μικρασιατική καταστροφή, ο Θεός ακούει.

Την ώρα, όμως, της καταστροφής, στο *Νούμερο 31328*, η ερώτηση «Τι φταιζαμε;» τίθεται εξακολουθητικά από τον Αργύρη, πριν από την άγρια εκτέλεσή του,²⁹ όπως κι από τον αφηγητή («Μα τι φταίω;... Τι φταίω;»),³⁰ αλλά χωρίς κανένα σημείο άνωθεν ανταπόκρισης. Η ερώτηση, λάιτ μοτίφ των κειμένων του Βενέζη, επαναλαμβάνεται εδώ σε έναν έρημο, σκοτεινό κόσμο, αφημένο στην τραγική μοίρα του: έτσι, στην αρχή του μυθιστορήματος όπου περιγράφονται οι τρομερές νύχτες του 1922, όταν αδειάζει το Αϊβαλί και ο αφηγητής αγωνιά για την τύχη του, γίνεται λόγος για το «ραχάτι του Θεού, που είναι ικανοποιημένος απόψε – λίγο πάνω, λίγου κάτω απ' τ' άστρα».³¹ Είναι γνωστό ότι το *Νούμερο 31328* θα υποστεί μετατροπές από την πρώτη έκδοσή του το 1931 (ολοκληρωμένο μυθιστόρημα σε σχέση με τις επιφυλλίδες στην *Καμπάνα Μυτιλήνης* το 1924) στη δεύτερη έκδοση του 1945 αλλά και στην τρίτη του 1952. Παρ' όλες τις αλλαγές, το αρχικό «ραχάτι» θα παραμείνει στις διαδοχικές εκδόσεις του μυθιστορήματος και η απουσία του Θεού θα είναι καθοριστική για το σύνολο του κειμένου. Δεν είναι τυχαίο ότι μια κριτική του βιβλίου, το 1942 στο περιοδικό *Ακτίνες* της Χριστιανικής Ένωσης Επιστημόνων, μιλάει για τη σποραδική αθεΐα η οποία «δεν κάνει

²⁷ Ηλίας Βενέζης, «Πάνω απ' τις φλόγες», *Νέα Εστία*, τχ. 836, 1 Μαΐου 1962, σσ. 564-569.

²⁸ Ο.π., σ. 569.

²⁹ Ηλίας Βενέζης, *Το Νούμερο 31328. Το βιβλίο της σκλαβιάς*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1999, σ. 64.

³⁰ Ο.π., σ. 41.

³¹ Ο.π., σ. 25.

τίποτ' άλλο παρά ν' αυξήσει τη θεληματική ξεραϊλα που δέρνει ολόκληρο το έργο». ³²

Ας δούμε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα των μετατροπών που έχει επιφέρει ο Βενέζης στις διαδοχικές εκδόσεις για να περιορίσει την αρχική οξύτητα απέναντι στον Θεό και τους εκπροσώπους του. ³³ Στο τέταρτο κεφάλαιο, όταν οι αιχμάλωτοι φτάνουν στο Αγιασμάτ, η φράση «τέως διαμονή του υφίστου που χρησίμευε τώρα για στάβλο ή γι' αποθήκη» ³⁴ γίνεται «οίκος του Υφίστου». ³⁵ Όταν ο Ηλίας προσπαθεί να δει αν τελείωσε η «θυσία» (με τη λέξη αυτή εννοεί τον βιασμό της γυναίκας του ρολογά μέσα στην εκκλησία), ντρέπεται και κοιτάζει την πλησιέστερη στο ιερό κολώνα όπου ο ζωγραφισμένος άγιος τού φαίνεται στο λιγοστό φως «αξιοδάκρυτος, σαν ένας άνθρωπος υποθέσεων που τον παράτησε η πελατεία του», ³⁶ φράση που αφαιρείται στην τρίτη έκδοση, το 1952: «Στην κοντήτερη προς το Ιερό κολώνα ήταν ζωγραφισμένος ένας μισοξυσμένος άγιος, ψηλά-ψηλά. Μόλις τον ξεχώριζα στο λίγο φως». ³⁷

Τέτοιες αλλαγές υπάρχουν αρκετές κυρίως στην περιγραφή των ιερέων οι οποίοι, στο έβδομο κεφάλαιο του μυθιστορήματος, όταν οι αιχμάλωτοι έχουν φτάσει στην Πέργαμο, ενώνονται για λίγο με το κύριο σώμα των σκλάβων. Στις διαδοχικές επεξεργασίες του κειμένου ο Βενέζης αμβλύνει την

³² Π. Κλωνάρης, «Η πεζογραφία μας της μεσοπολεμικής περιόδου», *Ακτίνες*, τχ. 34, Ιούλιος 1942, σ. 82. Στο εκτενές αυτό άρθρο όπου κρίνει σημαντικά βιβλία των προηγούμενων χρόνων, ο Κλωνάρης υποστηρίζει ότι, αν και το κείμενο του Βενέζη ζωντανεύει τον ανθρώπινο πόνο, ωστόσο, ο ήρωάς του δεν «ξεπέρασε τα παθήματά του» (ό.π.).

³³ Η Αγγέλα Καστριανάκη δείχνει ότι μια βασική αλλαγή της έκδοσης του *Νούμερου 31328* το 1945 είναι η αμβλυνση του αντικληρικισμού και η μείωση των ειρωνικών αποστροφών στον Θεό και τους αγίους, βλ. «Το 1922 και οι λογοτεχνικές αναθεωρήσεις», στον συλλογικό τόμο *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, 1453-1981*, Πακτικά του Α' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο, 2-4 Οκτωβρίου 1988, τ. Α', επιμ. Αστέριος Αργυρίου-Κωνσταντίνος Α. Δημάδης, Αναστασία Δανάη Λαζαρίδου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 168-173.

³⁴ Ηλίας Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, Μυτιλήνη 1931, σ. 48.

³⁵ Η φράση τροποποιείται στη β' έκδοση: Ηλίας Βενέζης, *Το Νούμερο 31328, Το βιβλίο της σλαβιάς, Οι Φίλοι του Βιβλίου*, Αθήνα 1945, σ. 51. Βλ. και *Το Νούμερο 31328*, Αθήνα 1999, ό.π. (σημ. 29), σ. 57.

³⁶ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 34), σ. 53 και στη β' έκδοση, Αθήνα 1945, ό.π. (σημ. 35), σ. 56.

³⁷ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29) σσ. 61-62.

αιχμηρότητα της περιγραφής της ομάδας των ιερέων,³⁸ η αποϊεροποίηση, όμως, του κλήρου και η γελοιοποίησή του παραμένει. Αποκορύφωμα είναι το επεισόδιο με τον ιερέα ο οποίος παίρνει από τον συντετριμμένο, μετά την εκτέλεση του Αργύρη, αφηγητή το παπούτσι που εκείνος μοιραζόταν με τον φίλο του:

- Θα δέομαι για κείνον, λέει, κ' είναι χαρούμενος. Ήσαστε φίλοι, παιδάκι μου; Τινάζομαι ολόρθος απεγνωσμένα, παλαβά, ασυγκράτητα;
 - Άφησέ με, άνθρωπε!
 - Λέω ... αν ήσαστε φίλοι, κάνει αυτός ξαφνιασμένος.
 - Άφησέ με, σου λέω!
- Σταυροκοπιέται. Παίρνει το παπούτσι και ξεμακραίνει.³⁹

Στις εκδόσεις του 1931 και 1945 ο ιερέας που κοιτάζει «με βουλιμία» το παπούτσι αναφερόταν ως «Θεός» (ή «θεός ν^ο 2») τρεις φορές: «Θα δέομαι γι' αυτόν, λέει ο Θεός κ' είναι χαρούμενος».⁴⁰ Η δήλωση αυτή του χαρούμενου ιερέα και το σταυροκόπημά του μετά την αντίδραση του Ηλία είναι σχεδόν η μοναδική σύνδεση με την ιεροσύνη των ταλαιπωρημένων αυτών ανθρώπων, που ήταν «σα περίεργα τέρατα, που προβέλναν, τζα, απ' την κιβωτό του Νώε».⁴¹ Πρέπει να ειπωθεί πως ο χαρακτηρισμός «άνθρωποι του Θεού» δίνεται άπαξ από τον αφηγητή και αφορά τους τρεις ηλιωμένους

³⁸ Μπορούμε να πούμε το ίδιο και για την έκδοση του 1931 σε σχέση με τις συνέχειες στην *Καμπάνα* το 1924. Στην εφημερίδα διαβάζουμε για παράδειγμα ένα επεισόδιο που ο Βενέζης θα αφαιρέσει στις εκδόσεις του βιβλίου: οι αιχμάλωτοι βρίσκουν μια Αγία Γραφή και τη χρησιμοποιούν για τσιγαρόχαρτο (Ηλίας Βενέζης, «31328», *Καμπάνα* Μυτιλήνης, 11.03.1924, σ. 4)· όταν φτάνουν στην καπναποθήκη οι ιερείς, παρακαλούν τον αφηγητή να τους δώσει λίγο χαρτί: «Τους λέω: Μα δε βλέπετε; Είνε χαρτί με κόκκινα και μάρβρα γράμματα, είναι φύλλα από ιερή Γραφή! Ο Παναγιώτατος ψιθύρισε: η ανάγκη...ο πανάγαθος... Του πέταξα στα μούτρα ένα κομάτι κι έδωσα να κάνει τσιγάρο απ' τον καπνό μου ο παλιάτσος κι ο αγριόπαπας. Με φχαριστήσαν κι οι τρεις τους και με δώκαν πολλές ευλογίες με την λεπρή καρδιά τους», Βενέζης, «31328», *Καμπάνα* Μυτιλήνης, 01.04.1924, σ. 4.

³⁹ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 100.

⁴⁰ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 34), σσ. 91-92 και Αθήνα 1945, ό.π. (σημ. 35), σ. 100.

⁴¹ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 98. Στην έκδοση του 1931 ο Βενέζης γίνεται ιδιαίτερα αιχμηρός και στο σημείο όπου εμφανίζονται οι εξαθλιωμένοι ιερείς: «Ήταν ένα τεράστιο συγκρότημα από κοιλιές που προβάλαν στην αρχή. Παραγεμισμένες, αξιοπρεπείς, άλλες γυμνές, άλλες κρυμμένες πίσω απ' τα λινά μακριά σώβρακα που ξεφτούσαν στα λασπωμένα ποδάρια. Ύστερα ήρθαν τα κεφάλια, μάτια, κοτσίδες, γένια, μαλλιά-κουβάρια σαν να γύριζαν από καυγά. Και πίσω απ' όλα αυτά τον είδαμε, τον είδαμε. Ήταν ο Θεός», Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 34), σ. 76· στην έκδοση του 1945 οι δυο τελευταίες φράσεις παραλείπονται, ό.π. (σημ. 35), σ. 82.

μουσουλμάνους που του δείχνουν καλοσύνη κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας.⁴²

Ωστόσο, υπάρχει ένα γεγονός στο *Νούμερο 31328* που φαίνεται ότι έχει σημαδέψει τον νεαρό αφηγητή: ο λιθοβολισμός του ηλικιωμένου ιερωμένου. Το γεγονός εξιστορείται στην πρώτη εκδοχή του μυθιστορήματος, στην εφημερίδα *Καμπάνα*, καθώς και σε δύο άλλα κείμενα του συγγραφέα. Στην πρώτη επιφυλλίδα του *31328* στην *Καμπάνα*, ο Βενέζης αναφέρεται επιγραμματικά σ' αυτό το γεγονός που αποτελεί ουσιαστικά την πρώτη ανάμνηση από την περίοδο της σιλαβιάς πριν ακόμα αρχίσει η κυρίως αφήγηση: «Μια φορά εσκότωσαν έναν παπά μπροστά μου με τις πέτρες...».⁴³ Στην ένατη, όμως, συνέχεια της *Καμπάνας*, ο λιθοβολισμός του ιερέα, τον οποίο ο αφηγητής γνώριζε («τον είχαμε στην ενοριά μας»), θα περιγραφεί αναλυτικά.⁴⁴ Δυο χρόνια αργότερα, το δραματικό επεισόδιο θα εξιστορηθεί το ίδιο λεπτομερειακά από τον συγγραφέα στη σύντομη μαρτυρία που περιλαμβάνεται στον τόμο *Η καταστραφείσα Πέργαμος*,⁴⁵ γραμμένη σε καθαρευουσιάνικη γλώσσα και με ύφος περιγραφικό και ουδέτερο, αν εξαιρέσουμε τη φράση στο τέλος: «Εσυνεχίσαμε τον δρόμο προς το Κινίκι με βουρκωμένα τα μάτια».⁴⁶ Πολλά χρόνια αργότερα, στην *Εφταλού* (1972), στο κεφάλαιο που έχει ως θέμα την τύχη του επισκόπου Κυδωνίων Γρηγορίου και των άλλων ιερέων του Αϊβαλιού, ο Βενέζης γράφει: «Αλλά εγώ θα αφηγηθώ την αυθεντική ιστορία»⁴⁷ και εξιστορεί ει νέου όσα είδε ως αιχμάλωτος στην προτελευταία αποστολή στο εσωτερικό της Ανατολής. Περιγράφει εν συντομία την ίδια σκηνή (χωρίς να αναφέρει το όνομα του ιερέα αλλά

⁴² Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 160.

⁴³ Ηλίας Βενέζης, «31328», *Καμπάνα* Μυτιλήνης, 05.02.1924, σ. 4. Έχει ενδιαφέρον ότι στις επιφυλλίδες της *Καμπάνας* ο τίτλος του κειμένου είναι γραμμένος σε οθωμανική γραφή (Λ Ψ Ξ Ψ).

⁴⁴ Ηλίας Βενέζης, «31328», *Καμπάνα* Μυτιλήνης, 01.04.1924, σ. 4. Ο Βενέζης τοποθετεί το γεγονός αμέσως μετά το επεισόδιο με τα σιγαρόχαρτα (βλ. *εδώ*, σημ. 38).

⁴⁵ *Η καταστραφείσα Πέργαμος*, Έκδοσις του Συνδέσμου των Περγαμηνών ο «Ατταλος», Μυτιλήνη 1926. Πρόκειται για τόμο που περιλαμβάνει ιστορικά στοιχεία και μαρτυρίες για την καταστροφή της Πέργαμου, καθώς και «ονομαστικό κατάλογο των εξαφανισθεισών οικογενειών Περγάμου και περιφέρειας αυτής». Ανάμεσα στις μαρτυρίες είναι και αυτή του Βενέζη: «στ') Τι αφηγείται ο αιχμάλωτος Ηλίας Μέλλος Γραμματεὺς τότε της Ιεράς Μητροπόλεως Κυδωνιών», σσ. 46-47. Στο κείμενο του Βενέζη αναφέρεται και το όνομα του ιερέα (Νεόφυτος).

⁴⁶ *Η καταστραφείσα Πέργαμος*, ό.π. (σημ. 45), σ. 47.

⁴⁷ Ηλίας Βενέζης, *Εφταλού*, ό.π. (σημ. 1), σ. 81.

τονίζοντας τη σχέση αφηγητή – θύματος): «Έξω απ’ την Πέργαμο σκοτώσαν τον γέρο-ιερέα της ενορίας μας, που δεν μπορούσε να βαδίση. Τον παραδώσανε στον όγλο –στους πολίτες και στα παιδιά– που παρακολουθούσαν τη θλιβερή θεωρία. Κι ο όγλος τον σκότωσε μπρος στα μάτια μας με λιθοβολισμό».⁴⁸

Η σκηνή του λιθοβολισμού μετασχηματίζεται λογοτεχνικά στο *Νούμερο 31328*, στο έβδομο, και πιο σκληρό ίσως, κεφάλαιό του, και ακολουθεί την περιγραφή της άφιξης των ιερέων στην αποθήκη στην Πέργαμο και της αξιοθρήνητης κατάστασής τους. Τέμνεται τόσο με την μαρτυρία του Βενέζη το 1926 (*Η καταστροφή Πέργαμος*), όσο και με τη διήγησή του στο όγδοο κεφάλαιο στην *Εφταλό*: αποτελεί, όμως, ένα δείγμα της επιτυχημένης αισθητικής επεξεργασίας του βιωματικού υλικού (ο τόπος, ο χρόνος, τα πρόσωπα και τα γεγονότα είναι ίδια στις τέσσερις αφηγήσεις) και της οργανικής ένταξής του στο μυθιστορηματικό σύνολο. Ο Βενέζης δεν αλλάζει ούτε λέξη στις μεταγενέστερες επεξεργασίες του κειμένου:

Τον πιάσαμε δυο απ’ τις μασχάλες και προχωρήσαμε. Μα τα ποδάρια του έμεναν, σέρνονταν.

Σταματήσαμε πάλι.

Ο λοχίας, έξω φρενών, έρχεται από πίσω. Με την μπούκα του τουφειού του φερνει μια, δυο, τρεις στη μέση να τον ζωντανέψη, Ξέφυγε απ’ τα χέρια μας, βάρυνε, έπεσε [...].

Απ’ το λόφο, αντίκρυ στον Άτταλο, λίγα μέτρα από μας, τα παιδάκια τα τουρκιά που παίζαν ροβόλησαν κατά τη σκηνή. Οι στρατιώτες αποτραβηχτήκαν για να ξεκινήσουμε. Τα παιδάκια άρχισαν όλα μαζί να πετροβολούν από σιμά το σώμα που ξεψυχούσε.

Κάμποση ώρα ακιούγαμε το βουβό χτύπο που έκαναν οι πέτρες όσο ολοένα στοιβάζονταν. Τρεις φορές μου είχε δώσει, μικρόν, τη θεία μετάληψη. Φορούσα τα καλά μου.⁴⁹

⁴⁸ Βενέζης, *Εφταλό*, ό.π. (σημ. 1), σ. 82.

⁴⁹ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 86.

Στην τελευταία παράγραφο, πάνω στον σωρό με τις πέτρες που στοιβάζονταν, ο αφηγητής αποθέτει μια ανάμνηση από τα παιδικά του χρόνια: στον ήχο του μαρτυρικού θανάτου ο Ηλίας αντιπαραθέτει τον ήχο από τη θεία λειτουργία της παιδικής του ηλικίας, από έναν κόσμο μακρινό, ανθρώπινο και ιερό ταυτόχρονα.

Οι αναμνήσεις που ο αφηγητής αφήνει να διεισδύσουν στο παρόν της σκλαβιάς είναι ελάχιστες και οδυνηρές: έχει περάσει ανεπίστρεπτα σ' έναν κόσμο *άλλον* που προϋποθέτει τη λήθη των πάντων, του παρελθόντος, της οικογένειας, του πολιτισμού, της ανθρωπιάς: «Ολένα τ' αγνάρια του κόσμου ξεμακραινούν και σβήνουν. Κάποτε δε θα θυμόμαστε πια. [...] Τότες πια δε θα μένη παρά μονάχα η σκοτεινή αγάπη για τη ζωή».⁵⁰ Εγκλωβισμένος στο παρόν της κτηνωδίας, ο αφηγητής δεν κάνει ούτε προβολές στο μέλλον: το μοναδικό, ίσως, σημείο του κειμένου όπου βγαίνουμε από το παρόν του μαρτυρίου και μεταφερόμαστε σε μια μελλοντική στιγμή είναι στην ακόλουθη φράση που αφορά τον αιχμάλωτο που μοιράστηκε ένα κουρέλι με τον Ηλία: «Λέω πως δεν θα τον ξεχάσω ως την τελευταία μέρα, όλες τις μέρες που μου μένουν ακόμα».⁵¹ Η στιγμή της καλοσύνης διαπερνά το απάνθρωπο παρόν.

Στον κόσμο της ηθικής ερημιάς και στην κατάσταση του «πράματος» στην οποία έχουν περιέλθει οι αιχμάλωτοι, η λέξη «ιερός» εμφανίζεται δυο φορές στο έβδομο κεφάλαιο και αφορά τις δύο γυναίκες που προσπαθούν να προκαλέσουν τους στρατιώτες έτσι ώστε να εξασφαλίσουν μια μικρή στάση κατά τη διάρκεια της εξουθενωτικής πορείας.⁵² «Η σκηνή ήταν ωραία και ιερή», «Η ιερή σκηνή του χταποδιού ξαναπαίχτηκε», όπου «χταπόδι» οι δύο απελπισμένες γυναίκες που ικετεύουν για βιασμό και ολιγόλεπτη ξεκούραση.⁵³ Η ιερότητα αποδίδεται στα δύο πρόσωπα σε μια στιγμή όπου οι αιχμάλωτοι έχουν απειδυθεί κάθε άλλη διάσταση ειτός από εκείνη του σώματος που προσπαθεί απεγνωσμένα να επιβιώσει.

⁵⁰ Ο.π., σ. 190.

⁵¹ Ο.π., σ. 70.

⁵² Για την τόλμη του Βενέζη να εκφράσει την ηθική εμμηδένιση του ίδιου και των συναιχμαλώτων του, βλ. Καστρινάκη, «Το 1922 και οι λογοτεχνικές αναθεωρήσεις», ό.π. (σημ. 33), σ. 168.

⁵³ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), ό.π., σ. 88.

Ο Ηλίας, που φροντίζει τη μία από τις δύο γυναίκες,⁵⁴ ένα τόσο νεαρό κορίτσι που το αποκαλεί «το παιδί», θα σχολιάσει όταν αυτό σκοτωθεί: «το παιδί για μια στιγμή μας είχε φέρει κοντά στον άνθρωπο. Ήταν παρασπονδία. Ξαναγυρίζαμε στο αγρίμι που λούφαζε».⁵⁵

Η μοναδική στιγμή όπου ο αφηγητής απευθύνεται στον Θεό είναι στο Κίριαγατς, τη δεύτερη νύχτα που περνούν όρθιοι· κι αυτό που ζητά, το πιο πολύτιμο, είναι λίγος χώρος: «Λίγος ύπνος, μια σταλιά, μια αγκαλιά τόπος για να γείρεις – αυτό όλο κι όλο, Κύριε...».⁵⁶ Κι αυτό το ελάχιστο που ζητά ο αφηγητής θα το βρει σε λίγες μέρες, όταν οι Τούρκοι θα αποσπάσουν από την ομάδα τους άρρωστους, τους ιερείς κι ένα κορίτσι. «Μια λίγη, μια τιποτένια μονάχα στιγμή τούς συλλογιστήκαμε: “Πού τους παν μέσα στη νύχτα;” Ύστερα γείραμε. Ξαπλώσαμε. Άνεση! Ήταν μια ευτυχία που μπουκάρησε σαν να την πίεζε μια τρομερή δύναμη να χυθή».⁵⁷ Εδώ, η προσευχή του αφηγητή συνδέεται με τον θάνατο των άλλων, ενώ στην αρχή του κειμένου είναι τα δύο πρόσωπα που μουρμουρίζουν προσευχές, ο Ιάκωβος και ο Πέπας, που πεθαίνουν: ο πρώτος εκτελείται, πιθανότατα και ο δεύτερος.⁵⁸

Στο δέκατο πέμπτο κεφάλαιο, που αρχίζει περιγράφοντας πώς με τη σκληρή δουλειά στο στρατόπεδο εργασίας «οι σκέψεις απορροφούνται – για να υπάρχει μεδούλι και αίμα»,⁵⁹ οι αιχμάλωτοι έχουν τη δυνατότητα να προσευχηθούν: ο καινούργιος Τούρκος λοχαγός επιβάλλει τη συλλογική προσευχή κάθε Παρασκευή.⁶⁰ Η προσευχή αυτή όχι μόνο δεν καταφέρνει να αναιρέσει τη ζώδη κατάσταση στην οποία βρίσκονται οι αιχμάλωτοι, αλλά θα έχει τα αντίθετα αποτελέσματα. Η ανυπομονησία για μια μέρα απαλλαγμένη

⁵⁴ Ο Ηλίας σκέφτεται ότι θα μπορούσε ο ίδιος ή ο φίλος του Αργύρης να βρίσκονται στη θέση των γυναικών. Στο τέλος αυτής της πορείας, όταν οι αιχμάλωτοι ξαποσταίνουν, και πριν από τον θάνατο του κοριτσιού, το επίθετο «ιερός» εμφανίζεται ακόμα μια φορά στο εξής αυτοσαριαστικό σχόλιο: «Θα 'ναι περισσότερο απ' τη μητέρα του έτσι που νοιάζομαι εγώ για την υγεία του τούτη τη ιερή στιγμή», Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 89.

⁵⁵ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 90.

⁵⁶ Ό.π., σ. 103.

⁵⁷ Ό.π., σ. 104.

⁵⁸ Ό.π., σσ. 37-38, 39, 41, 56.

⁵⁹ Ό.π., σ. 190.

⁶⁰ «Κάματε την προσευχή σας; Κοιταζόμαστε με απορία, Τι θέλει να πει; Ο Αράρης ξαναρωτά πιο νευρικά: – Την προσευχή σας λέω την κάματε; Ένας δικός μας τολμά να του πει πως, μαθές τι ξέρει ο καθένας τι κάνει ο άλλος. Αυτό είναι δουλειά του καθενός», Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 194.

από τις αγγαρείες («Την περιμένουμε με χτυποκάρδι, όπως στο Γυμνάσιο τις σχόλες»), μετατρέπεται στη συνέχεια, μετά την προσευχή, σε βάρος που «έπεφτε, έπεφτε ακινητούσε στις καρδιές», με αποτέλεσμα οι αιχμάλωτοι να είναι τόσο κουρασμένοι σαν να δούλευαν. «Είμαστε αδύναμοι, είμαστε σαν τα στάχια. [...] Ξέρουμε πως ό,τι θέλουν μας κάνουν οι άνθρωποι. Γιατί ήρθες κ' εσύ, Κύριε, να μας θυμίσεις πως δεν είναι μονάχα οι άνθρωποι, είσαι κι εσύ;»,⁶¹ ρωτάει στο τέλος ο αφηγητής. Ο Τ. Κ. Παπατσώνης, σε βιβλιοκρισία του για το *Νούμερο 31328* το 1931, ξεχωρίζει τη σκηνή, μιλώντας για μια υπέροχη σελίδα: «Τι μαχαιριά ήταν αυτό το αιφνίδιο άνοιγμα του ουρανού στα θύματα αυτά, που αν κάτι τους ανακούφιζε ήταν η απομάκρυνση από κάθε τέτοιου είδους θείιαν ιδέα».⁶²

Η υποχρεωτική προσευχή, «μια δέηση προς τον χριστιανό Θεό δίπλα σ' έναν Αράπη τούρκο που επόπτευε», γίνεται σχεδόν παρωδία: ένας αιχμάλωτος προσεύχεται δυνατά πάνω σε έναν πάγκο, κοιτάζοντας ψηλά ικετευτικά: «δεν είναι ο ουρανός – είναι ένας θόλος με ασβέστη», σχολιάζει ο αφηγητής.⁶³ Η παράκληση προς τη Θεοτόκο όχι μόνο δεν προσφέρει ανακούφιση ή χαρά αλλά γίνεται οδυνηρή, ακριβώς επειδή εντείνει την αίσθηση της εκμηδένισης την οποία οι κρατούμενοι βιώνουν. Στην ακραία συνθήκη του «πράματος» δεν μπορεί να υπάρξει ούτε ηθική ούτε προσευχή.

Λίγο πριν από την ανταλλαγή, στο προτελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, όταν οι αιχμάλωτοι σταμάτησαν να δουλεύουν, «τις μέρες της ακινησίας και της ζέστης», η καθημερινή υποχρεωτική προσευχή γίνεται μαρτύριο: οι σκληροί τσαουσάδες προφέρουν τη λέξη προσευχή όταν ξυπνούν τους σκλάβους «στον ίδιο τόνο όπως κάποτε το “οντουνά”» (την αγγαρεία για ξύλα),⁶⁴ ενώ οι τελευταίοι βλασφημούν. Η σύγκλιση των δύο πράξεων (της προσευχής και της αγγαρείας) μέσω του επιτονισμού και η όμοια αντίδραση

⁶¹ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σσ. 194, 195, 196.

⁶² Τ. Κ. Παπατσώνης, «Οάσεις της κολάσεως», *Η Καθημερινή*, 18.01.1931· τώρα και στο *Μνήμη του Ηλία Βενέζη. Πέντε χρόνια από το θάνατό του*, Τετράδια «Ευθύνης», τ. 6, Αθήνα 1978, σ. 59.

⁶³ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 195.

⁶⁴ Ο.π., σ. 221.

των αιχμαλώτων στις δύο λέξεις τονίζουν την ακραία συνθήκη και τον παραλογισμό που έχει αγγίξει ακόμα και τον λόγο.

Αυτό που δεν μπορούν να κάνουν οι αιχμάλωτοι στο *Νούμερο 31328*, δηλαδή να προσευχηθούν, θα το κάνει ο συγγραφέας με την προσθήκη αποσπασμάτων από τους *Ψαλμούς* στην γ' έκδοση του μυθιστορήματος, το 1952. Στον Πρόλογο της έκδοσης του 1945, ο Βενέζης είναι ακόμα μακριά από μια τέτοια σύνδεση: δηλώνει ότι «εδώ μέσα δεν υπάρχει ψυχή, δεν υπάρχει περιθώριο για ταξίδι σε χώρους της μεταφυσικής» κι ότι «τίποτα δεν υπάρχει πιο βαθύ και πιο ιερό από ένα σώμα που βασανίζεται». ⁶⁵ Το 1952, όμως, τοποθετεί επιλεγμένες φράσεις από τους *Ψαλμούς* στην αρχή κάθε κεφαλαίου. ⁶⁶ Κατευθύνει έτσι ο συγγραφέας παρακειμενικά τους αναγνώστες προς μια πρόσληψη του μυθιστορήματος με όρους ιερότητας, συνδέοντάς το με ένα από τα πιο γνωστά, και αγαπητά, εκκλησιαστικά κείμενα. «Όλες οι δύσκολες ώρες μας, όλες οι θλίψεις μας όταν ζητούσαμε καταφύγιο στη Γραφή, όλη τέλος η θρησκευτική αγωγή μας είναι συνδεδεμένα με το κείμενο αυτό», γράφει ο Βενέζης για τους *Ψαλμούς* το 1947. ⁶⁷

Ο συγγραφέας, λοιπόν, που επιβίωσε από τις φρικτές εμπειρίες της αιχμαλωσίας, τοποθετεί τον εκκλησιαστικό λόγο ως υπερκείμενο στρώμα στην τραχιά δικιά του αφήγηση. Έτσι, από τη μία, το κείμενο δείχνει την πρόθεση να διαβαστεί με πεδίο αναφοράς τους *Ψαλμούς* (τα αποσπάσματα που επιλέγει ο Βενέζης περιγράφουν «ωδίνες θανάτου» όπως είναι οι εμπειρίες των

⁶⁵ Ό.π., σ. 13. Ο Πάνος Μουλλάς επισημαίνει ότι η φράση αυτή του Βενέζη αμφισβητεί τον επικό-ηρωικό χαρακτήρα του πολέμου και κατοχυρώνει τα δικαιώματα του ανθρώπινου σώματος, «Εισαγωγή», στο *Η μεσοπολεμική πεζογραφία*, τ. Α', Σοκόλης, Αθήνα 1993, σσ. 69-70.

⁶⁶ Η Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου επισημαίνει την προσθήκη των *Ψαλμών* στο *Νούμερο 31328*, θεωρώντας ότι με αυτήν ο Βενέζης συσχετίζει το διωγμό των Ελλήνων με το Ολοκαύτωμα των Εβραίων, βλ. *Ο άλλος εν διωγμώ. Η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία. Ζητήματα ιστορίας και μυθολογίας*, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, σσ. 83-84. Για τη χρήση των *Ψαλμών* στο *Νούμερο 31328*, βλ. και τις παρατηρήσεις της Angeliki Sokou, «Reconstructing the past through unreliable voices. A comparison between oral and literary testimonies on the Asia Minor disaster of 1922», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τχ. 14, 2004, σσ. 297, 299.

⁶⁷ Με αφορμή τη μετάφρασή τους από τα εβραϊκά στη δημοτική από τον Κώστα Φριλιγγο· βλ. Ηλίας Βενέζης, «Ο μεταφραστής της Γραφής», *Το Βήμα*, 18.05.1947, τώρα και στο *Ελληνική διάρκεια...*, ό.π. (σημ. 4), σ. 222. Ο Βενέζης χρησιμοποιεί στίχους από τους *Ψαλμούς* σε δύο ακόμα κείμενά του, τη *Γαλήνη* (1939) και την *Εξόδο* (1950).

αιχμαλώτων)⁶⁸ από την άλλη, το μυθιστόρημα σε αρκετά σημεία, κυρίως όταν περιγράφει την αδυναμία και το άγχος της προσευχής, συμπλέκεται αντιθετικά με τα αποσπάσματα των *Ψαλμών*. Οι προσθήκες του βιβλικού λόγου από τον συγγραφέα το 1952 συνδιαλέγονται με την ασεβή στάση του αφηγητή Ηλία που υποφέρει υποβιβασμένος στην κατάσταση του ζώου.

Το *Νούμερο 31328* μεταφράστηκε στα γαλλικά το 1945⁶⁹ δύο χρόνια αργότερα ο Βενέζης παρατηρεί για το μυθιστόρημά του ότι «έμελλε να το δεχτούν στην Ευρώπη σαν τον πρόδρομο των τρομακτικών αφηγήσεων των στρατοπέδων συγκεντρώσεως του δεύτερου πολέμου». ⁷⁰ Πράγματι ορισμένα γαλλικά κριτικά σημειώματα για το βιβλίο κάνουν τη συσχέτιση αυτή.⁷¹ Το *Νούμερο 31328*, ως αφήγηση της ακραίας συλλογικής εμπειρίας στα τούρκικα στρατόπεδα εργασίας, τα *αμελέ ταμπορού*, εμπεριέχει στοιχεία στρατοπεδικής λογοτεχνίας,⁷² όπως είναι η τραυματική αιχμαλωσία, η κατάσταση της κτηνωδίας, η ειρωνεία προς τον Θεό, η σκληρότητα απέναντι στους ιερείς, η προσευχή-αγγαρεία, η απουσία και η σιωπή του Θεού.⁷³

Η δεύτερη έκδοση του *Νούμερου 31328* το 1945 συμπίπτει χρονικά με την παρουσίαση στη σκηνή του Εθνικού Θεάτρου του *Μπλοκ C*, του μοναδικού θεατρικού έργου του Βενέζη, που γράφτηκε το 1944 και δημοσιεύτηκε το 1946.⁷⁴ Και τα δύο κείμενα, το μυθιστόρημα και το

⁶⁸ Οι στίχοι προέρχονται από δεκαεπτά διαφορετικούς ψαλμούς, ανάμεσα στους οποίους και ο γνωστός Ψαλμός 136 «Επί των ποταμών Βαβυλώνας» (βλ. κεφάλαιο 9).

⁶⁹ Ilias Venezis, *La Grande Pitié*, traduit du grec par Hélène et Henri Boissin, Éditions du Pavois, Paris 1945.

⁷⁰ Ηλίας Βενέζης, «Προς αντίπερα όχθη», *Το Βήμα*, 15.06.1947, τώρα και στο *Ελληνική διάκριση...*, ό.π. (σημ. 4), σ. 234.

⁷¹ Βλ. για παράδειγμα την παρουσίαση του βιβλίου στα έντυπα *Le Courrier des Lettres* (15.03.1946), *Études* (01.04.1946), *Enseignements* (18.06.1946).

⁷² Για τον όρο «στρατοπεδική λογοτεχνία», βλ. Οντέτ Βαρών-Βασάο, «Η εμπειρία εκτόπισης και η στρατοπεδική λογοτεχνία: Πρίμο Λέβι – Χόρχε Σεμπρόν», *Η ανάδυση μιας δύσκολης μνήμης. Κείμενα για τη γενοκτονία των Εβραίων*, Εστία, Αθήνα 2012, σσ. 87-99. Για το *Νούμερο 31328*, βλ. ενδεικτικά την παρατήρηση του Μ. Γ. Μερακλή ότι αποτελεί την «εξιστόρηση μιας φρίκης, ανάλογη με την οποία θα συναντήσει αργότερα, ο νεότερος άνθρωπος μόνο στα χιτλερικά στρατόπεδα συγκεντρώσεως», «Η τριλογία του Βενέζη», *Μνήμη του Ηλία Βενέζη...*, ό.π. (σημ. 62), σσ. 31-32.

⁷³ Βλ. για παράδειγμα: «Δεν μπορούσα να αποδεχτώ πια τη σιωπή του Θεού. Το να ρουφήξω τη σούπα μέσ' από την καρβάνα μου ισοδυναμούσε για μένα με πράξη διαμαρτυρίας, με εξέγερση εναντίον Του. Έφαγα και το ξεροκόμματό μου. Στο βάθος της καρδιάς μου ένιωθα πως είχε σχηματιστεί ένα μεγάλο κενό», Ελί Βιζέλ, *Η Νύχτα*, μτφρ. Γ. Ξενάριος, επίμ. Σταύρος Ζουμπούλακης, Μεταίχμιο, Αθήνα 2016, σ. 113.

⁷⁴ Βλ. το σημείωμα με τις πληροφορίες για την παράσταση: Ηλίας Βενέζης, *Μπλοκ C. Δράμα σε τρεις πράξεις και τέσσερις εικόνες*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1989, σ. 26.

θεατρικό, θέτουν το ίδιο ζήτημα της «καυτής ύλης» που μετασχηματίζεται σε τέχνη, της οριακής εμπειρίας που καταγράφεται άμεσα και αναπλάθεται.⁷⁵ Το θεατρικό προέκυψε από την εμπειρία της φυλάκισης του Βενέζη για 18 μέρες στις φυλακές Αβέρωφ το 1943 και της αναμονής της εκτέλεσής του.⁷⁶ Δύσκολο να κρατηθεί μέσα στη γερμανική Κατοχή η ισορροπία ανάμεσα στον ρεαλισμό και την εξιδανίκευση, το χαμηλό και το υψηλό, το ένστικτο της επιβίωσης και τον αγώνα για ελευθερία. Είναι ενδεικτικό ότι ο Βενέζης, συγκρίνοντας εκ των υστέρων τον εγκλεισμό του στις φυλακές από τους Γερμανούς με τους δύσκολους μήνες που είχε περάσει ως αιχμάλωτος των Τούρκων, καταλήγει: «ο φοβερότερος Ασιάτης είναι άγγελος αντίκρου στον τελευταίο στρατιώτη των Ες-Ες».⁷⁷

Το *Μπλοκ C*, που έχει μότο από τον *Εκκλησιαστή*,⁷⁸ περιγράφει εικοσιτέσσερις ώρες από τη ζωή επτά προσώπων σε ένα κελί μελλοθανάτων το καλοκαίρι του 1944. Από τα πρόσωπα αυτά, τα δύο δηλώνονται ρητά ως εικόνες του Χριστού: ο Αντισμήναρχος Παύλος Δεσύλλας, περσόνα του Μιχάλη Ακύλα που εκτελέστηκε από τους Γερμανούς την 5^η Ιουνίου 1942,⁷⁹ τυφλός από τα βασανιστήρια, θα μοιραστεί το φαγητό του με τους άλλους κρατουμένους, ακόμα και με αυτόν που τον έχει προδώσει, σ' έναν «Μυστικό

⁷⁵ «Είναι σωστό να αγγίζουν οι συγγραφείς μας και οι καλλιτέχνες μας θέματα από μίαν ύλη που ακόμα καίει;» θέτει το ερώτημα ο Βενέζης στο «Σημείωμα του συγγραφέα στην πρώτη έκδοση» που συνοδεύει το *Μπλοκ C* παρατηρεί στη συνέχεια για τη γενιά του: «Ίσως η μοίρα μας να είναι ν' αφήσουμε μονάχα χρονικά», συνδέοντας έτσι τα δύο κείμενα, το *Νούμερο 31328* με το *Μπλοκ C* [Βενέζης, *Μπλοκ C*, ό.π. (σημ. 74), σ. 13].

⁷⁶ Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ισαάκ Σαπόρτα, ο Βενέζης είχε φυλακιστεί και νωρίτερα, κατά τη διάρκεια της μεταξικής δικτατορίας, μαζί με την Έλλη Παπαδημητρίου· βλ. «*Επάγγελμα*» αρχιτέκτων. *Μια αφήγηση ζωής*, επιμ. Γιώργος Σημαιοφορίδης, Αθήνα 1996, σσ. 42-43· παρατίθεται στο Ιωάννα Πετροπούλου, *Έλλη Παπαδημητρίου: μια γυναίκα του 20^{ου} αιώνα. Ο κανόνας και η παράβαση*, Ερμής, Αθήνα 2022, σ. 155.

⁷⁷ «Την έβλεπες την απουσία του ανθρώπου μες στα ανέφραστα μάτια τους», γράφει λίγο αργότερα ο Βενέζης, χωρίς όμως να αποδίδει συλλογική ευθύνη στους Γερμανούς: «Δεν μπορώ να θεωρήσω υπεύθυνο για τα βάσανά μας ολόκληρο το γερμανικό λαό και να τον μισήσω. Υπεύθυνος είναι ο ναζισμός», «Η πνευματική Ελλάδα εμπρός στο δράμα της Κατοχής. Μιλούν ο Ηλ. Βενέζης και Λ. Κούκουλας», *Ελεύθερα Γράμματα*, τχ. 4, 2 Ιουνίου 1945, σ. 3.

⁷⁸ «Οτι εν ματαιότητι ήλθε και εν σκότει πορεύεται, και εν σκότει όνομα αυτού καλυφθήσεται», *Εκκλησιαστής*, 6: 4. Μότο από εκκλησιαστικά κείμενα υπάρχει και στην *Έξοδο* (1950), από το ομώνυμο βιβλίο της Παλαιάς Διαθήκης, και στην ιστορική μαρτυρία *Αρχιεπίσκοπος Δαμασκηνός* (1952), από τους *Ψαλμούς*, 17: 5-6· μάλλον το μότο του βιβλίου αυτού είναι το ίδιο σχεδόν με το απόσπασμα των *Ψαλμών* που έχει τοποθετηθεί στο πρώτο κεφάλαιο του *Νούμερου 31328*.

⁷⁹ Όπως δηλώνει ο συγγραφέας σε σημειώσή του, οι στίχοι του Αντισμήναρχου Δεσύλλα ανήκουν στον εκτελεσθέντα το 1942 Αντισμήναρχο Μ. Ακύλα, βλ. Βενέζης, *Μπλοκ C*, ό.π. (σημ. 74), σ. 129.

Δείπνο», όπως αναφωνεί ο κρατούμενος που τους κοιτάζει.⁸⁰ Αλλά και για τον χτυπημένο αντάρτη, ο Σαλταδόρος βεβαιώνει: «Δεν τον βλέπεις; Είναι σαν τον Κύριο ημών Ιησού Χριστό. Μα το Θεό!».⁸¹ Το βασανισμένο σώμα καθαγιάζεται.⁸² Σε αντίθεση με τους φρικτούς θανάτους του *Νούμερου 31328*, εδώ κυριαρχεί η έγνοια τα πρόσωπα να μην «ασχημύνουν το θάνατο», φράση που επαναλαμβάνεται στο έργο.⁸³ Η εμπειρία της φυλακής περιέχει μια γεύση ιερότητας για τους περισσότερους φυλακισμένους. Έτσι, ο κύριος Φαίδων, ενώ αρχικά θα αρνηθεί να μεταφέρει ένα μήνυμα του αντισμήναρχου, στη συνέχεια θα δεχτεί, ακριβώς επειδή θα νιώσει θαυμασμό για τον τρόπο με τον οποίο ο τελευταίος πορεύεται στο θάνατο, ως Χριστός που ευλογεί κατά κάποιον τρόπο τα πρόσωπα, αγγίζοντάς τους το κεφάλι, και συγχωρεί εκείνον που τον πρόδωσε.⁸⁴

Το *Μπλοκ C* κλείνει με μια σκηνή προσευχής: ο Σαλταδόρος, που από την αρχή του έργου αναπαράγει θρησκευτικά τελετουργικά για να διατηρήσει τη μνήμη των νεκρών (ανάβει καντηλάκι σε ένα κονσερβοκούτι και κάνει προσευχές για τον κρατούμενο που εκτέλεσαν), προσεύχεται για όσους οδηγήθηκαν στον θάνατο.⁸⁵ Σε αντίθεση με τον κύριο Φαίδωνα και τον Διπλωμάτη οι προσευχές των οποίων δεν έχουν καμία πνευματικότητα, αφού τα δύο πρόσωπα εμφανίζονται κλεισμένα στο στενό κύκλο της αυτοσυντήρησής τους,⁸⁶ ο Σαλταδόρος περιλαμβάνει στην προσευχή του όλους τους συγκρατούμενούς του που εκτελέστηκαν, ακόμη και τον προδότη,

⁸⁰ Βενέζης, *Μπλοκ C*, ό.π. (σημ. 74), σ. 109. Στις σκηνοθετικές οδηγίες σημειώνεται ότι αχτίδες του ήλιου «φωτίζουν απόκοσμα το πρόσωπο του Δεσύλλα», (σ. 108).

⁸¹ Ο Αντάρτης εκείνη τη στιγμή στέκεται «κοιτάζοντας ψηλά προς το φως», ό.π., σ. 72.

⁸² Ο Θόδωρος Γραμματάς τονίζει ότι «αυριάρχο ρόλο στην ανάπτυξη της δράσης παίζει το σώμα των πρωταγωνιστών και όχι τα πρόσωπα καθαυτά, ως αυτοδύναμες οντότητες», «Γροπικότητα του σώματος και τοπικότητα του καταναγκασμού. Σχόλιο στο *Μπλοκ C* του Ηλία Βενέζη», στο Φ. Κόντογλου, Η. Βενέζης, *Ασχημ. Πανσέληνος. Οράματα και πάθη του ελληνισμού. Εισηγήσεις Συνεδρίου (26-28 Σεπτεμβρίου 2003)*, Έκδοση Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ν. Λέσβου, Μυτιλήνη 2005, σ. 201.

⁸³ Βλ. Βενέζης, *Μπλοκ C*, ό.π. (σημ. 74), σσ. 49, 50, 57, 104, 155. Το αίτημα αυτό φαίνεται να ήταν και η έγνοια του ίδιου του Βενέζη στο τέλος της ζωής του, κατά τη διάρκεια της αρρώστιας του.

⁸⁴ Ο.π. σ. 155. Ας σημειώσουμε την αντίθεση ανάμεσα στον εξιδανικευμένο Αντισμήναρχο, αklόνητο στην πίστη του, και τον καλόκαρδο Ζαφείρη στο *Νούμερο 3132*, ο οποίος μόλις έμαθε ότι επρόκειτο να εκτελεστεί «σε μια στιγμή μέσα του χάθηκε η πίστη. Κατρακύλησε. Ήταν καταστροφή» [Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 152].

⁸⁵ Βενέζης, *Μπλοκ C*, ό.π. (σημ. 74), σ. 35.

⁸⁶ Ο.π., σσ. 35, 115, 117.

«συμπονετικά», σύμφωνα με τις σκηνοθετικές οδηγίες.⁸⁷ Ο Σαλταδόρος, που δεν αποκτά κύριο όνομα στο έργο, καταγράφει τα ονόματα των άλλων και την ημερομηνία της εκτέλεσής τους για να μείνουν στη μνήμη, κι ενώ δεν έχει κανέναν να τον θυμηθεί εκτός φυλακής, διακρίνεται, όπως λέει ο Αντισμήναρχος, από «βαθιά ευγένεια» και χαρακτηρίζεται από τον Αντάρτη ως «κατακάθαρο μέταλλο» που λάμπει. Εξυψώνεται έτσι σε εκπρόσωπο ενός λαού «που πάλεψε μα δε δουλώθηκε».⁸⁸

Ο Σαλταδόρος του *Μπλοκ C* συναντά τους μοναχικούς και φτωχούς ήρωες του Βενέζη: όμως, η λαϊκή του θρησκευτικότητα αποκτά μια καθολική διάσταση, γίνεται η έκφραση ενός έθνους που πονά,⁸⁹ και τα βασανισμένα σώματα στο έργο παραπέμπουν στο σώμα της πονεμένης πατρίδας.⁹⁰

Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε ότι ο κόσμος του Βενέζη δεν ταράσσεται από μεταφυσικές ανησυχίες, κυλούν όμως σ' αυτόν πολλά δάκρυα. Όπως γράφει στο «Όρος των Ελαιών»: «και τα δάκρυα ολοένα τρέχουν απ' τα μάτια τους, ένα παράπονο βαθύ και ιερό σαν των παιδιών που δεν καταλαβαίνουν γιατί τα πίκραναν».⁹¹ Ριγμένοι σ' έναν κόσμο ακατανόητο, χτυπημένοι από τη μοίρα, οι ήρωες των διηγημάτων που εξετάσαμε δεν θα περάσουν από το παράπονο στην οργή και το κακό, η αρρώστια και η εγγύτητα του θανάτου δεν αναιρούν τη δυνατότητα προσευχής και κάποτε συναντούν αυτόν τον μακρινό, σιωπηλό Θεό στο πρόσωπο του πλησίον, του διαφορετικού.⁹² Ο Βενέζης είχε την πρόθεση τα γραπτά του να πλημμυρίζουν

⁸⁷ Ο.π., σ. 162.

⁸⁸ Ο.π., σ. 81.

⁸⁹ Το *Μπλοκ C* «είναι ένα αφιέρωμα στον πόνο που έζησε η πατρίδα μας στα χρόνια της δουλείας [...] στο πάθος του [λαού] για την Ελευθερία», γράφει ο Βενέζης στον Πρόλογο του βιβλίου, βλ. Βενέζης, *Μπλοκ C*, ό.π. (σημ. 74), σ. 14.

⁹⁰ Έχει ενδιαφέρον η μαρτυρία της Τατιάνας Σταύρου ότι «οι παλαιοί φίλοι μυιτήριζαν» το *Μπλοκ C* κατηγορώντας το ως «έργο πατριδολατρικό»· «Ο Βενέζης και η ανάμνηση», *Νέα Εστία*, τχ. 1139, Χριστούγεννα 1974, σ. 80.

⁹¹ Ηλίας Βενέζης, «Όρος των Ελαιών», *Άνεμοι*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1990, σ. 90.

⁹² Ισχύει εδώ το συμπέρασμα του Σ. Ν. Φιλιππίδη για το διήγημα «Το Λιός» (1941) του Βενέζη ότι η κυκλική διάρθρωση του χώρου στο κείμενο λειτουργεί «ως αναπαράσταση της αιώνιας επανόδου της δύσκολης και ελάχιστης νίκης του Καλού επάνω στο Κακό, που είναι και αυτή μια αναπαράσταση της ανθρώπινης Μοίρας», «Κυκλική διάρθρωση τόπων στα διηγήματα “Ο Αμερικάνος” του Παπαδιαμάντη και “Το Λιός” του Βενέζη», *Τόποι. Μελετήματα για τον αφηγηματικό λόγο επτά νεοελλήνων πεζογράφων*, Καστανιώτης, Αθήνα 1997, σ. 96.

«απ' την αγάπη του ανθρώπου κι απ' την πίστη στην ανθρώπινη αξία».⁹³ Η πρόθεση αυτή κυριαρχεί και στο *Μπλοκ C*, όπου υπηρετεί την εξύμνηση του ηρωισμού και της πατρίδας. Το βιβλίο της σκλαβιάς όμως, το *Νούμερο 31328*, κείμενο μοναδικό και μοναχικό στο σύνολο του έργου τού συγγραφέα, που πηγάζει «από τη σκοτεινή αγάπη για τη ζωή»,⁹⁴ σκιαγραφεί έναν χώρο πέρα από την προσευχή, την ηθική και τον Θεό.

⁹³ Δημ. Ι. Κόρσος, «Ένα γράμμα του Βενέζη για την *Αιολική Γη*», *Νέα Εστία*, τχ. 1139, Χριστούγεννα 1974, σ. 146.

⁹⁴ Βενέζης, *Το Νούμερο 31328*, ό.π. (σημ. 29), σ. 190.

ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ ΓΑΡΑΝΤΟΥΔΗΣ

Θρησκευτική ταυτότητα και ετερότητα στα *Ανθολόγια Λογοτεχνικών Κειμένων* της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης

Η μελέτη αυτή εντάσσεται στις εργασίες του ερευνητικού προγράμματος «Ο ξένος, ο άλλος, ο διαφορετικός: Ταυτότητα και ετερότητα στη λογοτεχνία», και αποσκοπεί στη διάχυση των στόχων του. Το πρόγραμμα, που ξεκίνησε τον Δεκέμβριο 2021, χρηματοδοτείται από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας & Καινοτομίας, ενταγμένο στο πλαίσιο της τρίτης προκήρυξης της δράσης «Επιστήμη και Κοινωνία», με τίτλο «Κόμβοι Έρευνας, Καινοτομίας και Διάχυσης».¹ Ο βασικός σκοπός του προγράμματος είναι η δημιουργία ενός κόμβου συνεργασίας πανεπιστημιακών φιλολόγων και εκπαιδευτικών της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης με στόχο τη διαμόρφωση ενός δικτύου κειμένων, το οποίο θα διευκολύνει τη διερεύνηση των εννοιών της ταυτότητας και της ετερότητας στις ποικίλες εκφάνσεις τους και στη διαχρονία τους. Το δίκτυο κειμένων θα είναι αποτέλεσμα ερευνητικής εργασίας και τα κείμενα θα ανήκουν σε ποικίλα είδη (λογοτεχνικά, πολιτισμικά, χρηστικά, πολυμορφικά). Το υλικό θα ενταχθεί σε βάση δεδομένων και θα αναρτηθεί στον ιστότοπο του Εργαστηρίου Νεοελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. ως ανοικτό μαθησιακό περιεχόμενο, προσβάσιμο μέσω εφαρμογής, προκειμένου να προσφέρει υλικό σε καθηγητές και μαθητές της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης που θα τους επιτρέψει την κατανόηση και την αποδοχή των εννοιών της ταυτότητας και της ετερότητας μέσα από την ερευνητική προσέγγιση και την ανακαλυπτική μάθηση. Οι εκπαιδευτικοί της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης συμμετέχουν στο έργο κυρίως με τον σχεδιασμό και την υλοποίηση εκπαιδευτικών σεναρίων βασισμένων στο δίκτυο κειμένων.

¹ Βλ. σχετικά την ιστοσελίδα του προγράμματος <https://xenos-allos-diaforetikos.edu.gr>, τελευταία ανάκτηση 05.03.2023.

Η ετερότητα που οφείλεται στις θρησκευτικές πεποιθήσεις προστατεύεται, όπως και πολλές άλλες ετερότητες, από την ευρωπαϊκή και την ελληνική νομοθεσία. Συναφώς, η εμπέδωση της κατανόησης ή και της ανοχής σε ζητήματα που προκύπτουν από τις διαφορές των θρησκευτικών πεποιθήσεων ή από την επιλογή κάποιου προσώπου να είναι και να δηλώνει άθεος αποτελεί στόχο στα εκπαιδευτικά περιβάλλοντα, εναρμονισμένο με τις παρούσες κοινωνικές συνθήκες. Ωστόσο, οι αναπαραστάσεις της θρησκευτικής ετερότητας στα λογοτεχνικά κείμενα που περιέχονται στα *Ανθολόγια των Λογοτεχνικών Κειμένων* της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης είναι λίγες και περιορισμένου εύρους σε σχέση με τον παραπάνω στόχο.

Στο πρώτο μέρος, λοιπόν, αυτής της μελέτης θα κάνω μία σύντομη αναδρομή στο ανθολόγιο *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας (Β' Γυμνασίου)* - *Βιβλίο Μαθητή* (2006) και θα σχολιάσω τα τέσσερα λογοτεχνικά κείμενα που επιλέχθηκαν στην ενότητα «Θρησκευτική ζωή» – συμπληρωματικά θα λάβω υπόψη μου και το συναφές *Βιβλίο του εκπαιδευτικού*, προκειμένου να φανεί ότι αυτά τα κείμενα, όπως και η προσέγγισή τους, σε ό,τι αφορά τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, βασικά εστίασαν στην ορθόδοξη χριστιανική πίστη.

Το ανθολόγιο *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας (Β' Γυμνασίου)* – *Βιβλίο Μαθητή*, όπως και το συνοδευτικό του *Βιβλίο του εκπαιδευτικού*, εκπονήθηκαν από τριμελή ομάδα, αποτελούμενη από τη Δώρα Μέντη, τη Σοφία Χατζηδημητρίου και εμένα. Η επιλογή του συγκεκριμένου ανθολογίου στην παρούσα μελέτη οφείλεται αφενός στο ότι περιλαμβάνει τη θεματική ενότητα «Θρησκευτική ζωή», αφετέρου στο γεγονός ότι η συμμετοχή μου στην ομάδα εργασίας του μού επέτρεψε να αντιληφθώ, με βάση την άμεση εμπειρία, το πλαίσιο υπαγορεύσεων ή και δεσμεύσεων μέσα στο οποίο παράγονται τα προορισμένα για τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση βιβλία. Τα κείμενα που περιελήφθησαν στην ενότητα «Θρησκευτική ζωή» είναι κατά τη σειρά τους το ποίημα του Κ. Π. Καβάφη, «Στην εκκλησία» (γρ. 1912), το ποιημатιανοτραγούδο του Γιάννη Ρίτσου, «Γ' άσπρο ζωκλήσι» (1973), η γραμμένη στις 26 Δεκεμβρίου 1925 επιστολή του Γρηγορίου Ξενόπουλου, με τον τίτλο

«Κάποια Χριστούγεννα», προς τους μικρούς αναγνώστες του περιοδικού που διεύθυνε, *Διάπλασις των παιδων*, και το μεταφρασμένο από τον Χρήστο Απ. Ράμμο απόσπασμα από το δράμα του Gotthold Ephraim Lessing, *Náthan o σοφός* (1779), τιτλοφορημένο «Η ιστορία του δαχτυλιδιού».² Μία πρωτοβάθμια παρατήρηση είναι ότι το νεότερο κείμενο, εκείνο του Ρίτσου, χρονολογείται πριν από μισό σχεδόν αιώνα.

Στο *Βιβλίο του εκπαιδευτικού*, ως βασικός στόχος της διδασκαλίας των δύο ποιημάτων προσδιορίζεται το «να συνειδητοποιήσουν οι μαθητές ότι οι τελετουργίες της εκκλησίας και η ελληνορθόδοξη παράδοση συνδέονται με την ιστορική συνέχεια και προσδιορίζουν σημαντικά τη νεοελληνική πολιτισμική ταυτότητα».³ Επίσης, ως θεματικά κέντρα ορίζονται: ως προς το ποίημα του Καβάφη η «χριστιανική θρησκεία και [το] ένδοξο ελληνικό ιστορικό παρελθόν», και ως προς το ποίημα του Ρίτσου η «χριστιανοσύνη και [ο] νεοελληνικός λαϊκός βίος και πολιτισμός». Ως παράλληλα κείμενα προτείνονται στον εκπαιδευτικό τα ευθέως συναφή από θεματική σκοπιά ποιήματα του Νίκου Καρούζου, «Η ορθοδοξία» (από τη συλλογή *Ο υπνόσακος* του 1964), και του Οδυσσέα Ελύτη, «[Στις Κυκλάδες]» (από τη μεταθανάτια συλλογή *Εκ του πλησίον* του 1998), όπως και απόσπασμα από *Το σπίτι μου* (1986) της Μέλπως Αξιώτη. Το πολύ σύντομο πεζό ποίημα του Ελύτη είναι το μόνο κείμενο που επιτρέπει να σχολιαστεί η συνύπαρξη των θρησκειών και η αδιόρατη διαδοχή ή και η μείξη στοιχείων τους μέσα στον ιστορικό και πολιτισμικό χρόνο. Παραθέτω το ποίημα: «Στις Κυκλάδες οι μικρές εκκλησίες αφθονούν και λάμπουν όπως τα βότσαλα. Αλλά πουθενά χριστιανοί δεν εφάνηκαν ποτέ τόσο ειδωλολάτρες. Και είναι με το μέρος τους ο Θεός».⁴

² Βλ. Ευριπίδης Γαργαντούδης – Σοφία Χατζηδημητρίου – Θεοδώρα Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου* [Βιβλίο μαθητή], Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων - Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Οργανισμός Εκδόσεως Σχολικών Βιβλίων (Ανάδοχος συγγραφέας: Μεταίχμιος) 2006, σσ. 59-72. Η επανέκδοση του βιβλίου πραγματοποιήθηκε από το Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών & Εκδόσεων «Διόφαντος».

³ Ευριπίδης Γαργαντούδης – Σοφία Χατζηδημητρίου – Θεοδώρα Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου. Βιβλίο εκπαιδευτικού*, Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων – Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Οργανισμός Εκδόσεως Σχολικών Βιβλίων (Ανάδοχος συγγραφέας: Μεταίχμιος) 2006, σ. 44. Γενικότερα για τα κείμενα της ενότητας «Θρησκευτική ζωή» βλ. τις σσ. 43-50.

⁴ Ο.π., σ. 45.

Πράγματι, ο θρησκευτικός συγκρητισμός του ποιήματος (χριστιανισμός-αρχαία ειδωλολατρία) μπορεί να προκαλέσει απορίες και να γεννήσει ερωτήματα στους μαθητές. Επισημαίνω, ακόμα, ότι στο βιβλίο του μαθητή η τρίτη και τελευταία δραστηριότητα απευθύνεται στην κοινότητα των μαθητών με διαφορετικό από τον χριστιανισμό θρήσκευμα: «Αν η θρησκεία σας δεν είναι η χριστιανική, συγκρίνετε την ελληνορθόδοξη τελετουργία με την τελετουργία της δικής σας θρησκευτικής παράδοσης».⁵ Το ερώτημα είναι πολύ γενικό, χωρίς σαφή στοχοθεσία, δεν λαμβάνει υπόψη αν και κατά πόσο αυτοί οι μαθητές γνωρίζουν την ελληνορθόδοξη τελετουργία, μπορεί πάντως να αξιοποιηθεί ως προς την ανάδειξη στοιχείων ετερότητας.

Ως στόχος του διηγήματος-αυτοβιογραφικής μαρτυρίας του Ξενόπουλου ορίζεται το «να φανεί ο προσδιοριστικός ρόλος που παίζει η τοπική παράδοση στον τρόπο ζωής, στον πολιτισμό και στη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης του ανθρώπου».⁶ Παρατηρώ ότι γίνεται λόγος γενικά για τη «θρησκευτική συνείδηση», χωρίς αυτή να ορίζεται ως η συνείδηση του χριστιανού, ωστόσο, είναι προφανές ότι τόσο αυτό καθαυτό το διήγημα όσο και η σχολιαστική πλαισίωσή του στα δύο εξεταζόμενα βιβλία συνδέουν την κατεξοχήν χαρμόσυνη γιορτή του χριστιανισμού, τα Χριστούγεννα, με τον λαϊκό βίο των Ελλήνων, και μάλιστα κατά το παρελθόν, αν μάλιστα λάβουμε υπόψη ότι ως θεματικά κέντρα του διηγήματος ορίζονται τα εξής τρία: θρησκευτική γιορτή, τοπικά έθιμα και πατροπαράδοτες συνήθειες, εσωτερική μετανάστευση και συναισθηματικοί δεσμοί με την ιδιαίτερη πατρίδα (ο Ξενόπουλος σχολιάζει την εμπειρία του ως εσωτερικός μετανάστης από τη Ζάκυνθο στην Αθήνα). Επίσης, τα δύο ποιήματα που προτείνονται ως παράλληλα σε σχέση με το διήγημα του Ξενόπουλου κείμενα, η «Μεγάλη Πέμπτη» της Ζωής Καρέλλη και η «Χριστουγεννιάτικη ιστορία» του Μιχάλη Γιανά, ανεξάρτητα από την υψηλή αισθητική ποιότητά τους, επίσης δεν προσφέρονται για την ανάδειξη ζητημάτων που μπορούν να συνδεθούν με την

⁵ Γαργαντούδης – Χατζηδημητρίου – Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου* [Βιβλίο μαθητή], ό.π. (σημ. 2), σ. 63.

⁶ Γαργαντούδης – Χατζηδημητρίου – Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου. Βιβλίο εκπαιδευτικού*, ό.π. (σημ. 3), σ. 46.

ετερότητα. Πάντως, η μία από τις δύο διαθεματικές δραστηριότητες στο βιβλίο του μαθητή καλεί σαφώς τους μαθητές του ελληνικού σχολείου να αναπτύξουν μία δραστηριότητα στην κατεύθυνση διερεύνησης της θρησκευτικής ετερότητας: «Συγκεντρώστε πληροφορίες για τον τρόπο που γιορτάζουν άλλοι λαοί τις θρησκευτικές τους γιορτές. Συγκρίνετε αυτούς τους εορτασμούς με τη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, με σκοπό να εντοπίσετε τυχόν ομοιότητες και διαφορές στον τρόπο που εκδηλώνει κάθε λαός το θρησκευτικό του συναίσθημα».⁷

Τέλος, το απόσπασμα από το δράμα του Lessing είναι εκείνο το κείμενο που συνδέεται ευθέως με την κατανόηση και εμπέδωση της αντίληψης της ετερότητας γύρω από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις. Περιορίζομαι να παραθέσω την εισαγωγική στο βιβλίο του μαθητή συμπυκνωμένη περιγραφή του νοήματος του έργου: «Το δράμα *Nathan ο Σοφός* περιέχει σε ποιητική μορφή την ομολογία του Λέσινγκ στην ανθρωπότητα ότι η αγάπη και η καλοσύνη δε συνδέονται με ένα συγκεκριμένο θρήσκευμα αλλά με όλες τις θρησκείες».⁸ Συναφώς, στο βιβλίο του εκπαιδευτικού ως στόχος της διδασκαλίας ορίζεται το «να συνειδητοποιήσουν [οι μαθητές] την ιστορική διάσταση, τον ανθρωπιστικό χαρακτήρα όλων των θρησκειών αλλά και την ανάγκη σεβασμού κάθε θρησκευτικής πίστης».⁹ Επίσης, ο εκπαιδευτικός μπορεί να αξιοποιήσει όλα σχεδόν τα θεματικά κέντρα για να επιτύχει στόχους της αντίληψης της ετερότητας: σύγκριση των θρησκειών και αξίωση της υπεροχής, κριτήρια γνησιότητας και αξίας μιας θρησκείας, ισοτιμία των διάφορων θρησκειών, σεβασμός της θρησκευτικής πίστης του άλλου, αλληγορική χρήση των μύθων. Οι δύο διαθεματικές δραστηριότητες που καλούνται να κάνουν οι μαθητές κινούνται προς την ίδια κατεύθυνση. Η πρώτη: «Αν έχετε συμμαθητές άλλης θρησκείας από τη δική σας, συζητήστε μέσα στην τάξη το θέμα που αναπτύσσεται στο κείμενο, με σκοπό να βρείτε

⁷ Γαργαντούδης – Χατζηδημητρίου – Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου* [Βιβλίο μαθητή], ό.π. (σημ. 2), σ. 67.

⁸ Ό.π., σ. 68.

⁹ Γαργαντούδης – Χατζηδημητρίου – Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου. Βιβλίο εκπαιδευτικού*, ό.π. (σημ. 3), σ. 48.

κοινά στοιχεία και διαφορές σχετικά με τον τρόπο που κάθε θρησκεία αντιμετωπίζει τον άνθρωπο και υπόσχεται τη σωτηρία της ψυχής του». Και η δεύτερη: «Συζητήστε με τους καθηγητές της Ιστορίας και των θρησκευτικών για τα διάφορα ιστορικά φαινόμενα θρησκευτικού φανατισμού και αναφερθείτε ειδικότερα στην ανάγκη της ανεξιθρησκείας».¹⁰ Πάντως, αν και το συγκεκριμένο κείμενο εντάσσεται σαφώς στην προοπτική να προωθηθεί η αντίληψη της ετερότητας, πρέπει να ληφθούν υπόψη και οι πρόδηλες αντενδείξεις του ως προς αυτόν τον στόχο: αφενός η παλαιότητά του και, αφετέρου η αλληγορική διάστασή του, καθώς η παραβολή που αφηγείται στο απόσπασμα ο Νάθαν ο Σοφός θέτει περιορισμούς στην ανάδειξη ενδεχομένως οικείων στους μαθητές σύγχρονων εκδοχών διακρίσεων ή και συγκρούσεων οφειλόμενων στις θρησκευτικές πεποιθήσεις. Από την άλλη πλευρά, στο βιβλίο του εκπαιδευτικού, οι «Εναλλακτικοί τρόποι διδασκαλίας στα κείμενα της ενότητας» θέτουν σαφώς τη στοχοθεσία της πολιτισμικής προσέγγισης της θρησκείας, στοχοθεσία πλήρως συμβατή με την εμπέδωση της αντίληψης της ετερότητας.¹¹ Διαπιστώνω, κλείνοντας το πρώτο μέρος της μελέτης, ότι λογοτεχνικό και φιλολογικό υλικό πρόσφορο προκειμένου οι σημερινοί μαθητές του Γυμνασίου να διδαχθούν την ετερότητα γύρω από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις υπάρχει, αλλά αυτό το υλικό πιστεύω ότι θα ενισχυθεί ποσοτικά και θα εμπλουτιστεί ποιοτικά μέσω του δικτύου κειμένων και των σεναρίων διδασκαλίας του προγράμματος «Ο ξένος, ο άλλος, ο διαφορετικός: Ταυτότητα και ετερότητα στη λογοτεχνία». Τέλος, επισημαίνω ότι τόσο στο βιβλίο του μαθητή όσο και σε εκείνο του καθηγητή το ζήτημα της αθεΐας, που προφανώς συναρτάται επίσης με την ετερότητα, δεν τίθεται.

Στο δεύτερο μέρος της μελέτης μου, θα σχολιάσω δύο λογοτεχνικά κείμενα ευθέως αναφερόμενα στις θρησκευτικές πεποιθήσεις, τα οποία

¹⁰ Γαργαντούδης – Χατζηδημητρίου – Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου* [Βιβλίο μαθητή], ό.π. (σημ. 2), σ. 72.

¹¹ Παραθέτω: «Με επίκεντρο τη φιλοσοφική ιστορία του δαχτυλιδιού μπορούμε να αναφερθούμε σε επίμαχα προβλήματα που χαρακτήριζαν παλαιότερες εποχές ή εξακολουθούν να επιβιώνουν και στην εποχή μας (ιεροί πόλεμοι, φανατισμός, μισαλλοδοξία) και να προβάλουμε κοινωνικές αξίες που θα πρέπει να χαρακτηρίζουν το ήθος και τη συμπεριφορά κάθε ανθρώπου (ανεξιθρησκεία, διαλλακτικότητα, κατανόηση και σεβασμός του διαφορετικού)», Γαργαντούδης – Χατζηδημητρίου – Μέντη, *Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Β' Γυμνασίου. Βιβλίο εκπαιδευτικού*, ό.π. (σημ. 3), σ. 50.

μπορούν να συμπληρώσουν εκείνα του ανθολογίου λογοτεχνικών κειμένων για τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση και να διδαχθούν με κύριο στόχο τον σεβασμό των συναισθημάτων και των πεποιθήσεων του θρησκευτικά άλλου. Συγκεκριμένα, έχω επιλέξει ένα διήγημα και ένα ποίημα. Το διήγημα είναι του Χριστόφορου Μηλιώνη, «Ένας είναι ο Θεός!», από τη συλλογή του *Τα πικρά γλυκά* (2008),¹² ενώ το ποίημα είναι του Κυριάκου Χαραλαμπίδη, «Δέηση στο χωριό Γαληνόπωρνη το 1947», από τη συλλογή του *Η Νύχτα των Κήπων* (2022).¹³ Ένα προφανές κριτήριο υπεροχής των δύο κειμένων, σε σύγκριση με όσα ανθολογήθηκαν στην ενότητα «Η θρησκευτική ζωή», είναι πως πρόκειται για πολύ πιο σύγχρονα γραπτά. Αλλά η “επικαιρότητα” και η δραστηριότητά τους ως προς τον στόχο που εξετάζω εδώ συναρτάται κυρίως με στοιχεία περιεχομένου και αντίληψης της πραγματικότητας, τα οποία θα αναδειχθούν παρακάτω από την περιγραφή και τον σχολιασμό των κειμένων.

Στο διήγημα του Μηλιώνη, ο πρωτοπρόσωπος και αυτοδιηγητικός αφηγητής πρόδηλα συσχετίζεται με τον γνωστό μας συγγραφέα, καθώς πρόκειται για φιλόλογο που αναλαμβάνει υπηρεσία, πολύ νέος και άπειρος, σε Γυμνάσιο της Πάργας, στα τέλη της δεκαετίας του 1950. Στην αφηγούμενη ιστορία, που έχει έιδηλα στοιχεία ηθογραφίας και κοινωνικού ρεαλισμού, θεμελιωμένα στην τοπική μεταπολεμική ιστορία, ο αφηγητής ανατρέχει μνημονικά, από απόσταση πενήντα χρόνων, στη διδακτική εμπειρία του από το Γυμνάσιο της Πάργας. Όντας υποχρεωμένος να διδάσκει και θρησκευτικά, που ως φιλόλογος δεν γνώριζε με ασφάλεια, τοποθετεί στο επίκεντρο της αναμνηστικής αφήγησής του τη σχέση του με ένα φτωχό και φοβισμένο παιδί, τον μουσουλμάνο Νεχάτ Μουλιαζίμ, αποκλεισμένο από το μάθημα των

¹² Βλ. Χριστόφορος Μηλιώνης, *Τα πικρά γλυκά*, Μεταίχμιο 2008. Παραπέμπω πρόχειρα σε διαδικτυακή αναπαραγωγή του διηγήματος (http://panagiotisandriopoulos.blogspot.com/2009/02/blog-post_09.html, τελευταία ανάκτηση 05.03.2023) που το κάνει περισσότερο εύκολα προσβάσιμο. Το διήγημα βασίζεται στην επιφυλλίδα του Μηλιώνη, «Παιγνίδια της μνήμης», *Τα Νέα*, 26.07.2000. Πρώτη δημοσίευση: «Ένας είναι ο Θεός», *Η λέξη*, τχ. 175, αφιέρωμα «Ιστορίες από το σχολείο», Μάιος-Ιούνιος 2003. Αναδημοσιεύσεις: *Αυγή*, 27.07.2003 [απόσπασμα] και στο συλλογικό τόμο-ημερολόγιο, *Παιδείας ενθύμιον – του αιώνα που πέρασε*, Φωτοεκδοτική, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 462-467.

¹³ Βλ. Κυριάκος Χαραλαμπίδης, *Η Νύχτα των Κήπων*, Ίκαρος, 2022, σσ. 116-119 και 130-131 (η σχετική με το ποίημα σημείωση). Το ποίημα συνοδεύεται στο τέλος του από την εντός παρενθέσεως χρονική ένδειξη του έτους γραφής του: 2020.

θηρησκευτικών, το οποίο παρακολουθούν οι υπόλοιποι Έλληνες και χριστιανοί μαθητές. Σε μία συγκεκριμένη περίπτωση, για να μη νιώθει αυτό το παιδί μόνο και αβοήθητο, ο φιλόλογος τού λέει τη συμφιλιωτική φράση: «Ένας είναι ο Θεός για όλον τον κόσμο!». Όταν ο καθηγητής επιστρέφει στην Πάργα για τις διακοπές του, δέκα χρόνια αργότερα, συναντά κατά τύχη τη μητέρα του Νεχάτ. Παραθέτω το σχετικό απόσπασμα:

Ένα πρωί [...] με πλησίασε μια γυναίκα μεσόκοπη και με χαιρέτησε με εγκαρδιότητα:

- Εσύ, μου λέει, δεν είσαι ο καθηγητής; Και είπε το όνομά μου.
- Ποια είσαι; τη ρωτώ.
- Εγώ είμαι η μάνα του Μουλιαζίμ, μου λέει. Τον θυμάσαι;
- Και βέβαια, της λέω, τον θυμάμαι. Τι κάνει ο Νεχάτ;
- Είναι στα ξαδέρφια του, στη Σμύρνη, μου λέει.
- Πες του χαιρετισμούς, αν με θυμάται.
- Αν σε θυμάται! Ούτε εκείνος ούτε εγώ σε ξεχνάμε, μου λέει.
- Για ποιο πράγμα;
- Για κείνο που τους είπες!...

Η αλήθεια είναι πως ανησύχησα, αλλά η γυναίκα συνέχισε:

- Ήρθε λαχανιασμένος στο σπίτι μας από το σχολείο, τρέχοντας, εκείνη τη μέρα και μου είπε: «Μαμά, ο καθηγητής μάς είπε σήμερα πως ένας είναι ο Θεός για όλον τον κόσμο!»... Ξεχνιούνται αυτά;

Ομολογώ πως δεν το περίμενα. Ήταν τότε το καλύτερο μάθημα που πήρα ως δάσκαλος.¹⁴

Στο τελευταίο μέρος του διηγήματος, ο αφηγητής, μυθοπλαστικά ταυτισμένος πλέον με τον συγγραφέα Μηλιώνη, σε απόσταση πλέον σαράντα χρόνων από την αρχική εμπειρία του, μας αφηγείται μία άλλη, τυχαία και μαζί μυστική ή θαυμαστή στιγμή. Καθώς παρακολουθεί στην τηλεόραση την πανέμορφη μισ Τουρκία να βρίσκεται στην Ελλάδα και να μιλά ελληνικά, διαπιστώνει έκπληκτος ότι είναι η κόρη του μεσήλικα πλέον Νεχάτ, ενώ ακούει και τη φωνή της ηλικιωμένης μητέρας του Νεχάτ να στέλνει

¹⁴ Μηλιώνης, *Τα μικρά γλοιά*, ό.π., (σημ. 12).

χαιρετίσματα στις φιλενάδες της στην Πάργα. Το διήγημα κλείνει, λοιπόν, ως εξής:

Πήρα και του έγραψα ένα γράμμα: «Νεχάτ, αγόρι μου!» τού 'γραψα. «Μην ακούς τι λένε οι «προκαθήμενοι». Μην τ' ακούς, Νεχάτ! Κι αν νοστάλγησες, γιε μου, την Πάργα, έλα να την ξαναδείς. Πάρε και τη μάνα σου να ξαναδεί τις φιλενάδες της, πριν φύγει. Ένας είναι ο θεός για όλον τον κόσμο! Κι είναι αυτός που σας ευλόγησε κι έδωσε την ομορφιά στην κόρη σου, για να τον δοξάζει. Ας σας έχει καλά Νεχάτ!».

Δεν ήξερα πού να στείλω το γράμμα, δεν είχα διεύθυνση, τό 'στειλα και δημοσιεύτηκε σε μια εφημερίδα. Δεν ξέρω αν έφτασε ποτέ στα χέρια του. Δεν το φαντάζομαι. Όμως η ευχή μου σίγουρα έφτασε στο αυτί του θεού – κι αυτό είναι αρκετό για μένα.¹⁵

Στη βάση της παραπάνω συνοπτικής περιγραφής του, γίνεται φανερό ότι το διήγημα του Μηλιώνη βασίζεται στην ιδέα ότι η συμφιλίωση και η ειρηνική συνύπαρξη των λαών, οι σχέσεις των οποίων ιστορικά επιβαρύνονται από τις θρησκευτικές διαφορές και τις εθνοτικές συγκρούσεις, είναι τουλάχιστον ευκαταίες, αν όχι εφικτές, επειδή «ένας είναι ο Θεός για όλον τον κόσμο». Με άλλα λόγια, επειδή ο αφηγητής (και κατ' επέκταση ο Μηλιώνης) είναι ένας κοσμικός φιλόλογος-συγγραφέας, πιστεύει ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίδιοι, όσο κι αν τους χωρίζουν διάφορα στοιχεία πολιτισμού, ανάμεσά τους και το διαφορετικό θρήσκευμα. Καθώς η κομβική φράση «ένας είναι ο Θεός για όλον τον κόσμο» λειτουργεί σχολιαστικά όχι μόνο ως προς τη διάκριση χριστιανών και μουσουλμάνων, αλλά και σε σχέση με τη μακρά διένεξη Ελλήνων και Τούρκων (στην τελευταία ενότητα του διηγήματος ενσωματώνεται η φράση: «ήταν και ο καιρός που όλο επεισόδια γινόντουσαν με την Τουρκία κι ακουγόντουσαν πάλι μισαλλόδοξα μηνύματα»),¹⁶ το διήγημα του Μηλιώνη προσφέρεται για την ανάδειξη της αντίληψης της ετερότητας όχι μόνο ως προς τις θρησκευτικές αλλά και ως προς τις εθνοτικές διαφορές, δεδομένου ότι οι ετερότητες κατά κανόνα είναι μη ανεκτές μέσα σ'

¹⁵ Ο.π.

¹⁶ Ο.π.

ένα σύνθετο πλέγμα συμπαγών ταυτοτήτων, το οποίο κάνει τις διαφορές να λειτουργούν ως συγκοινωνούντα δοχεία. Σε ορισμένα, μάλιστα, σημεία του το διήγημα διανθίζεται από θρησκευτικές αναφορές που μπορούμε να τις αντιληφθούμε ως έντεχνα ειρωνικές. Τέτοιες αναφορές είναι η ευχή της μάνας προς τον γιο της, όταν τον ξεπροβοδούσε, «Μην στενοχωριέσαι! Έχει ο Θεός!»· η ιδέα ότι μια σουσουράδα που ράμφιζε το τζάμι ήταν «σημάδι θεόσταλτο»· η τελική φράση «η ευχή μου σίγουρα έφτασε στο αυτί του Θεού – κι αυτό είναι αρκετό για μένα». Η ειρωνεία αυτή μάς υποβάλλει την ερμηνεία ότι ο φιλόλογος, που κάποτε εξαναγκάστηκε από τις περιστάσεις να γίνει αυτοσχέδιος θεολόγος, αποφαίνεται για τη μοναδικότητα του Θεού και για τη μη διάκριση των θρησκειών. Έτσι, εντέχνως προωθείται η εικασμικευμένη αντίληψη του συγγραφέα Μηλιώνη επί αυτών των ζητημάτων, στη βάση της κοινής εμπειρίας και της ανάγκης για ειρηνική συνύπαρξη και συναδέλφωση των ανθρώπων.

Περνώ στο ποίημα του Χαραλαμπίδη. Παραθέτω το ποίημα και, στη συνέχεια, τη, συνταγμένη από τον ποιητή, σχετική πληροφοριακή σημείωση:

Σ' άπελπισιά ό χότζας και μαζί του έκατοντάδες άλλοι μουσουλμάνοι, τί τώ χωριό τους είχε άποστεγνώσει. Και με φρυγμένη, ανάβροχη ψυχή, ζητούσαν ένα ψίχαλο ψιχάλας. Άνισχυρος ό Άλλάχ να τούς φυσήξει στο ξεραμένο πρόσωπο σταλιά ματιά, κι άς τώ 'θελε –φιλω σταυρό!– πολυ κι αυτός.

Βρήκε στο τέλος λύση: Ψιθύρισε στον ύπνο τους, σε δυο παιδιά όρφανά και μιá φτωχή γυναίκα και τόν καφετζή, να πούν στους χωρικούς να δοκιμάσουν τή συνδρομή του Άποστόλου Άνδρέα (είχε πολυ κοντά τους τή μονιά του) και τής Παναγιᾶς (είχε τή μάνα της, εκείνη, στο χωριό τους).

Ό νοῦς του μουσουλμάνου τώρα ξαγναντεύει στήν πράξη τή γραμμή: στα χρόνια τά παλιά, έλληνικά ξυπνοῦσε ή Γαληνόπωρνη· σε γαληνήν αύγή – αύγή σαν γάζα τ' ούρανοῦ (τό λέει ό ποιητής) στο χρῶμα κρόκου μακεδονικοῦ, ποῦ τ' όνομά της πλημμυροῦσε άγρους, σκορποῦσε κι έσπερνε είρήνης γλυκασιά και σιγοτραγουδοῦσε και γονυπετοῦσε, μπροστά στο χρυσαυγές της, κάθε άστάχυ...

Κανοναρχοῦσε ἡ κτίσις πᾶσιν τὸ νοῦ τὸ μέγα φῶς του,
τὸν ὄμβρο ἀποκαλύπτοντας ποῦ ἔκρυβε ἡ ψυχὴ:
«Θεὸς ἐστὶ τῶν Χριστιανῶν, Ἀλλάχ ἐμεῖς οἱ Τοῦρκοι,
ἐμεῖς οἱ μαῦροι βάσανα, στὸν τόπο μας σὰν κλέφτες,
συνδυὸ δὲν ἔχουμε ψωμί, συντρεῖς ἀλησιμονοῦμε
νερὸ καὶ πίνουμε χολή, ἂν λάχει καὶ τὴ βροῦμε».

Τέτοια τοὺς ἄκουγε ἡ βροχὴ καὶ δάγκωνε τὰ χεῖλια.
Στέλνει λοιπὸν τὴν Ἀθηνᾶ μὲ τὴ μορφὴ τοῦ Μέντη,
νὰ τοὺς μιλήσει γνωστικά, ὄχι μὲ λόγῳ ἀφέντη:

«Παέτε Ριζοκάρπασο, περάστε τὴ Γιαλούσα,
φωνάζετε καὶ τοῦ παπᾶ καὶ τοῦ κλητῆ ἀνάφτη.
Πεῖτε νὰ φέρει τρία κεριά καὶ δυὸ τρανὲς λαμπάδες,
νὰ φέρει κι ἄσπρα γιασεμιά, εἰδὲ περικοιλιάδες,
νὰ φέρει καὶ χοντρὸ σκοινὶ νὰ περιζώσουν τ' ἄστρα
ποῦ κρύβει μέσα στὴν καρδιά, μὲ τόση, ἀλήθεια, πάστρα
ἢ θαυμαστὴ κυρία σας, κι Ἄγία σὲ ὅλους Ἄννα».

Γι' αὐτὸ καὶ πᾶνε μιὰ καὶ δυό, βρῖσκουν τὸν ἱερέα,
ποῦ ἔχε παχιά τὰ δάκτυλα καὶ σιάλιζε χωράφι,
στέρφο, φρυγμένο, ἀνάληγτο, μὲ τὴν κρυφὴ ἐλπίδα
νὰ βρεῖ στὴ ρίζα του βαθιὰ τὸν μαγεμένο βράχο,
ποῦ μόλις τονε ράγιζε θ' ἀνάβρυζε νεράκι,
τὸ πείσμα νὰ ξεκάρφωνε τ' οὐράνιου πλανητάρχη
κι ἀγνῆς βροχοῦλας νὰ ἔλυνε μαλλιά καὶ καταρράκτες.

Κρατᾶ προικιὰ χρειαζόμενα τῆς ἐκκλησιᾶς καὶ φτάνει
πάνω στὴ μούλα του. Αὐτοὶ δαφνόφυλλα καὶ βάγια
τοῦ στρώνουν καὶ παρακαλοῦν, μαζὶ νὰ γονατίσουν
νὰ συνυμνήσουν τὸ Θεὸ καὶ τὸν Ἀλλάχ, σὰν ἕνας,
ποῦ δὲν τοὺς χώριζε τζαμί, οὐδὲ ναὸς κανένας.

Ἀλήθεια, ἡ μάνα στέκεται παράμερα καὶ κλαίει
 ἀπὸ συγκίνηση ἀκριβή. Δὲν λησμονεῖ, τοὺς λέει,
 πὼς ζεῖ ἀκόμα ἡ ἐκκλησιὰ ποὺ φέρει τ' ὄνομά της·
 σ' αὐτὴν ἀπάνω ἕνας Σταυρὸς καλπάζει ὡς ἀναβάτης.
 Χαίρεται δὲ καὶ προσκυνᾷ τὴν πίστη τῶν ἀνθρώπων
 π' ἀποτινάξαν ντροπὲς καὶ βρῆκαν ἄλλον τρόπο
 νὰ κτίσουν τὴν ἀγάπη τους, τὴν πίστη τους νὰ θρέψουν
 μὲ τὰ καλύτερα κουπιὰ, θάλασσα νὰ μαγέψουν.
 Θάλασσα καὶ πολὺ νερό, γλυκὸ σὰν τὸ ποτάμι
 ποὺ κατεβαίνει ἐξ οὐρανοῦ καὶ καταλεῖ τὸν Ἄδη.

Κρυφὰ χαμογελᾷ καὶ χαίρεται ἡ καρδιά της
 μπροστὰ στὴν ἐκκλησιὰ ποὺ ἀντέχει καὶ βαστάζει
 σὲ κείνο τὸ χωριὸ ἀκόμα τ' ὄνομά της.
 Τὶ γαληνὰ ξυπνοῦσε αὐτὸ πουρνὸ πουρνὸ χαϊδεύοντας
 ἦσυχες λίμνες καὶ γιαλοὺς στὰ βάθη τῆς ψυχῆς!
 ὅθε σκιρτούσανε –καὶ συνηχοῦσαν– ἑλληνικὰ οἱ ἀγγέλοι·
 ποιὰν ἄλλη γλώσσα ἐξάλλου αὐτοὶ νὰ πρωτομάθαιναν;
 Ἀπὸ γεννησιμοῦ τους ἢ μητέρα
 μὲ τέτοια τοὺς ἐθρόφιζε λαλιά.

Οἱ Γαληνοπωρονίτες τὸ γνῶριζαν,
 μὰ τὸ φιλολογοῦσαν στὰ κρυφά.
 Τώρα ποὺ φούντωσε ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴ στέγνια
 ποὺ ὀστράκεψε καὶ κόλλησε καὶ δὲν δακρυύζει
 γιὰ λόγου τους μηδένας ἄγγελος, θυμῆθηκαν
 τῆς Παναγιᾶς τὴ μάνα.

Καὶ εἶπαν: «Ἐμεῖς τὴν ἔχουμε ἀπὸ τότε, ποὺ πρὶν στερέψει τὸ τρεχοῦμενό της,
 ξεπλέναμε καὶ χέρια καὶ μαχαίρια, ἰδρώτα κι αἷμα, κι ἔτρεχε ἡ ψυχὴ μας ν'
 ἀγγίσει μὲ τὰ μάτια της τὸ θεῖο μαφόριο, νὰ καθαρθεῖ τὸ σκότος κι ἡχὸς

γαλήνης ν' άπλωθεῖ ὡς τὰ πέρα. Κι ἂν τὸ χωριό μας ἔγινε, ὅπως τ' ὀρίζει ὁ νόμος τοῦ Προφήτη, μουσουλμανικό, ἐμεῖς ποτὲ δὲν σβήσαμε τὸ σέβας σὲ τούτη τὴν Ἄγια, ποὺ εἶχε τὴ μονιὰ καὶ τὴ λατρεία της ἐδῶ τιμητικά. Ποτὲ δὲν τὸ ξεχνᾶμε πὼς τῆς εἴμαστε ὑποτελεῖς κι εὐγνώμονες καθ' ὅλα. Μὲ τοῦ Ριζοκαρπάσου τὸν παπὰ ὀμνύουμε τώρα στ' ὄνομά της, ἔλλητιστὶ καὶ τουρκιστὶ, νὰ μεσιτέψει στὴ θυγατέρα της, κι αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της στὸν υἱό της, κι ἐκεῖνος παραπέρα στὸν πατέρα του, λίγη βροχὴ ἐπιτέλους νὰ εὐδοκήσει».

Τὸν λόγο δὲν ἀπόσωσε ὁ χότζας,
κι ὁ οὐρανὸς ἐσχίσθη, ἄνωθεν ἔως κάτω,
κι ἄρχισαν οἱ κρουνοὶ καὶ οἱ καταρράκτες
νὰ τρέχουν τέτοιο δάκρυ (μέγεθος καρδιοῦ),
ποὺ δὲν τὸ σταματοῦσε πιά κανεὶς.
Πλημμύρισε τοὺς τόπους,
κοντεῦαν νὰ πνιγοῦν καὶ τὰ βουνά.
Φαντάσου ἀγγέλους μὲ κατάβρεχτα φτερά,
νὰ ἐγείρουν ὀδοφράγματα –
πενκοβελόνες, φυλλαράκια καὶ κλαδιὰ
στὸ στόμα τους γιὰ τ' ἀναχώματα.

Καὶ εἶπε ὁ παπὰς τοῦ Ριζοκάρπασου: «Τόσον καιρὸ δεόμασταν, κι ἐμεῖς ἄμοναχοί, σταγόνα δὲν σταυρώσαμε. Τώρα ποὺ ἐνώσαμε δυνάμεις, νά! Λυθῆκαν ἐπιτέλους καὶ τὰ μάγια. Μεγάλο εἶναι τ' ὄνομά σου, Βράχε, εἴτε σὲ λέν Θεό, Γιαχβὲ ἢ Ἀλλάχ! Ὅμως τὸ ζήτημα δὲν εἶναι αὐτό. Γιατὶ, κακὰ τὰ ψέματα, χωρὶς ἐκείνους τοὺς Γαληνοπωρονίτες, δὲν θὰ ἔπεφτε βροχὴ. Καὶ θὰ τὸ μολογήσω πὼς αὐτοί, φαίνεται τρέφαν ζέση πιὸ πολλὴ καὶ πίστη μεγαλύτερη στὰ κατορθώματα τῆς Ἁγίας Ἄνας».

Ακολουθεῖ ἡ σημείωση:

Τὸ ποίημα στηρίζεται σὲ πραγματικὸ γεγονὸς στὸ τουρκοκυπριακὸ χωριὸ Γαληνόπωρη, τοῦ ὁποῖου οἱ κάτοικοι μιλοῦσαν μόνο ἑλληνικὰ –ἐνδεικτικὸ πὼς ἀλλαξοπίστησαν γιὰ προφανεῖς λόγους ἐπιβίωσης στὰ χρόνια τῆς

Τουρκοκρατίας. Σ' αυτό υπήρχε ή έκκλησία τής Αγίας Άννας, πού μαρτυρεῖ τήν παλιά ὀρθόδοξη ταυτότητά του.

Τὸ 1947, στή διάρκεια μιᾶς ἔντονης γιά τήν Κύπρο ἀνομβρίας, οἱ Γαληνοπορνίτες παρακάλεσαν τοὺς ἱερεῖς τοῦ Ριζοκάρπασου, πού ἀπεῖχε περίπου δώδεκα μίλια ἀπὸ τὸ χωριό τους, νὰ δεηθοῦν ἀπὸ κοινοῦ στὸ ὄνομα τής Παναγίας (εἶναι καὶ τής Αγίας Άννας θυγατέρα) καὶ τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα (μεγάλου ἁγίου τής περιοχῆς), νὰ μεσιτέψουν στὸν Θεὸ νὰ στείλει τὴ βροχὴ του. Οἱ ἱερεῖς ἀνταποκρίθηκαν καὶ μετέφεραν τὶς εἰκόνες ἀπὸ τὸ Ριζοκάρπασο στὴ Γαληνόπωρον. Τὸ γεγονός περιγράφεται ἀπὸ Κύπριο ἀπόδημο σ' ἑλληνικὴ ἔφημερίδα τής Αὐστραλίας (δὲς «Νέος Κόσμος», στὴν ἠλεκτρονικὴ σελίδα Sigmalife, 18 Μαΐου 2020): *«Οἱ ἱερεῖς φόρεσαν τὰ ἄμφιά τους καὶ προετοίμασαν τὰ σκεύη καὶ τὰ κεριά. Οἱ πολύτιμες εἰκόνες τοποθετήθηκαν μὲ προσοχὴ καὶ ξεκίνησε ἡ προσευχὴ. Χριστιανοὶ καὶ μουσουλμάνοι γονάτισαν καὶ προσευχήθηκαν, καθὼς ἔψαλλαν οἱ ἱερεῖς».*

Μετὰ τὴν δέηση, οἱ Χριστιανοὶ, μαζί μὲ τὶς εἰκόνες, ἔφυγαν ἐν πομπῇ πρὸς τὸ Ριζοκάρπασο καὶ *«ὕπῃρξε χαρὰ καὶ εὐχαριστία ἀπὸ τὸν λαὸ τής Γαληνόπωρονς, διότι ἤξεραν ὅτι θὰ βρέξει. [...] Ξεκίνησε ἡ βροχὴ. [...] Πραγματικὰ βαριὰ βροχὴ. Ὅχι ἀπλῶς βροχὴ ἰεροποντή. Ὁ τόπος πλημμύρισε μὲ νερό».*

Θεμελιωμένο στὴν ιστορικὴ ἐμπειρία τῆς Κύπρου, τὴν ἐμπειρία τῆς εἰρηνικῆς συμβίωσης τῶν δύο βασικῶν κοινοτήτων τοῦ νησιού, τῶν Ἑλληνοκυπρίων χριστιανῶν καὶ τῶν Τουρκοκυπρίων μουσουλμάνων, τὸ ποίημα θεματοποιεῖ ἕνα παραδομένο μέσω πηγῶν πραγματικὸ γεγονός, πού ἔχει στοιχεῖα τοπικοῦ θρύλου καὶ παρουσιάζεται στὴ συνοδευτικὴ, γραμμὴν ἀπὸ τὸν Χαράλαμπίδη, σημείωση. Σύνθετο καὶ πολὺπτυχο τὸ ποίημα ἀποτελεῖται ἀπὸ πεζόμορφα καὶ στιχουργημένα μέρη, αὐτὰ τα τελευταῖα σε ἰαμβικὸ δεκαπεντασύλλαβο καὶ σε ελεύθερο στίχο. Ἡ γλῶσσα τοῦ ποιήματος καὶ ἀρκετὲς διακειμενικὲς ἀναφορὲς θεμελιώνουν τὸ ποίημα σε μίᾳ μακρᾷ παράδοσιν πού ἐκτείνεται ἀπὸ τὸ δημοτικὸ τραγούδι μέχρι τὰ συνθέματα τῆς ωριμότητος τοῦ Διονύσιου Σολωμοῦ. Εξάλλου, τὴν πολυμορφία τοῦ ποιήματος μποροῦμε νὰ τὴν ἀντιληφθοῦμε ὡς συνομιλία μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν

οποίο συνέθετε ο Σολωμός τα ποιήματά του, αναμειγνύοντας τα στιχουργημένα μέρη με τους πεζόμορφους στοχασμούς.¹⁷ Εν συνόλω το ποίημα, αλλά ιδίως ορισμένα μέρη του, προβάλλουν την ιδέα της αλληλεγγύης μεταξύ των ανθρώπων με διαφορετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις, ακριβώς επειδή «Ένας είναι ο Θεός για όλον τον κόσμο!», για να θυμηθούμε την κεντρική φράση στο διήγημα του Μηλιώνη.

Ύστερα από τον συνοπτικό σχολιασμό των δύο κειμένων, θεωρώ σκόπιμο να τα εξετάσω συγκριτικά, επισημαίνοντας καταρχήν ορισμένες δυσκολίες ή αντενδείξεις ως προς την καταλληλότητά τους για τον σκοπό που με ενδιαφέρουν. Αμφότερα τα κείμενα, ανεξάρτητα από τον πρόσφατο ή πολύ πρόσφατο χρόνο γραφής τους, αναφέρονται σε καταστάσεις από τις οποίες οι σημερινοί μαθητές απέχουν περίπου 70 χρόνια. Συνεπώς, για να αξιοποιηθούν, πρέπει προηγουμένως ο φιλόλογος εκπαιδευτικός να εξοικειώσει τους μαθητές με τους όρους ιστορικότητας των δύο κειμένων, προκειμένου, εξάλλου, να εξηγήσει ότι οι ταυτότητες ως μηχανισμοί μη αποδοχής της ετερότητας θεμελιώνονται στην ιστορική μνήμη. Επιπρόσθετα, το ποίημα του Χαραλαμπίδη, είναι ένα σύνθετο, στην ιστορική θεμελίωσή του, αλλά και από την άποψη της μορφολογικής, γλωσσικής και διακειμενικής δόμησής του, κείμενο, συνεπώς γίνεται δύσκολα προσπελάσιμο, ως προς αυτές τις πλευρές του, από μαθητές ανεξοικειωτους με τη λογοτεχνία. Το διήγημα, λοιπόν, του Μηλιώνη είναι προφανώς επιλέξιμο κατά προτεραιότητα, με κριτήρια την εύκολα κατανοητή θεματική ύλη, την οικεία γλώσσα και την αναφορά του αρχικά σε σχολικό περιβάλλον και σε μικρό μαθητή. Πάντως, πιστεύω ότι και τα δύο κείμενα είναι χρήσιμα στο να διδαχθεί και να εμπεδωθεί η αντίληψη ότι ο Θεός είναι ένας και ότι οι κοινότητες των ανθρώπων, που τους χωρίζουν οι διαφορετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις, είναι καλό να προσπαθούν να ομονοούν ή να δείχνουν μεταξύ τους ανοχή. Επίσης, και στα δύο κείμενα οι

¹⁷ Σχετικά με το συγκεκριμένο ποίημα, βλ. τη μελέτη του Λεωνίδα Γαλάζη, «Σχόλια στο περιθώριο του ποιήματος “Δέηση στο χωριό Γαληνόπωρνη το 1947” του Κυριάκου Χαραλαμπίδη», *Culture Book*, 28.12.2022, <https://www.culturebook.gr/meletes-dokimia/sholia-sto-poihma-deiisi-sto-horio-galinoporni-1947-kyriakos-charampidis-tou-leonida-galazi.html>, τελευταία ανάκτηση 05.03.2023.

θρησκευτικές διακρίσεις και διαφορές εντάσσονται, όπως ήδη παρατήρησα, στο γενικότερο πλαίσιο των εθνοτικών διακρίσεων ή και συγκρούσεων, εν προκειμένω μεταξύ των χριστιανών Ελλήνων και των μουσουλμάνων Τούρκων, συγκρούσεων που παραμένουν μέχρι σήμερα επίκαιρες ή και επίμαχες.¹⁸

¹⁸ Προφανώς για την προβολή της ετερότητας στο εκπαιδευτικό περιβάλλον αναφορικά με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις αξιοποιήσιμα είναι πολλά άλλα λογοτεχνικά κείμενα. Αναφέρω ενδεικτικά το ποίημα του Νίκου Καββαδία, «Οι προσευχές των ναυτικών» (*Μαραμπού, Ίκαρος*, 1984, σσ. 34-35) και το μυθιστόρημα της Μάρως Δούνα, *Αθώοι και φταίχτες* (Πατάκης, 2010), αποσπάσματα του οποίου θα μπορούσαν να επιλεγούν και να διδαχθούν στην περίπτωση που ο εκπαιδευτικός θα ήθελε να επιλέξει κείμενα ενταγμένα στη μεγάλη και σύνθετη φόρμα του μυθιστορήματος.

ΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ

Τασούλα Μαρομιχελάκη: Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Α.Π.Θ., όπου διδάσκει από το 2013. Σπούδασε στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και ειπόνησε τη διδακτορική της διατριβή στο Πανεπιστήμιο του Cambridge. Στο παρελθόν δίδαξε πέντε χρόνια στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, και κατόπιν δεκατέσσερα χρόνια στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Συνεργάστηκε για σχεδόν είκοσι χρόνια με τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης στη φιλολογική επιμέλεια και διόρθωση βιβλίων. Στα ερευνητικά της ενδιαφέροντα περιλαμβάνεται η δημόδης γραμματεία (12^{ος} - 18^{ος} αιώνας), η ποίηση της Β' Μεταπολεμικής Γενιάς, και το δημοτικό τραγούδι. Έχει εκδώσει το ποίημα του 16^{ου} αιώνα *Της Κρήτης ο χαλασμός* του Μανόλη Σκλάβου, στις εκδόσεις του Ιδρύματος Μανόλη Τριανταφυλλίδη, και έχει γράψει μία μονογραφία για τη λογοτεχνική απεικόνιση του βενετοκρατούμενου Χάνδακα (σημερινό Ηράκλειο), στις εκδόσεις University Studio Press. Το 2020 κυκλοφόρησε το τελευταίο της βιβλίο, η φιλολογική έκδοση των κηρυγμάτων του περίφημου Επτανήσιου ιεροκέρυκα Ηλία Μηλιάτη, των αρχών του 18^{ου} αιώνα, από το Ίδρυμα «Άρτος Ζωής», και τώρα είναι υπό δημοσίευση η, από κοινού με τον David Holton, έκδοση της *Ιστορίας της Σωσάννης* του Μάρκου Δεφαράνα (16^{ος} αιώνας), από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Δημήτρης Πολυχρονάκης: Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Το επιστημονικό και ερευνητικό έργο του περιστρέφεται γύρω από την ευρωπαϊκή και ελληνική λογοτεχνία του 19^{ου} και του πρώιμου 20^{ου} αιώνα με εστίαση στα ρεύματα του Διαφωτισμού, του Ρομαντισμού, του Ρεαλισμού και του Συμβολισμού. Στις πρόσφατες δημοσιεύσεις του συγκαταλέγονται τα παρακάτω κείμενα: «Η φυλακή της ελευθερίας: Σημειώσεις για τον αριστοτελισμό του Αδαμάντιου Κοραή κατά την έναρξη της Ελληνικής Επανάστασης», *Κονδυλοφόρος*, 19, 2021, σσ. 5-35· «Ο Χριστόφορος Φιλητάς στα χνάρια του Αδαμάντιου Κοραή: Με αφορμή δυο παρομοιώσεις από την *Ιλιάδα* και τον *Ερωτόκριτο*», στο Αλ. Κατσιγιάννης – Δ. Πολυχρονάκης – Κ. Χρυσόγελος (επιμ.), *«Προς μάθησιν εντελεστέραν»*. Ο Χριστόφορος Φιλητάς (1787-1867) και η συγκρότηση της Νεοελληνικής Φιλολογίας τον 18^ο και 19^ο αιώνα, Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, Αθήνα 2022, σσ. 273-284· «Η λογοτεχνία της επανάστασης ως

επανάσταση στη λογοτεχνία. Με αφορμή τις “Σημειώσεις στον Ύμνο εις την Ελευθερίαν” του Διονύσιου Σολωμού», στο Αλ. Κατσιγιάννης – Δ. Πολυχρονιάκης (επιμ.), *«Ιδού, γλυκέ Φιλόπατρι, της λύρας μου τα μέλη»*. Η λογοτεχνία στην Επανάσταση και στα πρώτα χρόνια του ελληνικού κράτους, Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο 2022, σσ. 143-175· «Το άλλο 1821», επίμετρο στο Δημήτριος Βικέλας, *Λουκής Λάρας*, ΠΕΚ, Ηράκλειο 2023, σσ. 187-480.

Παναγιώτης Ελ Γκεντί: Υποψήφιος διδάκτωρ Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Ε.Κ.Π.Α. Η διδακτορική του έρευνα κινείται γύρω από την ιστορία του βιβλίου και της ανάγνωσης στην Ερμούπολη του 19^{ου} αιώνα. Έχει εργαστεί σε ερευνητικά προγράμματα του Ινστιτούτου Ιστορικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών για τις πολιτισμικές διαμεσολαβήσεις Ελλάδας-Γαλλίας (1830-1974), τον Φιλελληνισμό (1821-1833) και την Ελληνική Επανάσταση. Επιστημονικές του εργασίες έχουν περιληφθεί σε συλλογικούς τόμους και περιοδικά, ενώ βιβλιοκριτικά άρθρα του δημοσιεύονται σε επιθεωρήσεις για το βιβλίο.

Βασίλης Βασιλειάδης: Επίκουρος Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Α.Π.Θ. Για πολλά χρόνια (1998-2021) υπήρξε ερευνητής στο Τμήμα Γλώσσας και Λογοτεχνίας του Κέντρου Ελληνικής Γλώσσας. Εργάστηκε σε εκπαιδευτικά και ερευνητικά προγράμματα του ΚΕΓ για τη μετάφραση, τη διδασκαλία και τη μελέτη της νεοελληνικής λογοτεχνίας, καθώς και τον σχεδιασμό και τη δημιουργία ψηφιακών πόρων και εργαλείων για τη μελέτη και τη διδασκαλία της λογοτεχνίας και της ελληνικής ως δεύτερης / ξένης γλώσσας. Έχει δημοσιεύσει άρθρα για θέματα νεοελληνικής λογοτεχνικής κριτικής και πεζογραφίας, μετάφρασης της λογοτεχνίας, και διδακτικής του λογοτεχνικού μαθήματος. Δίδασκε ιστορία νεοελληνικής λογοτεχνίας, μεταφρασεολογία, λογοτεχνική θεωρία και συγκριτική γραμματολογία, θέματα ελληνικής γλώσσας για μεταφραστές και διερμηνείς, εισαγωγή στις ψηφιακές ανθρωπιστικές επιστήμες, διδακτική της λογοτεχνίας, σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο στα Τμήματα Ελληνικής Φιλολογίας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Γαλλικής Γλώσσας και Φιλολογίας και Αγγλικής Γλώσσας και Φιλολογίας του Α.Π.Θ. Είναι μέλος ΣΕΠ στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο όπου διδάσκει θεωρία και πρακτική των ψηφιακών μέσων στη γλωσσική εκπαίδευση. Οι πιο πρόσφατες δημοσιεύσεις του αφορούν ζητήματα ιδεολογίας και ιστορίας της λογοτεχνίας στη

μεταπολιτευτική περίοδο: «Οι λόγοι διαπραγμάτευσης της ευρωπαϊκής και βαλκανικής προοπτικής της Ελλάδας στα κριτικά κείμενα των περιοδικών λόγου και τέχνης στα χρόνια 1974-1981» (στον τόμο *Μεταπολίτευση 1974-1981: Λογοτεχνία και πολιτισμική ιστορία*, ΠΕΚ 2021) και «“Η προσέγγιση των λαών”». Τα Βαλκάνια στα λογοτεχνικά περιοδικά της Μεταπολίτευσης (1974-1981)» (στον τόμο *πρακτικών Ελληνισμός και Βαλκάνια – αμφίδρομες σχέσεις: γλώσσα, ιστορία, λογοτεχνία, πολιτισμός. 1453-2019*, Παρατηρητής της Θράκης 2022).

Γεωργία Γκότση: Καθηγήτρια Νεοελληνικής και Συγκριτικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πατρών, όπου υπηρετεί από το 2004. Από το 1996 έως το 2003 δίδαξε Νεοελληνική και Συγκριτική Φιλολογία στο Πανεπιστήμιο Brown των Η.Π.Α. Το συγγραφικό της έργο εστιάζεται σε θέματα ελληνικής και ευρωπαϊκής λογοτεχνίας του 19^{ου}, του 20^{ου} και του 21^{ου} αιώνα. Έχει δημοσιεύσει τα βιβλία: *Η ζωή εν τη πρωτευούση. Θέματα αστικής πεζογραφίας από το τέλος του 19^{ου} αιώνα*, Νεφέλη, 2006· «*Η διεθνοποιήσις της Φαντασίας*». *Σχέσεις της ελληνικής με τις ξένες λογοτεχνίες τον 19^ο αιώνα*, Gutenberg, 2010· *Ελίζαμπεθ Μ. Έντμοντς: Μια βικτωριανή βιογραφεί τον Ρήγα*, Εισαγωγή – Κείμενο – Σχόλια, Ε.Ι.Ε., 2020. Έχει επιμεληθεί την έκδοση του μυθιστορήματος *Οι Άθλοι των Αθηνών* του Ιω. Κονδυλάκη, Νεφέλη, 1999 και, σε συνεργασία με τη Δέσποινα Προβατά, του συλλογικού τόμου *Languages, Identities and Cultural Transfers: Modern Greeks in the European Press (1850-1900)*, Amsterdam University Press, 2021. Κριτικά άρθρα και μελέτες της έχουν δημοσιευθεί σε ελληνικά και ξένα περιοδικά και συλλογικούς τόμους. Μεταξύ άλλων έχει ασχοληθεί με τη βιογράφηση της υλικής αρχαιότητας στον ελληνικό λογοτεχνικό λόγο, με το είδος της μυθιστορίας αποικρύφων, με το μεταφραστικό έργο του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, καθώς επίσης με τη διαμεσολάβηση της νεοελληνικής ποίησης και πεζογραφίας στη Βρετανία του 19^{ου} αιώνα. Προσωπική ιστοσελίδα: <http://philology.upatras.gr/teachers/gkotsi-georgia>.

Λάμπρος Βαρελάς: Γεννήθηκε το 1968 στο Βαθύρρευμα Τρικάλων. Είναι Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Α.Π.Θ., όπου διδάσκει από το 2010. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα αφορούν κυρίως τη νεοελληνική λογοτεχνία του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα, τη λογοτεχνία στον Τύπο, τη λογοτεχνία στην εκπαίδευση, τη νεοελληνική κριτική, τη βιβλιογραφία και τα περιοδικά λόγου και τέχνης. Έχει ασχοληθεί με μείζονες

και ελάσσονες Έλληνες λογοτέχνες (Γεώργιο Βιζυηνό, Γεώργιο Δροσίνη, Ανδρέα Καρκαβίτσα, Κωστή Παλαμά, Μιχαήλ Μητσάκη, Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη, Εμμανουήλ Ροΐδη, Γιάννη Σκαρίμπα, Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο, Μαρίνο Παπαδόπουλο Βρετό, Πάνο Ηλιόπουλο, Επαμεινώνδα Κ. Κυριακίδη κ.ά.). Τελευταίες του εργασίες: Εμμανουήλ Δ. Ροΐδης, *Οι ετήσιες επιθεωρήσεις στην «Ωρα» (1878-1889)*, Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος, 2021 (σε συνεργασία με τον Σωτήρη Τσέλικα)· Κωστής Παλαμάς, *Διηγήματα*, φιλολογική επιμέλεια Λάμπρος Βαρελάς, Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, 2022.

Αννίτα Παναρέτου: Γεννήθηκε στην Αθήνα, όπου και σπούδασε Αγγλική και στη συνέχεια Ελληνική Φιλολογία. Έλαβε το διδακτορικό της δίπλωμα από το Πανεπιστήμιο Κρήτης. Στις δημοσιεύσεις της περιλαμβάνονται οκτώ βιβλία για θέματα και πρόσωπα της ελληνικής Ιστορίας και λογοτεχνίας. Η παρουσία της στη λογοτεχνία περιλαμβάνει πέντε βιβλία. Έχει επίσης ασχοληθεί με μεταφράσεις λογοτεχνικών και ιστορικών έργων. Έργα της σε αυτοτελείς εκδόσεις: *I. Μ. Παναγιωτόπουλος: συνολική θεώρηση του έργου του*, 1990· *Εργογραφία–Βιβλιογραφία I. Μ. Παναγιωτόπουλου*, 1990· *Μια ιστορία καλοκαιρινή* (παιδικό αφήγημα), 1992· *Ελληνική Ταξιδιωτική Λογοτεχνία* (5 τόμοι), 1995· *Παντελής Πρεβελάκης. Οι δρόμοι του ζωντανού χρόνου*, 1996· *Η ηδονή και η οδύνη των βιβλίων. Χρυσόστομος Γανιάρης βίος και έργα*, 2002· *Ελληνική ταξιδιωτική λογοτεχνία* (στη σειρά «Στα Σταυροδρόμια του νεοελληνικού λόγου»), 2002· *Ελλάδα. Διαδρομή Αιώνων*, δίγλωσσο λεύκωμα, 2003· «*Η παρηγορία των επιστολών σου...*». *Ευανθία Καϊρη και Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου: Αλληλογραφώντας, όπως θα ήθελαν* (ιστορικό μυθιστόρημα), 2007· *Τα πορτραίτα της* (ιστορικό μυθιστόρημα), 2011· *Ψυχής εγκώμιον* (μαρτυρία), 2014· «*Συμπληρώνω τη μνήμη του κόσμου...*». *Έλληνες όμηροι και αιχμάλωτοι σε ναζιστικά και φασιστικά στρατόπεδα και φυλακές, 1941-1945*, 2020· «*Η παρηγορία των επιστολών σου...*». *Ευανθία Καϊρη και Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου: Μια ανεκπλήρωτη αλληλογραφία στους χρόνους της Επανάστασης* (δεύτερη έκδοση επαυξημένη), 2021· *Καλλίστη* (νουβέλα), 2022.

Γιάννης Δημητρακάκης: Γεννήθηκε στην Αθήνα το 1966. Είναι Αναπληρωτής Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Έχει δημοσιεύσει μελέτες για τη νεοελληνική πεζογραφία, τη νεοελληνική κριτική, την πρόσληψη γαλλικών λογοτεχνικών έργων και κριτικών εννοιών στην Ελλάδα κ.ά. Από κοινού με την Αναστασία Νάτσικα έχει επιμεληθεί τον τόμο *Μεταπολίτευση 1974-1981: Λογοτεχνία και*

πολιτισμική ιστορία, Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2021.

Δημήτρης Καραθανάσης: Υποψήφιος Διδάκτωρ Κλασικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Θέμα της διδακτορικής του διατριβής αποτελεί η εξέταση της ανανέωσης του ενδιαφέροντος για την πλατωνική φιλοσοφία που παρατηρείται κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου. Στη μεταπτυχιακή του διπλωματική εργασία (2018) εστίασε στις φιλοσοφικές επιδράσεις στο δοκιμιακό και ποιητικό έργο του Άγγελου Σικελιανού. Τα ερευνητικά ενδιαφέροντά του αφορούν την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τις επιδράσεις της στον νεοελληνικό πολιτισμό και ιδιαίτερα στη λογοτεχνία.

Γιάννης Στάμος: Διδάκτορας Νεοελληνικών Σπουδών. Αποφοίτησε από το τμήμα Φιλολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης και έλαβε μεταπτυχιακό και διδακτορικό δίπλωμα στις Νεοελληνικές Σπουδές από το Πανεπιστήμιο του Μπέρμιγχαμ. Η μεταπτυχιακή του εργασία αφορά τον κριτικό Άριστο Καμπάνη και η διατριβή του εξετάζει τον πολιτικό ρόλο της λογοτεχνικής κριτικής στα χρόνια της μεταξικής δικτατορίας. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζουν στη διαπλοκή κουλτούρας και πολιτικής κατά τον Μεσοπόλεμο και την Κατοχή, καθώς και στη σχέση θρησκείας και λογοτεχνίας. Έχει εργαστεί ως μεταφραστής από τα αγγλικά και τα γερμανικά, ενώ έχει επίσης συνεργαστεί ως ερευνητικός συνεργάτης και διδάσκων με πανεπιστήμια της Ευρώπης και των ΗΠΑ (Μπέρμιγχαμ, Βιέννη, Πρίνστον, Ιωάννινα, Άμστερνταμ). Συμμετείχε ως μέλος της ερευνητικής ομάδας στο χρηματοδοτούμενο από το ΕΛ.Ι.Δ.Ε.Κ. έργο για την παρουσία της θρησκείας στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου. Αυτό το διάστημα διεξάγει μεταδιδακτορική έρευνα για τον Ραδιοφωνικό Σταθμό Αθηνών επί Κατοχής. Ενδεικτικές δημοσιεύσεις: «...έλεγε ο προφήτης Ποιητής»: Αποκαλυπτικός λόγος στο έργο του Μίλτου Σαχτούρη», *Χάρτης*, τχ. 31, 15 Ιουλίου 2021, <https://www.hartismag.gr/hartis-31/afierwma/elege-oprofhths-poihths-apokalyptikos-logos-sto-ergo-toy-miltoy-saxtoyrh> και “What’s in a Name? The Third Hellenic Civilisation”, *Fascism: Journal of Comparative Fascist Studies*, vol. 11, no. 2, 16 November 2022, pp. 260–290, <https://doi.org/10.1163/22116257-bja10051>.

Παναγιώτης Αρβανίτης: Γεννήθηκε στον Πύργο Ηλείας το 1985 και σπούδασε Ελληνική Φιλολογία και Πολιτικές Επιστήμες στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Είναι διδάκτωρ του Τμήματος Νεοελληνικών Σπουδών του Ελεύθερου Πανεπιστημίου του Βερολίνου (FU Berlin). Την περίοδο 2016-2019 ήταν υπότροφος του Rosa Luxemburg Stiftung. Πρόσφατα εκδόθηκε το βιβλίο της διατριβής του, με τίτλο *Το άγχος της επιβίβασης: Υπαρξισμός και λογοτεχνική στράτευση στον μεταπολεμικό λόγο για την ποίηση (1945-1967)*, από τις εκδόσεις Romiosini (Βερολίνο, 2022). Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα αφορούν την ποίηση του 20^{ού} αιώνα, την πρόσληψη των ιδεών του υπαρξισμού στην ελληνική διανοητική ιστορία, την πρόσληψη όρων της νεότερης αισθητικής στον νέο ελληνισμό, τη θεωρία και την ιστορία της λογοτεχνικής στράτευσης. Έχει διδάξει στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα του Τμήματος Νεοελληνικών Σπουδών του Ελεύθερου Πανεπιστημίου του Βερολίνου και έχει εργαστεί ως διορθωτής και επιμελητής κειμένων στον χώρο των εκδόσεων. Έχει εκδώσει τέσσερις ποιητικές συλλογές, η τελευταία με τίτλο *Παράθυρο στο Βερολίνο* (Γαβριηλίδης, 2019). Επίσης, έχει μεταφράσει στα ελληνικά ισπανόφωνους ποιητές και ποιήτριες, μεταξύ των οποίων David Huerta, Iván Oñate, Teuco Leopoldo Castilla, José Emilio Pacheco, Cristina Peri Rossi κ.ά.

Νίκος Καγκελάρης: Διδάκτωρ Νεοελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. Το θέμα της διατριβής του είναι: *Λατινικά διακείμενα στο πεζογραφικό και δραματουργικό έργο του Κοσμά Πολίτη*. Κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2021-2022 και 2022-2023 προσέφερε ως επικουρικό προσωπικό φροντιστηριακά μαθήματα Λατινικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. Είναι από τα ιδρυτικά μέλη του επιστημονικού περιοδικού *Ερωφίλη* και διετέλεσε επικεφαλής της Συντακτικής Επιτροπής των δύο πρώτων τευχών. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα στρέφονται γύρω από την πρόσληψη της αρχαίας ελληνικής και λατινικής λογοτεχνίας στη νεοελληνική, τη «γενιά του '30» και το νεοελληνικό θέατρο. Μελέτες του έχουν δημοσιευθεί σε επιστημονικά περιοδικά και πρακτικά συνεδρίου.

Βασίλης Μακροδήμας: Γεννήθηκε στο Αγρίνιο το 1987. Το 2018 ανακηρύχθηκε διδάκτορας της Νέας Ελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Θέμα της διατριβής του υπήρξε το ποιητικό και κριτικό-δοκιμιακό έργο του Τ. Κ. Παπατσώνη, μέρος της οποίας έχει εκδοθεί (*Στον αστερισμό των αντιθέσεων. Ο κριτικός και δοκιμογράφος Τ. Κ. Παπατσώνης*,

Gutenberg, 2021). Τα προηγούμενα χρόνια δίδαξε Νεοελληνική Φιλολογία στο Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, ενώ σήμερα διδάσκει στο Τμήμα Φιλολογίας του Παν/μίου Ιωαννίνων. Άρθρα του και κριτικές για Έλληνες λογοτέχνες και διανοούμενους του 20^{ου} και 21^{ου} αιώνα (Α. Σικελιανός, Τ. Μπαράλας, Κ. Παράσχος, Τ. Κ. Παπατσώνης, Κ. Καρυωτάκης, Μ. Ζώτος, Α. Εμπειρίκος, Γ. Θεοδοσιάς, Μελισσάνθη, Μ. Αραβαντινού, Μ. Κυρτζάκη, Στ. Ζουμπουλάκης, Δ. Κοσμόπουλος, Μ. Μακρόπουλος κ.ά) έχουν δημοσιευθεί σε περιοδικά και τόμους συνεδρίων. Τελευταίες του εργασίες: Τ. Κ. Παπατσώνης, *Άπαντα τα ευρεθέντα. Ποιήματα εκτός συλλογών (1911-1976)*, πρόλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, φιλ. επιμ.–εισ.–επιμ. Βασίλης Μακρουδήμας, Librofilo & CO, 2022· Βασίλης Μακρουδήμας – Πολυξένη Συμεωνίδου – Γιάννης Στάμος – Δημήτρης Καραθανάσης, *Όψεις του θρησκευτικού φαινομένου στη λογοτεχνική κριτική του Μεσοπολέμου*, εισ.-επιμ. Βασίλης Μακρουδήμας, Librofilo & CO, 2023.

Κίρκη Κεφαλέα: Καθηγήτρια Συγκριτικής Θρησκευτικής Λογοτεχνίας στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευσιολογίας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α. Η διδακτορική της διατριβή *Das Land der Griechen: Studien zur Griechenlandrezeption in der modernen europäischen Erzählliteratur* (Μελέτες για την πρόσληψη της Ελλάδας από τη σύγχρονη ευρωπαϊκή πεζογραφία) εκδόθηκε στο Würzburg το 1995 από τον γερμανικό εκδοτικό οίκο Königshausen & Neumann. Ενδεικτικά, έχει εκδώσει τα βιβλία: *Οργή Θεού: Οι ελληνικές εκδοχές της Ελεονώρας του Μπύργκερ*, Νεφέλη, 1999· *Μη μου άπτου! Η εικόνα της Μαγδαληνής στη Νεοελληνική Ποίηση*, Ίνδικτος, 2004 (β' έκδοση Gutenberg, 2015)· *Μεταμορφώσεις της Σελήνης: Ανθολογία ποιημάτων για το φεγγάρι*, Gutenberg, 2013· *Κραταιά ως Θάνατος Αγάπη: Το Άσμα Ασμάτων στη νεοελληνική λογοτεχνία*, Gutenberg, 2015· *Τοπία της Ψυχής. Μελέτες για τη νεότερη λογοτεχνία*, Αρμός, 2018, και έχει ασχοληθεί με επιμέλειες βιβλίων και λογοτεχνικές μεταφράσεις. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα είναι μεταξύ άλλων: α) η πρόσληψη της Ελλάδας στη σύγχρονη ευρωπαϊκή λογοτεχνία, β) οι σχέσεις της θρησκείας με τη λογοτεχνία του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα, γ) η απήχηση των βιβλικών κειμένων στη νεότερη ξένη και νεοελληνική λογοτεχνία.

Αγγέλα Γιώτη: Επίκουρη Καθηγήτρια Νέας Ελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Έχει διδάξει στα Πανεπιστήμια Freie Universität (Βερολίνο) και Ludwig-Maximilians (Μόναχο), στο Πανεπιστήμιο Κρήτης

και στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Έχει δημοσιεύσει, μεταξύ άλλων, τη μελέτη «Περί βάθους ή στους αντίποδες του ύψους» (επίμετρο στο Αλεξάντερ Πόουπ, *Περί βάθους, Αντίποδες*, 2015) και τα βιβλία *Ο Κάλβος στα ίχνη του «Λογγίνου»: ένας άνθρωπος των γραμμάτων στην Ευρώπη του 19ου αι.*, Αντίποδες, 2019· *Μεταπολεμικές δοκιμές πολιτικού λυρισμού. Συνομιλίες με τον Κάλβο. Παλαμάς-Καρυωτάκης, Σικελιανός-Σεφέρης, Ρίτσος-Λεοντάρης, Αλεξάνδρεια*, 2021· *Η κριτική στον αστερισμό του «γερμανισμού». Φιλολογοί, ποιητές και στοχαστές στον ιόνιο χώρο*, Edition Romiosini/CeMoG, Βερολίνο 2023.

Παναγιώτης Αρ. Υφαντής: Γεννήθηκε στην Αθήνα το 1966. Σπούδασε Θεολογία στην Αθήνα, μετεκπαιδεύθηκε στην Ιταλία και εκπόνησε το διδακτορικό του στη Θεσσαλονίκη. Εργάστηκε ως θεολόγος καθηγητής στη δημόσια και ιδιωτική Μέση Εκπαίδευση, καθώς και στην Ανωτέρα Εκκλησιαστική Ακαδημία Κρήτης. Το 2006 εντάχθηκε ως Λέκτορας και το 2019 εξελέγη Καθηγητής στον Τομέα Εκκλησιαστικής Ιστορίας, Χριστιανικής Γραμματείας, Αρχαιολογίας και Τέχνης του Τμήματος Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, όπου διδάσκει Πατρολογία και Αγιολογία. Επίσης, ως επισκέπτης καθηγητής διδάσκει «Ορθόδοξη Θεολογία» σε Καθολικά Πανεπιστήμια Οικουμενικών Σπουδών. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν τον μοναχισμό και την ασκητική γραμματεία Ανατολής και Δύσης, την πνευματική, κοινωνική και ανθρωπολογική προσέγγιση των μοντέλων της χριστιανικής αγιότητας, και τον διάλογο μεταξύ θεολογίας και τέχνης. Έχει δημοσιεύσει μελέτες και άρθρα σε συλλογικά έργα στα ελληνικά και στα ιταλικά. Επιπλέον, έχει μεταφράσει στα ελληνικά πηγές του πρώιμου επαιτικού μοναχισμού, επιστημονικά έργα, δοκίμια και λογοτεχνία.

Αγγέλα Καστριάνη: Καθηγήτρια Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Σπούδασε στη Φιλοσοφική Σχολή του Α.Π.Θ., όπου και εκπόνησε τη διατριβή της *Οι περιπέτειες της νεότητας. Η αντίθεση των γενεών στην ελληνική πεζογραφία* (1995). Άλλα έργα της: *Η φωνή του γενέθλιου τόπου* (1997), *Η λογοτεχνία στην ταραγμένη δεκαετία 1940-1950* (2005). Έχει εκδώσει το *Λεμονοδάσος* του Κοσμά Πολίτη με τη μελέτη «Αναζητώντας το χρυσόμαλλο δέρας» (2010, 2021), την *Κερένια κούκλα* του Κ. Χρηστομάνου με τη μελέτη «“Σαν τις μυγδαλιές”»: σύμβολα και θέματα στην *Κερένια κούκλα*» (2013), και έναν τόμο με πέντε ερωτικά διηγήματα του Αλ.

Παπαδιαμάντη με τη μελέτη «Έρωτας νάρκισσος – έρωτας θείος: όψεις του έρωτα στο έργο του Παπαδιαμάντη» (2017). Τελευταίο έργο της η μονογραφία *Μίλα Πηνελόπη! Λογοτεχνικές μεταμορφώσεις της μυθικής ηρωίδας στην Ελλάδα και στον Δυτικό κόσμο από τον 19^ο αιώνα ως τις μέρες μας* (2023). Έχει τιμηθεί με το «Βραβείο ειρήνης και φιλίας Αμπντί Ιπεκτσι» για εργασίες σχετικές με την εικόνα του Τούρκου σε ελληνικά αφηγήματα, και με το «Κρατικό βραβείο δοκιμίου» για τη μονογραφία *Η λογοτεχνία στην ταραγμένη δεκαετία 1940-1950*. Διευθύνει τη σειρά «Παλαιά κείμενα, νέες αναγνώσεις» των Πανεπιστημιακών Εκδόσεων Κρήτης. Έχει εκδώσει, επίσης, επτά αφηγηματικά έργα (διηγήματα, μυθιστορήματα και αυτοβιογραφικές αφηγήσεις), καθώς και ένα θεατρικό έργο.

Μαρίνα Αρετάκη: Μέλος Ε.Δ.Ι.Π. στο Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Έχει εργαστεί πολλά χρόνια στη Μέση Εκπαίδευση ως καθηγήτρια φιλόλογος. Η διδακτορική της διατριβή έχει ως θέμα τα μυθιστορήματα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη (*Aspects de la poétique des romans d'A. Papadimantis, 1879-1884*, Université Paris IV-Sorbonne). Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα επικεντρώνονται στην πεζογραφία του 19^{ου} αιώνα, στη σύγχρονη πεζογραφία, στη σχέση Ιστορίας και μυθιστορηματικής γραφής, στη μεταπολεμική ποίηση και στη Διδακτική της λογοτεχνίας. Έχει δημοσιεύσει μελέτες για τους Μ. Αναγνωστάκη, Γρ. Ξενοπούλου, Π. Πρεβελάκη, Μ. Χάκια, Γ. Μανουσάκη, Ρ. Γαλανάκη κ.ά. σε περιοδικά και συλλογικούς τόμους, και έχει συμμετάσχει σε συνέδρια στην Ελλάδα και το εξωτερικό.

Ευριπίδης Γαργαντούδης: Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. Επίσης, είναι διευθυντής του Εργαστηρίου Νεοελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. (<http://www.phil.uoa.gr/bibliodikh-ergastiria-moyseia/ergastirio-neoellhnikis-filologias.html>), όπως και διευθυντής του περιοδικού της Ελληνικής Εταιρείας Γενικής και Συγκριτικής Γραμματολογίας *Σύγκριση* (<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/syngkrisi/index>). Τα ερευνητικά ενδιαφέροντά του επικεντρώνονται στη μελέτη της νεοελληνικής λογοτεχνίας, ιδίως της ποίησης, του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα και εντοπίζονται στους κλάδους της μετρικής, της ιστορίας της λογοτεχνίας και της ερμηνείας των λογοτεχνικών κειμένων. Για το ερευνητικό έργο και τα δημοσιεύματά του, βλ. [\[421\]](http://www.phil.uoa.gr/tomeis/tomeas-neoellhnikis-filologias/melh-</p>
</div>
<div data-bbox=)

dep-mnef-biografika/euripidis_garantoudis.html
<http://uoa.academia.edu/EuripidisGarantoudis>.

και