ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

αφιέρωμα



Η ΜΕΓΑΛΗ ΙΔΕΑ

κείμενα των
Ι. Δραγούμη, Κ. Καραβίδα, Κ.Θ. Δημαρά,
Ε. Γλύκατζη-Αρβελέρ, Σπ. Κουτρούλη,
Μ. Μελετόπουλου

Χρ. Παΐζης: Μία μελέτη για τον Pascal
Αλ. Κόντος: Δημοκρατία και Φορολογία
Fr. Thual: Η γεωπολιτική της Ορθοδοξίας
Γ. Παρασκευόπουλος: Εθνικισμός και οικολογική κρίση

Νέες διδακτορικές διατριβές και εκδόσεις

ΑΝΟΙΞΗ 1996 • 9ος ΧΡΟΝΟΣ • Β΄ ΠΕΡΙΟΔΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 2000

21



Ποιές είναι οι βαθύτερες γενεσιουργές αιτίες της τελευταίας στρατιωτικής Δικτατορίας στην Ελλάδα; ποιά ήταν τα χαρακτηριστικά και η κοινωνική προέλευση των αξιωματικών που ανέτρεψαν την Δημοκρατία και την καθεστυκυία τάξη την θυελλώδη νύχτα της 21ης Απριλίου 1967; ποιές ιδεολογικές επιρροές κρύβονταν πίσω από τις πράξεις τους και ποά ήταν τα αληθινά και ανομολόγητα κίνητρά τους; αποτελούσε το καθεστώς τους ρήξη με το παλαιοκομματικό κατεστημένο ή συνέχειά του με άλλη μορφή; ποιοί ήταν οι «νασερικοί», ποιοί ονομάστηκαν «κανταφικοί» και τι ακριβώς σήμαινε ο λαϊκισμός τους; ήταν η 21η Απριλίου φασιστικό καθεστώς ή όχι; ποιά ήταν η στάση του ελληνικού λαού απέναντι στην Δικτατορία; ποιά ήταν η πραγματική σχέση της στρατιωτικής χούντας με τη βασιλική δυναστεία, την οποία τελικώς ανέτρεψε; ποιές είναι οι ομοιότητες και ποιές οι διαφορές μεταξύ της 21ης Απριλίου και της 4ης Αυγούστου του στρατηγού Μεταξά; πόσο δεξιά ήταν η 21η Απριλίου; υπάρχουν κοινά σημεία της με το ΠΑΣΟΚ του Ανδρέα Παπανδρέου; είναι βάσιμη η άποψη ότι η Δικτατορία πέτυχε λαμπρά αποτελέσματα στον οικονομικό τομέα;

Μετά από δεκαετή έρευνα, με συλλογή ανέκδοτου υλικού και άγνωστων στοιχείων, συνεντεύξεις με δεκάδες πρωταγωνιστές της εποχής και αξιοποίηση προσωπικών αρχείων, χρησιμοποιώντας στατιστικούς πίνακες και εκθέσεις του ΟΟΣΑ, ο Μελέτης Μελετόπουλος συνέθεσε ένα συναρπαστικό κείμενο, που αποτελεί την πρώτη ουσιαστικά επιστημονική εργασία για τη Δικτατορία της 21ης Απριλίου. Ο συγγραφέας προσπάθησε να ξεδιαλύνει την μυθολογία που υπάρχει για ένα καθεστώς που κατέλυσε τις ελευθερίες του ελληνικού λαού και σφράγισε την πτώση του με την κυπριακή τραγωδία. Στο πρώτο μέρος του βιβλίου εξετάζεται η κοινωνική προέλευση και η προσωπικότητα των πρωταγωνιστών, των συνεργατών και των υποστηρικτών τους, καθώς και η ταυτότητα των ανθρώπων που αντιστάθηκαν στη Δικτατορία χωρίς δισταγμό. Στο δεύτερο μέρος αναλύονται τα διάφορα ιδεολογικά ρεύματα καθώς και η προσωπικότητα, το έργο και η σκέψη των ανθρώπων που επηρέασαν ή προσπάθησαν να επηρεάσουν τις εξελίξεις και να προσδώσουν ιδεολογικό περιεχόμενο στην εκτροπή. Στο τρίτο μέρος παρουσιάζονται οι οικονομικές εξελίξεις την περίοδο αυτή, η οικονομική και κοινωνική πολιτική της Δικτατορίας, το πενταετές της πρόγραμμα και η σχέση της με το κεφάλαιο, την εργατική και την αγροτική τάξη. Παρατίθεται επίσης το πλήρες χρονικό των γεγονότων, από την άνοδο ως την πτώση των Συνταγματαρχών. Στο βιβλίο δημοσιεύονται τέλος 40 ανέκδοτες φωτογραφίες της εποχής.

ISSN 1105-8099

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 21

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Β΄ ΠΕΡΙΟΔΟΣ 9ος ΧΡΟΝΟΣ ΑΝΟΙΞΗ 1996 ΔΡΧ. 2000

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ
Δρ. Μελέτης Η. Μελετόπουλος

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Δρ. Ηλίας Τεμπέλης
Κυδωνιών 106-112, 16231 Βύρωνας, τηλ.: 7640150

ΒΟΗΘΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Νίκος Κοψιδάς
Ιεροσολύμων 14Α, 11252 Αθήνα, τηλ.: 8613890

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
Ιάκωβος Ακτσόγλου, κοινωνιολόγος, ιστορικός
Χρήστος Βρούστης, νομικός
Νέδα Αθ. Κανελλοπούλου, Δρ. Δικαίου, επ. καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου
Γρηγόρης Κάτσας, Δρ. Κοινωνιολογίας
Γιώργος Κόκκινος, Δρ. Ιστορίας
Αλέξανδρος Κόντος, γλωσσολόγος, νομικός, φιλόλογος
Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος
Αθηνά Λιάπη, Δρ. Κοινωνιολογίας
Γεώργιος Π. Μαλλούχος
Νίκος Μαραντζίδης, Δρ. Κοινωνιολογίας
Ζαχαρίας Παλής, Δρ. Κοινωνιολογίας, επ. καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης
Γιάννης Παπαδόπουλος, Δρ. Πολιτικών Επιστημών, τακτ. καθηγητής Πανεπιστημίου Λωζάννης
Ιορδάνης Παπαδόπουλος, Δρ. Κοινωνιολογίας
Αλέξανδρος Σιαπκαράς, Δρ. Αεροναυπηγικής, επικ. καθηγητής Εθνικού Μετσοβείου Πολυτεχνείου
Δημήτρης Σκούρας, κοινωνιολόγος
Βασίλης Φιοραβάντες, Δρ. Φιλοσοφίας, Διδ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Νικόλας Χρηστάκης, Δρ. Κοινωνικής Ψυχολογίας, επ. καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ
Δημήτρης Τσατσούλης
Γ. Μπάκου 21, 115 24 Αθήνα, τηλ. 6480839

ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Γιάννης Γορανίτης
Γιάννης Μαθιουδάκης
Ευαγγελία Παρασκευοπούλου

ΝΟΜΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ
Χρήστος Βρούστης

ΔΙΑΦΗΜΙΣΕΙΣ
Δημήτρης Κουτσονίκας, τηλ.: 2710458

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ - ΠΑΛΑΙΑ ΤΕΥΧΗ
Νίκος Κοψιδάς, τηλ.: 8613890

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ
Εκδόσεις Παπαζήση, Νικηταρά 2 & Εμμ. Μπενάκη, Αθήνα, τηλ.: 3822496 - 3838020

Περιεχόμενα

Από τη Διεύθυνση 3
Τιμή στον Μιχάλη Ράπτη-Πάμπλο 4

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ ΜΕΓΑΛΗ ΙΔΕΑ

Πρόλογος 5
Μελέτης Η. Μελετόπουλος: Η Μεγάλη Ιδέα - απόπειρα συνολικής προσέγγισης 7
Σπύρος Κουτρούλης: Μεγάλη Ιδέα, η μαθητεία του νεοελληνισμού στην άχραντη ευτέλεια 20
Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ: Η γέννηση της Μεγάλης Ιδέας .. 35
Κ.Θ. Δημαράς: «Της μεγάλης ταύτης ιδέας» 40
Κ. Καραβίδας: Ρήγας ο Φεραίος και η πολιτική οργάνωσις της Ανατολής 49
Ι. Δραγούμης: Το κράτος 54
Κ. Καραβίδας: Η μικρά και η μεγάλη Ελλάς 56
Προκήρυξη του Αρβανίτικου Συνδέσμου της Αθήνας προς τους Αδελφούς Αρβανίτες της Αρβανιτιάς 61

Χρήστος Αλ. Παΐζης: Ο σκεπτικισμός του Pascal ως μέσον κριτικής του ορθολογισμού και θεμελίωσης της εξ αποκαλύψεως θρησκείας 67
Αλέξανδρος Κόντος: Δημοκρατία και Φορολογία 75
François Thual: Η γεωπολιτική της Ορθοδοξίας 88
Γιώργος Κόκκινος: Η έννοια του πλήθους στα πλαίσια του φιλελευθερισμού και του πολιτικού ανορθολογισμού 99
Ξενοφών Ι. Κοντιάδης: Τοπική κοινωνία και κρατικός σχεδιασμός 110
Γιάννης Παρασκευόπουλος: Ο Εθνικισμός στην εποχή της Οικολογικής κρίσης 116
Παύλος Γρηγ. Νταβαρίνος: «Η πλωτινική υπέρβαση του πλατωνικού λόγου» - Παρουσίαση διδακτορικής διατριβής 142
Βιβλιοφορίες 147
• ***Βιβλιοκριτική:*** Γράφουν: Γ. Κόκκινος, Ν. Χρηστάκης, Γ. Μαθιουδάκης, Π. Καπελάρη, Ν. Κοψιδάς, Η. Τεμπέλης, Σ.Α. Κουτρούλης • ***Βιβλιο-επισημάνσεις:*** 42 βιβλία κοινωνιολογικού, ανθρωπολογικού, πολιτικού, ιστορικού και ψυχολογικού περιεχομένου από τον Δημήτρη Τσατσούλη
Άρδην: Άγιον Όρος 181

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε εξάμηνο στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα. Αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές. Τιμή τεύχους: 1.000 δρχ. Τιμή ετήσιας συνδρομής (4 τεύχη): 3.500 δρχ. Τιμή ετήσιας φοιτητικής συνδρομής: 2.500 δρχ. Ιδρύματα, Οργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 10.000 δρχ. Παλαιά τεύχη διατίθενται στα γραφεία του περιοδικού και στον εκδοτικό οίκο. Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, εργασίες κλπ. Οι δημοσιευόμενες απόψεις εκφράζουν αποκλειστικά τους συγγραφείς τους, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι γι' αυτές. Δημοσιεύεται κάθε ευπρεπής επιστολή που λαμβάνει το περιοδικό. Χειρόγραφα δεν επιστρέφονται. Απαγορεύεται η αναδημοσίευση της ύλης ή μέρους της, καθώς και κάθε γραπτή, ραδιοφωνική, τηλεοπτική ή άλλη αναπαραγωγή της, χωρίς τη γραπτή άδεια της Διευθύνσεως.

Τα αποστελλόμενα στην Νέα Κοινωνιολογία άρθρα οφείλουν να είναι αδημοσίευτα, πρωτότυπα, επιστημονικά, ευπρεπή και συντεταγμένα σε ορθά ελληνικά. Αποκλείονται κείμενα που πολιτικολογούν άμεσα ή έμμεσα και προσπαθούν να προωθήσουν με οιονδήποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ή ομαδικά συμφέροντα. Οι στήλες του περιοδικού είναι ανοικτές σε όλα τα ρεύματα των ιδεών. Ο πλουραλισμός είναι η μόνη «γραμμή» του. Το περιοδικό αυτό αποτελεί ελεύθερο βήμα διαλόγου και δεν έχει επιστημονικές, επιστημολογικές ή άλλες προκαταλήψεις. Οι εργασίες απαραιτήτως πρέπει να υποβάλλονται δακτυλογραφημένες σε διπλό διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρίς την περίληψη, τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία, σε τρία αντίτυπα. Τα άρθρα αποστέλλονται στη Γραμματεία της Επιστημονικής Επιτροπής.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Η εργασία πρέπει να έχει:

1. **Σελίδα τίτλου,** με τον τίτλο της εργασίας (μέχρι 15 λέξεις) και τα ονόματα των συγγραφέων. Να σημειώνεται ο υπεύθυνος αλληλογραφίας και η διεύθυνση και τηλέφωνό του. Να δίνεται ένα πολύ σύντομο βιογραφικό σημείωμα του (των) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Η περίληψη δεν πρέπει να υπερβαίνει τις 200 λέξεις. Ανακεφαλαιώνει τον (τους) στόχο (-ους) της εργασίας, τη μέθοδο, τα αποτελέσματα και τα συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στα αγγλικά ή γαλλικά.** Μετάφραση της ελληνικής περίληψης στα αγγλικά ή γαλλικά.
4. Το **κείμενο** της εργασίας με κατάλληλο χωρισμό σε διάφορα «κεφάλαια» και υποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικές παραπομπές** και **βιβλιογραφία** με ένα αποδεκτό σύστημα, για παράδειγμα το σύστημα ASA.
   Υπόδειγμα παραπομπών (μέσα στο κείμενο).
   (Roberston, 1988, p. 191).
   Υποδείγματα βιβλιογραφίας:
   Roberton, Ian. 1988. **Sociology.** New York: Worth Publishers.
   Neushouser, Kevin. 1992. "Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise". **American Sociological Review** 57:117-135.
   Kourvetaris, George. 1976. "The Greek American Family". In **Ethnic Families in America.** Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **Υποσημειώσεις** σε αριθμητική σειρά, με διπλά διαστήματα, σε ξεχωριστό τμήμα (με τίτλο «Υποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες και σχήματα** σε ξεχωριστή σελίδα το καθένα, με διαδοχική αρίθμηση και σύντομη επεξήγηση. Σχήματα με σινική μελάνη.

Η Νέα Κοινωνιολογία συνεργάζεται με τις εξής έγκυρες επιστημονικές επιθεωρήσεις (σε αλφαβητική σειρά):

1) **American Sociological Association Review.**
2) **European Journal of Sociology.**
3) **International Sociological Association.**
4) **Revue Suisse de Sociologie.**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Τα αποστελλόμενα άρθρα κρίνονται από επιστημονική επιτροπή, σύμφωνα με το διεθνώς καθιερωμένο «blind system».
Γραμματεία Επιστημονικής Επιτροπής: Ηλίας Τεμπέλης - Κυδωνιών 106-112, 16231, Αθήνα, τηλ. 7640150

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Κατά την πρώτη περίοδο κυκλοφορίας της Νέας Κοινωνιολογίας *(1988-1995), ένα έντυπο δημιουργήθηκε, εξελίχθηκε, διευρύνθηκε και τελικά καθιερώθηκε ως το μακροβιότερο και πιο αποδεκτό, από το κοινό, περιοδικό στον χώρο των κοινωνικών επιστημών. Κατά την ενιαύσια διακοπή της έκδοσής του, τέθηκαν οι προϋποθέσεις για την δεύτερη περίοδο, που αρχίζει με το παρόν τεύχος. Με αφορμή την πλήρη αναδιάρθρωση και τον εκσυγχρονισμό της τεχνικής διαδικασίας παραγωγής του περιοδικού, στην οποία οφείλεται και η προσωρινή αναστολή της έκδοσης επί ένα έτος, αναθεωρήθηκαν και ορισμένες κατευθύνσεις της δομής και λειτουργίας, της αισθητικής και της ύλης του. Αν και διατηρείται η βασική φυσιογνωμία του περιοδικού, αφού κρίθηκε από την αποδοχή του στο αναγνωστικό κοινό επιτυχής, θα υπάρχουν επιμέρους αλλαγές. Παραδείγματος χάριν, θα δημοσιεύονται περισσότερες μεταφράσεις ξένων επιστημονικών άρθρων. Επίσης, πέραν των επιστημολογικών - μεθοδολογικών προϋποθέσεων των άρθρων που δημοσιεύονται και τις οποίες κρίνει η αρμόδια επιτροπή με το διεθνώς καθιερωμένο blind system, θα υπάρχουν και αυστηρότερα κριτήρια ουσίας. Δηλαδή θα κρίνεται και η ουσιαστική προσφορά ενός κειμένου στον επιστημονικό διάλογο. Κείμενα άρτια από τυπικής απόψεως αλλά ανούσια και ανιαρά δεν θα δημοσιεύονται. Κατά τα άλλα, η ανανέωση της συντακτικής ομάδας με επιστήμονες της νέας γενιάς είναι η εγγύηση της αποτροπής της γήρανσης και της πνευματικής αρτηριοσκλήρωσης, από την οποία συνήθως πεθαίνουν τα περιοδικά στην χώρα μας. Οι Βιβλιοφορίες του Δημήτρη Τσατσούλη, οι παρουσιάσεις διατριβών και η στήλη αλληλογραφίας θα συμπληρώνουν την ύλη. Το Editorial θα συνεχίσει να γράφεται από όλα τα μέλη της συντακτικής ομάδας, κυκλικά, όπως και στο παρελθόν. Με αυτές τις αρχές η* Νέα Κοινωνιολογία *θα επιχειρήσει να σπάσει το φράγμα του 21ου αιώνα.*

ΑΙΩΝΙΑ ΤΙΜΗ ΣΤΟΝ
ΜΙΧΑΛΗ ΡΑΠΤΗ-ΠΑΜΠΛΟ

Στις 17 Φεβρουαρίου 1996 πέθανε ο Μιχάλης Ράπτης (Πάμπλο). Η «Νέα Κοινωνιολογία» είχε την τιμή να λάβει μία από τις τελευταίες συνεντεύξεις που έδωσε σε ελληνικό έντυπο και με την ευκαιρία αυτή αναπτύχθηκε μία φιλική σχέση, όπου διαπιστώσαμε από κοντά την αξία του πνεύματός του, την ωριμότητα της πολιτικής σκέψης του, την αρχοντιά του.

Υπήρξε Έλληνας, με διαστάσεις οικουμενικές. Συνδιαλέχθηκε ισότιμα με την αρχαιοελληνική σκέψη, τον φροϋδισμό, τον μαρξισμό, τις σύγχρονες μορφές αισθητικής. Ήταν πατριώτης και γι' αυτό βαθύτατα διεθνιστής, επί δεκαετίες στις κορυφές του εργατικού κινήματος, ενέπεσε σε νέες μορφές δράσης απηλλαγμένες από την γραφειοκρατία και τον ξύλινο λόγο. Πλησίασε τον καθημερινό άνθρωπο με ιεραποστολική διάθεση, δόθηκε στο όραμά του ολόψυχα διότι κατανόησε την ζωή ως χρέος. Αγωνίστηκε με τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα σε όλο τον κόσμο, βοήθησε ουσιαστικά τους αγώνες των Αλγερινών, των Παλαιστινίων, των Σέρβων, των Κούρδων, των Ελληνοκυπρίων. Η φωνή του ήταν πάντα η φωνή της αλήθειας και της εντιμότητας. Πιστεύουμε ότι οι νεοέλληνες θα πρέπει να μαθητεύσουν στα κείμενά του, αλλά κύρια στην στάση ζωής που αυτός εκόμιζε.

Η συνέντευξή του στην «Νέα Κοινωνιολογία» αξίζει να ξαναδιαβαστεί και να προσεχτεί ότι ήδη ένα χρόνο πριν, ο Ράπτης ομιλούσε για τα ύποπτα σχέδια που εξυφαίνονται στο Αιγαίο. Καλούσε δε τον ελληνισμό να αντισταθεί παλληκαρίσια.

Ο Μιχάλης Ράπτης υπήρξε άνθρωπος των ορίων, διότι πάντα αντιμετώπιζε τον θάνατο με τον τρόπο που διδάχθηκε από τον Επίκουρο, με ετοιμότητα και εξαιρετική ψυχραιμία. Ο κίνδυνος δεν τον φόβισε και γι' αυτό δεν αρκέστηκε σε μια καθημερινή συμβατική ζωή. Διότι η διαρκής επανάσταση προϋποθέτει μιαν ύπαρξη σε διαρκή έγερση.

Σήμερα, που ο Μιχάλης Ράπτης δεν βρίσκεται πλέον κοντά μας, ας σκεφθούμε πόσο διαφορετική θα ήταν η ελληνική κοινωνία, αν άνθρωποι της δικής του ποιότητας είχαν καταφέρει να παίξουν ουσιαστικότερο ρόλο στην ροή των πολιτικών μας πραγμάτων.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ ΜΕΓΑΛΗ ΙΔΕΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα έθνη που έστω και μια στιγμή στην ιστορία τους έγιναν μεγάλα, έχουν χρέος να διατηρούν ζωντανή στην μνήμη τους την μεγαλωσύνη τους αυτή, όσο χαμηλά κι αν πέσουν στην παρακμή ή και στην μηδαμινότητα. Κι η μνήμη αυτής της μεγαλωσύνης να λειτουργεί ως αντίβαρο της φθοράς, ως κινητήρια δύναμη για μια νέα εποχή ανάδειξης στον στίβο της παγκόσμιας άμιλλας.

Ειδικά οι Έλληνες δεν μεγαλούργησαν μονάχα μια στιγμή στα τρεις χιλιάδες χρόνια της ιστορικής τους ύπαρξης. Αντίθετα, στιγμές ήταν οι καταπτώσεις μας, στιγμιαίο το σκοτάδι που κατέκλυσε κατά καιρούς τον χώρο μας και προπαντός την ψυχή μας.

Στιγμή σκότους είναι και η σημερινή. Μα μοναχά στιγμή. Βουτηγμένοι καθώς είμαστε, οι Έλληνες, στο σκοτάδι, νομίζουμε πως αυτό είναι η προϋπόθεσή μας, αυτό η δυνατότητά μας, αυτό και η μοίρα μας.

Γιατί κοιτάζουμε βαθειά μές στην μαύρη άβυσσο, που μόνοι μας κατασκευάσαμε. Και, μοιραία, αυτή εισβάλλει τώρα μέσα μας.

Κι όμως: τέσσερις αιώνες σκλάβοι, φωτιστήκαμε από το φωτεινό αστέρι του δοξασμένου παρελθόντος μας κι από την πεποίθηση ότι όλα αυτά είναι προσωρινά, ότι αξίζουμε για παραπάνω από ραγιάδες. Κι έτσι έγινε το '21, το ουτοπικό, το δονκιχωτικό, κι όμως το τόσο πραγματικό, του οποίου συνέπεια είμαστε εμείς οι ίδιοι σήμερα.

Κι ύστερα, η μικρή Ελλάδα, η ελεύθερη, πάλι με το φωτεινό αστέρι πορεύθηκε. Κανείς ποτέ δεν σκέφθηκε ότι το μικρό ελλαδικό κρατίδιο ήταν ο σκοπός. Αντίθετα, όλοι το θεώρησαν μόνον ως αρχή και ως έμβρυο.

Έτσι μόνον εξηγείται πως το ελλαδικό αυτό ανθυποκρατίδιο βρέθηκε να καταλύει τον οθωμανικό γίγαντα επτακόσια χιλιόμετρα από το Αιγαίο, στα βάθη της Μικρασίας, κάτι που δεν κατόρθωσε καμία —καμία!— Μεγάλη Δύναμη. Δεν ήταν μόνον οι γενναίοι στρατηγοί, ούτε οι ανανεωμένοι εξοπλισμοί, ούτε τα συγκροτημένα επιτελικά σχέδια. Αλλά η θέαση της αόρατης Κόκκινης Μηλιάς. Τα όρια της ψυχής μας και της ιστορίας μας. Το αυτοκρατορικό μας παρελθόν. Και το αναπόφευκτο μέλλον μας.

Μετά, οι δραματικές επιπτώσεις του Διχασμού και της ανατροπής της Διεθνούς Συγκυρίας. Η μοιραία αδελφοκτονία και τα παιχνίδια των «Μεγάλων» Δυνάμεων. Η οιμωγή της Σμύρνης. Η σιγαλιά της προσφυγιάς. Ο Μεσοπόλεμος της μελαγχολίας και της εσωστρέφειας. Η τραγική δεκαετία 1940-50. Και ο Μεταπόλεμος της παρακμής και της συρρίκνωσης. Της σταδιακής, στην αρχή. Της ραγδαίας, έπειτα. Της ορυμαγδικής, σήμερα.

Ανάμεσα σε υποκρισίες νεοφιλελεύθερες, σοσιαλίζουσες, ευρωπαΐζουσες, που δεν κατόρθωσαν να κρύψουν την ουσία της ανεντιμότητας και της ιδιοτέλειας· κάτω από την ιλύ της αδράνειας, που καθηλώνει κάθε πράξη και ευνουχίζει κάθε πτερόεσσα πρόθεση· στο σήπον φαινόμενο, που επιμένει σήμερα να αυτοαποκαλείται «Ελλάς», ζει ακόμα στο βάθος της κοινής μας συνείδησης και της κοινής μας ψυχής, άτρωτο από τις καθημερινές επιθέσεις εναντίον του, το ζέον υπόλειμμα του τόσο μακρινού και ταυτόχρονα τόσο πρόσφατου μεγαλείου μας. Η παγκόσμια εμβέλεια μιας αρχαίας καθημερινής συζήτησης στον Κεραμεικό, όπου σήμερα εκποιούν τα υπάρχοντά τους οι ακρίτες της πάλαι ποτέ μείζονος Ελλάδος· ο Μεγαλέξαντρος, όπως τον διατήρησε η λαϊκή μνήμη με την φυλλάδα του· η Πόλη, το κέντρο του κοινού μας συναισθηματισμού· και η ανορθολογική —για την μικρότητα της «μικράς αλλά εντίμου Ελλάδος» — πεποίθηση της αποκατάστασης.

Μέσα μας, σ' άλλους βαθύτερα, σ' άλλους πιο κοντά στην επιφάνεια, σ' άλλους ανομολόγητα, σ'

άλλους ομολογημένα, αποσταθεροποιούν την βολική μας σήψη κι ενοχοποιούν την παρακμιακή μας ησυχία οι αρχαίες αποικίες από το Γιβραλτάρ ως την Κριμαία κι ο ελληνόφωνος χώρος που δημιούργησε ο Αλέξανδρος από την Ιλλυρία ως την Δυτική Κίνα — μέσα μας δονείται η συνείδηση ενός Έθνους ηγετικού, οικουμενικού, με συναίσθηση πολιτιστικού χρέους προς την ανθρωπότητα· ενός Έθνους πολιτιστικά και όχι φυλετικά αυτοπροσδιορισμένου, που εξύψωσε με την δημιουργική πνευματική του δράση το ανθρώπινο είδος από τον βόρβορο της ψυχικής και βιοτικής του υπανάπτυξης.

Αυτό το έθνος το χάσαμε σήμερα. Το χάσαμε γιατί τ' απαρνηθήκαμε. Γιατί προτιμήσαμε την βολική και ασφαλή αναπαραγωγή των χειρότερων πλευρών του εαυτού μας και στον αμείλικτο ανταγωνισμό μεταξύ των εθνών, προτιμήσαμε να συγκαταλεχθούμε στους «παραμένοντες» και στους δουλικά συνυπάρχοντες με τα μεγάλα, τα ζωντανά έθνη. Κι επειδή κάθε αντίθετη κραυγή διατάρασσε τις λεπτές ισορροπίες της φαυλότητάς μας, απωθήσαμε στο υποσυνείδητό μας κάθε τάση για μεγαλουργία.

Αλλά το υποσυνείδητο είναι έλασμα. Και στέλνει πίσω κάθε τι που προσπαθούμε ματαίως και αφελώς να απωθήσουμε. Και το στέλνει πίσω δυνατώτερο, ποιοτικώτερο, μεγεθυμένο.

Και το αταβιστικό αίσθημα μεγαλωσύνης του Ελληνισμού επιστρέφει σήμερα με βοή μεγάλη. Κι η συγκυρία είναι τέτοια, που σήμερα περισσότερο παρά ποτέ η Ελλάδα χρειάζεται όνειρα και μεγάλες προθέσεις αντί για οποιαδήποτε ελεημοσύνη τύπου πακέτου Ντελόρ ΙΙ.

Σήμερα, που η Θράκη και η Μακεδονία, τα νησιά του Αιγαίου κι η υπόλοιπη Κύπρος αποτελούν επίσημα διακηρυγμένους στόχους βάρβαρων νεοσωβινισμών, που στρουθοκαμηλικά επιμένουμε να αγνοούμε.

Σήμερα, που η εσωτερική μας παρακμή θυμίζει τις χειρότερες ημέρες του Βυζαντίου, όταν στην πολιορκημένη Κωνσταντινούπολη οι καλόγεροι διαφωνούσαν για το φύλο των αγγέλων.

Σήμερα παρά ποτέ η Ελλάδα χρειάζεται, όχι για να επιτεθεί αλλά για να αμυνθεί, όχι για να επεκταθεί αλλά για να επιβιώσει, χρειάζεται να αναθυμηθεί την οικουμενικότητα της ψυχής της, να αναζητήσει και πάλι την ηγετική της θέση στην διεθνή κοινωνία.

Ο κυκεώνας των παγκοσμίων ανακατατάξεων, που μόλις άρχισε, προσφέρει στα έθνη που είναι αρραγή και ισχυρά, που έχουν στόχους και ιδανικά, τις πιο μεγάλες ευκαιρίες. Στα έθνη που αδρανούν και παραπαίουν στήνει τις πιο θανάσιμες παγίδες. Δυστυχώς αποκλείεται η εκλογή της αποχής.

Το αφιέρωμα της Νέας Κοινωνιολογίας στην Μεγάλη Ιδέα αποσκοπεί να θέσει το ζήτημα του μέλλοντος του Ελληνισμού, στην παγκόσμια ιστορία, στην ορθή ιστορική του βάση. Επίσης αποσκοπεί να δώσει στην Μεγάλη Ιδέα τις πραγματικές της διαστάσεις, την πολιτιστική, συνθετική και πολυεθνική της φύση, μακράν των ακροδεξιών, σωβινιστικών και εθνικιστικών διαστρεβλώσεών της, πιθανώς εσκεμμένων. Η πραγματική, ιστορικά τεκμηριωμένη Μεγάλη Ιδέα είναι φύσει αντίθετη με οιαδήποτε εθνικιστική μονομέρεια. Η μεγαλωσύνη του Ελληνισμού δεν μπορεί να στηριχθεί ούτε στηρίχθηκε ποτέ σε αιματολογικές συγγένειες.

Το αφιέρωμα αυτό έχει σκοπό να θυμίσει στους Έλληνες τι ήταν και τι μπορεί να ξαναγίνει η Ελλάδα.

Μ.Η.Μ.

Καλλιτεχνική επιμέλεια αφιερώματος: Ιάκωβος Ακτσόγλου

Αφιέρωμα

Η Μεγάλη Ιδέα

Απόπειρα συνολικής προσέγγισης

Μελέτης Η. Μελετόπουλος

Η Μεγάλη Ιδέα: κυρίαρχη ιδεολογία, ιστός συνοχής, προσδιοριστικός παράγων του συλλογικού υποσυνείδητου, ανομολόγητος ή ομολογημένος στόχος του μεταβυζαντινού Ελληνισμού. Ταυτόχρονα πολιτικό πρόγραμμα, κεντρικό στοιχείο της «φαντασιακής θέσμισης» του ελληνικού κράτους από την Απελευθέρωση, κοινός παρονομαστής —ο σημαντικώτερος— και πυρήνας της ελληνικής εθνικής ταυτότητας. Σταθερά αναπαραγόμενο ιδεώδες, επεβίωσε της τρομερής Μικρασιατικής καταστροφής αναγκαστικά, αφού συνιστά δομικό υλικό της νεοελληνικής αυτοσυνείδησης και αυτογνωσίας, του ίδιου του τρόπου με τον οποίο ο Ελληνισμός αντιλαμβάνεται τον εαυτό του.

1. Οι οντολογικές και ιστορικές προϋποθέσεις της Μεγάλης Ιδέας

Η κυριώτερη μακροϊστορική προϋπόθεση της Μεγάλης Ιδέας είναι ο οικουμενικός και συνθετικός χαρακτήρας του ελληνικού πολιτισμού. Προϊόν διαλεκτικής επαφής εντελώς διαφορετικών κόσμων και γόνιμης σύζευξης, πρωτοτυπίας και εκλεκτικισμού, ο ελληνικός πολιτισμός υπερέβη τα υλικά του όρια, διοχετεύθηκε δυναμικά στο εξωτερικό του περιβάλλον και προσδιόρισε το πολιτιστικό περιεχόμενο της κλασσικής Αρχαιότητας, του Ελληνιστικού Κόσμου, της Ρωμαϊκής και της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, του σλαβικού κόσμου και —κυρίως— δια μέσου της Αναγέννησης, του σύγχρονου Δυτικού Πολιτισμού. Ο ελληνικός πολιτισμός διέγραψε τα όρια μέσα στα οποία κινήθηκε έκτοτε η πνευματική δημιουργία της ανθρωπότητας. Αν είναι υπερβολικό ότι «οι μεταγενέστεροι έκαναν μόνον υποσημειώσεις στον ελληνικό πολιτισμό», δεν είναι λάθος η διατύπωση ότι οι Έλληνες έδωσαν τον πρόλογο και τον πίνακα περιεχομένων στην παγκόσμια πνευματική δημιουργία.

Η τρομακτική αυτή εμβέλεια του ελληνικού πνεύματος δεν συνδυάσθηκε μολαταύτα, δεν παρήχθη από —και δεν παρήγαγε— μια αίσθηση φυλετικής υπεροχής ή ανθρωπολογικής καθαρότητας. Αυτός είναι ίσως ένας βασικός λόγος για τον οποίο οι σύγχρονοι —συχνά σκεπτόμενοι ανθρωπολογικά— δυτικοί διανοούμενοι δεν αντιλαμβάνονται την μη στενά φυλετική υπόσταση του Ελληνισμού και της Ελληνικότητας. Κατά τον Ισοκράτη, «Η πόλις ημών το των Ελλήνων όνομα πεποίηκε μηκέτι του γένους, αλλά και της διανοίας δοκείν είναι. Έλληνες εισίν οι της ημετέρας παιδείας μετέχοντες...» Αυτή η αρχή δεν υπήρξε μόνον πρόθεση αλλά πραγματικότητα και πολιτικό πρόγραμμα. Πραγματικότητα στην φυλετική ποικιλομορφία του Ελληνισμού διαχρονικά (Δωριείς, Ίωνες, Αχαιοί, Σαρακατσάνοι, Αρβανίτες, Καραγκούνηδες, κλπ.). Πολιτικό πρόγραμμα με τις οργανωμένες επιμειξίες που θεμελίωσαν την ελληνική παρουσία σε αντιφυλετικές βάσεις, στην κοσμοκρατορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου, με αποτέλεσμα έκπληκτοι ερευνητές να ανακαλύπτουν, μόλις πρόσφατα, φυλές του Καζακστάν ή του Νείλου αυτοπροσδιοριζόμενες ως γνήσια απόγονες των Αλεξανδρινών Ελλήνων, είτε είναι πράγματι είτε όχι.

Το Βυζάντιο εξάλλου υπήρξε ιστορικό υπόδειγμα πολυεθνικού κράτους, εφόσον οι εθνότητες της αυτοκρατορίας εναλάσσονταν στα ανώτατα αξιώματα (αυτοκράτορες διετέλεσαν Αρμένιοι, Σλάβοι, Ιλλυριοί κλπ.)[1] — υπόδειγμα που υπερβαίνει ιστορικά και αυτό των Ηνωμένων Πολιτειών, όπου την προεδρία ελέγχει αποκλειστικά η αγγλοσαξονική ομάδα.

Αλλά και κατά την διάρκεια της τουρκικής κυριαρχίας, η Ορθόδοξη Εκκλησία εξέφρασε θρησκευτικά, πολιτιστικά και πολιτικά όλους αδιακρίτως τους ορθόδοξους της οθωμανικής επικράτειας, με αποτέλεσμα η διάκριση μεταξύ κυριάρχων - υποδούλων να μην προσδιορίζεται εθνολογικά αλλά θρησκευτικά.

Μοχλός διάδοσης του ελληνικού πολιτισμού: η ελληνική γλώσσα, ασύγκριτη σε πλούτο, ευρηματικότητα, εκφραστικότητα, συνθετικότητα, ανεξαρτησία από τον εκάστοτε χωροχρόνο και ικανότητα προσαρμογής στις ανάγκες και των πιο διαφορετικών ανθρώπινων συνόλων.

Έτσι, ο Ελληνισμός δεν μπορεί να προσδιορισθεί ανθρωπολογικά και αιματολογικά, αλλά μόνον να ορισθεί ως το σύνολο των ανθρώπων που συμμετέχουν στην κοινότητα του ελληνικού πολιτισμού, σύνολο ανανεούμενο διαρκώς με νέα φυλετικά στοιχεία, που αφομοιώθηκαν από τον ελληνικό χαρακτήρα, αλλά ταυτόχρονα τον ανανέωσαν με νέα ενέργεια και δυναμισμό και του προσέδωσαν μεγαλύτερη εμβέλεια και προοπτικές, προς διαρκώς νέες κατευθύνσεις.

Την φενάκη άλλων λαών περί «εθνικής καθαρότητας» (που ιστορικά και επιστημονικά δεν υφίσταται ούτε κατά προσέγγιση) ο Ελληνισμός ουδέποτε θεώρησε σοβαρή ούτε προϋπόθεση ιστορικής επιβίωσης, αλλά αποδέχθηκε, καλλιέργησε και αξιοποίησε την πολιτιστική και εθνολογική ποικιλία, ανταλλαγή και ρευστότητα, μόνη άλλωστε πραγματικότητα του παγκόσμιου ιστορικού γίγνεσθαι.

Η ποιότητα του ελληνικού πολιτισμού τον ωθούσε διαρκώς να υπερκαλύπτει τα άλλα γειτονικά ή και πιο μακρινά πολιτιστικά σχήματα ή να συμβάλλει καθοριστικά στην διάπλαση και στην αναδιάπλασή τους. Αυτό κρύβεται πίσω από την τάση του Ελληνισμού να εκφράζεται όχι με στενόκαρδα και κλεισμένα στον εαυτό τους «εθνικά κράτη», αλλά με ευρείες συνομοσπονδίες ή εκτεταμένες αυτοκρατορίες, σε κάθε εποχή της ανθρώπινης ιστορίας. Οι της ελληνικής παιδείας μετέχοντες δημιούργησαν στην κλασσική αρχαιότητα την παμμεσογειακή αρχαία Ελλάδα, από την Μασσαλία ως τον Εύξεινο Πόντο, στην ελληνιστική εποχή αυτό που ο Καβάφης ονόμασε «ελληνικό καινούργιο κόσμο μέγα», στον Μεσαίωνα την «μόνη υπερδύναμη» της εποχής, το πολυεθνικό Βυζάντιο, θύλακα πολιτισμού, μοχλό εκπολιτισμού και ανάχωμα κατά της βαρβαρότητας, στην δε νεώτερη εποχή την «καθ' ημάς Ανατολή», πολιτικά κυριαρχούμενη, αλλά πολιτιστικά κυρίαρχη.

Αυτή η εγγενής τάση για μεγάλα πολιτικά μεγέθη, με δεδομένο πλουραλιστικό χαρακτήρα και πολιτιστική ευθύνη υπερβαίνουσα τα όριά τους, αποτελεί την κυριώτερη μακροϊστορική προϋπόθεση της Μεγάλης Ιδέας.

2. Η καταγωγή της Μεγάλης Ιδέας

Η διχοτόμηση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από τον Θεοδόσιο το 395 μ.Χ. παρήγαγε δύο διαφορετικούς κόσμους, που ακολούθησαν εντελώς διαφορετική πορεία: το ανατολικό τμήμα αντιμετώπισε με επιτυχία τις εξωτερικές απειλές, υπερκέρασε τις εσωτερικές κρίσεις και στην συνέχεια αναπτύχθηκε και μεγαλούργησε ασκώντας τεράστια πολιτική και πολιτιστική επιρροή στον μεσαιωνικό κόσμο, αποτελώντας θύλακα πολιτισμού σε εποχή σκοταδισμού και απωθώντας τα διαδοχικά κύματα των βαρβάρων φυλών που προσπαθούσαν να διασπάσουν το «σινικό τείχος» που δημιούργησε το Βυζάντιο[2]. Το δυτικό τμήμα, αντίθετα, κατέστη σύντομα βορά των ασιατικών ορδών που εισέβαλαν από τον 4ο έως τον 9ο αιώνα στην δυτική απόληξη της Ευρασίας. Στον γεωγραφικό χώρο του δυτικού ρωμαϊκού κράτους εγκαθιδρύθηκαν φεουδαλικές δομές, βασισμένες στον πολιτικό κατακερματισμό, στον θεοκρατικό σκοταδισμό και σε πολυσύνθετες σχέσεις υποτέλειας[3]. Η διατήρηση της ρωμαϊκής πολιτειακής παράδοσης και των ρωμαϊκών θεσμών στο ανατολικό ρωμαϊκό κράτος, παρά την σταδιακή αντικατάσταση του λατινικού στοιχείου από το ελληνικό, δημιούργησε ένα μόνιμο αίσθημα υποχρέωσης της Κωνσταντινούπολης να αποκαταστήσει την αυτοκρατορική κυριαρχία προς δυσμάς. Αυτή η πολιτική της reconquista, που υπήρξε πάγιο στοιχείο της βυζαντινής εξωτερικής πολιτικής από τον Ιουστινιανό έως τον Μανουήλ Κομνηνό, δεν έλαβε βέβαια υπ' όψιν της τις κοσμοϊστορικές αλλαγές που είχαν εν τω μεταξύ επισυμβεί στην δυτική και κεντρική Ευρώπη, γι' αυτό και δεν μπόρεσε ποτέ να αποκαταστήσει μια μόνιμη βυζαντινή παρουσία πέραν της νότιας Ιταλίας και της Βόρειας Αφρικής.

Άλλωστε, το Βυζάντιο παρέμεινε η μόνη σημαντική κρατική οντότητα σε μόνιμη βάση για περίπου δέκα αιώνες, αφού οι προσπάθειες διαφόρων Γερμανών και Φράγκων ηγεμόνων να συγκροτήσουν πανευρωπαϊκά κράτη και να οικειοποιηθούν την ρωμαϊκή αυτοκρατορική παράδοση απέτυχαν. Το δε Βυζάντιο παρέμεινε η μόνη παγκόσμια δύναμη, τουλάχιστον έως την πρώτη κατάλυσή του το 1204, και ο Βυζαντινός Αυτοκράτωρ εθεωρείτο ο μόνος νόμιμος φορέας αυτοκρατορικής ιδιότητας, ιεραρχικά ανώτερος από τους βασιλείς και ηγεμόνες της Δύσεως.

Αυτό το αίσθημα ανωτερότητας, που προερχόταν από την απευθείας καταγωγή της Νέας Ρώμης / Κωνσταντινούπολης από την παλαιά, δεν κατέστη δυνατόν να εξουδετερωθεί από τις κατασκευασμένες θεωρίες του Βατικανού περί της «δωρεάς του Κωνσταντίνου», σύμφωνα με τις οποίες ο Κωνσταντίνος ο Μέγας πριν μετα-

φερθεί στην νέα πρωτεύουσα Κωνσταντινούπολη παρέδωσε τα σκήπτρα της πολιτικής εξουσίας του δυτικού ρωμαϊκού κράτους στον Πάπα. Αλλά ούτε και οι αλλεπάλληλες στέψεις Φράγκων ή Γερμανών ηγεμόνων ως «Ρωμαίων Αυτοκρατόρων» επέτυχαν να υποσκελίσουν την βυζαντινή πρωτοκαθεδρία.

Η αίσθηση αυτοκρατορικής νομιμότητας τροφοδότησε την πάγια τάση του Βυζαντίου να αποκαταστήσει την κυριαρχία του προς δυσμάς, υπό την ηγεσία της Κωνσταντινούπολης. Τελευταία έξαρση αυτής της τάσης υπήρξε η δυτική πολιτική του Μανουήλ Κομνηνού, ο οποίος, πριν από την τραγική του ήττα στο Μυριοκέφαλο το 1169, προσπάθησε με συνοικέσια, συμφωνίες με τον Πάπα και δυτικούς ηγεμόνες, καθώς και στρατιωτική πίεση, να ενώσει Δύση και Ανατολή υπό το στέμμα του. Προσέφερε δε και ορισμένες θρησκευτικές παραχωρήσεις στο Βατικανό, που όμως προκάλεσαν τεράστιο κύμα αντιδράσεων ανάμεσα στους υπηκόους του.

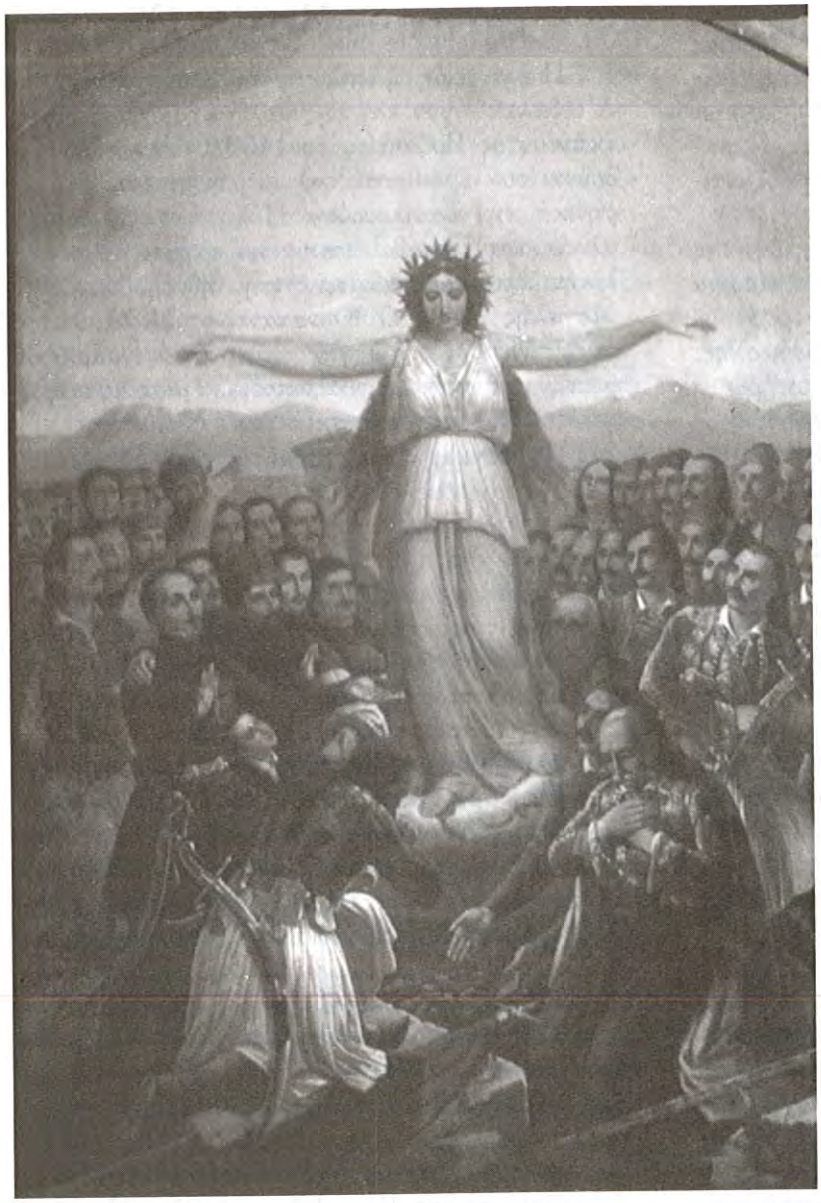
Περισσότερο προοιωνίζει την Μεγάλη Ιδέα η πολιτική ιδεολογία των βυζαντινών κρατών που προέκυψαν από τον διαμελισμό της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας από την Τέταρτη Σταυροφορία[4], το 1204. Το αχανές βυζαντινό κράτος δεν περιήλθε ολόκληρο υπό τον έλεγχο των Σταυροφόρων. Συγκροτήθηκαν, αντίθετα, κράτη όπως της Νικαίας, της Τραπεζούντας και της Ηπείρου, που διατήρησαν τους βυζαντινούς θεσμούς και τον ελληνορθόδοξο πολιτισμό, σε μια αντιλατινική βάση. Λόγος ύπαρξης και πολιτικό πρόγραμμα αυτών των κρατών ήταν η αποκατάσταση της Αυτοκρατορίας, την οποία διεκπεραίωσε τελικώς η Νικαία υπό την ηγεσία του Μιχαήλ Παλαιολόγου. Η θεωρία ότι πρόκειται περί μιας πρώτης μορφής νεοελληνικού εθνικισμού διαψεύδεται από την πολυεθνική δομή του βυζαντινού κράτους, που διατηρήθηκε ακόμα και όταν αυτό περιορίσθηκε σε εδάφη που συμπίπτουν με την νεώτερη Ελλάδα. Το ύστερο Βυζάντιο δεν απέκτησε ελληνικά εθνικά χαρακτηριστικά εξαιτίας μόνον της ανθρωπογεωγραφικής συρρίκνωσής του. Απεναντίας, ο ελληνικός πολιτιστικός χαρακτήρας του βυζαντινού κράτους είναι εκείνος που διαμόρφωσε την ελληνικότητα και την ελληνική συνείδηση των νεώτερων χρόνων. Έτσι, η «Ελληνικότητα» οικοδομήθηκε με βυζαντινά υλικά, σε άμεση σχέση με την Ορθοδοξία και τον συνθετικό χαρακτήρα του βυζαντινού πολιτισμού.

3. Η γέννηση της Μεγάλης Ιδέας

Η ενσυνείδητη επιλογή του Κωνσταντίνου Ι-Α΄ Παλαιολόγου και της πολιτικής ηγεσίας του εκπνέοντος Βυζαντίου το 1453 («Την πόλιν σοι δούναι ουκ εμόν εστί...») να μην παραδώσει ειρηνικά την βασιλεύουσα Πόλη στον Μωάμεθ, αλλά να αντισταθεί και να πολεμήσει μέχρι τελικής πτώσεως, αποτελεί την ηθική βάση της Μεγάλης Ιδέας. Ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος δεν ήταν πολιτική μεγαλοφυΐα, αλλά ενσάρκωσε με την στάση του την αξιοπρέπεια μιας αυτοκρατορίας που ήταν ήδη σκιά του εαυτού της.

Η Μεγάλη Ιδέα γεννιέται στις 29 Μαΐου 1453, όταν ο τελευταίος βυζαντινός Αυτοκράτορας πέφτει νεκρός στην πύλη του Ρωμανού. Η απόρριψη της πρότασης του Μωάμεθ (ο οποίος προσέφερε ως αντάλλαγμα στον τελευταίο Παλαιολόγο την ασφαλή αποχώρηση στο εξωτερικό με την οικογένειά του, τους συνεργάτες του και την περιουσία του) οφείλεται στην ορθή εκτίμηση του Αυτοκράτορα ότι μια τελετή «παράδοσης-παραλαβής» (που θα εξυπηρετούσε την έννοια της συνέχειας μεταξύ Βυζαντίου-Τουρκίας που ο Μωάμεθ επεδίωκε) θα έσβηνε δια παντός την ιστορική μνήμη και συνείδηση των Ελλήνων. Η αυτοθυσία του τελευταίου Βυζαντινού Αυτοκράτορα συγκλόνισε όχι μόνον τους τελευταίους πολίτες του Βυζαντίου αλλά και ολόκληρο τον ευρωπαϊκό κόσμο. Το Βυζάντιο, στερημένο εδαφών και στρατιωτικής ισχύος, εξακολουθούσε να έχει παγκόσμια ακτινοβολία, ακόμα και ως πολιορκημένη και εξουθενωμένη Κωνσταντινούπολη. Ο μύθος χιλίων εκατό ετών (η μακροβιώτερη ευρωπαϊκή δύναμη και ίσως παγκόσμια, με την εξαίρεση της Κίνας) δεν ήταν δυνατόν να εξατμισθεί από την πολιτική παρακμή των δύο τελευταίων αιώνων του, πόσο μάλλον που επιβεβαιώθηκε απρόσμενα από την εκπληκτική αντοχή και γενναιότητα της πολιορκημένης Πόλης, που λίγο έλειψε να κάμψει τον Πορθητή[5].

Η ένδοξη πτώση προκάλεσε μία αχλή μύθου γύρω της, αμέσως μετά την 29η Μαΐου 1453: μύθοι όπως του Μαρμαρωμένου Βασιλιά, του καλόγερου με τα ψάρια, του διάκου της Αγια-Σοφιάς, και κυρίως η πεποίθηση ότι η οφειλόμενη στις βυζαντινές αμαρτίες και στην ηθική παρακμή πτώση της Αυτοκρατορίας θα οδηγούσε στην κάθαρση μέσα από το μαρτύριο της δουλείας και τελικά στην Αποκατάσταση. «Πάλι με χρόνους με καιρούς, πάλι δικά μας θα 'ναι», ήταν η εκπληκτικής αντοχής στον χρόνο και στις αντιξο-



ότητες, έως τον αιώνα μας, ακλόνητη εθνική πεποίθηση σιδηράς ιστορικής νομοτέλειας, ενσωματωμένη στο συλλογικό υποσυνείδητο και στην εθνική ταυτότητα.

4. Η Μεγάλη Ιδέα ως συνείδηση, ταυτότητα και στρατηγική του μεταβυζαντινού Ελληνισμού

Μετά την Άλωση, ο βυζαντινός λαός συγκροτείται εθνικά και πολιτικά στην βάση της Μεγάλης Ιδέας, που αποτελεί σύνδεσμο με το αυτοκρατορικό του παρελθόν και ταυτόχρονα όραμα που ζωογονεί και εθνική στρατηγική απελευθέρωσης και αποκατάστασης. Η αποκατάσταση αυτή, όπως είναι εύλογο άλλωστε, δεν συνεπαγόταν την δημιουργία νοτιοελλαδικού κρατιδίου. Αυτό προέκυψε από τα γεωστρατηγικά δεδομένα και την εξέλιξη-παρεκτροπή του Αγώνα της Ανεξαρτησίας, που επέτυχε στον νότο και απέτυχε στον βορρά. Η αποκατάσταση, δηλαδή, αποσκοπούσε στην παλινόρθωση της πεσούσης Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.

Η χρησμική και μεταφυσική ερμηνεία της Αλώσεως και της μελλοντικής πορείας του Ελληνισμού, όπως αποτυπώθηκαν από την λαϊκή μούσα το 1453, φάνηκε κατά εκπληκτικό τρόπο να επαληθεύεται: μετά από μια περίοδο εκμηδενισμού, ο Ελληνισμός άρχισε να αναπτύσσεται και να ενδυναμώνεται στην δουλεία. Τον 18ο αιώνα είχε αποκτήσει αυτοσυνειδησία, εσωτερική δύναμη, υλικά μέσα και ιστορική προοπτική. Έμενε μόνον να πραγματοποιηθεί η ανατροπή του 1453. Με ποιο τρόπο όμως;

Δύο είναι οι κύριες συλλήψεις της μεθοδολογίας της Μεγάλης Ιδέας: αν και οι δύο είχαν τελικό σκοπό την ανασύσταση του Βυζαντίου, διέφεραν ριζικά ως προς τα μέσα και την φιλοσοφία της πράξης. Η μία ήταν η μέθοδος της διείσδυσης μέσω της συνεργασίας και η εσωτερική διάβρωση του κατακτητή από τον κατακτημένο, βάσει του προτύπου της βαθμιαίας εξέλιξης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σε ελληνορθόδοξο Βυζάντιο. Η άλλη ήταν η επαναστατική μέθοδος, η ηρωική και ασυμβίβαστη.

Η νομαδική υπόσταση των Τούρκων υποχρέωσε τον Μωάμεθ τον Πορθητή να συντάξει καταστατικό χάρτη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που έδινε μεγάλα περιθώρια αυτοδιοίκησης στους υπόδουλους και αξιοποιούσε τους εκκλησιαστικούς και τοπικούς διοικητικούς τους μηχανισμούς. Έτσι, αναπτύχθηκε μια ιδιότυπη σχέση μίσους-συνεργασίας μεταξύ κατακτητών και κατακτημένων. Η δαμόκλειος σπάθη του εκτελεστικού αποσπάσματος του Σουλτάνου, η αμοιβαία έλλειψη εμπιστοσύνης και η ριζική δια-

φορά της θρησκείας προσδιόρισαν οπωσδήποτε το ευρύτερο πλαίσιο της σχέσης αυτής[6].

Κλήρος, Φαναριώτες, κοτζαμπάσηδες, κλέφτες-αρματολοί κινήθηκαν για τέσσερις αιώνες σε αυτό το πλαίσιο. Ο Κλήρος, μέσα στην φαινομενική του νομιμοφροσύνη στον κατακτητή, καλλιέργησε την ελληνική παιδεία, συντήρησε την ορθοδοξία και άρα την βασική προϋπόθεση διαφοροποίησης από τους Τούρκους και συντήρησης της εθνικής συνείδησης και αποτέλεσε κεντρικό στοιχείο αναφοράς και πολιτιστικού αυτοπροσδιορισμού των υποδούλων Ελλήνων. Οι Φαναριώτες φρόντισαν να καταστούν διοικητικά απαραίτητοι στον τουρκικό κρατικό μηχανισμό, ώστε τελικά να τον διαβρώσουν και να τον οικειοποιηθούν. Αν αφέθηκαν να αφομοιωθούν σε κάποιον βαθμό από τον κατακτητή, ήταν για να τον αφομοιώσουν οι ίδιοι καλύτερα. Η πολιτική άνοδος των Φαναριωτών κατά τον 18ο αιώνα, η κατάληψη ανωτάτων διοικητικών θέσεων στην Κωνσταντινούπολη και στις παραδουνάβιες ηγεμονίες και η ως εκ τούτου διαμόρφωση νεοβυζαντινής πολιτικής και πνευματικής αριστοκρατίας, έστω δοτής και δουλοπρεπούς, αποσκοπούσε στον μύχιο αλλά αυτονόητο σκοπό της ομαλής ανασύστασης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας με την ελληνοποίηση της Οθωμανικής. Γι' αυτό και οι Φαναριώτες αντιμετώπισαν με περιφρόνηση ή και εχθρότητα την Ελληνική Επανάσταση, γιατί η δική τους στρατηγική οδηγούσε, κατά την άποψή τους, σ' ένα τεράστιο ελληνικό κράτος, από τον Ατλαντικό ως την Περσία, αφού αυτά ήσαν τα όρια της Αυτοκρατορίας που θα κληρονομούσαν από τους παρηκμασμένους Τούρκους. Ενώ την Ελληνική Επανάσταση θεώρησαν τοπικιστική εξέγερση νοτιοελλαδιτών φυλάρχων αμφιβόλου ελληνικότητας — όπως αυτοί την όριζαν.

Πιο απομακρυσμένοι από την κεντρική οθωμανική εξουσία, οι κοτζαμπάσηδες κι ακόμα πιο πολύ οι κλέφτες-αρματολοί αποτέλεσαν την πολιτική και στρατιωτική, αντίστοιχα, ηγεσία των υποδούλων. Παρά τις κατηγορίες εναντίον τους για δοσιλογισμό και ταξική αναλγησία, οι κοτζαμπάσηδες προσέφεραν στο επαναστατημένο έθνος πολιτική ηγεσία και διασυνδέσεις. Συμμετείχαν άλλωστε σε όλες τις εξεγέρσεις, στα τετρακόσια χρόνια της δουλείας, ως ηγέτες και πρωτοστάτες. Και κάθε φορά πλήρωναν με την ζωή τους το τίμημα.

Την δυνατότητα στρατιωτικής υποστήριξης της επαναστατικής προοπτικής και την ηθική προετοιμασία της έδωσε η Κλεφτουριά. Αμέσως μετά την Άλωση σχηματίσθηκαν στις ορεινές περιοχές ομάδες ατάκτων. Δεν ενδιαφέρει τόσο, από την άποψη του ιστορικού αποτελέσματος, το είδος των κινήτρων, αν δηλαδή αυτά ήσαν αρχικώς εθνικά, κοινωνικά ή και ποινικά. Ούτε πρέπει να εκπλήσσει η περιστασιακή τους συνεργασία ή και ένταξη στα σώματα ασφαλείας του οθωμανικού κράτους, υπό την ιδιότητα των Αρματολών —εφόσον επρόκειτο περί ελιγμών επιβίωσης. Σε τέσσερις αιώνες δουλείας, η μόνη δυνατότητα επιβίωσης είναι η ποικιλία στρατηγικών και η αέναη προσαρμογή στις δύσκολες περιστάσεις. Οι περισσότεροι οπλαρχηγοί του '21 είχαν διατελέσει αξιωματικοί της τουρκικής χωροφυλακής, υπασπιστές του Αλή Πασά ή, όπως ο Κολοκοτρώνης, μέλη ξένων στρατών. Η συνείδησή τους κρίθηκε —και ιστορικά μπορεί να κριθεί— μόνον από την στάση τους μπροστά στην Εθνεγερσία.

Η επαναστατική σύλληψη πρόλαβε τελικά την φαναριωτική. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εάν η δεύτερη θα κατέληγε σε κάποιο συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Την Ιστορία όμως γράφουν τελικά τα τετελεσμένα γεγονότα και όχι οι εικασίες. Ούτε θα ήταν δυνατόν να εξακολουθήσει ο ελληνισμός να υπομένει την ανυπόφορη δουλεία του εν ονόματι κάποιας πιθανής μελλοντικής —σε έναν, δύο, τρεις ή άλλους τέσσερις αιώνες— και αβέβαιης άλλωστε ελληνοποίησης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Η επαναστατική τάση της Μεγάλης Ιδέας εκδηλώθηκε κατ' αρχήν με σειρά επαναστατικών κινημάτων καθ' όλη την διάρκεια της Τουρκοκρατίας. Κορυφαίο, τα Ορλωφικά το 1770, υπήρξε απόρροια της πολιτικής της Αικατερίνης της Μεγάλης, η οποία αποσκοπούσε στην ανασύσταση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας υπό ρωσσικό έλεγχο, γι' αυτό άλλωστε ονόμασε τον εγγονό της Κωνσταντίνο, προορίζοντάς τον για τον θρόνο της Κωνσταντινούπολης. Η πολιτική της Αικατερίνης υπέθαλψε για μακρό χρονικό διάστημα τις ελπίδες των υποδούλων Ελλήνων, που ανέμεναν την Ελευθερία από το «ξανθόν γένος» των Ρώσσων. Η ασυνέπεια των τελευταίων, που άφησαν τελικά μετέωρο το επαναστατικό κίνημα όταν αυτό εκδηλώθηκε στην νότια Ελλάδα, είχε τραγικές επιπτώσεις: ορδές Τουρκαλβανών κατέκλυσαν τον ελληνικό νότο κατ' εντολήν των Τούρκων και ερήμωσαν ολόκληρες περιοχές, τα τραγικά όμως συμβάντα δίδαξαν τους Έλληνες ότι η Ελευθερία δεν επρόκειτο να

προέλθει έξωθεν, ως δώρο ξένων προστατών[7]. Ιδεολογικά, τα Ορλωφικά αποτελούν κορυφαία έκφραση του Μεγαλοϊδεατισμού αφ' ότου οι Έλληνες επείσθησαν να κινητοποιηθούν υπό την προοπτική ανασυστάσεως του Βυζαντίου, που τους προσέφερε η ομόδοξη Ρωσσία. Νεοβυζαντινό παραμένει άλλωστε και μεγαλοϊδεατικό το περιεχόμενο όλων των προσπαθειών του Ελληνισμού να αποτινάξει τον τουρκικό ζυγό. Το 1802 στον Όλυμπο συνέλευση κλεφτών και αρματολών αποφασίζει να εξεγερθεί την 24η Μαΐου του ιδίου έτους, ημερομηνία της Αλώσεως. Η εποχή βρίθει από τέτοια παραδείγματα.

Η επαναστατική σύλληψη υπήρξε εν πολλοίς αποτέλεσμα της επίδρασης της Γαλλικής Επανάστασης στην ελληνική διασπορά και στην ελληνική εμποροεφοπλιστική τάξη που σχηματίσθηκε κατά τα τέλη του 18ου αιώνα. Η δυτική όμως ιδέα του έθνους-κράτους, προϊόν των πολιτικών και οικονομικών αναγκών των ευρωπαϊκών αστικών τάξεων, αποτελούσε εξωτική έννοια για το βυζαντινό περιεχόμενο της ελληνικής συνείδησης και μόνον αποπροσανατολιστικά αποτελέσματα μπορούσε να επιφέρει. Περιόριζε δηλαδή την έννοια «Έλληνας» σε στενά εθνικά πλαίσια, δύσκολο άλλωστε να προσδιορισθούν σε μια εποχή που οι Έλληνες αυτοπροσδιορίζονταν κυρίως ως Χριστιανοί και Ορθόδοξοι έναντι των Τούρκων. Σε τέτοια στενά και προκρούστεια πλαίσια ο Ελληνισμός ουδέποτε κατά το παρελθόν είχε εγκλωβίσει τον εαυτό του. Αυτό είχε καταλυτικές επιπτώσεις κυρίως στην μετεπαναστατική εξέλιξη του νεοελληνικού κρατιδίου, το οποίο ακολούθησε μια στρατηγική προσαρτήσεως εδαφών που κατοικούνταν από ελληνόφωνους κατά πλειοψηφία πληθυσμούς, αντί να επιδιώξει μια συνολική λύση του Ανατολικού ζητήματος με την ανασύσταση πολυεθνικού ελληνικού κράτους ως διαδόχου της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Βεβαίως, τα δεδομένα της εποχής, η οικονομική δυσπραγία της Ελλάδας και η ξένη εξάρτηση υπήρξαν οι κύριοι ανασχετικοί παράγοντες.

Ας μην ξεχνάμε τέλος την τεράστια επίδραση που άσκησαν οι ιδέες του Ρήγα Φεραίου, που αποτελούσαν μια δυτικού τύπου σύλληψη της Μεγάλης Ιδέας, και του Κοραή, ο οποίος όμως συνέλαβε την προοπτική του νεώτερου Ελληνισμού υπό δυτικοευρωπαϊκό καθαρά πρίσμα.

Η Ελληνική Επανάσταση διαψεύδει αυτούς που αναζητούν στην Ιστορία λογικές αλληλουχίες: μια δράκα ατάκτων ανέτρεψε το διεθνές status quo που προσδιόρισαν οι Μεγάλες Δυνάμεις της μεταναπολεόντειας εποχής στην Βιέννη το 1815· συγκρούσθηκε με μια αυτοκρατορία που εκτεινόταν από τον Ατλαντικό Ωκεανό στην Κασπία κι από την Κεντρική Ευρώπη στις πηγές του Νείλου· ανέτρεψε, με μια σειρά από ηρωικές νίκες, τους ποσοτικούς συσχετισμούς δυνάμεως και τα πραγματικά δεδομένα· συμπαρέσυρε τέλος την κατάπληκτη διεθνή κοινή γνώμη και υποχρέωσε τις ισχυρές χώρες να επικυρώσουν, με το Ναυαρίνο και την Συνθήκη του Λονδίνου, τα αιματηρά κεκτημένα ενός ουτοπικού αγώνα.

Η αρχική πρόθεση ήταν όμως διαφορετική από το τελικό αποτέλεσμα: το επιτελικό σχέδιο της Φιλικής Εταιρείας προέβλεπε γενική εξέγερση στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, κατάλυσή της και ανασύσταση του Βυζαντίου. Δεν είναι τυχαίο ότι το σχέδιο προέβλεπε και πραξικόπημα στην Κωνσταντινούπολη[8]. Αυτά τα παραγνωρίζει η ιστοριογραφία του ελλαδικού κρατιδίου. Άλλωστε, η Επανάσταση εξερράγη πρώτα στην σημερινή Ρουμανία: αυτό καταδεικνύει τις βυζαντινές της προθέσεις και το μεγαλοϊδεατικό της περιεχόμενο. Ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης απαντά σε σχετικό ερώτημα του Λόρδου Χάμιλτον ότι οι επαναστατημένοι Έλληνες δεν είναι τίποτε άλλο από στρατιώτες του Μαρμαρωμένου Βασιλιά[9]. Επαναστατικά κινήματα ξέσπασαν άλλωστε, ταυτόχρονα με την Αγία Λαύρα, σ' όλη την οθωμανική επικράτεια. Το γεγονός ότι από όλη αυτή την κοσμογονία προέκυψε το έλασσον, το κρατίδιο της νότιας Ελλάδας, δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχνάμε το μείζον, που ήταν ο σκοπός της Ελληνικής Επανάστασης. Η μικρή Ελλάδα υπήρξε αποτέλεσμα μιας επανάστασης που είχε στόχο την ανασύσταση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας: για σαφείς γεωπολιτικούς λόγους η επαναστατική δράση επέτυχε στρατιωτικά στον δυσπρόσιτο, δύσβατο και ορεινό ελληνικό νότο και απέτυχε στις μεγάλες πεδιάδες της Μακεδονίας και των παραευξείνιων ηγεμονιών, που ήσαν προσπελάσιμες από το τουρκικό πεζικό και εγγύτερα στα μεγάλα οθωμανικά διοικητικά κέντρα.

5. Η Μεγάλη Ιδέα ως κυρίαρχη ιδεολογία του νεοελληνικού κράτους

Το νεοελληνικό κράτος θεωρήθηκε, από τους ίδιους τους ιδρυτές του, απλώς και μόνον το πρώτο βήμα μιας μεγάλης πορείας που οδηγούσε στον τελικό σκοπό. Το 1844, στην Εθνοσυνέλευ-

ση της Τρίτης Σεπτεμβρίου, ο εν ενεργεία πρωθυπουργός της Ελλάδος και αγωνιστής του '21 Ιωάννης Κωλλέτης αντικρούει την «ελλαδική» —υπό την στενή έννοια εθνική— λογική, διακηρύσσοντας ότι η Επανάσταση δεν έγινε για να κατασκευασθεί το υφιστάμενο κρατίδιο, αλλά η νέα Βυζαντινή Αυτοκρατορία[10]. Ο δε Όθων, κατά τον θάνατο του σουλτάνου Μαχμούτ, σχεδιάζει να μεταβεί στην Κωνσταντινούπολη για να στεφθεί Αυτοκράτωρ[11]. Πιο ρεαλιστής από τον ρομαντικό και εξωπραγματικό, πλην μεγαλοϊδεάτη Όθωνα, ο Χαρίλαος Τρικούπης θεωρεί την εσωτερική ανασυγκρότηση προϋπόθεση για την υλοποίηση της Μεγάλης Ιδέας (έχει σημασία ότι την θεωρεί προϋπόθεση και όχι αυτοσκοπό)[12]. Ο ανεύθυνος λαϊκιστικός εθνικισμός του Δηλιγιάννη αποσκοπεί σε μια άμεση σύγκρουση με την Τουρκία (που έχει όμως αποτέλεσμα το οικτρό 1897, την στρατιωτική αποτυχία και τον εξευτελισμό). Είναι δε χαρακτηριστικό ότι οι τιμές των αθηναϊκών οικοπέδων παρέμειναν καθηλωμένες, εν όψει της μεταφοράς της πρωτεύουσας στην Κωνσταντινούπολη[13], ενώ η κατά λαϊκή απαίτηση ονομασία του πρώτου Διαδόχου του ελληνικού θρόνου ως Κωνσταντίνου ενσάρκωσε γενικό αίτημα και γενική επιθυμία για μια πορεία από την Αθήνα στην Πόλη[14].

Στον αιώνα των εθνικισμών και των εθνικών αυτοσυνειδησιών, τον 19ο αιώνα, το όραμα του Ρήγα για μια πολυεθνική και ανεξίθρησκη ομοσπονδία, που αποτελούσε την μόνη στην ουσία γνήσια μέθοδο ανασύστασης του Βυζαντίου, ακυρώθηκε από την ανάπτυξη εθνικών επαναστατικών κινημάτων στην Βαλκανική Χερσόνησο. Στην μικρή Ελλάδα της Μελούνας, που παρήκμαζε ήδη, χωρίς να έχει ακμάσει ποτέ, μετά την δολοφονία του Καποδίστρια, δεν έμενε παρά να ακολουθήσει μια στρατηγική ενσωμάτωσης των ελληνικών πληθυσμών στο αθηναϊκό κρατίδιο. Αυτή η πιο «εθνική» σύλληψη αποτελούσε οπωσδήποτε παρεκτροπή από το καθαρά βυζαντινό περιεχόμενο της Μεγάλης Ιδέας, αλλά ήταν αναγκαστική προσαρμογή στην εθνική λογική που παρήγαγε και διέδωσε διεθνώς η Γαλλική Επανάσταση.

Αυτή η στρατηγική συνεπαγόταν λοιπόν την συνεχή επέκταση προς βορρά και προς ανατολάς, είτε με σύγκρουση με την Τουρκία είτε με την εύνοια των Μεγάλων Δυνάμεων, με τελικό στόχο την πολιτική ενοποίηση του ευρύτερου Ελληνισμού σ' ένα μεγάλο κράτος ένθεν και ένθεν του Αιγαίου, με πρωτεύουσα το ιστορικό κέντρο του Ελληνισμού, την Κωνσταντινούπολη. Η εσωτερική ανεπάρκεια και αδυναμία του νεοελληνικού κρατιδίου, αλλά κυρίως το δόγμα της ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που εξυπηρετούσε τα στρατηγικά και οικονομικά συμφέροντα των Μεγάλων Δυνάμεων της εποχής, παρεμπόδισαν την υλοποίηση αυτής της στρατηγικής κατά τον 19ο αιώνα. Η προσάρτηση των Ιονίων νήσων, το 1864, αποσκοπούσε στην πολιτική ενίσχυση της εγκαθίδρυσης νέας βασιλικής δυναστείας στην Ελλάδα[15] ενώ η προσάρτηση της Θεσσαλίας το 1881 οφειλόταν στην διπλωματική δεξιοτεχνία του εκπροσώπου της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο Συνέδριο του Βερολίνου Έλληνα Καραθεοδωρή Πασά.

Στην βάση της Μεγάλης Ιδέας, το 1912-13 η Ελλάδα διπλασιάσθηκε και τα σύνορά της έφθασαν στην Θράκη, 250 χιλιόμετρα κοντά στο κεντρικό σύμβολο των εθνικών διεκδικήσεων. Είναι αξιοσημείωτο ότι η αναχώρηση του αρχιστράτηγου Κωνσταντίνου από το Πεδίο του Άρεως τον Σεπτέμβριο του 1912 συνοδεύθηκε από την γενική ιαχή: «και στην Πόλη»[16]. Ο ίδιος ο Κωνσταντίνος, όταν λίγους μήνες αργότερα έγινε βασιλιάς, υπέγραφε ως Κωνσταντίνος ΙΒ΄, δηλαδή ως διάδοχος του Κωνσταντίνου ΙΑ΄ Παλαιολόγου.

Ο ιθύνων νους της Μεγάλης Εξόρμησης, ο Ελευθέριος Βενιζέλος, συνέλαβε με διαύγεια το τέλος του δόγματος της ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Τις παραμονές του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου,ο «μεγάλος ασθενής» κατέρρεε παταγωδώς: οι Νεότουρκοι και η γερμανική στρατιωτική και οικονομική διείσδυση απειλούσαν τα δυτικά συμφέροντα και η βαλκανική συμμαχία, που διαμέλισε τα ευρωπαϊκά εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, είχε την συγκατάθεση και την ενίσχυση των Αγγλογάλλων. Μπροστά στον Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Βενιζέλος κατάλαβε ότι παρουσιαζόταν η μεγαλύτερη ευκαιρία για τον Ελληνισμό, μετά την Άλωση: η Ελλάδα έπρεπε να συμμετάσχει στον Πόλεμο στο πλευρό της Entente και να εισπράξει στην συνέχεια, ως ανταμοιβή, την Μεγάλη Ελλάδα, εφ' όσον η γερμανόφιλη Τουρκία θα διαλυόταν εις τα εξ ων συνετέθη.

Πίσω από την ρεαλιστική, πρακτική και συγκροτημένη πολιτική μεθοδολογία του Εθνάρχη, κρυβόταν όμως κυρίαρχη η Μεγάλη Ιδέα: ο Βενιζέλος, που μικρός είχε σχεδιάσει στο μαθητικό του γραφείο τα όρια της Μεγάλης Ελλάδας[17], υποσχόταν το 1919 στον νεαρό βασιλιά Αλέξαν-

δρο: «θα σας πάω στην Πόλη Μεγαλειότατε» και ζητούσε να εντοπίσουν το σημείο στο οποίο διακόπηκε η Λειτουργία στην Αγια-Σοφιά την 29η Μαΐου 1453 και να φέρουν το στέμμα του Ιουστινιανού από τα Ιεροσόλυμα και την δαλματική του Ιωάννη Τσιμισκή από το Άγιον Όρος. Σκόπευε δηλαδή να στέψει τον Αλέξανδρο Αυτοκράτορα στην Κωνσταντινούπολη και να ξαναπιάσει το νήμα της ελληνικής ιστορίας από κει που είχε διακοπεί με την Άλωση[18].

Η Συνθήκη των Σεβρών, με την οποία η Ελλάδα άγγιξε για μια μόνον ιστορική στιγμή τα όρια του Βυζαντίου, παρέμεινε διπλωματικό έγγραφο χωρίς αντίκρυσμα, εφ' όσον αποτελούσε στρατηγικό ελιγμό των Αγγλογάλλων εις βάρος της Ελλάδας, που αποσκοπούσε να κατοχυρώσει τα οικονομικά συμφέροντα του δυτικού κεφαλαίου στην Μέση Ανατολή. Ο ίδιος ο Βενιζέλος, ήδη πριν από την πτώση του το 1920, τηλεγράφησε από το Παρίσι ότι διέβλεπε μεταστροφή της γαλλικής πολιτικής υπό την πίεση χρηματιστηριακών κύκλων[19]. Στην ουσία, οι Δυτικοί χρησιμοποίησαν την Ελλάδα ως μοχλό αντιπερισπασμού έναντι του Κεμάλ ώστε να εδραιωθούν στις πετρελαιοπηγές του Ιράκ. Όταν ο σκοπός τους επιτεύχθηκε, υποστήριξαν τον Κεμάλ διότι δεν επιθυμούσαν μια ισχυρή ελληνική παρουσία στην ανατολική Μεσόγειο, απειλητική για τα ναυτιλιακά και εμπορικά τους συμφέροντα. Γι' αυτό και έμεναν απαθείς στο τραγικό θέαμα της φλεγόμενης Σμύρνης, οι δε αξιωματικοί τους χόρευαν βαλς στα πολεμικά πλοία, ενώ οι ναύτες τους έκοβαν με τσεκούρια τα χέρια των Ελλήνων, που προσπαθούσαν να σκαρφαλώσουν στα καταστρώματα, για να σωθούν από τον σφαγιασμό[20].

Τεράστιες ευθύνες βαρύνουν όμως την κωνσταντινική ηγεσία της περιόδου 1920-22, που διέπραξε τερατώδη διπλωματικά, πολιτικά και στρατηγικά σφάλματα. Η παλινόρθωση του ίδιου του Κωνσταντίνου, συμμάχου των ηττημένων του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου Γερμανών, προκάλεσε τους νικητές Αγγλογάλλους και τους έδωσε το αναγκαίο πρόσχημα ώστε να άρουν την υποστήριξή τους στην ελληνική προσπάθεια. Η επέκταση του μετώπου στην γραμμή του Σαγγάριου, η επιλογή εντελώς ακατάλληλων προσώπων στην στρατιωτική ηγεσία, η πολιτική αδιαλλαξία και εμπάθεια, η ατολμία και η ανικανότητα της αντιβενιζελικής ηγεσίας οδήγησαν στην μεγαλύτερη συμφορά της ελληνικής ιστορίας.

Ακόμα κι έτσι, είναι εκπληκτικό το γεγονός ότι πέντε περίπου αιώνες μετά την Άλωση, το 1919, ο Ελληνισμός αποβιβαζόταν στην Σμύρνη και εκατό ακριβώς χρόνια μετά την Απελευθέρωση, το 1921, ο ελληνικός στρατός κατέλυε την Τουρκία στο γεωγραφικό της κέντρο, στην καρδιά της Μικρασίας, κάτι που καμμία μεγάλη δύναμη, ούτε η ίδια η Ρωσσία, δεν επέτυχε. Είναι παγκόσμια μοναδικό ότι σε μια δεκαετία, από το 1912 έως το 1921, ένα έθνος επεξέτεινε τα όριά του από τον Όλυμπο στον Σαγγάριο. Το κίνητρο, η ιδεολογία και η νομιμοποιητική αναφορά αυτής της εκτίναξης, που θυμίζει τηρουμένων των αναλογιών την εκστρατεία του Μεγάλου Αλεξάνδρου, είναι ακριβώς η Μεγάλη Ιδέα.

6. Οι κριτικές της Μεγάλης Ιδέας

Δεν πρέπει να συγχέεται η κριτική προς την Μεγάλη Ιδέα με την κριτική προς την βενιζελική εξόρμηση.

Κριτική εναντίον της Μεγάλης Ιδέας γενικά άσκησε η Αριστερά, που θεώρησε τον μεγαλοϊδεατισμό παράγοντα αποπροσανατολισμού του λαού από τα κοινωνικά του προβλήματα και μοχλό κοινωνικής συνοχής, εξουδετερωτικό της ταξικής πάλης. Η υπονόμευση της μικρασιατικής εκστρατείας από στελέχη του νεοπαγούς κομμουνιστικού κόμματος ήταν η έμπρακτη απόδειξη αυτής της αντίθεσης[21].

Η αντιβενιζελική αντίθεση στην Μεγάλη Ιδέα εκφράζεται άριστα από την αρθρογραφία του κυριώτερου ιδεολογικού εκφραστή και καθοδηγητή της αντιβενιζελικής παράταξης, Γεωργίου Βλάχου, το 1920-22, ο οποίος χαρακτήρισε την μικρασιατική εκστρατεία εμπλοκή και τυχοδιωκτισμό, από τον οποίο έπρεπε η Ελλάδα να απεμπλακεί το ταχύτερο[22]. Στην προεκλογική συγκέντρωση της Δεξιάς, τον Νοέμβριο του 1920, τα μαινόμενα πλήθη που απαιτούσαν «Ελιά και Κώτσο Βασιλιά», δηλαδή αποστράτευση και επιστροφή του εκπτώτου Κωνσταντίνου, κραύγαζαν: «Η Ελλάδα κάτω από το Μενίδι»: το μήνυμα ήταν σαφές[23]. Αλλά η αντίθεση του αντιβενιζελισμού στην μικρασιατική εκστρατεία είχε περισσότερο σχέση με την εμπάθεια εναντίον του προσώπου του Ελευθερίου Βενιζέλου, καθώς και με την απώλεια της ελλαδικής πολιτικής κυριαρχίας από τον κοτζαμπασισμό-παλαιοκομματισμό, λόγω της ανόδου νέας ιθύνουσας τάξης. Άλλωστε, ο Εθνικός Διχασμός δεν οφειλόταν στην άρνηση των αντιβενιζελικών να εργασθούν για την Μεγάλη Ελλάδα, αλλά στην διαφορετική μέθοδο που υποστήριζαν, δηλαδή την συνεργασία με την

Γερμανία, την οποία θεωρούσαν βέβαιη νικήτρια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Εξάλλου, η αντιβενιζελική ηγεσία της περιόδου 1920-22 εξακολούθησε τελικώς την μικρασιατική εκστρατεία, για να μην θεωρηθεί λιγώτερο μεγαλοϊδεατική από την βενιζελική παράταξη, παρά τις προεκλογικές εξαγγελίες της.

Περισσότερο αυθεντική ήταν η κριτική του Ίωνος Δραγούμη (1878-1920), ο οποίος αρνήθηκε την κρατική υπόσταση του Ελληνισμού, θεώρησε ότι το έθνος μπορούσε να υπάρξει σε οιοδήποτε κρατικό σχήμα και έφθασε μέχρι του σημείου να υποστηρίξει ότι η πολιτική δουλεία ενδυνάμωνε τον Ελληνισμό, ενώ το ελεύθερο ελληνικό κράτος με την φαυλότητά του τον κατέστρεφε. Έτσι, ο Δραγούμης θεώρησε την Μεγάλη Εξόρμηση της περιόδου 1912-20 πολιτική της επέκτασης του ελλαδικού κράτους «με τσόντες», που δεν είχε καμία απολύτως σχέση με την τεράστια υπερκρατική εμβέλεια του «εξαπλωμένου σαν μεγάλο ζώο που δεν βλέπει ως πού φθάνουν τα πόδια του» ελληνικού έθνους[24].

Αλλά και ο Κωνσταντίνος Σοκόλης (1873-1920) υποστήριξε στην *Αυτοκρατορία* του (1916) ότι η «οθνεία πολιτική των εθνοτήτων», που κυριάρχησε στην Ευρώπη τον 18ο αιώνα, κατέστρεψε το πολυεθνικό περιεχόμενο της βυζαντινής ιδέας, η οποία έτσι εκφυλίσθηκε σε αντιπαράθεση βαλκανικών εθνών, πρώην αδελφών στον κοινό παρονομαστή της αυτοκρατορίας και νυν αλληλοσπαρασσομένων για μερικά τετραγωνικά «εθνικού εδάφους»[25].

Οξεία κριτική στην Μεγάλη Ιδέα άσκησε, από στρατιωτικής απόψεως, ο Ιωάννης Μεταξάς, το πλέον ίσως αμφιλεγόμενο πρόσωπο της νεώτερης ελληνικής ιστορίας, αναμφισβήτητα όμως στρατιωτική διάνοια και επιτελικός εγκέφαλος των τριών μεγάλων νικηφόρων πολέμων του 1912-13 και του 1940. Ο Μεταξάς θεώρησε την μικρασιατική εκστρατεία καταδικασμένη για γεωστρατηγικούς λόγους. Υπήρξε πιο συνεπής στις αντιρρήσεις του, εφ' όσον αρνήθηκε να αναλάβει την Αρχιστρατηγία του Ελληνικού Στρατού που του επρότεινε ο πρωθυπουργός Γούναρης το 1921. Η στάση του αυτή έγινε στην συνέχεια αντικείμενο επίκρισης από τον Γεώργιο Βλάχο, ο οποίος την θεώρησε λιποταξία[26].

Μετά την Καταστροφή του 1922, οι βενιζελικοί κατήγγειλαν τα σφάλματα και τις ολέθριες παραλείψεις της αντιβενιζελικής ηγεσίας που προκάλεσαν την κατάρρευση του μετώπου, την σφαγή ενός εκατομμυρίου Ελλήνων και την προσφυγοποίηση ενάμισι εκατομμυρίου ακόμα και ταυτόχρονα συνειδητοποίησαν την παγίδα των ξένων, που εγκατέλειψαν την Ελλάδα και μεταστράφηκαν υπέρ του Κεμάλ στην μέση της μικρασιατικής εκστρατείας.

Οι αντιβενιζελικοί προσπάθησαν να κατηγορήσουν τον Βενιζέλο ως υπεύθυνο, διότι παρέσυρε την Ελλάδα σε μια τεράστια και χιμαιρική προσπάθεια να κατακτήσει την Ασία, χωρίς εσωτερικές προϋποθέσεις και χωρίς πραγματική εξωτερική ενίσχυση. Αυτή η κριτική δεν εξηγεί φυσικά γιατί η Κυβέρνηση Γούναρη επεξέτεινε το μέτωπο από την περιοχή της Σμύρνης στον Σαγγάριο.

Μια νεοφαναριώτικη αντίληψη ισχυρίζεται ότι εάν η Ελλάδα δεν είχε εκστρατεύσει στην Ασία, ο Ελληνισμός θα είχε προοδεύσει και θα άκμαζε ακόμα στην σημερινή Τουρκία. Πράγματι, πριν από το 1910 οι Έλληνες είχαν κατορθώσει να ισχυροποιήσουν την θέση τους στους οθωμανικούς μηχανισμούς, ιδίως μετά τις μεταρρυθμίσεις του Ταντζιμάτ το 1839-56 και μετά· στην οθωμανική Βουλή του 1908 άλλωστε εξελέγησαν εικοσιεπτά βουλευτές ελληνικής καταγωγής.



Ο Τρότσκι για τα Βαλκάνια

Ανταποκριτής της εφημερίδας Κιεβσκάια Μισλ (*Η Σκέψη του Κιέβου*), ο Λεόν Τρότσκι το 1909 στα ταραγμένα και τότε Βαλκάνια γράφει στις 16 Ιανουαρίου εκείνου τού χρόνου, αναφερόμενος στη «Νέα Τουρκία» και τα βαλκανικά πράγματα γενικότερα, σ' ένα σημείο της ανταπόκρισής του:

«...Μια εκτενής και οικονομικά **ενοποιημένη** επικράτεια είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη βιομηχανική ανάπτυξη. Αυτό δεν αφορά μόνον την Τουρκία αλλά και το σύνολο της Βαλκανικής. Δεν είναι η εθνική της διαφοροποίηση, αλλά ο κατακερματισμός της σε πολλά κράτη που βαραίνει πάνω της σαν κατάρα. Συνοριακά τελωνεία την χωρίζουν τεχνητά σε κομμάτια. Οι μηχανορραφίες των καπιταλιστικών δυνάμεων συνυφαίνονται με τις αιματηρές ίντριγκες των βαλκανικών δυναστειών. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η Βαλκανική θα συνεχίσει να 'ναι το κουτί της Πανδώρας. Μόνον ένα ενιαίο κράτος όλων των βαλκανικών εθνοτήτων σε μια δημοκρατική ομοσπονδιακή βάση, στο πρότυπο της Ελβετίας ή των ΗΠΑ, μπορεί να φέρει εσωτερική ειρήνη στα Βαλκάνια και να δημιουργήσει συνθήκες μιας ισχυρής ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων».
Πριν από 85 χρόνια, αυτές οι παρατηρήσεις...»

(Από το βιβλίο *Τα Βαλκάνια και οι Βαλκανικοί Πόλεμοι 1912-13*, Εκδ. Θεμέλιο.

Μια μέρα, η μικρή αυτή Ελλάδα μπορεί να μην είναι και τόσο μικρή. Συνέβη ήδη δύο φορές μέσα στην ιστορία, κι αυτό στο πείσμα του νόμου των πιθανοτήτων. Φυσικά, δεν το λέω τόσο επειδή οραματίζομαι την γαλανόλευκο να κυματίζει σε πιο εκτεταμένα σύνορα, όσο επειδή θα ήθελα κάποτε και οι μικροί σου Τάταροι της Κριμαίας και οι μεγάλοι σου πιστολάδες του Τέξας να συναντηθούν και να εξισορροπηθούν πάνω σε μια ιδέα που το μεγαλείο της να είναι το ίδιο, είτε πρόκειται για το Μυρτώο Πέλαγος, είτε για τον Ατλαντικό Ωκεανό, είτε για τον Αχελώο, είτε για τον Μισσισσιπή».

(Οδυσσέας Ελύτης, *Εν Λευκώ*, Ίκαρος, 6΄ έκδοση, Αθήνα 1992, σελ. 152-153.

Η άποψη αυτή αγνοεί όμως το γεγονός ότι η παλαιά οθωμανική πολυεθνική αντίληψη είχε ήδη δώσει την θέση της στον νεοτουρκικό εθνικισμό και στο νεοτουρκικό δόγμα εθνικής εκκαθάρισης και ομοιογένειας, απόρροια του οποίου ήσαν οι μεγάλες σφαγές των εθνικών μειονοτήτων της Τουρκίας, των Ελλήνων, των Αρμενίων και σήμερα των Κούρδων. Άλλωστε —καταλυτική απόδειξη— οι πρώτες οργανωμένες σφαγές Ελλήνων έγιναν στην Φώκαια το 1914 και τα περίφημα Amele Taburu, τα τάγματα εξόντωσης των μικρασιατικών ελληνικών πληθυσμών, δημιουργήθηκαν πολλά χρόνια πριν αποφασίσει ο Βενιζέλος να εκστρατεύσει στην Μικρασία. Δηλαδή η εκκαθάριση της Μικράς Ασίας από τους ελληνικούς πληθυσμούς και η γενοκτονία τους ήταν αποφασισμένη ούτως ή άλλως, ανεξαρτήτως της ελληνικής επέμβασης.

7. Η Μεγάλη Ιδέα μετά το 1922

Η επιμονή του στρατηγού Πάγκαλου να καταλάβει την εγκαταλελειμμένη από τον Κεμάλ Κωνσταντινούπολη το 1923, με την ανασυγκροτημένη Στρατιά του Έβρου, αποκρούσθηκε βίαια από τον Βενιζέλο που προσπαθούσε στην Λωζάννη να υπογράψει αξιοπρεπή Συνθήκη με την Τουρκία. Δεν γνωρίζουμε τα ακριβή κίνητρα του Βενιζέλου. Αλλά μια Ελλάδα που θα επεκτεινόταν ως την Πόλη χωρίς την Ιωνία και τον Πόντο, δεν θα ήταν η Μεγάλη Ελλάδα που ονειρεύθηκε ο Ελληνισμός. Παρά την αρχική κατάφαση του καθεστώτος Πλαστήρα προς την πρόταση του Πάγκαλου, η οξεία άρνηση του Βενιζέλου απέτρεψε μια τέτοια εξέλιξη. Υπάρχουν ενδείξεις ότι ο Πάγκαλος είχε επιθετικές προθέσεις έναντι της Τουρκίας και αργότερα, όταν έγινε δικτάτωρ (1925-26). Η ανατροπή του όμως από τον Κονδύλη απέτρεψε την προοπτική μιας νέας σύγκρουσης[27].

Μια παραλλαγή της φαναριώτικης σκέψης αποτελεί η λογική με την οποία ο Βενιζέλος υπέγραψε το Ελληνοτουρκικό Σύμφωνο: ο τρομακτικά ρεαλιστής Βενιζέλος, μετά την αποτυχία της στρατιωτικής υλοποίησης της Μεγάλης Ιδέας, προώθησε κατά την «χρυσή τετραετία» του (1928-32) πολιτική ελληνοτουρκικής φιλίας και συνεργασίας, μετέβη μάλιστα στην Άγκυρα όπου συνομίλησε με τον Κεμάλ και τον Ινονού και υπέγραψε το περίφημο Σύμφωνο. Ο στόχος του Βενιζέλου ήταν η ειρηνική επιστροφή των Ελλήνων στην Ασία και η εκ νέου επικράτησή τους στην ανατολική Μεσόγειο, στα πλαίσια μιας ελληνοτουρκικής συνομοσπονδίας, όπου

Ελλάδα και Τουρκία θα συνυπήρχαν ισότιμα. Αυτή η ισότιμη συνύπαρξη είναι η διαφορά του μεταπολεμικού οράματος του Βενιζέλου από την φαναριώτικη αντίληψη, η οποία προϋπέθετε οθωμανοποίηση των ραγιάδων Ελλήνων. Ο σχεδιασμός αυτός του Βενιζέλου ήταν όμως αδύνατον να πραγματοποιηθεί εφ' όσον το εθνικιστικό δόγμα του κεμαλισμού και το σύγχρονο κράτος, καθώς και η δημιουργία τουρκικής αστικής τάξης που προσπάθησε να κατασκευάσει ο Κεμάλ, απέκλειαν οιαδήποτε εκ νέου διείσδυση του Ελληνισμού στην Τουρκία[28].

Ο Ιωάννης Μεταξάς ορίζει, στα τέλη του Μεσοπολέμου, την Μεγάλη Ιδέα με διαφορετικό τρόπο: της δίδει πολιτιστικό περιεχόμενο. Η Μεγάλη Ιδέα, κατά τον Μεταξά, δεν χρειάζεται κρατική επέκταση. Είναι το ελληνικό πνεύμα που θα επικρατήσει σε ευρύτερα γεωγραφικά πλαίσια και όχι το ελληνικό κράτος[29].

Έξαρση του μεγαλοϊδεατισμού παρατηρείται στο τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, όταν η νικήτρια Ελλάδα απαιτεί, ως ελάχιστη αμοιβή για τις ηρωικές υπηρεσίες και τις θυσίες της, την Βόρεια Ήπειρο, την Ανατολική Θράκη, τα Δωδεκάνησα και την Κύπρο. Στα πλαίσια αυτών των συζητήσεων αναπτύχθηκαν μεγαλοϊδεατικές απόψεις. Αλλά ο Εμφύλιος Πόλεμος εξουδετέρωσε κάθε ελληνική επιθυμία.

Επρόκειτο όμως πλέον για ιδιωτικές συζητήσεις. Η Μεγάλη Ιδέα έπαψε να αποτελεί επίσημη κρατική ιδεολογία και στόχο από το 1922. Η επιβίωσή της στο λαϊκό αίσθημα είναι μια εντελώς διαφορετική υπόθεση και σχετίζεται κυρίως με την αίσθηση συνέχειας στον χρόνο και την αυτοσυνείδηση του Ελληνισμού.

Μετά το 1922, η Μεγάλη Ιδέα επανεμφανίζεται με διαφορετικές μορφές. Μετά από τον Μεταξά ο οποίος, την ανάγκη φιλοτιμία ποιούμενος, την προσδιόρισε πολιτιστικά, οι επόμενοι πολιτικοί ηγέτες εξάλειψαν από τον επίσημο πολιτικό τους λόγο τον μεγαλοϊδεατισμό. Άλλο τι υποστήριζαν στις ιδιωτικές τους συζητήσεις. Η επιβολή από τις Ηνωμένες Πολιτείες της στενής συνεργασίας Ελλάδος-Τουρκίας, στα πλαίσια του ΝΑΤΟ, απέκλειε οιαδήποτε νύξη περί Μεγάλης Ιδέας, της οποίας η υλοποίηση συνδέεται κατ' ανάγκην με την καταστροφή ή την δραστική συρρίκνωση της Τουρκίας.

Κατά την δεκαετία του 1950-60, ομάδες προοδευτικών τεχνοκρατών και διανοουμένων προσπάθησαν να ταυτίσουν την Μεγάλη Ιδέα με την κυριαρχούσα στην μεταπολεμική εποχή έννοια της Ανάπτυξης[30]. Είναι χαρακτηριστικό ότι η Ελλάδα ξαναγύρναγε κάθε φορά στην Μεγάλη Ιδέα, δίδοντάς της ένα περιεχόμενο προσαρμοσμένο στα δεδομένα της εποχής, αποφεύγο-

Ναϊλοί εμάς, να βάι εμάς

(Ποντιακόν)

— Ναϊλοί εμάς, να βάι εμάς, οι Τούρκ' την Πόλη' επαίραν
επαίραν το βασιλοσκάμν' , ελλάγεν η αφεντία.
— Μοιρολογούν τα εγκλησιάς, κλαίγνε τα μοναστήρεα
κι' Αϊ-Γιάννες ο Χρυσόστομον, κλαίει θερνοκοπάται.
— «Μη κλαις μη κλαις Αϊ-Γιάννε μου, και μη θερνοκοπάσαι
η Ρωμανία[32] πέρασεν, η Ρωμανία επάρθεν
η Ρωμανία αν πέρασεν, ανθεί και φέρει κι άλλο».

Παράφρασις

— Αλοί σε μας, και βάι σε μας, την Πόλι επήραν Τούρκοι
πήραν του Ρήγα το θρονί, άλλαξ' η αυθεντία.
— Μοιρολογούν οι εκκλησιές, κλαίνε τα μοναστήρια
κι Αϊ-Γιάννης ο Χρυσόστομος, κλαίει θερνοκοπιέται.
— «Μη κλαις, μη κλαις Αϊ-Γιάννη μου, και μη θερνοκοπιέσαι
η Ρωμανία πέρασεν, η Ρωμανία επάρθη
η Ρωμανία αν πέρασε, πάλι θα ξανανθίση».

★ ★ ★

Κι η Δέσποινα ως τ' άκουσε

(Ριζίτικο Κρητικό)

Ούλες η μέρες του Θεού, καλές κι' ευλογημένες
'σαν την ημέρα τση Λαμπρής, άλλη κιαμιά δεν είναι
απου σημαίνου η γι' εκκλησιές, τα μέγα μοναστήρια
σημαίνει κ' η Αγιά Σοφιά, το Μέγα Μοναστήρι.
Με τετρακόσια σήμαντρα, με δεκοχτώ καμπάνες
μ' εξήντα πέντε αρχιερείς, και διάκους τετρακόσους
μ' εκατό δυο πνευματικούς, με το χαρτί στο χέρι.
Ψάλλει ζερβά ο βασιλιάς, δεξιά ο Πατριάρχης
ψάλλουνε το χερουβικό, για 'να ξεβγάλουν τ' άγια
και μια φωνή ακούστηκε, απ' αρχαγγέλου στόμα:
«Πάψετε το χερουβικό κι ας χαμηλώσουν τ' άγια
και δώστε λόγο ςτη Φραγκιά, την Πόλι επήρ' ο Τούρκος
νάρθουν 'να την αδειάσουνε, πράμμα 'να μην αφήσουν
'να πάρουν την άγια Σοφιά, με τα χρουσά τζη τέμπλα
'να πάρουν το βαγγέλιο, τράπεζα των αγίω».
Κ' η Δέσποινα ως τ' άκουσε, τ' αμμάθιαν τζ' εδάκρυσαν
κι' ο Μιχαήλ, κι' ο Γαβριήλ την επαρηγορούσαν:
«Σώπασ' αφρέντρα και κυρά και μην πολοδακρύζεις
πάλε με χρόνια με καιρούς πάλε δικά μας θάνιαι».

ντας να κατονομάσει το μόνο αυθεντικό περιεχόμενο.

Εκφυλισμό, κατάχρηση και παρερμηνεία της Μεγάλης Ιδέας αποτελεί η αναφορά της στους ασυνάρτητους πολιτικούς λόγους του δικτάτορα Παπαδόπουλου, ο οποίος τελείωνε τις ομιλίες του, ασχέτως του περιεχομένου τους —είτε επρόκειτο περί εγκαινίων νέας πτέρυγας ευαγούς ιδρύματος, είτε περί νόμου ενισχύσεως της χοιροτροφίας— με την φράση «Ζήτω η Μεγάλη Ελλάς», «Ζήτω η Μεγάλη Ιδέα» κλπ. Πέρα από την ασυναρτησία του, ο Παπαδόπουλος στην ουσία προσπάθησε να εξουδετερώσει τον δυναμικό, επιθετικό και εξωστρεφή χαρακτήρα της Μεγάλης Ιδέας, προσδίδοντάς της στατικό περιεχόμενο: σε πολλούς λόγους του προσδιορίζει την Μεγάλη Ελλάδα ως την Διασπορά και τον Εφοπλισμό. Ο Παπαδόπουλος, ο οποίος, παρά τον άκυρο και φραστικό μεγαλοϊδεατισμό του, πρότεινε κι αυτός συνομοσπονδία με την Τουρκία, απέσυρε την ελληνική μεραρχία από την Κύπρο και δημιούργησε έτσι την βασική προϋπόθεση της τραγικής τουρκικής επέμβασης[31].

Μετά το 1974, η κάπηλη ταύτιση των πατριωτικών και μεγαλοϊδεατικών ιδεωδών με την Δικτατορία και την Ανελευθερία από τους Συνταγματάρχες κατέστησε την Μεγάλη Ιδέα βορά του ακροδεξιού περιθωρίου.

Τα θεαματικά γεγονότα του 1989, η διάλυση του Ανατολικού Συνασπισμού, η χειραφέτηση πολλαπλών εθνικισμών και επεκτατικών φιλοδοξιών εις βάρος της Ελλάδος, η υπαρξιακή κρίση του Ελληνισμού σε συνδυασμό με την ραγδαία ισλαμοποίηση και την ταυτόχρονη διάλυση εις τα εξ ων συνετέθη της Τουρκίας ενδέχεται να προκαλέσουν την αναγέννηση της Μεγάλης Ιδέας, ίσως στην πιο απόλυτη και βίαιη μορφή της.

8. Μερικές παρατηρήσεις στην Μεγάλη Ιδέα

• Η Μεγάλη Ιδέα είναι η μόνη κοινή φιλοδοξία, ο μόνος κοινός παρονομαστής, το μόνο κοινό αίσθημα που παρήγαγε ιστορικά το διαρκώς διχασμένο, στα άλλα θέματα, ελληνικό έθνος.

• Η Μεγάλη Ιδέα αποτελεί τον συνδετικό κρίκο του μακραίωνου και πράγματι ένδοξου βυζαντινού παρελθόντος με τον νεώτερο Ελληνισμό. Αποτελεί δηλαδή την βασική προϋπόθεση της αίσθησης συνέχειας του Ελληνισμού στον χρόνο.

• Το νεώτερο ελληνικό κράτος και οι επεκτάσεις του αποτελούν απόρροια της Μεγάλης Ιδέας. Η εθνική ελευθερία νοήθηκε από τον νεώτερο Ελληνισμό στα πλαίσια που προσδιόριζε η εμβέλεια του πολιτισμού του και των προ της Αλώσεως ορίων του.

• Η ελληνική Μεγάλη Ιδέα, εν αντιθέσει με τους φυλετισμούς, τις μισαλλοδοξίες και τις συλλογικές διαστροφές άλλων λαών, προσδιορίζεται υπερεθνικά και πολιτιστικά, όπως άλλωστε και ο ίδιος ο Ελληνισμός στην μακραίωνη ιστορία του.

• Η λύση του Ανατολικού ζητήματος, δηλαδή της τύχης των βαλκανικών και ανατολικών λαών την στιγμή της διάλυσης της αχανούς Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στις αρχές του αιώνα, θα μπορούσε να είναι η Μεγάλη Ιδέα, διότι ακριβώς η ίδια η πολυσυλλεκτική της φύση θα μπορούσε να ενώσει πληθώρα εθνοτήτων στον κοινό παρονομαστή του κατ' εξοχήν εκλεκτικιστικού πολιτισμού, του ελληνικού. Έτσι, θα αποφεύγονταν οι αλληλοσφαγές που συμβαίνουν σήμερα μεταξύ βαλκανικών και μικρασιατικών λαών.

• Θα πρέπει να γίνεται διαρκώς διαχωρισμός μεταξύ εθνικισμού και Μεγάλης Ιδέας. Ο εθνικισμός αποτελεί φαινόμενο συντιθέμενο από νάρκισσισμό, περιχαράκωση, μισαλλοδοξία, φανατισμό, παρωπιδισμό και στειρότητα. Η Μεγάλη Ιδέα, αντίθετα, ως η βασική ιστορική συντεταγμένη του Ελληνισμού, αποτελεί θύλακα συνύπαρξης, ποικιλίας, πολιτισμικής ανταλλαγής, διαλεκτικής σχέσης των μερών του συνόλου, πολυεθνικότητας και ανεξιθρησκίας.

• Δεν υπάρχει νεοελληνικός εθνικισμός. Υπάρχει στην θέση του μόνον η Μεγάλη Ιδέα. Κι αυτό οφείλεται στην διαχρονική υπόσταση και στην ποιότητα του ελληνικού πολιτισμού. Ο εθνικισμός αποτελεί επαρχιώτικο φαινόμενο του 19ου αιώνα. Η Μεγάλη Ιδέα, αντίθετα, στηρίζεται στην γόνιμη σύζευξη πολιτισμών και στην συνεργασία εθνοτήτων σε μεγάλα κρατικά συγκροτήματα, υπό την αιγίδα του από την φύση του πλουραλιστικού ελληνικού πνεύματος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Λέων ο Αρμένιος, η δυναστεία του Ιουστινιανού και η δυναστεία των Ισαύρων αποτελούν επιφανή παραδείγματα.

2. Γι' αυτό ο μέγας Sluberger ονομάζει το έργο του *Η βυζαντιακή εποποιΐα*.

3. Βλ. το μνημειώδες έργο του M. Bloch, *Η φεουδαλική κοινωνία*, ελληνική μετάφραση από τις εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1987.

4. Βλ. το δημοσιευόμενο παρακάτω κείμενο της Ελένης Γλύκατζη-Ahrweiler.

5. Βλ. τις πηγές για την Άλωση: Γεωργίου Φραντζή, Nicolo Barbaro κ.ά.

6. Βλ. Χαλίλ Ινάλτζίκ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.

7. Αυτό άλλωστε είναι και το νόημα του ανωνύμου κειμένου της *Ελληνικής Νομαρχίας*.

8. Κ. Παπαρρηγοπούλου, *Επίτομος ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Δημητράκος, Αθήνα 1952, σελ. 598.

9. Θ. Κολοκοτρώνη, *Απομνημονεύματα*, εκδ. Δρακόπουλου, Αθήνα, sd., σελ. 178.

10. Πρακτικά της εν Αθήναις της Τρίτης Σεπτεμβρίου Εθνικής των Ελλήνων Συνελεύσεως, εκδοθέντα δημοσία δαπάνη εν Αθήναις, εκ του βασιλικού τυπογραφείου, σελ. 190-191.

11. Βλ. Σπύρου Μαρκεζίνη, *Πολιτική ιστορία Νεωτέρας Ελλάδος*, Πάπυρος, Αθήνα 1966, τόμος 2, σελ. 25-26.

12. Μεταξύ άλλων και Κ. Βεργόπουλου, *Κράτος και οικονομική πολιτική στον 19ο αιώνα*, Εξάντας, Αθήνα 1994, β΄ έκδοση, σελ. 168-169.

13. Η Αθήνα εθεωρείτο προσωρινή πρωτεύουσα, όπως σημειώνει και ο Σπύρος Μαρκεζίνης, ε.α., τόμος 2, σελ. 47 και αλλού.

14. Σπ. Μαρκεζίνης, ε.α., τόμος 4, σελ. 110 και επίσης Ε. Ντριώ, *Ο βασιλεύς Κωνσταντίνος*, Αθήνα 1972, σελ. 36.

15. Μελέτης Η. Μελετόπουλος, *Η βασιλεία στην νεώτερη ελληνική ιστορία*, εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα 1994, κεφάλαιο περί Γεωργίου Α΄.

16. Γλαφυρά το αφηγείται και ο Θ. Πετσάλης-Διομήδης στο αυτοβιογραφικό του έργο *Δεκατρία χρόνια*, Εστία, Αθήνα 1964, σελ. 52.

17. Γ. Μουρέλλου, *Βενιζέλος*, Δίφρος, Αθήνα 1964, σελ. 65-66 και αλλού.

18. Χρ. Ζαλοκώστα, *Αλέξανδρος*, εκδ. Σκαζίκη, s.d. σελ. 110-111 και αλλού.

19. Τηλεγράφημα Βενιζέλου προς το Υπουργείο Εξωτερικών Ελλάδος με ημερομηνία 23-31920, που δημοσιεύεται στο έργο του Δ. Χρονόπουλου, *Ο εξ Ανατολών κίνδυνος*, Εστία, Αθήνα 1985.

20. Σχετικές περιγραφές στο έργο του René Puaux, *Οι τελευταίες μέρες της Σμύρνης*, Ιστορητής, Αθήνα 1993, και σε όλες γενικά τις πηγές της εποχής.

21. Η άποψη της κομμουνιστικής Αριστεράς για την Μεγάλη Ιδέα αποτυπώνεται στο συλλογικό έργο *Η Μικρασιατική Εκστρατεία και Καταστροφή*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1988, πρακτικά συνεδρίου.

22. Βλ. τα άρθρα του Γ. Βλάχου «Οι Πομερανοί» και «Οίκαδε» στην *Καθημερινή*, 17 και 19 Αυγούστου 1922 αντίστοιχα.

23. Μελέτη Η. Μελετόπουλου, *Η βασιλεία στην νεώτερη ελληνική ιστορία*, εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα 1994, σελ. 78.

24. Βλ. Μελέτη Η. Μελετόπουλου, *«Ίων Δραγούμης: ο ρομαντικός εθνικισμός»*, in *Νέα Κοινωνιολογία*, αρ. 7.

25. Κ. Σοκόλη, *Η Αυτοκρατορία*, Αθήνα 1916 και επανέκδοση 1994. Βλ. επίσης το αφιέρωμα στον Κ. Σοκόλη στην *Νέα Κοινωνιολογία*, αρ. 18.

26. Βλ. το άρθρο του Γ. Βλάχου «Ο κ. Αντιστράτηγος» στην *Καθημερινή* της 25ης Αυγούστου 1921.

27. Γρ. Δαφνή, *Η Ελλάς μεταξύ δύο Πολέμων*, Ίκαρος, Αθήνα 1974, α΄ τόμος, σελ. 323.

28. Γρ. Δαφνή, ε.α. β΄ τόμος, σελ. 63.

29. Ι. Μεταξά, *Λόγοι και Σκέψεις: 1936-1941*, εκδ. Γκοβόστης, Αθήνα 1969.

30. Πρακτικά 6ου Πανελληνίου Συνεδρίου της Εταιρείας Ελληνικών Σπουδών, Ηράκλειο Κρήτης, Μάιος 1966, σελ. 3, 4, 5.

31. Βλ. Γ. Παπαδοπούλου, *Το Πιστεύω μας*, α΄ τόμος, έκδοσις Γενικής Διεύθυνσης Τύπου, Αθήνα, Σεπτέμβριος 1968.

Αφιέρωμα

Μεγάλη Ιδέα, η μαθητεία του νεοελληνισμού στην άχραντη ευτέλεια

Σπύρος Κουτρούλης

«Έχε δια παντός πατρίδα τον ουρανό»
Άγιος Νείλος

Α΄

Η πορεία του μοντέρνου κόσμου μοιάζει να επαληθεύει τις εφιαλτικότερες προρρήσεις του Φ. Νίτσε. Ο μοναχικός ποιητής-φιλόσοφος διέκρινε με εξαιρετική ακρίβεια τα βήματα που θα ακολουθούσε ο επερχόμενος αιώνας:

«Ο αιώνας που έρχεται προμηνύει την πάλη για την κυριαρχία του κόσμου — και την ακατανίκητη ώθηση προς τη μεγάλη πολιτική»[1].

Νέες έννοιες και λέξεις κλειδιά επιβάλλουν μια διαφορετική και διεισδυτικότερη ανάγνωση του πραγματικού.

Η «μικροπολιτική» ξεπερνιέται και αντικαθίσταται, με έναν τρόπο αν όχι οριστικό, οπωσδήποτε επιτακτικό, από την «μεγάλη πολιτική». Ο αγώνας στο ανώτερο στάδιο, η διαμάχη στην ολοκληρωτική και πιο δραματική έκφρασή της χαρακτηρίζουν τον μοντερνισμό. Όχι βέβαια ότι πόλεμοι και διαφορές δεν υπήρχαν στους προηγούμενους χρόνους. Αλλά τώρα συμβαίνει τούτο το σημαντικό: ο αγώνας έχει ως αντικείμενο την κυριαρχία επί του κόσμου. Το δώρο του νικητή θα είναι η απόλυτη και ολοκληρωτική κατάκτηση του πραγματικού. Η μεγάλη πολιτική συνεπώς έχει στοιχεία θεομαχικά-προμηθεϊκά. Αποκαλύπτει μια κατάσταση τραγική. Χωρίς να διαγράψει τα ατομικά πάθη και τα επεισόδια της ιδιωτικής ζωής, μετατοπίζει την δραστηριότητά της σε χώρους συλλογικούς. Μεγάλη πολιτική σημαίνει κυριαρχία.

Η λέξη «κυριαρχία» φιλοξενεί μια ποικιλία σημασιών. Αποτυπώνεται ως μανιώδης προσπάθεια του λογικού να συλλάβει και να μεταχειριστεί κάθε σημείο του πραγματικού. Αναγνωρίζεται όμως και ως απόπειρα εθνικής κυριαρχίας σε πλανητικό επίπεδο με την χρήση οικονομικών, στρατιωτικών και πληροφοριακών μέσων. Η τεχνική είναι η έννοια που προσδιορίζει καθοριστικά στο μοντέρνο κόσμο την κυριαρχία. Συνεπώς, αν η μεγάλη πολιτική εξαντλείται σημασιολογικά στην κυριαρχία, τότε η τεχνική πληρώνει νοηματικά το πολιτικό στο μοντέρνο κόσμο.

Η κυριαρχία επί του κόσμου τελεσφορεί και υλοποιείται στους ορίζοντες που υποδεικνύει η τεχνική. Η μεγάλη ιδέα του δυτικού κόσμου είναι η τεχνοκρατία. Δηλαδή το κράτος όπου αξιακά ηγεμονεύει η τεχνική και το πολιτικό προσωπικό της, οι μεγάλοι άνδρες της οι τεχνοκράτες. Ο ιστός του μοντέρνου κόσμου είναι έτσι προφανής. Ο άνθρωπος ως απόφυση των εργαλείων γνωρίζει μια συνεχή και αδιάκοπη πτώση. Μικραίνει, ασυλλόγιστα, γίνεται φτωχότερος στη μετοχή ζωογόνων αξιών, μα το κυριότερο, είναι ξένος και ξεριζωμένος όπου κι αν βρίσκεται. Παραδίδει την ελευθερία του στον τεχνοκράτη, στον «manager», στον «opinion maker».

Το κράτος των υδάτων και των πουλιών το αιωνίως και αιδίως υπάρχον κατακρημνίζεται και το διαδέχεται μια κατάσταση όπου ο άνθρωπος όσο και ο Θεός είναι νεκρός.

Οι έννοιες της «μεγάλης ιδέας» και της «μεγάλης πολιτικής» λαμβάνουν στη σκέψη του Νίτσε ένα ρόλο απόλυτα θετικό: το ξεπέρασμα του έθνους-κράτους. Ο εθνικισμός είναι γι' αυτόν «αρρώστια, παραλογισμός», το «εναντιότερο στη μόρφωση», «νεύρωση με την οποία παρατείνεται στην Ευρώπη η ύπαρξη των μικρών κρατών και της μικροπολιτικής». Ίσταται αντίθετος στις μεγάλες ιδέες της Γαλλίας, της Αγγλίας και ιδιαίτερα της Γερμανίας. Ως προς την τελευταία, η διαφωνία είναι καθαρότερα αποτυπωμένη, διότι: «Οι Γερμανοί δεν έχουν καμία ιδέα του πόσο είναι χυδαίοι, και τούτο είναι το υπερθετικό της χυδαιότητας, δεν ντρέπονται καν που δεν είναι παρά Γερμανοί»[2].

Η Ευρώπη σε κάποιο βαθμό έχει αποφασίσει, όπως γνωρίζουμε, την είσοδό της σε μια διαδικασία ενοποίησης. Κατά έναν τρόπο τα έθνη-κράτη παρακάμπτονται ως χώροι των κρίσιμων αποφάσεων, συνεπώς και ως πεδία πολιτικής.

Η υποχώρηση του έθνους-κράτους στη γηραιά ήπειρο αναδεικνύει διαφανέστερα το σχήμα

της μεγάλης πολιτικής ως κυριαρχίας επί του κόσμου, δια της τεχνικής. Οι υπερεθνικοί οργανισμοί υλοποιούν το ύφος του μοντερνισμού. Μεταθέτουν τις αρμοδιότητες του πολιτικού από πολυάνθρωπα σύνολα σε μικρές ομάδες, στους ελάχιστους «τεχνο-κράτες». Ώστε ένα κατ' αρχήν θετικό γεγονός, η αναίρεση του εθνικισμού, επικαλύπτεται από την πραγμάτωση της κυριαρχίας επί του κόσμου, με τρόπο μοναδικό, χωρίς ιστορικό προηγούμενο.

Η «μεγάλη ιδέα» του νεοελληνισμού, ξεχασμένη, αγνοημένη, στρεβλωμένη, συκοφαντημένη, μα παρ' όλα αυτά διαρκώς υπάρχουσα, είναι κάτι τελείως διαφορετικό από τη μεγάλη ιδέα και τη μεγάλη πολιτική του δυτικού κόσμου.

Η καθ' ημάς «μεγάλη ιδέα» σημαίνει την καθολική ταπεινότητα, την άχραντη ευτέλεια ως θεμέλιο λίθο του πολιτισμού. Αποκαλύπτει το μεγάλο μέσα στο ελάχιστο, τον πλούτο στη φτώχεια και στην ακτημοσύνη. Πατρίδα μας είναι ο ουρανός. Γι' αυτό μας είναι ολότελα αλλότριες και ακατανόητες σκέψεις και προθέσεις που αποδίδουν στην τεχνική μαγικό χαρακτήρα, ενώ ταυτίζουν τη μοίρα του ανθρώπου με απόπειρες κατάκτησης του κόσμου.

Ο Ν. Χατζηκυριάκος Γκίκας γράφει το 1934:

«Η είσοδος του λιμένος Πειραιώς είναι ένα από τα δυνατότερα θεάματα του κόσμου. Το πιστοποίησα και τελευταία, όταν είδα τα μέλη του 4ου Συνεδρίου των Μοντέρνων Αρχιτεκτόνων απολιθωμένα στο κατάστρωμα του «Πατρίς». Το μεγαλείο και η συγκίνηση αυτής της εισόδου οφείλονται εν τούτοις, κατά μέγα μέρος, στη φτώχεια. Δεν ξέρω αν υπάρχουν πολλά άλλα μέρη στον κόσμο που να δίνουν τόσο μεγάλη την εντύπωση της φτώχειας. Σπιτάκια και χαμόσπιτα της Πειραϊκής, σπαρακτικά κολλημένα απάνω στον κίτρινο βράχο, φαγωμένα από τον ήλιο και τη θάλασσα. Ούτε ένα δέντρο, ούτε μια πρασινάδα, ούτε ένα χτυπητό χρώμα. Και από κει βγαίνει ένα σπαρακτικό καρδιοκτύπι, κάποιο φωτοστέφανο αθανασίας, κάτι το αιώνιο. Και μήπως, τι να πεθάνει; Η σκόνη; Ο ήλιος; Ο Βράχος; Η θάλασσα; Τα βουνά; Εδώ γίνεται το μεγαλύτερο σκηνικό εφφέ με τα λιγότερα μέσα και το μίνιμουμ της δαπάνης»[3].

Η ψηλάφιση του μεγάλου και του σημαντικού μέσα στο φτωχικό και μικρό είναι ό,τι καταξιώνει αισθητικά τη νεοελληνική μεγάλη ιδέα. Ο αυθεντικός λαϊκός άνθρωπος, πραγματικός άρχοντας και αριστοκράτης, είναι ο πλάστης, ο δημιουργός των υλικών αποτυπώσεων, ο φέρων στο φως μια βαθύτατη πνευματική ευκαρπία.

Η νεοελληνική μεγάλη ιδέα τεκμηρίωσε την αέναη ιστορική μας συνέχεια. Όλοι οι μύθοι ή και οι ατελέσφορες απόπειρές της για εδαφική δικαίωση με την οίκηση του πρότερου βυζαντινού χώρου συντείνουν και καταφάσκουν στο γεγονός ότι το Βυζάντιο και ο πολιτισμός του δεν αποτελούν μιαν εξαίρεση ή ένα επεισόδιο, αλλά το βάθρο του νεοελληνισμού. Η Κωνσταντινούπολη, είτε ανήκει είτε όχι στα όρια του ελλαδικού κράτους, είναι το διαρκές ψυχικό κέντρο μας. Το αντικείμενο μιας αέναης ερωτικής στάσης. Ο χώρος που μας πρόσφερε τα ουσιώδη παραδείγματα. Κει όπου ο αυτοκράτορας ενάλαξε την απολυτότητα της εξουσίας με τη διακονία και ακτημοσύνη του μοναχικού σχήματος.

Η νοσταλγία του Βυζαντίου αναδύει τη βούληση του νεοελληνισμού να ξεπεράσει τα όρια του έθνους-κράτους και να ταυτιστεί εγκαρδίως με ευρύτερες συσσωματώσεις λαών, όπου πρυτανεύει μια αγαπητική και όχι κυριαρχική θέαση του κόσμου. Συνεπώς, η νεοελληνική μεγάλη ιδέα διηγείται τη βιωματική αναίρεση του εθνικισμού.

Ο άνθρωπος που σκιαγραφείται στη μαρτυρία του ελληνισμού στην άχραντη ευτέλεια είναι ο εσωτερικός άνθρωπος. Τούτος δεν προκύπτει από μια διαδικασία μηχανική, αλλά αναδύεται από τη διάπυρη μαθητεία στον πόνο, τη μετοχή στην ορθόδοξη φιλοκαλική παράδοση.

Ο Άγιος Μάρκος ο Ασκητής γράφει: «με την πίστη και με τους αγώνες και την ενέργεια της θείας χάρης, ο εσωτερικός άνθρωπος, δηλαδή η ψυχή, θα ανανεώνεται ημέρα με την ημέρα, προοδεύοντας στο καλύτερο με το να μεγαλώνει στην αγάπη» και ο Άγιος Διάδοχος Φωτικής συμπληρώνει: «ξανακαινουργώνεται μέρα με την ημέρα ο εσωτερικός μας άνθρωπος με τη γεύση της αγάπης και ολοκληρώνεται όταν φτάνει στην τελειότητά της»[4].

Η ταπεινότητα, η ευτέλεια, η ακτημοσύνη, η απάθεια, η απόρριψη της ατομικής αυτάρκειας, σημεία ξεχωριστά της ορθόδοξης ασκητικής, δεν επιτρέπουν στην απόπειρα κυριαρχίας επί του κόσμου να λάβει νόημα και σκοπό. Ο άνθρωπος, στην πορεία στροφής προς τα έσω, αποκαλύπτει την πληρότητα. Αρνείται το υπερβολικό, το άμετρο και αφοσιώνεται εγκαρδίως στα έσχατα και αρκτικά ερωτήματα, στη μελέτη του θανάτου. Αποτείνεται δε εκστατικώς προς τον ουρανό και δια τούτου γίνεται ο φύλακας των μυστικών νοημάτων της ύλης.

Η απάρνηση του Άλλου τεκμηριώνει μιαν άλλη όψη κυριαρχίας επί του κόσμου. Ο εθνικισμός είναι μια τέτοια περίπτωση. Το έθνος, η φυλή, επενδύεται ή τη βιολογική ανωτερότητα ή τη μεσσιανική αποστολή. Με αυτούς τους τρόπους ανανεώνεται η απόπειρα του ανθρώπου να υποκαταστήσει το Θεό και απορρίπτεται η αγαπητική-ερωτική θέαση του κόσμου.

Ο νεοελληνικός μεγαλοϊδεατισμός τροφοδότησε πνευματικά τους Σλάβους, δημιουργώντας μια βαθύτατη πνευματική προσέγγιση. Ο Ρώσος μοναχός Παΐσιος Βελιτσκόφσκι παρέδωσε στους σλαβικούς λαούς τα κείμενα των πατέρων της ερήμου, *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών*. Οι επιρροές είναι ουσιαστικότατες στον πνευματικό πολιτισμό. Ο Ντοστογιέφσκι, ο Μπερντιάγεφ μα και ο τρόπος που σκέπτονται τα σημαντικότερα κοινωνικά κινήματα φέρουν τη σφραγίδα της ορθόδοξης ασκητικής.

Ο Αϊζενστάιν, στον *Αλέξανδρο Νιέφσκι* ζωγράφισε αριστοτεχνικά, με πινελιές αισχύλιες, την ύβριν της Δύσεως. Οι Τεύτονες ιππότες, υπό την καθοδήγηση του ιερατείου της δυτικής χριστιανοσύνης, εισβάλλουν στα εδάφη των αγροτικών κοινοτήτων, εκεί όπου μαρτυρείται η βιωματική αγαπητική σχέση με τον κόσμο. Η αντίσταση του λαού της Ρωσίας οργανώνεται από τον Αλέξανδρο Νιέφσκι. Θα αντιμετωπίσει ηρωικά, με περισσή αποτελεσματικότητα, την άρτια τεχνικώς επίθεση των χωρίς πρόσωπο σιδερόφρακτων πολεμιστών. Η μοίρα των Τευτόνων είναι τραγική, όπως και των Περσών. Οι πάγοι θα υποχωρήσουν και θα καταπιούν την αφροσύνη τους. Η δαιμονική επίθεση, ως απλό επεισόδιο, εμπεδώνει τελικώς τη γοητεία της ρωσικής ζωής.

Διηνεκώς υπάρχει μια κοινότητα θέασης του κόσμου στην καθ' ημάς ανατολή. Ο Ν. Μπερντιάγεφ αναφέρει: «Τη θρησκευτική διάπλαση του ρωσικού λαού σημάδεψαν πολύ ιδιάζοντα χαρακτηριστικά: ο ασκητισμός, ο δογματισμός, η ιδιότητα να υπομένει στον πόνο και τη θυσία στο όνομα μιας, οποιασδήποτε, πίστης και τέλος η κλίση προς το υπερβατικό, η οποία άλλοτε εκφράζεται με την πίστη στην αιωνιότητα και στον άλλο κόσμο και άλλοτε σε ένα μέλλον πραγματοποιούμενο σ' αυτόν εδώ τον κόσμο. Γιατί η θρησκευτική δραστηριότητα της ρωσικής ψυχής περικλείει μερικές φορές μιαν έφεση προς σκοπούς οι οποίοι δεν είναι θρησκευτικοί, για παράδειγμα, προς τις κοινωνικές προσδοκίες. Αλλά οι Ρώσοι, εξαιτίας της δογματικοθρησκευτικής τους διάπλασης, δεν παύουν ποτέ να είναι ορθόδοξοι-αιρετικοί, αποκαλυπτικοί ή μηδενιστές»[5].

Αναγνωρίζουμε στον τρόπο σκέψεως, στην ασκητική ζωή, στην ανθεκτικότητα στον πόνο αναρχικών ή μηδενιστών, όπως ο Τσερνιτσέφσκι, ο Χέρτσεν, ο Νετσάγιεφ, ο Μπακούνιν, αναλογίες με την αγαπητική σύλληψη του κόσμου. Οι Σλαβόφιλοι, παρά τη διολίσθησή τους σε εθνικούς παροξυσμούς, παρτυρούν μια γόνιμη προσπάθεια κοινωνικής δημιουργίας. Όπως μας πληροφορεί ο Ν. Μπερντιάγεφ, βλέπουν στο Ρώσο μουζίκο να αναδύεται αυθεντικά το ορθόδοξο βίωμα. Θεωρούν την εξουσία ως αμαρτία. Αντιτίθενται στην ιδιοκτησία. Προβάλλουν την κοινότητα (όμπτσινα) ως τον πυρήνα γύρω από τον οποίο θα αναπτυχθεί η οικονομική ζωή.

Τα κείμενα του Ντοστογιέφσκι προσφέρουν την πληρέστερη διερεύνηση του θέματος της άμεσης συσχέτισης που υπάρχει ανάμεσα στο ορθόδοξο βίωμα και το λαϊκό φρόνημα. Αν αναλογιστούμε ότι παρόμοιες μαρτυρίες ψηλαφούμε στην ποίηση του Γ. Ρίτσου, ότι συναντούμε στο νεοελληνισμό σημαντικές προτάσεις για τη διοργάνωση της κοινοτικής ζωής (Κ. Καραβίδας) τότε με σαφήνεια μπορούμε να διακρίνουμε τη σύνταξη του πνευματικού σύμπαντος της καθ' ημάς Ανατολής.

Ανάμεσα στον Ντοστογιέφσκι, τον Αϊζενστάιν, τον Ταρκόφσκι, τον Σεστώφ, αποκαλύπτεται μια κοινότητα πολιτισμού που αρδεύεται άμεσα από την πνευματική ευκαρπία του βυζαντινού κόσμου. Πιθανώς ορισμένα σημεία, που η νεοελληνική σκέψη άφησε για αρκετό χρόνο στο σκοτάδι, στο ρωσικό χώρο αναδείχθηκαν με περισσή καθαρότητα.

Ο Ντοστογιέφσκι, θεμελιώνοντας τη μέθεξη του σλαβικού λαού στην ορθόδοξη κοινοβιακότητα, υπέδειξε τα όρια και τους κινδύνους του σωβινισμού και της εθνικιστικής αλαζονείας. Το 1880, στο λόγο του για τον Πούσκιν, λέγει: «Το να είσαι αληθινά, πέρα για πέρα, Ρώσος σημαίνει ίσως ότι είσαι αδελφός όλων των ανθρώπων. Η Ρωσία καλέστηκε να πει την τελευταία λέξη της μεγάλης γενικής αρμονίας, της οριστικής αδελφικής συμφωνίας με όλα τα έθνη, μέσα στον νόμο του Χριστού». Στους *Αδελφούς Καραμαζώφ* αναφέρει ότι ο «μυστικισμός και ο κοντόφθαλμος σωβινισμός ίσως αποτελούν μεγαλύτερο κακό από την πρόσληψη του ευρωπαϊκού πολιτισμού».

Στον *Έφηβο* διατυπώνονται σημαδιακές σκέψεις για τον οικουμενικό ρόλο της Ρωσίας. Σ'

αυτή γεννάται ο πιο ενδιαφέρων, ο πιο ευαίσθητος τύπος ανθρώπου, «ο τύπος του παγκόσμιου πόνου για όλους». Καθώς γνωρίζει τους άλλους πολιτισμούς, νοιώθει πιο ώριμα μέσα του τον ρωσικό τρόπο: «Παρατήρησε, φίλε μου, το παράδοξο αυτό: ο κάθε Γάλλος μπορεί να υπηρετήσει όχι μονάχα τη Γαλλία του, μα ακόμα και την ανθρωπότητα, αποκλειστικά όμως με τον όρο πως θα μείνει Γάλλος στον υπέρτατο βαθμό. Το ίδιο και ο Άγγλος και ο Γερμανός. Μονάχα ο Ρώσος, ακόμα απ' την εποχή τη δική μας, δηλαδή πολύ πριν φθάσει η στιγμή για το γενικό ξεκαθάρισμα των λογαριασμών, έχει πια αποκτήσει την ικανότητα να γίνεται πιο πολύ Ρώσος, όσο πιο πολύ γινόταν Ευρωπαίος. Αυτή είναι και η πιο ουσιαστική εθνική μας διαφορά απ' τ' άλλα έθνη και στο ζήτημα αυτό στον τόπο μας συμβαίνει ό,τι δεν συμβαίνει πουθενά αλλού. Είμαι στη Γαλλία Γάλλος, με τον Γερμανό Γερμανός, με τον αρχαίο Έλληνα Έλληνας, και ταυτόχρονα, γι' αυτό ακριβώς, περισσότερο Ρώσος. Έτσι, είμαι ένας Ρώσος γνήσιος ή εξυπηρετώ πιο πολυ τη Ρωσία γιατί προβάλλω την κυριότερή της ιδέα»[6].

Οι σκέψεις του Ντοστογιέφσκι απορρέουν άμεσα από τον οικείο βυζαντινό χώρο, τη νεοελληνική μεγάλη ιδέα. Αποκαλύπτει τη δύναμη μέσα στην ταπεινότητα, την καταξίωση ενός έθνους στη συνάντηση με τους οικουμενικούς του ορίζοντες.

Ο ρωσικός λαός, όπως και ο ελληνικός, βίωσε βαθύτατα τον πόνο, την αμαρτία, την ευτέλεια. Σ' αυτόν, στις πιο εξαιρετικές καταστάσεις του, ψηλαφούσε σημεία αγιότητας: Όποιος δεν πιστεύει στο Θεό, δεν πιστεύει στο λαό του. Μα όποιος πιστέψει στο λαό του, εκείνος θα πιστέψει και στην αγιότητά του, έστω κι αν ως τα τότε δεν πίστευε καθόλου σ' αυτή. Μονάχα ο λαός και η μελλούμενη πνευματική του δύναμη θα κάνει τους αθεϊστές μας, που απαρνήθηκαν την πατρική τους γη, να ξαναγυρίσουν σ' αυτόν... Απ' το λαό θα έρθει η σωτηρία της Ρωσίας. Και το ρούσικο μοναστήρι ήταν πάντα μαζί με το λαό. Αν ο λαός βρίσκεται σ' απομόνωση, θα πει πως κι εμείς είμαστε απομονωμένοι. Ο λαός πιστεύει με το δικό μας τρόπο. Ένας άθεος ηγέτης δεν θα καταφέρει να κάνει τίποτα στη Ρωσία, έστω κι αν έχει ειλικρινή καρδιά και σπουδαίο μυαλό. Αυτό να το θυμάστε. Ο λαός θ' αντιμετωπίσει τον αθεϊστή και θα τον νικήσει και θα γίνει η ενιαία ορθόδοξη Ρωσία. Φροντίζετε, λοιπόν, το λαό και διαφυλάξτε αμόλυντη την καρδιά του. Μορφώστε τον εν σιωπή. Αυτός θα 'ναι ο μοναστικός σας άθλος. Γιατί αυτός ο λαός είναι θεοφόρος... Όσο πιο φτωχός και ταπεινός είναι ο Ρώσος, τόσο περισσότερη απ' αυτή την αξιόπρεπη αλήθεια έχει μέσα του, γιατί οι κουλάκοι και οι τοκογλύφοι έχουν κιόλας διαφθαρεί οι περισσότεροι και σ' αυτό φταίμε κι εμείς που ολιγωρήσαμε και δεν το προσέξαμε. Μα ο Θεός θα σώσει τους ανθρώπους του γιατί η Ρωσία είναι μεγάλη με την ταπεινοφροσύνη»[7].

Οι σελίδες του Ντοστογιέφσκι *Απ' τις ομιλίες και τις διδαχές του στάρετς Ζώσιμα* φέρουν άμεση την επιρροή από την ορθόδοξη φιλοκαλική παράδοση. Γι' αυτό αποδίδουν στο ρωσικό λαό καθήκοντα και υποχρεώσεις ανάλογες με αυτές που διαβάζουμε στη νεοελληνική μεγάλη ιδέα. Ο λαός έχει δύναμη, όχι χάρις στη βιολογική ανωτερότητά του αλλά χάρις στην ολόθερμη μετοχή του στον ασκητισμό και στην ενεργή απαξίωση κάθε εγωισμού.

Στα όρια αυτής της προβληματικής, απορρίπτεται ο καθολικισμός και ο προτεσταντισμός, διότι αποσάθρωσαν τον αγιοπνευματικό χαρακτήρα της ορθόδοξης εκκλησίας, μετατρέποντας το Λόγο σε δόγμα κυριαρχίας. Ο δυτικός πολιτισμός, η λογοκρατία, ο επιστημονισμός, ο αστισμός και ο σοσιαλισμός αντιμετωπίζονται ως απόρροια της πρωταρχικής διαστροφής, δηλαδή της εκκοσμίκευσης της εκκλησίας και της τοποθέτησης του ανθρώπου στη θέση του Θεού.

Στους *Δαιμονισμένους* ο Ντοστογιέφσκι, στην μορφή και στον λόγο του Σάτωφ, περιέγραψε ζωηρά τις ακρότητες που έφθασε το κίνημα των σλαβόφιλων. Ο Θεός κατεβαίνει στη γη για να γίνει μέρος του πεπρωμένου ενός λαού. Ο κάθε λαός έχει τον δικό του Θεό. Όλες οι, δαιμονικές πραγματικά, σκέψεις του Σάτωφ φέρουν στην επιφάνεια τα πιο σκοτεινά σημεία της ρωσικής ψυχής, που πιθανώς να οδηγούν σε έναν ανεστραμμένο παπισμό. Σε τούτες τις έσχατες στιγμές, ο Σάτωφ περικλείει την μάχη με το μηδέν. Η ιεραποστολική και μεσσιανική αποστολή της Ρωσίας, παρ' όλα αυτά, φυλάσσει χώρους όπου με προσοχή πρέπει να στρέφουμε το βλέμμα. Μαρτυρεί δε όχι απόπειρες εθνικής κυριαρχίας αλλά σημάδια απελπισίας, όπου η αγιοποίηση ενός λαού γίνεται το πεδίο της ψυχικής και πνευματικής ανασυγκρότησής του: «Ο Θεός είναι η συνθετική προσωπικότητα όλου του λαού — απ' την αρχή ως το τέλος της ιστορίας του. Ποτέ ως τα τώρα δεν συνέβη όλοι ή πολλοί μαζί λαοί να 'χουν έναν κοινό Θεό. Πάντοτε ο κά-



θε λαός είχε τον ιδιαίτερο Θεό του. Όταν οι θεοί αρχίζουν να γίνονται κοινοί έχουμε κιόλας το πρώτο σημάδι της καταστροφής των λαών. Όταν οι θεοί γίνονται κοινοί, πεθαίνουν και οι θεοί και η πίστη των λαών σ' αυτούς, μαζί με τους ίδιους τους λαούς. Όσο πιο δυνατός είναι ο λαός, τόσο ο Θεός του είναι πιο ιδιαίτερος. Ποτέ ως τα τώρα δεν υπήρξε λαός χωρίς θρησκεία, που να μην έχει δηλαδή αντίληψη του καλού και του κακού. Κάθε λαός έχει την δική του αντίληψη για το καλό και το κακό και ο κάθε λαός έχει το δικό του καλό και κακό. Όταν αρχίζουν πολλοί λαοί ν' αποχτούν κοινές αντιλήψεις για το καλό και το κακό, τότε πεθαίνουν οι λαοί και τότε κι η διάκριση ακόμα ανάμεσα στο καλό και στο κακό αρχίζει να σβήνει και να εξαφανίζεται... Υποβιβάζω τον Θεό και τον κάνω ιδιότητα του έθνους; Ξεφώνισε ο Σάτωφ. Κάθε άλλο, ανεβάζω τον λαό ως τον Θεό. Μα μήπως έτσι δεν ήταν πάντα; Ο λαός είναι το σώμα του Θεού. Ο κάθε λαός μένει λαός μονάχα ως την στιγμή που πιστεύει πως θα νικήσει με τον δικό του Θεό και θ' αποδιώξει απ' τον κόσμο όλους τους άλλους θεούς. Αυτό πιστεύανε όλοι απ' την αρχή των αιώνων, όλοι οι μεγάλοι λαοί, όλοι τουλάχιστον όσοι ξεχώρισαν κάπως, όλοι όσοι στάθηκαν επικεφαλής της ανθρωπότητας... Αν ένας μεγάλος λαός δεν πιστεύει πως κατέχει μόνον αυτός την αλήθεια (καταμόναχος αυτός, αποκλειστικά αυτός), αν δεν πιστεύει πως αυτός είναι ο μόνος ικανός (κι ο μόνος προορισμένος) να τους αναστήσει όλους και να τους σώσει με την αλήθεια του, τότε μεταβάλλεται αμέσως σε εθνογραφικό υλικό και δεν είναι πια μεγάλος λαός. Ο αληθινά μεγάλος λαός ποτέ δεν μπορεί να συμβιβαστεί να παίξει ένα δευτερεύοντα ρόλο στην ανθρωπότητα· ούτε και θα δεχτεί ποτέ ένα ρόλο πρωτεύοντα. Ζητάει τον πρώτο ρόλο και μόνον αυτόν. Όποιος χάνει αυτή την πίστη, αυτός πια δεν είναι λαός. Όμως η αλήθεια είναι μία, ώστε, λοιπόν, μονάχα ένας απ' όλους τους λαούς μπορεί να κατέχει τον αληθινό Θεό, έστω κι αν οι άλλοι λαοί έχουν τους δικούς τους, ξεχωριστούς και μεγάλους θεούς.

«Πιστεύω στη Ρωσία, πιστεύω στην ορθοδοξία της, πιστεύω στο σώμα του Χριστού... Πιστεύω πως η νέα παρουσία θα πραγματοποιηθεί στην Ρωσία»[8].

Η διδασκαλία του Σάτωφ επιβεβαιώνει κάποιες άλλες σκέψεις του Ντοστογιέφσκι, ότι οι Ρώσοι είναι ικανοί για το καλύτερο και το χειρότερο. Η μεσσιανική αντίληψη του έθνους, η αποκλειστικότητα στην κατοχή της μιας και μόνης αλήθειας, ο μονισμός, η θεμελιακή συσχέτιση της ηθικής με την ύπαρξη διαφορετικών εθνοτήτων, η ριζική απόρριψη του άλλου απομακρύνονται από ό,τι θεωρήθηκε ως προαπαιτούμενό τους, δηλαδή το ορθόδοξο βίωμα, για να ξεπέσουν σ' αυτό που ο Μπερντάγιεφ ονομάζει «πίστη σ' ένα μέλλον πραγματοποιούμενο σ' αυτόν εδώ τον κόσμο». Η αναζήτηση του μεγαλείου στην κυριαρχία, ατομική ή συλλογική, αναιρεί τα ορθόδοξα δέοντα.

Ο Σάτωφ, τα δαιμονικά και ακραία κηρύγματά του, η δονούμενη ψυχική ιδιοσυγκρασία του, αντικατοπτρίζει ενεργώς τον ψυχικό τύπο του επαναστάτη που αναζητάει το απόλυτο και τον παράδεισο πάνω στην γη. Οι μηδενιστές του Νετσάγιεφ και οι μπολσεβίκοι του Λένιν, το αδίστακτο της εσχατολογίας τους, αποτυπώνονται ευκρινώς στο πρόσωπο των δολοφόνων του Στεπάνοβιτς και Λιπούτιν.

Οι προβληματισμοί του Ντοστογιέφσκι αφορούν άμεσα στην νεοελληνική μεγάλη ιδέα. Αρδεύονται από την βιωματική πρόσληψη της ορθόδοξης φιλοκαλικής παράδοσης. Αναπτύσσουν με τον πληρέστερο τρόπο το άνοιγμα του έθνους στην οικουμενικότητα. Προβάλλουν την αξία του ελάχιστου, του ταπεινού, ως όρους δημιουργίας πολιτισμού.

Ο κόσμος της Ρωσίας, της Ρωμιοσύνης, των κοινοτήτων συγκροτούν έναν κοινό τρόπο βίου. Αντικαθιστούν τις σχέσεις κυριαρχίας με την αγαπητική και ερωτική θέαση του Είναι. Αν στην Δύση «οι άλλοι είναι η κόλασή μου», στην καθ' ημάς Ανατολή αποκαλύπτονται ως προϋπόθεση της ψηλάφισης του πόνου και της χαράς. Ο λόγος του Αγίου Ιωάννη του Καρπάθιου («Ο Θεός είναι αγάπη και όποιος αγαπά μένει στον Θεό και ο Θεός σ' αυτόν, τότε όποιος μισεί τον πλησίον του, με το να χωρίζεται από την αγάπη, φανερό είναι ότι βρίσκεται μέσα στο μίσος. Εκείνος, λοιπόν, που μισεί τον συνάνθρωπό του είναι χωρισμένος από τον Θεό, αφού ο Θεός είναι αγάπη και όποιος μένει στην αγάπη μένει στον Θεό και ο Θεός σ' αυτόν»)[9] είναι ο πυρήνας της μεγάλης ιδέας, το ψυχικό της θεμέλιο. Τεκμηριώνεται έτσι το γεγονός ότι οι ιδέες του Σάτωφ για τον χωρισμό από τον άλλο —είτε ο άλλος είναι ο γείτονάς μας ή η διαφορετική εθνότητα— μας είναι εξίσου ξένες με τις από την Δύση πορευόμενες αντιλήψεις για την κυριαρχία επί του κόσμου.

Στον Γ. Ρίτσο υπάρχει κρυμμένος ο θησαυρός του μεγαλοϊδεατισμού. Η προτεραιότητα του φωτός, η ανθεκτικότητα στον πόνο, η λιτή ασκητική ζωή, η πίστη στον θεοφόρο και αγιακό χαρακτήρα του λαού, η προβολή του καθημερινού βίου, άμεσα ζυμωμένου με την ορθόδοξη εμπειρία, είναι κτήματα της ποίησής του, όσο και των λόγων του Ντοστογιέφσκι. Η ίδια η ζωή του, η φτώχεια, ο βαθύτατος πόνος του, οι εξορίες, οι διωγμοί, ο μεσσιανικός αποκαλυπτικός ρόλος που απέδιδε στον ρωσικό κομμουνισμό υποδεικνύουν την μετοχή σε μια πνευματική παράδοση αυθεντικά ρωμέικη.

«Α, ποιος θα φράξει τότες τη μπασιά και ποιο
σπαθί θα κόψει το κουράγιο
και ποιο κλειδί θα σου κλειδώσει την καρδιά
με τα δυο θυρόφυλλά της διάπλατα
κοιτάει του Θεού τ' αστροπερίχυτα περβόλια;»[10]

Οι λέξεις του τρυγούν την ουσία της αυθεντικά νεοελληνικής ζωής. Το μικρότερο επεισόδιο της καθημερινότητας χρησιμεύει για την δημιουργική ανάπλαση ενός μακραίωνου κόσμου, για την προσήλωση στο παρόν ενός πολιτισμού αποστάγματος βυζαντινών ενατενίσεων. Η ορθόδοξη εμπειρία, η ύλη και η λαϊκή ζωή παντρεμένες δημιουργούν καρπούς αιώνιους.

«Δω πέρα η κάθε πόρτα έχει πελεκημένο ένα όνομα
κάτου από τρεις χιλιάδες τόσα χρόνια
κάθε λιθάρι έχει ζωγραφισμένον έναν άγιο μ' άγρια
μάτια και μαλλιά σκοινένια,
κάθε άντρας έχει στο ζερβί του χέρι χαραγμένη
βελονιά τη βελονιά μια κόκκινη γοργόνα,
κάθε κοπέλα έχει μια χούφτα της
και τα παιδιά έχουν πέντε έξι σταυρουλάκια πίκρα
πάνου στην καρδιά τους
σαν τα χνάρια απ' το βήμα των γλάρων στην
αμμουδιά το απόγευμα»[11].

Η ρωμιοσύνη εγγίζεται από τον φτωχό, από κείνον που 'χει νοιώσει βαθύτερα τον πόνο.

«Ένας μαντατοφόρος φτάνει απ' τη Μεγάλη Λαγκαδιά
κάθε πρωινό
στο πρόσωπό του λάμπει ο ιδρωμένος ήλιος,
κάτου από τη μασκάλη του κρατάει σφιχτά τη ρωμιοσύνη
όπως κρατάει ο εργάτης την τραγιάσκα του μέσα στην
εκκλησιά.

«Ήρθε η ώρα», λέει, «Να 'σαστε έτοιμοι
κάθε ώρα είναι η δικιά μας ώρα»[12]

Ο Ρίτσος συντάσσει νοήματα που απηχούν την ειλικρινή σπουδή στην κοινοτική νεοελληνική ζωή. Συλλέγει ματιές ενός κόσμου αγαπητικού, ζώντος, σε άμεση αναφορά με την φιλοκαλική παράδοση. Το αίμα, η γη στεγάζουν το οικείο αλλά και τον χωρισμό, το μάταιο, την οδύνη. Όλα μαρτυρούν το αέναο αίτημα της ύλης και των ανθρώπων για λυτρωμό, ανάσταση. Η εμπειρία του κακού, της καταστροφής, η βιωματική μελέτη του θανάτου, το δέσιμο με τη γη δίνουν ισχύ στο όραμα του ποιητή για το πέρασμα στην αθανασία.

«Ποιος θα σου φέρει τώρα το ζεστό καρβέλι μες στη
νύχτα να ταΐσεις τα όνειρα;
Ποιος θα σταθεί στον ίσκιο της ελιάς παρέα με το
τζιτζίκι μη σωπάσει το τζιτζίκι,
τώρα που ο ασβέστης του μεσημεριού βάφει τη μάντρα
ολόγυρα του ορίζοντα
σβήνοντας τα μεγάλα αντρίκια ονόματά τους;
Το χώμα τούτο που μοσχοβολούσε τα χαράματα,
το χώμα που ήτανε δικό τους και δικό μας αίμα τους
—πώς μύριζε το χώμα—
και τώρα πώς κλειδώσανε την πόρτα του τ' αμπέλια μας.
Πώς λίγνεψε το φως στις στέγες και στα δέντρα
ποιος να το πει πως βρίσκονται οι μισοί κάτου απ' το
χώμα
κι οι άλλοι μισοί στα σίδερα;

Σώπα, όπου να 'ναι θα σημάνουν οι καμπάνες.
Αυτό το χώμα, είναι δικό τους και δικό μας.
Κάτου απ' το χώμα, μες στα σταυρωμένα χέρια τους.
Κρατάνε της καμπάνας το σκοινί
—προσμένουνε την ώρα, δεν κοιμούνται, δεν πεθαίνουν,
προσμένουν να σημάνουν την ανάσταση.
Τούτο το χώμα είναι δικό τους και δικό μας
—δε μπορεί κανείς να μας το πάρει»[13].

Σώμα, γη, αίμα, λέξεις που ο ποιητής χρησιμοποιεί για να διηγηθεί την αγαπητική ιστόρηση του κόσμου. Οι νεκροί, όπως στα αγιορίτικα οστεοφυλάκια, παρευρίσκονται στην σκέψη μας. Γευόμαστε την μνήμη τους, όπως τον οίνο.

«Βάλαν σ' ένα σακκούλι των παππούδων τους
τα κόκκαλα μαζί με τα μαχαιροπήρουνα.
Και τριγυρνάνε έξω απ' τα τείχη της πατρίδας τους,
ψάχνοντας τόπο να ριζώσουνε τη νύχτα»[14].

Η ύλη, η ελληνική γη, περιχύνεται μέσα στα σώματα. Όλα υμνούν την ομορφιά του κόσμου μα και την οικουμενική διάσταση του ελληνισμού, που ξεπερνά τα όρια του έθνους-κράτους.

«Το χαμομήλι φυτρωμένο μες στη λίγδα του νυχιού σου
στο μεγάλο δάχτυλο του ποδαριού σου λέει την ομορφιά
του κόσμου.
Πιάνεις το χέρι, Είναι δικό σου. Νοτισμένος απ' την
αρμύρα.
Δικιά σου η θάλασσα. Σαν ξεριζώνεις τρίχα απ' το
κεφάλι της σιωπής
στάζει το γάλα της συκιάς. Όπου και να 'σαι ο ουρανός
σε βλέπει»[15].

«Ετούτος ο τσοπάνος τυλιγμένος στην προβιά του
έχει σε κάθε τρίχα του κορμιού του ένα στεγνό ποτάμι.
Έχει ένα δάσος βελανιδιές σε κάθε τρύπα της φλογέρας
του.
Και το ραβδί του έχει τους ίδιους ρόζους
με το κουπί που πρωτοχτύπησε το γαλάζιο του
Ελλήσποντου»[16].

Στην αποκορύφωση της *Ρωμιοσύνης* συλλέγει, με το αίσθημα καρδιακής συγκίνησης, το ορθόδοξο βίωμα, την μελέτη του θανάτου, την κατοίκηση μέσα στον πόνο, την εμπειρία του Θεού, το δοξολόγημα της ένυλης ύπαρξης, καθώς θυσιαστικά στρέφεται προς τον ουρανό. Ο Ρίτσος αισθαντικά μετείχε στον νεοελληνισμό, βιωματικά και μυστικά κοινωνούσε τα αποστάγματα της ορθόδοξης λατρευτικότητας, παρότι το ελλαδικό κράτος, εκδυτικισμένο, αγράμματο και ανευαίσθητο, τον αντιμετώπισε ως εχθρό.

«γιατί αυτός έχει γνωρίσει το θάνατο
και έχει γνωρίσει τη ζωή πριν απ' τη ζωή
και πάνου από το θάνατο
και τους γνωρίζει. Δεν πικραίνεται.
Αύριο, λέει. Κι είναι σίγουρος
πως ο δρόμος ο πιο μακρινός είναι ο πιο κοντινός
στην καρδιά του Θεού.

και να την ώρα πια που το φεγγάρι τον φιλάει
σιμά στ' αυτί με κάποια στεναχώρια,
τα φύκια, η γλάστρα, το σκαμνί κι η πέτρινη
ανεμόσκαλα του λένε καλησπέρα.
Και τα βουνά κι οι θάλασσες κι οι πολιτείες
κι ο ουρανός του λένε καλησπέρα
και τότε πια τινάζοντας τη στάχτη του τσιγάρου του,
απ' του μπαλκονιού τα κάγκελα
μπορεί να κλάψει από τη σιγουριά του

μπορεί να κλάψει από τη σιγουριά των δέντρων
και των άστρων και των αδελφών του»[17].

Ο Ρίτσος φανερώνει την αμεσότητα της λαϊκής και εκκλησιαστικής ζωής. Τα αρχαία μάρμαρα και η φύση γονατίζουν για την δικαίωση της ρωμιοσύνης.

«Σε τούτα δω τα μάρμαρα κακιά σκουριά δεν πιάνει
μηδέ αλυσίδα στου Ρωμιού και στου αγεριού το πόδι.

Εδώ σωπαίνουν τα πουλιά, σωπαίνουν οι καμπάνες,
σωπαίνει κι ο πικρός Ρωμιός μαζί με τους νεκρούς του»[18].

Στο ποίημα του Ρίτσου *Τ' άσπρο ξωκκλήσι* δεν μεταφέρονται απλά εικόνες ιδιαίτερα γνώριμες στο ελληνικό τοπίο, μα λέγεται ποιητικώς ό,τι έχει γραφεί από τον Ντοστογιέφσκι και τον Μπερντιάγεφ για τον λαό ως φορέα του Θεού και φύλακα της ορθόδοξης παράδοσης. Με αυτό τον τρόπο ο νεοελληνικός μεγαλοϊδεατισμός αλιεύει τις λέξεις, για να φτάσουμε στον τόπο των νοημάτων του, στην μεγάλη ιδέα ως άχραντη ευτέλεια.

«Τ' άσπρο ξωκκλήσι στην πλαγιά, κατάγναντα στον
ήλιο,
πυροβολεί με το παλιό, στενό παράθυρό του
και την καμπάνα του αψηλά, στον πλάτανο δεμένη,
την εκουρντίζει ολονυχτίς για του Αη-Λαού τη σκόλη».

Β΄

Αν ξεφύγουμε από τα δεδομένα της καρτεσιανής ανάλυσης του χρόνου και αποδεχθούμε την χαϊντεγκεριανή προσέγγιση της χρονικότητας ως εκστατικής ενότητας, τότε τα ερωτήματα για την τοποθέτηση της μεγάλης ιδέας μέσα στον χρόνο είναι περιττά. Η μεγάλη ιδέα είναι «πριν», «τώρα» μα κύρια «όχι ακόμα».

Γι' αυτό αναφερόμαστε στον κόσμο που εκπροσωπεί η μεγάλη ιδέα όχι ως κάτι ριγμένο στη λήθη αλλά ως παρόν, εκστατικώς ανοιγμένο στο μέλλον.

Ο ελληνικός μεγαλοϊδεατισμός, ο βυζαντινός πολιτισμός, πραγμάτωσε την επιθυμία μας να υπάρξουμε αδελφικώς με άλλους λαούς.

Η αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης απαρτιζόταν από διαφορετικές εθνικές ομάδες. Ο Ρωμανός ο Μελωδός, ένας από τους σημαντικότερους υμνωδούς της ορθόδοξης εκκλησίας, ήταν Σύριος.

Η παρουσία στοιχείων εθνικισμού, η περιχαράκωση στο έθνος-κράτος, ο αποκλεισμός της υπόλοιπης ανθρωπότητας, η διάκριση σε ανώτερες ή κατώτερες φυλές απουσιάζουν τελείως από τον ελληνικό μεγαλοϊδεατισμό. Διότι πραγματώνεται ως η αναίρεση, η υπέρβαση, ό,τι στην Δύση ονομάστηκε εθνικισμός.

Στοιχείο χαρακτηριστικό για την μετοχή στην αυτοκρατορία είναι η αγαπητική θέαση του κόσμου. Τούτο το διαπιστώνουμε σε κείμενα του Ρήγα Φεραίου, του Υψηλάντη, του Μακρυγιάννη, του Σοκόλη, του Δραγούμη.

Ο Ρήγας, στο πρώτο άρθρο του Συντάγματός του, γράφει ότι: «η Ελληνική Πολιτεία είναι μία και αδιαίρετη αν και περιλαμβάνει στους κόλπους της ένα πλήθος διαφορετικών φυλών και θρησκειών». Τα όρια της ελληνικής πολιτείας αγκαλιάζουν το σημερινό ελλαδικό κράτος, τις τότε παραδουνάβιες ηγεμονίες και τμήμα της Μικράς Ασίας, Από την φωνή του Ρήγα ακούγεται καθαρά το όραμα της κοινότητας των λαών της «καθ' ημάς ανατολής». Καλεί σε εξέγερση ενάντια στο οσμανικό κράτος όχι μόνο τους χριστιανούς αλλά και τους μουσουλμάνους «από τη Βοσνία ίσαμε την Αραβία». Υπολόγιζε ιδιαίτερα στον μουσουλμάνο φίλο του Πασβάνογλου ως συντελεστή της συναλληλίας των διαφορετικών εθνικών και θρησκευτικών συσσωματώσεων μέσα στα όρια της «Ελληνικής Πολιτείας».

Ο Αλέξανδρος Υψηλάντης, σε προκήρυξη του 1821 στο Ιάσιο, ομιλεί στον ίδιο τόνο: «Ο Μοριάς, η Ήπειρος, η Θεσσαλία, η Σερβία, η Βουλγαρία, τα νησιά του Αιγαίου, με μια λέξη όλη η Ελλάδα, έχουν πάρει τα άρματα».

Ο στρατηγός Μακρυγιάννης σε ένα σημείο των Απομνημονευμάτων του γράφει: «Την άλλη ημέρα έστειλε ο Αιντέκ τον διερμηνέα του να μου μιλήσει να πάγω να τον ανταμώσω εις το σπίτι του. Ο διερμηνέας ήταν ένας Σέρβος αγωνιστής, Έλληνας»[19].

Όταν οι Έλληνες ξεκίναγαν την προσπάθεια να αναδυθούν από την λήθη, να φτιάξουν το Ρωμέικο, δεν στόχευαν στην συγκρότηση έθνους-κράτους. Διότι είχαν την πεποίθηση ότι συμμετείχαν στην Ρωμιοσύνη εξίσου με αυτούς και άλλες εθνικές ομάδες, ώστε η στόχευση σε ένα κράτος δυτικού τύπου θα άφηνε έξω αδελφούς αγαπητούς.

Το όνομα «Έλληνας» αναφέρεται όχι μόνον στους κατοίκους της Ελλάδας αλλά στους Σέρ-

βους, στους Βουλγάρους, στους Ρουμάνους. Η συνείδηση του νεοελληνισμού είναι συνείδηση αυτοκρατορική. Το σημερινό ελλαδικό κράτος υπολείπεται σαφώς τούτης της πραγματικότητας.

Ο Σοκόλης, στο έργο του *Αυτοκρατορία*, αποκαλύπτει συστηματικότερα το ύφος του ελληνικού μεγαλοϊδεατισμού. Για την Βυζαντινή Αυτοκρατορία γράφει: «Ο Ουπράβδα, ο μετονομασθείς Ιουστινιανός, ήτο Σλάβος, ο Λέων ήτο Αρμένιος, σειρά ολόκληρος Ισαύρων, ο Βασίλειος ήτο Μακεδών, ο Ηράκλειτος Έλλην, ο Ιωάννης Τσιμισκής Πέρσης»[20]. Το στοιχείο που ενοποιεί και συγκρατεί τις διαφορετικές εθνικές ομάδες σε μια ολότητα είναι η κοινή αγαπητική θέαση του κόσμου. Με αυτό τον τρόπο ό,τι στην Δύση είναι το διακαώς αιτούμενο, η αναίρεση του εθνικισμού δηλαδή, στα όρια του Βυζαντίου υπήρξε η ζώσα πραγματικότητα.

Ο Σοκόλης, για να τεκμηριώσει την διαχρονία της αυτοκρατορικής συνείδησης του ελληνισμού, μνημονεύει το άρθρο 98 ω του πολιτεύματος της Επιδαύρου: «άχρι της κοινοποιήσεως των Κωδίκων, αι πολιτικαί και εγκληματικαί διαδικασίαι βάσιν έχουσιν τους νόμους των αειμνήστων Χριστιανών ημών Αυτοκρατόρων». Θεωρεί ότι η απομάκρυνση της ελλαδικής εκκλησίας, η συγκρότηση εθνικού κράτους, μαρτυρά την παρείσφρηση των δυτικών ιδεών για κυριαρχία: «Και η Ελληνική Πατρίς, εμφορούμενη από τας αγρίας περί επικρατήσεως ιδέας της Δύσεως, αμιλλωμένη με τους εκ των προπαγανδιστικών ιδρυμάτων της Ρώμης εξερχόμενους μοναχούς, άρχεται αγώνος αχαρίστου, ον ουδέποτε το ελληνικόν πνεύμα, εις ουδεμίαν της εξελίξεώς του εποχήν, εγνώρισεν»[21].

Ο Σοκόλης θεωρεί ότι οι Έλληνες δεν έχουν πατρίδα αλλά πίστη. Βεβαίως τα κείμενα του Μακρυγιάννη μαρτυρούν ότι αγωνίζονταν εξίσου για την πατρίδα και την πίστη. Όμως αυτό που συμβαίνει είναι ότι στον ελληνικό μεγαλοϊδεατισμό η έννοια πατρίδα, ενταγμένη στην αγαπητική θέαση του κόσμου, έχει τελείως διαφορετικό νόημα από εκείνο του δυτικού εθνικισμού. Το όραμά μας είναι το κράτος της Ανατολής: «Ο ελληνικός λαός συγκεχυμένος έχει πάντοτε εις τον νου του, την καρδιά του, την ένωσιν των λαών της Ανατολής υπό την ιδέαν της θείας του Χριστού θρησκείας, δηλαδή την ιδέαν της αδελφότητος»[22]. Γι' αυτό οι λαοί της Βαλκανικής θα πρέπει να ξεφύγουν από τις διαφωνίες, τις εχθρότητες, την καταφυγή στους ξένους, να προχωρήσουν στην συγκρότηση της Αυτοκρατορίας. «Αυτό είναι η Αυτοκρατορία. Ουχί κατάκτησις, όχι υποδούλωσις. Μόνο αδελφότης»[23]. Ο Σοκόλης αναζητεί στοιχεία διιστορικότητας στο αγαπητικό όραμα του νεοελληνικού μεγαλοϊδεατισμού. «Η κλασσική αρχαιότης, παρ' όλην την δια της θρησκείας, των μαντείων του Αμφικτυονικού Συνεδρίου και των Ολυμπιακών Αγώνων άυλον ενότητα, ουδέποτε παρουσίασεν ιδέαν πατριωτικού Ελληνισμού»[24]. Υποδεικνύει δε την διάκριση της αυτοκρατορίας προς την ξενοφοβία: «Ο ξένος εξακολουθεί να είναι κάτι το ιερόν, παρ' όλον τον συγχρωτισμόν ον επέφερεν η ανάπτυξις της συγκοινωνίας. Αντιθέτως, εν τη Δύσει ο ξένος είναι τι ύποπτον, αποκρουόμενος πανταχού, όπου δεν δύναται δια του χρήματος να εισέλθει»[25].

Ο Σοκόλης αναζητάει το γένος των Ρωμαίων, τους ορθόδοξους της Ανατολής, σε σημεία μακρυά του ελλαδικού κράτους. Θεωρεί ως κοινωνούς της αυτοκρατορίας τους ορθόδοξους Άραβες, ανεξάρτητα αν είναι ελληνόφωνοι ή όχι. Τονίζει δε: «Είναι πρωτοφανής η προσήλωσις των αδελφών αυτών της κάτω Ανατολής προς τον ημέτερον κοινόν ενωτικόν δεσμόν»[26]

Οι πολιτειακές ιδέες της *Αυτοκρατορίας* αντιστοιχούν σε μια μορφή χριστιανισμού σοσιαλισμού, παρόμοια με αυτή που αναζητούσαν ο Ντοστογιέφσκι και ο Μπερντιάγεφ. «Η Αυτοκρατορία αποτελούσε κράτος Ανατολικόν πλην διεπόμενον παρά του ελληνικού πνεύματος, υπήρξε κυρίως πολιτεία σοσιαλιστική, διότι τοιαύτη ήτο η θρησκεία ήτις απετέλει το κέντρον πάσης αυτής κινήσεως. Πλήθος λαών και φυλών συζώσιν αδελφωμένα, διατηρούντες έκαστος τα ίδια ήθη και την ιδίαν γλώσσαν, καθημερινώς ζυμούμενοι παρά της ορθοδόξου πίστεως. Εις την συγκρότησιν μιας και μόνης τάξεως αδελφών και λαού αδελφών»[27].

Ο Σοκόλης αναφέρεται στην σημασία του φωτός: «τον κόσμον θα διοικήσει το φως». Αν στην Δύση ορισμένοι ποιητές, όπως ο Novalis, επέλεξαν να υμνήσουν το σκοτάδι και τη νύχτα, η βυζαντινή αγιογραφία και ποιητές σαν τον Ελύτη ξεχώρισαν ως διακριτικό σημείο του τόπου μας το φως, την διαφάνεια, την καθαρότητα.

Η ερμηνεία της μεγάλης ιδέας με κριτήρια εθνικιστικά, αλλότρια στην παράδοσή μας, περιορίζει το εύρος της: «υπάρχουσι λαοί ως οι αυτοκαλούμενοι Έλληνες, ορθόδοξοι πληθυσμοί της Συρίας και της Αιγύπτου, περί ων ανωτέρω εγένετο λόγος, οίτινες ουδέποτε απετέλεσαν το αντικείμενον της μερίμνης των Μεγαλοϊδεατών ε-

νώ και αυτοί έχουν τα αυτά με ημάς τους λαού της Ανατολής δικαιώματα επί της Μεγάλης ημών Αυτοκρατορίας»[28].

Το αγαπητικό όραμα της Αυτοκρατορίας αντιπαρατίθεται στον αμερικανισμό, παρά το γεγονός ότι την εποχή που αποτυπώνονται οι σκέψεις αυτές αμφότεροι δεν έχουν λάβει με σαφήνεια τα σημερινά χαρακτηριστικά τους:

«Η πίστις συνεκράτησε την Αυτοκρατορίαν. Η πατρίς την διέλυσεν. Η αδελφότης ας την παλινορθώσει. Ας δώσωμεν προς τούτο όλοι τας χείρας. Η Αμερική δια τους Αμερικανούς. Η Ανατολή δια τους Ανατολίτας. Ας καθιερώσωμεν τούτο ως δόγμα και η Αυτοκρατορία επαναζή λαμπροτέρα ή υπέρ ποτέ, υπό την αιγίδα της αδελφότητος των λαών αυτής»[29].

Ο αμερικανισμός, όπως αποκαλύπτουν ιδιαίτερα τα κείμενα του Τοκβίλ, προσανατολίζει μονότροπα τον άνθρωπο σε οικονομικές και εμπορικές δραστηριότητες. Αφυδατώνει έτσι τον πολιτισμό από κάθε ικμάδα. Συνιστά την ακρότατη απόφυση του μοντέρνου κόσμου και τον αντίποδα της ερωτικής θέασης του κόσμου.

Ο Ίων Δραγούμης, «Ρωμιός, Ανατολίτης», όπως ο ίδιος χαρακτήρισε την προσωπικότητά του, άντλησε το απόσταγμα του μεγαλοϊδεατισμού για να συνθέσει ποιητικώς το όραμα του Ανατολικού Κράτους. Γεύτηκε τους καρπούς του λαϊκού πολιτισμού και είδε την πολιτική δημιουργία του ως άμεση απόρροιά του. Στα όρια του ανατολικού κράτους συνεχίζεται, με τον φυσικότερο και αρμονικότερο τρόπο, ο κόσμος του Βυζαντίου, ενώ ο ελληνισμός προβαίνει στην βαθύτερη και ουσιαστικότερη επικοινωνία με τους λαούς της Βαλκανικής Χερσονήσου. Στο ημερολόγιό του, στις 14 Αυγούστου 1919, συναντούμε την με μεγάλη καθαρότητα περιγραφή του ανατολικού κράτους: «Εγώ βλέπω στους Έλληνες την κρυμμένη δύναμη, γυρεύοντας καινούργια καλούπια, να φτάσουν στην Ανατολή, ανατολικό κράτος ή ανατολική ομοσπονδία από κράτη εθνικά όπου, στο καθένα μέσα, να μπορεί να ζη αυτόνομα ή αλλόφυλη ανατολική κοινότητα. Έγινε εν μέρει και γίνεται ολοένα η αποκατάσταση των ανατολικών εθνών σε κράτη ανεξάρτητα, πρώτο στάδιο, σύμφωνο με το σύγχρονο δόγμα των εθνικοτήτων. Έπειτα θα 'ρθουν καταποδιαστά η αυτονόμηση των κοινοτήτων σε κάθε περιφέρεια»[30].

Με την μελέτη κειμένων των νεοελλήνων στοχαστών και των συμπεριφορών του λαϊκού βίου, κατανοούμε ότι ο ελληνικός μεγαλοϊδεατισμός ούτε εθνικές καθαρότητες απαιτεί, ούτε εκτεταμένη εδαφική κυριαρχία. Αν το 1922 ηττήθηκε η στρατιωτική απόπειρα δικαίωσης, τούτο σε τίποτα δεν μειώνει το εύρος της σημασίας του. Διότι, αν κάτι προϋποθέτει, είναι η συμμετοχή σε μια πνευματική κοινωνία, η οποία βεβαιότατα μπορεί να υπάρξει και υπάρχει, ανεξάρτητα των πολιτικών επιτυχιών, της οικονομικής αποτελεσματικότητας, της εδαφικής συρρίκνωσης του ελλαδικού κράτους. Η ανάδειξη του πολιτισμού της νεοελληνικής μεγάλης ιδέας, του βαθύτερου και αισθαντικότερου ελληνισμού, προσφέρει το έδαφος για την καλλιέργεια της άμεσης συνεύρεσης των λαών της Βαλκανικής Χερσονήσου, την μέθεξη στην κοινή πνευματική εμπειρία των λαών της καθ' ημάς ανατολής.

Γ΄

Ο ελληνισμός δεν κατέχει την αλήθεια. Τέτοιους μονισμούς δεν συναντούμε στους ανοιχτούς ορίζοντές μας. Αλλά σε στοχαστές σαν τον Ηράκλειτο, τον Παρμενίδη, ως τα αρεοπαγιτικά κείμενα, αναδεικνύεται η κοινή προσπάθεια να συρθεί ο κόσμος να ίσταται μπρος στην αλήθεια. Προσφέρεται το αντίκρυσμα του μηδενός, η μελέτη θανάτου, το μη θεμελιώσιμο της αλήθειας. Υποχρεώνει στην εύρεση των ορίων, στην αναίρεση της αλαζονείας, στην στροφή προς τα «ένδον», προς το αυθεντικό.

Αναγνωρίζουμε τα σημεία του πολιτισμού της μεγάλης ιδέας στην ζώσα εκκλησιαστική εμπειρία, στον Καραγκιόζη και στο θέατρο σκιών, στα ρεμπέτικα, στην ζωγραφική το Θεόφιλου και του Τσαρούχη, στο έργο του Φ. Κόντογλου, στον «βυζαντινό υπερρεαλισμό» του Ν. Γ. Πεντζίκη.

Τα τραγούδια της Μικράς Ασίας, όπως και η δημοτική μουσική, διαμορφώνουν κατάσταση ιερής μέθης. Στο άκουσμά τους κτυπάει με τον πιο χαρμόσυνο τρόπο η καρδιά του Ρωμιού. Δοξολογούν τον έρωτα, την αγάπη, την φτώχεια, την ταπείνωση. Επικεντρώνονται συχνά στο «δεινόν» της απουσίας αγάπης. Προβάλλουν την απόλυτη συντριβή, την απέχθεια προς τον πλούτο. Είναι μουσική ζυμωμένη με τον πόνο. Η εμπειρία του πόνου ανάγεται στην κύρια προϋπόθεση αισθητικής δημιουργίας.

Καταφεύγουμε στην μαρτυρία της Δόμνας Σαμίου, αυθεντικής ερμηνεύτριας όλων των όψεων της μουσικής του νεοελληνικού λαϊκού πολιτισμού, με σκοπό να ανιχνεύσουμε το υφάδι που

συνδέει σημερινά ακούσματα με τον κόσμο της μεγάλης ιδέας. Από γονείς Μικρασιάτες, παρέλαβε εμπειρίες πόνου και νοσταλγίας που αναδύονται διάφανα, βασανιστικά, στις ιερές εικόνες. Σημεία-σημάδια, σημαίνουν την παρεύρεση του βυζαντινού κόσμου: «Τρεις εικόνες... Αυτές εκεί! (Μου τις δείχνει, κρέμονται στο σαλόνι σε μια γωνία.) Τις έφερε η μάνα μου από 'κει... Σ' όλη τους τη ζωή μ' αυτή την πίστη έζησαν, ότι θα γυρίσουν ξανά πίσω μια μέρα! (Κοιτάμε τις εικόνες.) Δεν είναι σπουδαίες. Είναι λαϊκού ζωγράφου, δεν έχουν τίποτα το εξαιρετικό... Το μόνο εξαιρετικό είναι ότι προέρχονται από κείνα τα μέρη»[31].

Η ζωή του πρόσφυγα είναι δεμένη με την έλλειψη, με την γεύση του κοινού πόνου και χαράς. Δημιουργεί συχνά την αίσθηση του νόστου για ένα χώρο όπου ο ελληνισμός, από τις πρώτες στιγμές της πορείας του, έδωσε τις καλύτερες όψεις του. Η λαϊκή μουσική, παιδευμένη μέσα στις εκκλησίες, ακολουθώντας τις αξιολογήσεις της μεγάλης ιδέας, δημιουργεί το μεγάλο από το ελάχιστο. Η Δόμνα Σαμίου θεωρεί ότι η Αμερική απειλεί την παράδοση και τον πνευματικό κόσμο που αναδύθηκε στα όρια του Βυζαντίου: «Όταν έβρεχε τον χειμώνα, ο πρώτος δυνατός άνεμος έσχιζε το πισσόχαρτο και η βροχή έμπαινε μέσα! Η μάνα μου, όπως κι όλες οι γειτόνισσες, έβαζε κατσαρόλια και τεντζερέδια για να στάζει η βροχή εκεί μέσα. Και όμως, όσο παράξενο κι αν σου φανεί, ήμασταν ήρεμοι, ήσυχοι. Βεβαίως υπήρχε το πρόβλημα της φτώχειας, αλλά υπήρχε μια ανθρωπιά, Θανάση μου! Συμπάσχαμε και χαιρόμασταν με τον πλαϊνό μας... Όταν γινόταν ένας γάμος, τρέχαμε όλοι να βοηθήσουμε. Τα παλικάρια κάναν τους σερβιτόρους, οι γειτόνισσες δίναν όλες τα τραπέζια τους και στρώνανε μες στη γειτονιά και γλεντούσαμε... Γεννούσε μια γειτόνισσα και τρέχαμε όλες να βοηθήσουμε τη λεχώνα! Πέθαινε κάποιος; Η λύπη του ενός ήταν λύπη όλων μας! Σημασία στη ζωή έχει να μπορεί το τίποτα να γίνει το παν! Αυτό άλλωστε κάνει και το τραγούδι και η τέχνη γενικότερα. Για μένα το τραγούδι και η τέχνη μπορούν να κάνουν το τίποτα και μερικές φορές το παν στη ζωή... Θυμάμαι, κοντά στη δική μας την παράγκα στην Καισαριανή υπήρχε η ταβέρνα του μπαρμπα-Αλέκου. Το βραδάκι γύριζαν οι άντρες απ' τη δουλειά και αράζανε στην ταβέρνα. Κρασάκι, καμιά σαρδέλα παστή, κανένα κρεμμύδι. Και τους έπιαναν τα μεράκια, ερχόταν κι αυτός με το γραμμόφωνο, το ακουμπούσε σε μια βάση και άρχιζαν οι παραγγελιές... Οι εκκλησίες και οι ταβέρνες ήταν για μας τότε ό,τι είναι σήμερα το Μέγαρο Μουσικής... Για μένα η Αμερική έκανε μεγάλο κακό. Όλο το κακό πηγάζει απ' αυτή τη χώρα. Τρελή χώρα... Η Αμερική είναι μια ένοχη χώρα, που από την ενοχή σκοτώνει τους γύρω, γιατί νομίζει ότι όλοι όσοι ζουν έξω από την Αμερική βλέπουν την ενοχή της. Και ντρέπεται...»[32].

Ο ζεϊμπέκικος χορός είναι κεντρικό σημείο του ανατολικού-ρωμέικου πολιτισμού. Ο Ζ. Λακαριέρ, στην Ελλάδα του 1950, μέσα σε σκοτεινές ταβέρνες, είδε τα καλοασκημένα σώματα κτιστών, ψαράδων, νοτισμένα από αλμύρα, κάπνα, κρασί και ούζο, να στρέφονται με ουράνιο, εκστατικό τρόπο προς τα πάνω και ύστερα να προσκυνούν νοερά στη γη. Κατά μία εκδοχή, οι ζεϊμπέκηδες ήταν τα αντίστοιχα σώματα κλεφτών στην Μικρά Ασία. Κατά μία άλλη εκδοχή, ο ζεϊμπέκικος είναι χορός θαλασσινών, ενώ ο τσάμικος χορός ορεσίβιων. Ο Θ. Μουρράης-Βελλούδιος έχει προσφέρει σημαντικότατα στοιχεία για την καταγωγή και την ερμηνεία του ζεϊμπέκικου. Ανάγει την προέλευσή του στον αρχαίο χορό «Αρτο-ζην». Η λέξη «Ζεϋ» (από το Ζευς) συμβολίζει κατ' αυτόν το πνεύμα, ενώ το μπέκος, το ψωμί δηλαδή, το σώμα. Τονίζει δε: «Οι μεταβυζαντινοί Νεοέλληνες ρεμπέτες, μάγκες, είναι οι μύσται και συνεχισταί μιας παγκάλου και ενδόξου «Ελληνικότητος» εις την ουσιαστικήν σημασίαν της λέξεως, τουτέστιν ενός δια του βίου και πολιτείας αυτών εσαεί ανανεούμενου και τιμωμένου εξόχου ανθρωποφυσισμού... Ο ΖΕΪΜΠΕΚΙΚΟΣ-ΑΡΤΟΖΗΝ είναι ένας υπερβατικός διαλογισμός εν είδει προσευχής ή κινησιολογικής ΡΕΜΒΗΣ, εξ ου και ΡΕΜΠΕΤΕΣ, για αρρενωπούς άνδρες, ήτοι μια ΟΡΧΗΣΙΣ ως εκ των γνωστών αδένων του, και όχι ΧΟΡΟΣ, είναι δε αφιερωμένη εις τον Πρώτον Διόνυσον της Ορφικής Θράκης, όπως και ο φιλοπαίγμων ακκισμοβριθής Κόρδαξ (τσιφτετέλι)[33].

Ο ζεϊμπέκικος κυριαρχεί στην θεματική του Γ. Τσαρούχη. Μαθητής του Φ. Κόντογλου, είναι ένας αληθινός τεχνήτης του πολιτισμού της μεγάλης ιδέας. Λάτρης του Καραγκιόζη, προσκυνητής των πιο άξιων εραστών, των μοναχών, ταξιδεύει είτε με τον δάσκαλο του Φ. Κόντογλου στον Μυστρά είτε με νεότερους φίλους στον Άθω. Συχνά οδηγείται ως την βασιλεύουσα Πόλη. Αναρωτιέται γιατί οι Έλληνες χαρίζουν τον αμανέ στους Τούρκους, μουσική ελληνικότατη με αναφορές στον Ευριπίδη και στα βυζαντινά μέλη.

Όπως γράφει ο Α. Σαββάκης, ο Τσαρούχης «μυείται» στο ρεμπέτικο από μια εξαίσια παρέα, τον ελληνιστή Ιουδαίο Τζούλιο Καΐμη, την Ρόζα Εσκενάζυ, τον Κόντογλου και τον Ξυγγόπουλο. Ακούει μια μουσική βγαλμένη από τον Παράδεισο, καθαρμένη δια ελέου και πόνου, οδηγούσα στα ουράνια.

Ο Τσαρούχης, δίχως φανφάρες, κοινωνός άξιος και ευαίσθητος ενός κόσμου που υποβάλλει η διαχρονική εξέλιξη του ελληνισμού, αναφέρει μια νεανική συζήτηση με τον Τούρκο πρόεδρο Μουσταφά Κεμάλ: «Τούρκοι και Ρωμιοί πρέπει να ζούνε μαζί σαν μια εθνότητα», είπε ο Κεμάλ. «Και τι νομίζετε, κύριε Πρόεδρε, ότι οι Έλληνες θα μπορούσαν να ασπασθούν τον μωαμεθανισμό;» είπε ο Τσαρούχης. «Α, όχι! Οι Τούρκοι θα γίνονταν χριστιανοί». «Και από τον χριστιανισμό τι δόγμα θα διαλέγατε;» «Δε με ενδιαφέρει ο χριστιανισμός, στο διάβολο ο χριστιανισμός, με ενδιαφέρει μόνο η Ορθοδοξία», είπε ο Κεμάλ (αναφέρεται στην εργασία του Α. Σαββάκη για τον Τσαρούχη). Γνωρίζουμε, εθνικές εκκαθαρίσεις και γενοκτονίες εναντίον Ελλήνων, Αρμενίων, Κούρδων πόσο επαληθεύουν τις δήθεν καλές τουρκικές προθέσεις. Αυτό το οποίο εν τέλει θα πρέπει να κρατηθεί είναι το γεγονός ότι ο Γ. Τσαρούχης, μεγαλοελλαδίτης, έχων καρδιακό κέντρο την Βασιλεύουσα, πραγμάτωνε στην τέχνη και στην ζωή του αυθεντικά τις πτυχές του πολιτισμού της μεγάλης ιδέας.

Ο σκωπτικός Καραγκιόζης, πολυπράγμων, πολυπρόσωπος, ανανεώνει την αριστοφανική διασκέδαση των πραγμάτων και την σωκρατική ειρωνία. Πάνω στην σκηνή του παρελαύνουν όλα τα θέματα της ελληνικής ιστορίας, ο Μεγαλέξανδρος, οι ήρωες του '21. Χρησιμοποιούνται υλικά φτωχά, χαρτόνια, μπογιές. Οι καραγκιοζοπαίχτες, με γνωστότερους τους Σπαθάρηδες, λαϊκοί άνθρωποι, είχαν, όπως μας μαρτυρεί ο Τσαρούχης, μια στόφα εξαίρετη, αριστοκρατική. Ο Καραγκιόζης φέρει διαφορετικά προσωπεία, μεταχειρίζεται ποικιλία από μάσκες, είναι ένα πρόσωπο τραγικό.

Η νεοελληνική μεγάλη ιδέα σκέπει την πορεία του πολιτισμού μας. Συμπεριφορές του λαϊκού βίου και δημιουργίες προσωπικές των πιο στοχαστικών, ευλαβικών και σιωπηλών αντλούν απ' αυτή χυμούς πολύτιμους.

Η *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη* του Νικηφόρου Βρεττάκου αναδύει μια τραγική διερεύνηση της πτώσης του γένους. Όταν δε αναφερόμαστε σε στοιχείο της τραγικότητας, δεν περιοριζόμαστε στην νοηματική οντολογική πλευρά, αλλά επιπλέον προσδιορίζουμε το είδος της τεχνικής του ποιητή.

Ο «Αγγελιοφόρος» κομίζει το πολυσήμαντο μήνυμα!

«Ουκ εάλω η Βασιλεύουσα Ψυχή των Ελλήνων!
Ουκ εάλω η Βασιλεύουσα Ψυχή των Ελλήνων!»[34].

Ο δε «Γέροντας» με τρόπο αποφατικό, ιδιαίτερα οικείο στα κείμενα του Ηράκλειτου και του Διονύσιου Αρεοπαγίτη λέγει:

«Απολιόρκητη όταν πολιορκείσαι· και όταν συλλαβαίνεσαι ασύλληπτη· κι όταν κουστωδίες σε πάνε και σε φέρνουνε στα πραιτώρια· κι όταν δένεσαι πάνω σε πασσάλους και μαστιγώνεσαι· κι όταν δένεσαι πάνω σε άλογα κι άρματα και σέρνεσαι βάφοντας κόκκινη την οδό προς τον Άδη. Κι όταν ενταφιάζεσαι, δεν μένεις εκεί, παρά μόνο για μία ή για δύο, το πολύ για τέσσερις νύχτες· οπότε «όρθρον βαθέος» γιομίζεις το φως με πίδακες της Ανάστασης!»[35].

Το αντίκρυσμα του κόσμου μάς φέρει αντιμέτωπους με λαμπρότητα μοναδική. Όλα είναι διάφανα, καθαρά, αέρινα, αναδύουν την «κεκρυμμένη αλήθεια».

«Β΄ Αναγνώστης»

Κι είναι όλα ορατά ως το έσχατο βάθος τους
γιατί είναι εδώ που ο θεός εφανέρωσεν όλα τα ουράνια
του απόρρητα.

Ο Γέροντας

Και το όνομα Ελλάδα δεν είναι λέξη αλλά λόγος
όλες οι λέξεις που ονομάζουν το φως.
Περικλείνεται μες στα τρία φωνήεντα και τα τρία σου
σύμφωνα των βιβλίων ή βίβλος.
Κι ενανθρωπίστη στις τρεις συλλαβές σου το φως»[36].

Ο ποιητής βρίσκει σ' αυτή καταφύγιο. Από την Κρήτη ως την Πέλα, την Γέλα και την Πέργαμο, οι κολώνες, οι μετώπες, τα βουνά, όλα μαρτυρούν την απόπειρα να ξεφύγουμε από τα όρια του χρόνου. Γη μοναδική, ιερή και αγία, κάρπισε το κρίνο του αρχάγγελου Γαβριήλ. Η ελευθερία παντρεύεται με το φως και τον πόνο. Χοροί ποιητών ανεβαίνουν προς τα πάνω στην Αγια-Σοφία του Ελικώνα, να αφουγκραστούν τα «όσα σιωπούνε και τα όσα βοούνε δίχως ν' ακούγονται». Αποστολή του γένους να σηκώσει το σταυρικό πάθος. Ο Βρεττάκος παγανιστικώς,

σαν τον Σικελιανό, περιγράφει το «μαρτύριο του Κούρου-Ιησού». Διηγείται την μεγάλη αθλιότητα.

«Σταυροφόροι στο όνομα των Αγίων σε λήστεψαν και σε σύλησαν.
Πολυώνυμοι, αλλόθρησκοι και ομόθρησκοι βάρβαροι, παραβίασαν τις πύλες των βουνών και των κόρφων σου»[37].

Μα αυτός στεριώνεται στον βαθύτατο πόνο, στο αίμα της πληγής. Συλλέγει τα ονόματα, τον Μιλτιάδη, τον Απόλλωνα, τον Ακρίτα και τον Σταυρό, την Αφροδίτη, τον Ποσειδώνα, τον Οδυσσέα, τον Αισχύλο, τον Αλέξανδρο, τους ξυπόλητους βασιλιάδες, τους ξωμάχους, τους ψαράδες, την Τρισήλιο Θεότητα, τον Διγενή, τον Α-η-Γιώργη. Κοινωνούν μια λειτουργία πόνου και δακρύων.

«Α΄ Αναγνώστης

Και φιλεύαν ο ένας τον άλλο τους ψωμί και αλάτι, βγαλμένο από τις αλυκές που σχημάτιζε ο λαός με το δάκρυ του.

Β΄ Αναγνώστης

Και τα δισκοπότηρα που μεταλαβαίναν, αντί κρασί είχαν μέσα τους πόνο του Έθνους»[38].

Μέσα στο οδυνηρό σκοτάδι, οι ακαδημίες του Πλάτωνα λειτουργούσαν στα «κρυφά σχολεία» και στο κιτρινισμένο, κατά τον Βρεττάκο, ράσο του πάπα, το υφασμένο πριν από την Άλωση.

Η πτώση της Βασιλεύουσας, η πτώση του γένους, είναι η κεντρική για τον ποιητή δοκιμασία. Μα κι η απαρχή της μεγάλης ανόδου στην κλίμακα για την διόραση του άκτιστου φωτός. Απ' το αίμα του Διάκου, του Ρήγα, των Μεσολογγιτών, γεννιώνται άνθη.

«Γη των μαρτύρων και των λουλουδιών».

Σκηνές βιβλικές προσαρμόζονται στον ελληνικό χώρο. Ο Ιησούς κατεβαίνει και συναντά τον Σολωμό που βαστά τους «Ελεύθερους Πολιορκημένους». Σώματα που δεν πεινούν, καρδιές διάφανες δεν τις διαπερνούν οι σφαίρες, παιδιά που γεννιώνται μορφωμένα.

«Και Κοσμάδες Αιτωλοί ανεβαίνουν
και μιλούν απ' το βήμα των ορέων
ανεμίζοντας τα ράσα τους σύννεφα
μέσα στα σύννεφα ενώ πάνω απ' όλες
τις γύρω κορφές ακούγονται κρόταλα
"Ίτε και Ίτε και Ίτε..."»

Οι γυναίκες με μαύρες μαντήλες συλλέγουν το μαρτύριο, θρηνούν και μοιρολογούν τον Άδωνι, τον Ιησού, τον Λιάκο, τον Πέτρο. Μα οι νεκροί ποτέ δεν παύουν να παρακολουθούν το αχολόι το μέγιστο του κόσμου. Βασιλικοί λιακωτά, χαγιάτια, το μαύρο ψωμί, οι οξυές, τα έλατα, οι γυναίκες που ανεβαίνουν με τα μουλάρια στα βουνά, όλα είναι έθνος. Αναρωτιέται, ο Ποιητής, πώς θα πεθάνει, θα δύσει τούτο το έθνος;

«Οι προστάτες, οι νεοβάρβαροι πέφτουν πάνω στην ιερή γη και σπρώχνουν τον έναν αδελφό να μπήγει το μαχαίρι στην καρδιά του άλλου αδελφού. Τούτο είναι το αποκορύφωμα του οικείου μαρτυρίου. Μα ο ποιητής μάς στρέφει προς τα εκεί, στην "οδύνη των Δώδεκα θεών και του ενός, του Πατρός, του Υιού και του Πνεύματος του Αγίου"».

Ο «Γέροντας» επαναλαμβάνει τον θεμέλιο λόγο.

«Ουκ εάλω η ρίζα! Ουκ εάλω το φως!»

Η ποίηση του Ελύτη συναντά στις «αμμουδιές του Ομήρου» ματιές προσωκρατικές και λέξεις βυζαντινές. Άξιον εστι σημαίνει την αγιοποίηση του ελληνικού ρυθμού. Ομοιώνεται του λαού και δοξολογεί τον κόσμο. Πρόκειται για έναν ιδιόρρυθμο παγανιστικό χριστιανισμό. Τα πάντα διηθούνται, μεταμορφώνονται, εξυψώνονται.

«Ναοί στο σχήμα τ' ουρανού
και κορίτσια ωραία
με το σταφύλι στα δόντια που μας πρέπατε!
Πουλιά το βάρος της καρδιάς μας ψηλά μηδενίζοντας
και πολύ γαλάζιο που αγαπήσαμε»[39]

Η τεχνική του Οδ. Ελύτη είναι ακονισμένη με πέτρα βυζαντινή που έχει αποτυπώσει την γραφή του ο Ρωμανός ο Μελωδός. Εικόνες γαλήνιες αισθητοποιούν μεγάλα μυστικά. Δοξολογούν την άπειρη ομορφιά του κόσμου. Αέρινος, δείχνει να μην εγγίζεται από τον πόνο της πτώσης του γένους, καθώς παρασύρεται στην διαφάνεια της ελληνικής γραμμής. «Ιερείς και πουλιά» διηγούνται δόξα ανεκλάλητη, τον «Ιησού του ήλιου». Προβαίνει όμως στο μεγάλο βήμα. Λέγει το διαρκώς επαναλαμβανόμενο: «Η αλήθεια μόνον έναντι θανάτου δίδεται»[40]. Κατά αυτό τον τρόπο βεβαιότητες, καταφάσεις, ορθολογικές διαχειρίσεις του κόσμου είναι μετέωρες. Η αλήθεια, απόφαση μη θεμελιώσιμη, είναι τούτο

το ελάχιστο και μέγιστο, διαρκής «μελέτη θανάτου».

Την «μεγάλη ιδέα του νεοελληνισμού» ως μαθητεία στην άχραντη ευτέλεια την κράτησαν καλά φυλαγμένη μα και ζωντανή ζωγράφοι, ψαλτάδες, καραγκιοζοπαίχτες, ζεϊμπέκηδες, ποιητές, ψαράδες, ναύτες, κτίστες, υφάντριες, λιακωτά, χαγιάτια, μοναστήρια, ασκητές. Σημαίνει, δηλαδή, τον γηγενή, πολυετώς καλλιεργημένο τρόπο βίου, την αγαπητική, ερωτική θέαση του κόσμου. Υπάρχει ανεξάρτητα της εδαφικής κυριαρχίας του ελλαδικού κράτους, διότι τα όρια τούτου είναι πάντα πολύ περιορισμένα για να χωρέσουν το άπειρο εύρος της. Στρέφει τον άνθρωπο προς το ένδον, το αυθεντικό, το κοινόν. Αρδεύεται από την όλη πνευματική περιπέτεια του ελληνισμού, μα στέκεται πιο πολύ στην καρδιακή ενατένιση του βυζαντινού πολιτισμού. Πολιτειακώς εκφράζεται με τις κοινότητες, την αποκεντρωμένη οργάνωση του βίου. Αποβλέπει στην προσέγγιση των λαών της «καθ' ημάς Ανατολής», στην συγκρότηση ομοσπονδίας όλων εκείνων που ο Υψηλάντης θεώρησε ότι μπορούν να φέρουν το όνομα Έλληνας. Αντιπαρατίθεται στον φυλετισμό, στον εθνικισμό, στις απόπειρες κυριαρχίας επί του κόσμου, στις εθνικές εκκαθαρίσεις.

Η «μεγάλη ιδέα» συκοφαντήθηκε ή διαστρεβλώθηκε από κείνους τους ελάχιστα γνωρίζοντες την ελληνική ιστορία. Κάποτε χρησιμοποιήθηκε για να καλύψει σχέδια άθλια, που φαντάζονταν μιαν Ελλάδα συρρικνούμενη με πολιτισμό μηδενισμένο. Μα αν ξύσουμε την σκουριά, θα φέρουμε στο φως, αλήθεια ανεκτίμητη, την νεοελληνική μεγάλη ιδέα ως άχραντη ευτέλεια, ως δημιουργία του μέγιστου από το ελάχιστο.

ΠΑΡΘΕΝ

Κ. Καβάφης

Αυτές τες μέρες διάβαζα δημοτικά τραγούδια,
για τ' άθλα των κλεφτών και τους πολέμους,
πράγματα συμπαθητικά· δικά μας, Γραικικά.

Διάβαζα και τα πένθιμα για τον χαμό της Πόλης
«Πήραν την Πόλη, πήραν την· πήραν την Σαλονίκη».
Και την Φωνή που εκεί που οι δυο εψέλναν,
«ζερβά ο βασιληάς, δεξιά ο πατριάρχης»,
ακούσθηκε κ' είπε να πάψουν πια
«πάψτε παπάδες τα χαρτιά και κλείστε τα βαγγέλια»
πήραν την Πόλη, πήραν την· πήραν την Σαλονίκη.

Όμως απ' τ' άλλα πιο πολύ με άγγιξε το άσμα
το Τραπεζούντιον με την παράξενή του γλώσσα
και με την λύπη των Γραικών των μακρυνών εκείνων
που ίσως όλο πίστευαν που θα σωθούμε ακόμη.

Μα αλοίμονον μοιραίον πουλί «απαί την Πόλην έρται»
με στο «φτερούλιν αθέ χαρτίν περιγραμμένον
κι ουδέ στην άμπελον κονεύ' μηδέ στο περιβόλι
επήγεν και εκόνεψεν στου κυπαρίσ' την ρίζαν».
Οι αρχιερείς δεν δύνανται (ή δεν θέλουν) να διαβάσουν
«Χέρας υιός Γιανίκας εν» αυτός το παίρνει το χαρτί,
και το διαβάζει κι ολοφύρεται.
«Σίτ' αναγνώθ' σίτ' ανακλαίγ' σίτ' ανακρούγ' την κάρδιαν.
Ν' αοιλλή εμάς να βάι εμάς η Ρωμανία πάρθεν».

(1921).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Φ. Νίτσε, *Πέραν του Καλού και του Κακού*, εκδ. Μαρή, Αθήνα 1953, σελ. 127.
2. Φ. Νίτσε, *Ιδέ ο Άνθρωπος*, εκδ. Πέλλα, Αθήνα, σελ. 168.
3. Ν. Χατζηκυριάκος Γκίκας, *Η γέννηση της νέας τέχνης*, εκδ. Αστρολάβος Ευθύνη, Αθήνα 1987, σελ. 121.
4. *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών*, τόμος α, εκδ. Το Περιβόλι της Παναγίας, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 170, σελ. 138 αντίστοιχα.
5. Ν. Μπερντιάγεφ, *Οι πηγές και το νόημα του ρωσικού κομμουνισμού*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, σελ. 10.
6. Φ. Ντοστογιέφσκι, *Έφηβος*, μετάφραση Καρολίνας Μακρή, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα, σελ. 484.
7. Φ. Ντοστογιέφσκι, *Αδελφοί Καραμαζώφ*, μετάφραση Άρη Αλεξάνδρου, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα, σελ. 154, 177, 178, 179 αντίστοιχα.
8. Φ.. Ντοστογιέφσκι, *Δαιμονισμένοι*, μεταφρ. Άρη Αλεξάνδρου, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα, τόμος Β΄, σελ. 47, 48, 49.
9. *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών*, εκδ. Το Περιβόλι της Παναγίας, σελ. 350.
10. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, σελ. 11.
11. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 13.
12. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 15.
13. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 17.
14. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 19.
15. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 24.
16. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 26.
17. Γ. Ρίτσου, *Ρωμιοσύνη*, έ.α., σελ. 28.
18. Απόσπασμα από *Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας*, του Γ. Ρίτσου.
19. Στρατηγού Μακρυγιάννη, *Απομνημονεύματα*, εκδ. Μπάυρον, Αθήνα, σελ. 348.
20. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, εκδ. Ροές, Αθήνα 1993, σελ. 19.
21. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 52.
22. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 54.
23. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 74.
24. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 75.
25. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 103.
26. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 109.
27. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 126.
28. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 134.
29. Κ. Σ. Σοκόλη, *Αυτοκρατορία*, έ.α., σελ. 138.
30. Ι. Δραγούμη, *Φύλλα Ημερολογίων*, εκδ. *Ερμής, Αθήνα 1987, τόμος ΣΤ΄, σελ. 116.*
31. *Εφημ. Βήμα*, 7-11-93, συνέντευξη στον Θ. Λάλα.
32. Εφημ. *Βήμα*, 7-11-93, συνέντευξη στον Θ. Λάλα.
33. Θ. Μουρράης-Βελλούδιος, *Ευλογία και άλλα τινά*, εκδ. Άγρα, Αθήνα 1991, σελ. 137, 138.
34. Ν. Βρεττάκου, *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη*, Αθήνα 1988, σελ. 11.
35. Ν. Βρεττάκου, *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη*, έ.α., σελ. 11.
36. Ν. Βρεττάκου, *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη*, έ.α., σελ. 13.
37. Ν. Βρεττάκου, *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη*, έ.α., σελ. 20.
38. Ν. Βρεττάκου, *Λειτουργία κάτω από την Ακρόπολη*, έ.α., σελ. 23.
39. Οδ. Ελύτη, *Άξιον εστί*, Ίκαρος, Αθήνα, σελ. 57.
40. Οδ. Ελύτη, «Ρήμα το σκοτεινόν», από τα *Ελεγεία της οξώπετρας*, Ίκαρος, Αθήνα 1992, σελ. 36.

Αφιέρωμα

Η γέννηση της Μεγάλης Ιδέας

*Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ**

Ο διαμελισμός της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και το σπάσιμο της εθνικής ενότητας, που συγκρατιόταν ως τότε έστω και τεχνητά από την Κωνσταντινούπολη, υπήρξαν οι σοβαρότερες συνέπειες της άλωσης της πόλης από τους σταυροφόρους το 1204. Η ανάγκη ανασυγκρότησης του βυζαντινού κόσμου, πάνω σε νέες βάσεις αναγκαστικά, θα γίνει γρήγορα αισθητή από τους υποταγμένους ή όχι στον λατινικό ζυγό βυζαντινούς. Θα κατευθύνει στο εξής την πολιτική των βυζαντινών κρατών, που σχηματίσθηκαν μετά την καταστροφή του 1204, δηλαδή της Αυτοκρατορίας της Νικαίας, στη Μικρά Ασία, του «Δεσποτάτου» της Ηπείρου στην Ελλάδα και σε μικρότερο βαθμό της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντος. Αυτή η τελευταία, εξαιτίας της ιστορίας και της γεωγραφικής της θέσης, θα συγκρουσθεί κυρίως με διάφορα τουρκικά και τουρκομανικά εμιράτα που περιέβαλαν το έδαφός της και δεν θα μπορέσει να παίξει έναν αποφασιστικό ρόλο στον αντιλατινικό πόλεμο υπέρ της Κωνσταντινούπολης. Ας πούμε εν παρόδω πως η αυτοκρατορία της Τραπεζούντος εμφανίζεται περισσότερο σαν ένας κρατικός χωριστικός σχηματισμός, σαν αυτούς που γνωρίσαμε στο τέλος του 12ου αιώνα, παρά σαν ένα κράτος που προήλθε από τα γεγονότα του 1204. Κατά συνέπεια, ο ζήλος της εναντίον των λατίνων και υπέρ της Κωνσταντινούπολης είναι σημαντικά ελαττωμένος.

Είναι γεγονός ότι τα γεγονότα του 1204 είχαν ένα διπλό αποτέλεσμα για τον βυζαντινό κόσμο: από τη μια μεριά έκαναν φανερή, ακόμα και στα μάτια των πιο φανατικών υπερασπιστών της, την αποτυχία της πριν από την άλωση της πόλης αυτοκρατορικής πολιτικής και προκάλεσαν έτσι μια βαθιά ανάγκη ανανέωσης και ριζικής αλλαγής. Κι από την άλλη, προκάλεσαν στους Βυζαντινούς ένα αφόρητο αίσθημα ταπείνωσης, που μετατράπηκε σε μίσος εναντίον εκείνων που είχαν καταλύσει το κράτος τους, που η ύπαρξή του ήταν το δείγμα της αξιοπρέπειάς τους. Η χαμένη Κωνσταντινούπολη ξαναγίνεται το σύμβολο του ελληνικού μεγαλείου, που όφειλαν να ξαναβρούν: έτσι, γεννήθηκε ένα αίσθημα άμετρης και απεριόριστης προσκόλλησης στις αξίες του παρελθόντος. Η δύναμη της παράδοσης θα είναι ο μοχλός για την ενότητα και την εθνική κινητοποίηση. Για να ξαναβρεθούν οι αρετές και το παλιό μεγαλείο, πρέπει πριν απ' όλα να ανακτηθεί η έδρα της εθνικής δόξας, η Κωνσταντινούπολη. Η μόνη πραγματική αυτοκρατορική πόλη, σύμβολο στο εξής κάθε ελπίδας ενός ταπεινωμένου λαού κι ενός γελοιοποιημένου έθνους. Η Κωνσταντινούπολη λοιπόν, που μερικά χρόνια πριν την αποστρέφονταν και αδιαφορούσαν γι' αυτή, εξαγνισμένη από την τιμωρία της, θα γίνει για μία ακόμα φορά η ψυχή ολόκληρου του βυζαντινού κόσμου, που στ' όνομα της χαμένης του πόλης θα εκτελέσει ξανά πράξεις που θα του ξαναδώσουν την αξιοπρέπειά του, χωρίς όμως να μπορέσουν και να του εξασφαλίζουν πάλι τη θέση που είχε καταλάβει άλλοτε στην οικουμενική ιστορία.

Ωστόσο, γύρω από την Κωνσταντινούπολη και από τη μοίρα της θα παιχτεί η τύχη της εξόριστης Αυτοκρατορίας. Η Κωνσταντινούπολη, σύμβολο μιας λιποψυχίας προς αποφυγή ή εικόνα του μεγαλείου που πρέπει να ξαναποκτηθεί, καθορίζει στο εξής τη βυζαντινή πολιτική. Κάτω απ' αυτό το φως θα πρέπει να εξετάσουμε την ιδεολογία της Αυτοκρατορίας της Νικαίας, που περισσότερο από κάθε άλλο ελληνικό κράτος, προερχόμενο από τον διαμελισμό της Αυτοκρατορίας το 1204, αποτελεί τον φυσικό συνεχιστή της παλιάς Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, όχι μόνο εξαιτίας της άμεσης γειτνίασής της με την Κωνσταντινούπολη αλλά κυρίως εξαιτίας της καθαρά κωνσταντινουπολίτικης καταγωγής των διανοουμένων της και των κυβερνητών της.

Και πράγματι στο έδαφος της Αυτοκρατορίας της Νικαίας βρήκε καταφύγιο ο ναυαγισμένος κόσμος της Κωνσταντινούπολης και απόκτησε έτσι μια άμεση γνώση για το τι ήταν πραγματικά μια βυζαντινή επαρχία και συμπτωματικά μια από τις πιο σημαντικές και πιο ζωτικές του άλλοτε βυζαντινού κόσμου. Απ' αυτή την άποψη, η εμπειρία της Νικαίας παραμένει

---

* Από το βιβλίο «Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας», εκδ. Αργώ, Αθήνα 1977, σ. 123 κ.ε.

παραδειγματική για τη βυζαντινή ιστορία. Η ανάλυσή της θα μας επιτρέψει ν' αποκαλύψουμε τα σημεία επαφής, καθώς και τις συγκρούσεις και τις αντιθέσεις των δύο βυζαντινών κόσμων, δηλαδή των Κωνσταντινουπολιτών και των επαρχιωτών, που μέσα στα πλαίσια της Αυτοκρατορίας της Νικαίας, όχι μόνο να συγκατοικήσουν ειρηνικά ήταν υποχρεωμένοι, αλλά και να ζήσουν την ίδια ζωή και να εργασθούν μαζί για την κοινή υπόθεση, για την αποκατάσταση δηλαδή του βυζαντινού κράτους. Ας ξεκαθαρίσουμε αμέσως ότι οι διανοούμενοι της Αυτοκρατορίας της Νικαίας και κατά συνέπεια τα στελέχη του κράτους της, που προέρχονται από την Κωνσταντινούπολη τουλάχιστον στην αρχή, για να κυβερνήσουν και να οργανώσουν τη νέα Αυτοκρατορία όφειλαν να στηριχθούν στους επαρχιακούς πληθυσμούς που οι προσδοκίες τους, το επίπεδο ζωής και μόρφωσης διέφεραν σημαντικά από τα δικά τους. Η Αυτοκρατορία της Νικαίας εμφανίζεται έτσι από το ξεκίνημά της σαν μια εστία από ετερόκλητα στοιχεία, που συνδέονταν μόνο από το κοινό τους πάθος για την ορθοδοξία και την Κωνσταντινούπολη, ή πιο απλά από το μίσος τους εναντίον των Λατίνων, πράγμα που δεν τους εμπόδισε εντούτοις να χρησιμοποιήσουν στον ανασυγκροτημένο στρατό τους Λατίνους μισθοφόρους που πρόσφεραν τις υπηρεσίες τους σε όποιον πλήρωνε καλύτερα και που ήταν πάντα ξακουστοί για τη μαχητικότητά τους[1].

Έτσι, στον πρώτο διαχωρισμό της κοινωνίας της Νικαίας που σημειώθηκε από την προέλευση των πληθυσμών της (ας πούμε σχετικά ότι πολύ γρήγορα η Αυτοκρατορία της Νικαίας έγινε το καταφύγιο των Βυζαντινών των ελληνικών περιοχών που υποτάχθηκαν στους Λατίνους) προστίθεται και ο κοινωνιολογικός διαχωρισμός μαζί με τη διαφορά στις παραδόσεις, στην παιδεία, στον πλούτο και στα ήθη. Έτσι, εξηγούμε εύκολα τα διάφορα ρεύματα που εκδηλώθηκαν πολύ γρήγορα στους κόλπους της νέας Αυτοκρατορίας και που προσανατολίζουν, το καθένα ανάλογα με τη δύναμή του, την πολιτική και την ιδεολογία του νέου βυζαντινού κόσμου, χωρίς ωστόσο να τον εκτρέπουν από τον μεγάλο του στόχο: τον αγώνα για την Κωνσταντινούπολη. Αυτός ο εθνικός σκοπός επέτρεψε στους πολιτικούς άνδρες της Αυτοκρατορίας της Νικαίας να σφυρηλατήσουν την ενωτική ιδεολογία απέναντι στα διάφορα και συχνά αντιφατικά ρεύματα που κινδύνευαν να εξουδετερώσουν με τον καιρό κάθε προσπάθεια για την ανανέωση του έθνους.



Το αντιλατινικό αίσθημα, βαθειά ριζωμένο ως τότε στον φτωχό λαό, τον ευσεβή, προληπτικό και αιχμάλωτο μιας απλοϊκής θρησκευτικότητας, παίρνει τώρα τις διαστάσεις μιας εθνικής απαίτησης. Αυτό το αίσθημα επιδεικνύεται φανερά από αυτούς τους ίδιους που η πολιτική τους οδήγησε στο εσωτερικό της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας τους λατίνους στρατιώτες και τις ιταλικές εμπορικές παροικίες, που με τον καιρό αποδείχτηκαν πολύ πιο επικίνδυνες για το Βυζάντιο από την Τέταρτη Σταυροφορία, της οποίας τα αποτελέσματα άλλωστε υπήρξαν πολύ εφήμερα. Η ανεπιφύλακτη προσκόλληση στην ορθοδοξία σημαίνει στο εξής την πίστη στην εθνική υπόθεση και η ελάχιστη απομάκρυνση θεωρείται σαν μια πραγματική προδοσία. Το αντιλατινικό αίσθημα όμως δεν θα έχει για όλους την ίδια σημασία. Θα ερμηνευθεί από τους μεν ως μέσο κινητοποίησης της εθνικής προσπάθειας για την ανασύσταση της παλιάς Αυτοκρατορίας, θα κατανοηθεί από τους άλλους ως δικαίωση και ως αναγνώριση των αρετών ενός κόσμου που είχε ως τότε άδικα παραγκωνισθεί από τη διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων. Κατά τον ίδιο τρόπο, η θεμελιώδης απαίτηση για την ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης, κύριος στόχος της ενωτικής αντιλατινικής ιδεολογίας, θα κατανοηθεί από τους μεν ως απαραίτητος όρος για να ξαναβρούν τα χαμένα αγαθά και να αποκαταστήσουν την εξουσία της, ενώ από τους άλλους θα θεωρηθεί ως η τελευταία ελπίδα για την ανανέωση της ελληνικότητας και της ορθοδοξίας, που και οι δύο είχαν απειληθεί από τους Λατίνους.

Μ' άλλα λόγια, οι μεν έλπιζαν να βρουν στην ανακτημένη Κωνσταντινούπολη μια Νέα Ρώμη οικουμενική και αυτοκρατορική, ενώ οι άλλοι έβλεπαν σ' αυτή μια Νέα Ιερουσαλήμ και μια πραγματική Αντι-Ρώμη. Σ' αυτή τη διφορούμενη αντίληψη στηρίχθηκε, αμέσως μετά το 1204, το κωνσταντινουπολίτικο όνειρο του ελληνικού λαού, το όνειρο που γέννησε μια ιδιαίτερη ιδεολογία, γνωστή με το ηχηρό όνομα της «μεγάλης ιδέας». Αυτή ακριβώς η ιδεολογία βρίσκεται στη βάση του νεοελληνικού πατριωτισμού, που έθρεψε για πολύ καιρό τους Βυζαντινούς και που δεν έπαψε να γαλβανίζει ως τις ημέρες μας τα εξημμένα πνεύματα που επιθυμούν να δουν να κυματίζει στην Αγία Σοφία ο σταυρός της ελληνικής σημαίας[2]. Η ειρωνία της τύχης θέλησε αυτή η ιδεολογία με τους εθνικιστικούς τόνους, η μεγάλη ιδέα, να γεννηθεί σαν απάντηση στον χριστιανικό ιμπεριαλισμό της Δύσης και όχι εναντίον των Τούρκων. Μετά το 1204 όμως, είχε την δικαιολογία και τον λόγο της ύπαρξής της. Χωρίς να είναι μεγάλη, δηλαδή υπερβολική, ήταν απλά μια ιδέα δυνατού εθνικού μεγαλείου που κινητοποιούσε τότε τους μεγάλους και τους μικρούς της εξόριστης στη Νίκαια Αυτοκρατορίας.

Πράγματι, ο λόγος του θρόνου του Θεοδώρου Λάσκαρη Α΄, του πρώτου αυτοκράτορα της Νικαίας, αναγγέλει καθαρά το βάθρο της ιδεολογίας της μεγάλης ιδέας και αποτελεί απ' αυτό το γεγονός τον πολιτικό και ιδεολογικό χάρτη της νέας Αυτοκρατορίας, που υιοθετήθηκε από το σύνολο των βυζαντινών, χωρίς αποσιώπηση ούτε δισταγμό. Ο Θεόδωρος Λάσκαρης λέει: «και των πατρίδων αύθις λαβώμεθα ων αμαρτόντες απεσφαιρίσθημεν· αύται δε εισί το αρχαίον και πρώτον ημίν ενδιαίτημα, ο παράδεισος, και η προς Ελλησπόντω πόλις του Κυρίου των δυνάμεων, η πόλις του Θεού ημών, το εύρριζον αγαλλίασμα πάσης της γης»[3]. Οι υποδουλωμένοι Βυζαντινοί θα στραφούν προς τον αυτοκράτορα της Νικαίας, προς εκείνον που χαρακτηρίσθηκε αμέσως ως «αυτοκράτωρ των Ρωμαίων» σαν ενσάρκωση της ελπίδας τους. Από τη μακρινή του εξορία στο νησί της Κέας, ο Μιχαήλ Χωνιάτης θα γράψει στον Θεόδωρο: «Ταύτα τα θαυμαστά κατορθώματα και διηγήματα και έτι το παρά πάντων ελπιζόμενον και ευχόμενον, το εγκαταστήσαι δια σου τον θρόνον του μεγάλου Κωνσταντίνου εν τω τόπω ω αρχήθεν εξελέξατο Κύριος και την πόλιν όλην επανασώσασθαι. Τις γαρ δικαιότερος σου αποκαταστήσαι ην εξεναγώγησαν πόλιν και βασιλείαν ην ανορθώσω κινδυνεύουσαν οίχεσθαι». Και συνεχίζει ο Χωνιάτης λέγοντας ότι μόνο ο Θεόδωρος μπορεί «την βασιλίδα των πόλεων απαλλάξαι της εαυτών ύβρεως και ως Κύνας λυσσητήρας απελάσαι των ιερών περιβόλων της καθ' ημάς Ιερουσαλήμ, νέον δε πολεμιστήν και συνοικιστήν ονομάζεσθαι δι' αιώνος της πόλεως Κωνσταντίνου, της βασιλίδος της πανευδαίμονος»[4].

Αλλά όπως ξέρουμε, οι Έλληνες θα περιμένουν περισσότερο από μισό αιώνα ν' ανακτήσουν την Κωνσταντινούπολη κι αυτός που θα την ελευθερώσει και θα πάρει τον τίτλο του Νέου Κωνσταντίνου θα είναι ο χειρότερος εχθρός της δυναστείας του ιδρυτή της Αυτοκρατορίας της Νικαίας, πράγμα που αποτελεί, ας το πούμε εν παρόδω, μια ακόμη απόδειξη των αντιθέσεων που συγκλόνισαν την κοινωνία της Νικαίας. Ας μην ξεχνάμε, πράγματι, ότι η πραγματοποίηση του μεγαλεπήβολου σκοπού, που ήταν η ανακατάλη-

ψη της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους, απαιτούσε σημαντικές και ελεύθερα αποδεκτές προσπάθειες εκ μέρους ανθρώπων που εμψυχώνονταν από αντιφατικά συμφέροντα και από διαφορετικές επιδιώξεις, παρά την κοινή τους επιθυμία για αντεκδίκηση εναντίον των Λατίνων και της Εκκλησίας τους.

Αυτή την ανάγκη να επιτύχουν μια ευρεία συγκατάθεση την κατανόησαν γρήγορα οι ηγέτες της νέας Αυτοκρατορίας. Αυτή η ανάγκη εξηγεί τους συμβιβασμούς και τις πολιτικές επιλογές που πρόσθεταν στον ιδεολογικό πίνακα της μεγάλης ιδέας αποχρώσεις και νέα στοιχεία, που αξίζει να εξετασθούν.

Μετά τις πρώτες ψηλαφήσεις του ξεκινήματος και διατηρώντας, σαν ένα είδος σκηνικού, τον ύψιστο σκοπό, την ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης δηλαδή, οι αυτοκράτορες της δυναστείας των Λασκάρεων προσανατόλισαν τις προσπάθειές τους σε δύο κατευθύνσεις: την ανασυγκρότηση της κρατικής μηχανής πάνω σε υγιείς βάσεις και τη στερέωση της εξουσίας τους απέναντι στον εξωτερικό εχθρό, τους Λατίνους, αλλά και τους Τούρκους επίσης, καθώς και απάναντι στα διαφωνούντα στοιχεία του εσωτερικού. Αυτά τα τελευταία αντιπροσωπεύονταν κυρίως από τους εξόριστους διανοούμενους της Κωνσταντινούπολης, πάντα άπληστους για εξουσία και έτοιμους να υποθάλψουν συνωμοσίες και εξεγέρσεις. Γι' αυτό τον λόγο, οι πρώτοι αυτοκράτορες της Νικαίας έβαλαν σ' εφαρμογή νέους θεσμούς, δοκιμασμένους όχι μόνο στο Βυζάντιο, όπως, για παράδειγμα, το σύστημα των «θεμάτων», η στρατιωτικοποίηση δηλαδή της επαρχιακής διοίκησης, αλλά επίσης και στο στρατόπεδο των εχθρών της, όπως ήταν η υιοθέτηση στρατιωτικών και κοινωνικών μορφών του λατινικού κόσμου, η χρησιμοποίηση δυτικών στρατιωτών στις γραμμές του στρατού της Νικαίας, η παραχώρηση «κληροδοσιών» στους μεγάλους της αυτοκρατορίας, συχνά ξένους στην καταγωγή, καθώς και η άφεση αμαρτιών για τους στρατιώτες που είχαν πέσει στη μάχη, εφαρμόσθηκαν απροσδόκητα από τους αυτοκράτορες της Νικαίας στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν μια εθνική συνοχή και να στερεώσουν τα θεμέλια του κράτους τους. Αυτοί οι αυτοκράτορες είχαν εξασφαλίσει συνετά την υποστήριξη και την πίστη των τοπικών πληθυσμών, που κάτω από τη βασιλεία τους γνώριζαν μια νέα πρόοδο, συνοδευόμενη από υλική ευημερία. Εξάλλου, υπολόγιζαν και τον τοπικό κλήρο, που έβλεπε ν' αυξάνει η επιρροή του και να συμμερίζονται, ο λαός και οι ηγέτες, τις αδιάλλακτες θέσεις του απέναντι στη Ρώμη. Τέλος, προσπαθούσαν να χρησιμοποιήσουν τις ικανότητες των νέων ανθρώπων, που γεννήθηκαν στο έδαφος της Νικαίας και είχαν τραφεί με την ελληνική παιδεία. που γνωρίζει μια σημαντική ανανέωση, ιδιαίτερα κάτω από τη βασιλεία του πολύ καλλιεργημένου αυτοκράτορα, όπως ήταν ο Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρις.

Είναι φανερό ότι αυτή την πολιτική την αντιλαμβάνονται σαν αποτυχία οι εκπρόσωποι των εξόριστων στη Νίκαια διανοούμενων Κωνσταντινοπολιτών. Η αντίδρασή τους εκδηλώθηκε γρήγορα και βίαια. Η σφαγή των Μουζαλώνων, που ήταν αυτόχθονες της Μικράς Ασίας, ταπεινής κοινωνικής προέλευσης, σύμβουλοι και φίλοι του Θεόδωρου Β΄ Λάσκαρι, του αυτοκράτορα που είχε εφαρμόσει την πιο άγρια αντιαριστοκρατική πολιτική, και κυρίως η άνοδος στον θρόνο του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου, με τις επιπλοκές που προκάλεσε αυτό το γεγονός στην εκκλησία και στους πληθυσμούς της Νικαίας, αποτελούν,κατά τη γνώμη μας, τις καλύτερες απεικονίσεις της αντεκδίκησης της Κωνσταντινούπολης εναντίον του μικρασιατικού κράτους, που πήγαινε να γίνει η Αυτοκρατορία της Νικαίας[5].

Ο πατριάρχης Αρσένιος, εγγυητής της νομιμότητας της δυναστείας των Λασκάρεων, στηριζόμενος στις λαϊκές και αγροτικές μάζες της χώρας, καυτηρίασε και αναθεμάτισε τον σφετεριστή Μιχαήλ Παλαιολόγο που ανέβασε στον θρόνο το αριστοκρατικό κωνσταντινουπολίτικο κόμμα, εκθρονίζοντας τον νεαρό αυτοκράτορα Ιωάννη Δ΄ Λάσκαρι. Ο Αρσένιος, επίτροπος του νόμιμου αυτοκράτορα και εκπρόσωπος των μικρασιατικών πληθυσμών που ήταν προσκολλημένοι στον οίκο των Λασκάρεων, δεν δίστασε να προκαλέσει με τις πράξεις του εναντίον του Μιχαήλ Παλαιολόγου ένα πραγματικό σχίσμα στους κόλπους της ελληνικής Εκκλησίας[6], γνωστό με το όνομα του πατριάρχη, σχίσμα που προκάλεσε τότε πάθη πολύ πιο σημαντικά από τη λατινική διένεξη, που πέρασε για μια στιγμή σε δεύτερο πλάνο. Είναι όμως αλήθεια ότι το σχίσμα του Αρσενίου υπήρξε εφήμερο. Μένει στην ιστορία σαν μια έκφραση της βαθιάς αντίδρασης του κόσμου της Μικράς Ασίας απέναντι στους Κωνσταντινοπολίτες, που με τον Μιχαήλ Παλαιολόγο ξανάπαιρναν τη διοίκηση της Αυτοκρατορίας. Οι λαϊκές μάζες της Μικράς Ασίας, που κάτω από τη βασιλεία των Λασκάρεων γνώρισαν μια εποχή πραγματικής ευημερίας, αισθάνονταν

αόριστα ότι κάτω από τον Μιχαήλ Παλαιολόγο θα έρχονταν για μία ακόμα φορά να δουλέψουν για την πραγματοποίηση των σκοπών εκείνων που για το γόητρο της Κωνσταντινούπολης είχαν οδηγήσει άλλοτε την Αυτοκρατορία στην καταστροφή. Αντέδρασαν, αλλά χωρίς επιτυχία. Η Κωνσταντινούπολη, και αιχμάλωτη ακόμα, επιβαλλόταν για μία ακόμα φορά στις επαρχίες. Ο Μιχαήλ Παλαιολόγος για να την ελευθερώσει δεν δίστασε καθόλου να κλείσει με τους Γενοβέζους συμφωνίες που θα βαρύνουν πολύ στο μέλλον της Αυτοκρατορίας. Για να την κρατήσει δεν θα διστάσει να υποτάξει την Εκκλησία της στη Ρώμη, αλλά θα λυγίσει με τον καιρό μπροστά στη λαϊκή αντίδραση που θα εκδηλωθεί ομόφωνα για ν' αντιταχθεί στα ουτοπικά σχέδια του αυτοκράτορα, ο οποίος υπήρξε αναμφίβολα ο τελευταίος αυτοκράτορας του Βυζαντίου που εφάρμοσε, και μάλιστα μ' επιτυχία, μια οικουμενική πολιτική[7].

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για την κοινωνία της Νικαίας, βλ. Helene Ahrweiler, *Histoire et geographie de la region de Smyrne*, στο *Travaux et memoires*, τ. Ι, 1965, σελ. 2-202.
2. Γ. Δημαράς, *Για την Μεγάλη Ιδέα*, Αθήναι 1970.
3. Σάθα, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τ. α΄, σελ. 106 κ.ε.
4. Σπ. Λάμπρου, *Τα Σωζόμενα*, τ. β΄, σελ. 150, 151, 260, 355.
5. Βλ. J. Irmscher, «Nikaa als Zentrum des griech. Patriotismus» στο *Revue des Etudes sudest europeennes*, τ. 8, 1970, σελ. 33-47.
6. Βλ. τη διήγηση στη διαθήκη του Αρσενίου, εκδ. Migne, Part. Gr., τ. 140, στ. 948-958.
7. Για τον Μιχαήλ Παλαιολόγο, βλ. C. Chapman, *Michel Paleologue restaurateur de l' Empire byzantin*, Paris 1926, και τέλος, D. Geanakoplos, *Michael Paleologus and the West*, Cambridge, Mass. 1959.



Αφιέρωμα

«Της μεγάλης ταύτης ιδέας»

(Σχεδίασμα φιλολογικό)

*Κ. Θ. Δημαράς**

Στις δεκατέσσερις Ιανουαρίου του 1844 η Εθνοσυνέλευση εσυνέχιζε την συζήτησή της γύρω στα άρθρα του νέου Συντάγματος. Το θέμα απέβλεπε ειδικά στο τρίτο άρθρο, εκείνο που θα προσδιόριζε και τι χαρακτηρίζει τον Έλληνα πολίτη· ολίγες ημέρες πριν, η σχετική συζήτηση εβρέθηκε εμπρός σε σοβαρή εμπλοκή ύστερα από πρόταση ενίων πληρεξουσίων για να γίνει μια διάκριση μεταξύ των αυτοχθόνων και των ετεροχθόνων Ελλήνων. Πρώτος στην συνεδρία αυτήν έλαβε τον λόγο ο Ιωάννης Κωλέττης· στην αγόρευσή του, φέρνοντας επιχειρήματα αντλημένα από την ιστορία, με πάθος και φαντασία, έδειξε το χρέος των ελευθέρων Ελλήνων θα διατρανώσουν την ενότητά του με τους υποδούλους αδελφούς τους, ή τους οπωσδήποτε έξω από τα ελληνικά σύνορα ομογενείς. Η αρχή του λόγου του έχει έναν προσωπικό τόνο, που δεν μπορούσε να αφήσει ασυγκίνητο το ακροατήριό του, ανθρώπους οι οποίοι ανέπνεαν ακόμη τον αέρα του Εικοσιένα· την μεταφέρω εδώ από τα επίσημα πρακτικά:[1]

«Φρίττω», είπε, «ενθυμούμενος την ημέραν εκείνην, καθ' ην ωμόσαμεν να συνεισφέρωμεν τα πάντα, και αυτήν μας την ζωήν, δια την ελευθερίαν της Ελλάδος. Ζώσιν έτι πολλοί εκ των ομοσάντων τον όρκον τούτον. Πόσον πρέπει να συναισθανθώμεν το βάρος του όρκου τούτου εις ταύτην την περίστασιν, καθ' ην συνήλθομεν να συντάξωμεν το Σύνταγμα, το ευαγγέλιον τούτο της πολιτικής ημών υπάρξεως, ώστε δύο του λοιπού ευαγγέλια να έχωμεν, το της θρησκείας, και το της πολιτικής ημών υπάρξεως. Δια την γεωγραφικήν της θέσιν η Ελλάς είναι το κέντρον της Ευρώπης· ισταμένη, και έχουσα εκ μεν δεξιών την Ανατολήν, εξ αριστερών δε την Δύσιν, προώρισται, ώστε δια μεν της πτώσεως αυτής να φωτίση την Δύσιν, δια δε της αναγεννήσεως την Ανατολήν. Το μεν πρώτον εξεπλήρωσαν οι προπάτορες ημών, το δε δεύτερον είναι εις ημάς ανατεθειμένον· εν τω πνεύματι του όρκου τούτου και της μεγάλης ταύτης ιδέας είδον πάντοτε τους πληρεξουσίους του έθνους να συνέρχωνται δια να αποφασίσωσιν ουχί πλέον περί της τύχης της Ελλάδος, αλλά της ελληνικής φυλής. Πόσον επεθύμουν να ήτο(ν) παρόντες σήμερον Γερμανοί, Ζαΐμαι, Κολοκοτρώναι, οι άλλοτε της Εθνικής Συνελεύσεως πληρεξούσιοι, και αυτοί οι δραξάμενοι τα όπλα επί τω γενικώ τούτω σκοπώ, δια να συνομολογήσωσι μετ' εμού πόσον εμακρύνθημεν της μεγάλης εκείνης της πατρίδος ιδέας, την οποίαν εις αυτό του Ρήγα το τραγούδι είδομεν κατά πρώτον εκπεφρασμένην. Εν ενί πνεύματι τότε ηνωμένοι, όσοι είχομεν το επώνυμον Έλληνες, εκερδίσαμεν μέρος του όλου σκοπού...

...»Και υμείς βεβαίως το αυτό φρόνημα έχετε, το αυτό επιθυμείτε, διότι έκαστος ημών έχει εν εαυτώ την ιδέαν της λαμπράς του ελληνικής καταγωγής· πας τις εξ υμών αισθάνεται ότι η Συνέλευσις αύτη εκροτήθη εις Αθήνας, της οποίας την λαμπρότητα, το μεγαλείον και τα αμίμητα αριστουργήματα αιώνες εθαύμασαν, και θαυμάζουσιν. Αι Αθήναι, και σύμπασα η Ελλάς διηρημένη το πάλαι καθέκαστα, και εις ιδιαίτερα Κράτη, έπεσε, και πεσούσα εφώτισε τον κόσμον. Οποίας άραγε ελπίδας παρέχει σήμερον αναγεννηθείσα η Ελλάς, και ηνωμένη εις εν Κράτος, εις έναν σκοπόν, και μίαν δύναμιν, εις μίαν θρησκείαν, εις εν, τέλος, Σύνταγμα, το οποίον τώρα απεργαζόμεθα;»...

Θα είχε κανείς πολλά να σχολιάσει μελετώντας το πυκνό τούτο κείμενο, όπου σμίγουν, σαν μια φωτεινή περίληψη, τα περισσότερα από τα στοιχεία όσα απαρτίζουν από εκείνα τα χρόνια ή ενωρίτερα την θέση του νέου ελληνισμού· ωστόσο, σκοπός μας είναι στο σύντομο τούτο μελέτημα να σταθούμε σε ένα και μόνο σημείο, εκείνο που του δίνει και τον τίτλο: στην Μεγάλη Ιδέα. Σπάνιο είναι στον ιστορικό της παιδείας να μπορεί να γίνει ληξίαρχος και να προσδιορίσει με απόλυτη ακρίβεια, όπως στην περίπτωσή μας αυτήν, το πότε και πώς εγεννήθηκε, ή τουλάχιστον ονοματίσθηκε —οι δύο λειτουργίες μοιάζουν πο-

---

* Από το βιβλίο «Ελληνικός Ρωμαντισμός», εκδ. Ερμής, Αθήνα 1985, σελ. 405-418.

λύ — μία έννοια. Σε τέτοιες περιπτώσεις έχουμε διπλή ωφέλεια: ξεκαθαρίζουμε ένα συγκεκριμένο σημείο στον χώρο του επιστητού μας, και συνάμα βρίσκουμε την ευκαιρία να αναχθούμε σε κάποιους από τους γενικότερους κανόνες όσοι διέπουν ή περιγράφουν τα φαινόμενα αυτά.

Για να είμαστε εντάξει με την φιλολογική μας συνείδηση, θα πρέπει, νομίζω, πρώτιστα, να θεωρήσουμε τρία μικρά προβλήματα σχετικά με το κείμενο που μεταγράφθηκε εδώ, αποβλέποντας στην σημασία του και στην προϊστορία του όρου.

1) Όπως είπαμε, βρίσκεται καταχωρισμένο στα επίσημα Πρακτικά· όμως, όπως συμπεραίνει κανείς από τα περιεχόμενα του τόμου, τα Πρακτικά αυτά δεν εκυκλοφόρησαν πριν από τις 18 Μαρτίου του 1844. Ίσως να εκυκλοφορούσαν σε λυτά τυπογραφικά φύλλα, αλλά και γι' αυτό χρειάζεται κάποια επιβεβαίωση. Επίσης, δεν μπορούμε να ξέρουμε με ακρίβεια πόσο ο ηπειρώτης πολιτικός επεξεργάσθηκε την αγόρευσή του πριν από την καταχώρισή της στην οριστική μορφή των Πρακτικών[2]. Για να προβούμε σε μια σχετική έρευνα θα διαθέταμε: τις δημοσιεύσεις των εφημερίδων της εποχής και την μετάφραση του Heinze[3], μία έκδοση ιδιωτική των Πρακτικών, καμωμένη «κατά στενογραφικάς σημειώσεις», η οποία εκυκλοφόρησε το 1843, δεν γνωρίζουμε αν εσυνεχίσθηκε και στα 1844[4].

Στο καίριο σημείο, εκεί όπου γίνεται λόγος πρώτη φορά για την μεγάλη ιδέα, η διατύπωση και η έννοια στις εφημερίδες, διαφέρουν αισθητά: ...«Από αυτόν τον όρκον, και από την μεγάλην ιδέαν την οποίαν πρέπει να έχωμεν περί του εαυτού μας»... Στο καθιερωμένο κείμενο, ο όρος θα μεταφραζόταν γαλλικά grande idée, ενώ στην διατύπωση των εφημερίδων θα είταν haute opinion. Στον παλμό του λόγου του Κωλέττη, και οι δύο διατυπώσεις ταιριάζουν· από εκεί και πέρα, θα ευχόταν κανείς να διέθετε τεκμήρια εξωτερικά, τα οποία να μας οδηγούσαν στην αρχική μορφή, στο πνεύμα των πρώτων εξάρσεων του ηπειρώτη πολιτικού. Αν είναι επιτρεπτό, εδώ, να χρησιμοποιηθούν τεκμήρια εσωτερικά, θα πω ότι η διατύπωση των εφημερίδων παρουσιάζει κάτι περισσότερο πηγαίο από τον χαρακτήρα των Πρακτικών· ακόμη και το λεξιλόγιο ενέχει στοιχεία που πλησιάζουν στην ομιλία: ...«με την δεξιάν της πιάνει τας χείρας της Δύσεως, και με την αριστεράν της τας χείρας της Ανατολής και τας συνδέει»...[5]

Μένοντας ακόμη σε εσωτερικά κριτήρια, θα έλεγα ότι είναι πιο ενδεχόμενο ο Τύπος να εκράτησε την αρχική μορφή, και στα Πρακτικά να εδόθηκε στον αγορητή η ευχέρεια κάποιας επεξεργασίας[6]. Πάντως, η μετάφραση του Heinze πλησιάζει προς το κείμενο των εφημερίδων[7]· οι εφημερίδες στις οποίες έχω σημειώσει την δημοσίευση του λόγου, στον αθηναϊκό Τύπο, είναι αρκετά αραιές ώστε μία σφαλερή διατύπωση, και μάλιστα σε σημείο καίριο, όπως εκείνο που μας απασχολεί εδώ, να είταν φυσικό ότι δεν θα είχε μείνει απαρατήρητη: «Ελπίς» της 15 Ιανουαρίου, «Αιών» της 19, «Φίλος του Λαού» της 30. Αντίθετα, έναν μήνα αργότερα από την τελευταία αυτήν ημερομηνία, στις 29 Φεβρουαρίου, ο «Φίλος του Λαού», επανέρχεται στην αγόρευση του Κωλέττη, και γράφει ότι την εδημοσίευσε *αυτολεξεί*, αραιώνοντας, μάλιστα, την λέξη· φανερό είναι ότι εμεσολάβησε είτε μία αμφισβήτηση είτε μία νέα διατύπωση.

2) Η γενική γραμμή της νεοελληνικής ιστοριογραφίας τείνει προς την αντίληψη ότι η μεγάλη Ιδέα εγεννήθηκε σε πολύ περασμένους καιρούς: είτε αμέσως μετά την Άλωση, είτε, το αργότερο, στον ΙΗ΄ αιώνα. Εδώ θα είχα μόνο να πω ολίγα λόγια προκειμένου για τον όρο, όσο είναι θεμιτό να χωρίσει κανείς τα δύο· τον όρο, λοιπόν, χρησιμοποιημένον στην ειδική σημασία για την οποία μιλούμε, δεν τον έχω συναντήσει πουθενά, ούτε στις πηγές, ούτε στα σχετικά βοηθήματα. Γράφει ο Νικόλαος Πολίτης, στα 1908, τα ακόλουθα:[8] «Η μεγάλη ιδέα, ως έλεγον άλλοτε, η αποτελούσα το εθνικόν ιδεώδες των Ελλήνων από της καταλύσεως της ελληνικής αυτοκρατορίας μέχρι του νυν, είναι η συγκεφαλαίωσις των εθνικών πόθων και ελπίδων»... Ο Ι. Κ. Βογιατζίδης, το 1923:[9] «τον όρον τούτον, *μεγάλη ιδέα*, απαντώμεν μεν κάπως αργά κατά τον ιη΄ αιώνα» κλπ. Ο Φάνης Μιχαλόπουλος, το 1933:[10] «όταν μιλούσε για την Μεγάλη Ιδέα ο Ευγένιος Βούλγαρις» κλπ. Μα ούτε οι τρεις αυτοί, πολύ διαφορετικοί μεταξύ τους, λόγιοι, ούτε κανείς άλλος, θεμελιώνουν τις αντίστοιχες θέσεις τους επάνω σε κάποιο κείμενο.

Μάλιστα την έκφραση του Ν. Γ. Πολίτη «ως έλεγον άλλοτε» θα ενόμιζα ότι περιέχει μάλλον έναν υπαινιγμό σε πράγματα πρόσφατα. Δεν είναι με κανέναν τρόπο ο σκοπός του να καταδικάσει ή να αποδυναμώσει κάτι σεβάσμιο για την παλαιότητά του: «έλεγον άλλοτε», δηλαδή το είπαν σε κάποια στιγμή και τώρα δεν το λένε πια. Και πραγματικά κιόλας από τον Παπαρρηγόπουλο γνωρίζουμε ότι πολύ γλήγορα, δηλαδή καμ-

μιά δεκαριά χρόνια αφού είχε ακουσθεί ο μεγάλος λόγος, άρχισε να εκτοπίζεται από άλλες εκφράσεις, ελληνισμός, εθνική ιδέα και λοιπά[11].

Αντίθετα ο όρος μόνος, ανεξάρτητα από το εθνικό περιεχόμενό του, βρίσκεται οπωσδήποτε ενωρίς, πολύ πριν από την αγόρευση του Κωλέττη, και άσχετα από εκείνον. Έτσι διαβάζουμε σε ένα βιβλίο του 1802:[12] «Η μεγάλη ιδέα οπού ενέπεισε τον Κολόμβον»... «ήτο και αυτή ελληνική ιδέα». Σε λόγο του, Ιανουάριο του 1821, λέει ο Στέφανος Κανέλλος:[13] «Αναμφιβόλως, φίλτατοι μαθηταί, ιδέαι τινές μεγάλαι, και επιθυμίαι εις αυτάς ανταποκρινόμεναι σας ωδήγησαν εις τον ιερόν τούτο των Μουσών καταγώγιον». Με τέτοια προηγούμενα γίνεται φανερό ότι η έκφραση αποτελούσε ζωντανό στοιχείο της λαλιάς εκείνα τα χρόνια, και ότι σε μια θερμή και φυσική αγόρευση, όπως αυτή του Κωλέττη, επόμενο είταν να έρθει στην μνήμη και στο στόμα του αγορητή.

3) Ο Ιωάννης Κωλέττης, ύστερα από οκτώ ετών διαμονή στο Παρίσι, έφθασε στην Αθήνα τον Οκτώβριο του 1843. Σε έναν άνθρωπο ζωηρό, εύστροφο, ικανό να αφομοιώνει, όπως είταν ο ηπειρώτης ιατρός, η μακρά αυτή διαβίωση σε μία πολιτεία σαν την πρωτεύουσα της Γαλλίας, δεν μπορούσε παρά να αποβεί αιτία για την ανάπτυξη των πολιτισμικών του ενδιαφερόντων. Η σκέψη αυτή μας υποχρεώνει να μην αφήσουμε απαρατήρητη μία παρουσία του όρου η οποία σημειώνεται στα γαλλικά γράμματα την ίδια εποχή. *Μονογραφία του παρισινού Τύπου*, επιγράφεται, γαλλικά, το έργο που μου δίνει αφορμή στην σημείωση αυτήν, και έχει συγγραφέα τον Μπαλζάκ[14]· το θέμα, για να αφήνουμε κατά μέρος τον συγγραφέα, είναι από εκείνα που μπορούσαν να ελκύσουν την προσοχή του Ιωάννη Κωλέττη.

Σε ένα σύντομο, λοιπόν, κείμενο, που πιάνει κάπου εκατόν πενήντα μικρές σελίδες, απαντάει τρεις φορές, με έννοιες πάντοτε παράλληλες, μιας μεγάλης, δηλαδή γενναίας, ευγενικής σκέψης. Την πρώτη γράφει: «η θεωρία αυτή εκδηλώθηκε με την δωρεάν εφημερίδα, μια μεγάλη ιδέα, την εσκότωσε η γελοιοποίηση»· η θεωρία για την οποία γίνεται λόγος εδώ, είναι ο Σαινσιμονισμός. Δεύτερη φορά βρίσκουμε την έκφραση, όταν περιγράφεται ο «δημοσιογράφος-προφήτης»· όταν αποτύχει στην προσπάθειά του, θα πει: «υπήρχε εδώ μία μεγάλη ιδέα, μία κοινωνική μεταρρύθμιση, δεν την εκατάλαβαν». Τρίτο παράθεμα: «έτσι άλλωστε, πεθαίνει το κάθε τι, τα ωραία πάθη όπως και οι μεγάλες ιδέες».

Το έργο αυτό του Μπαλζάκ, ύστερα από μία παρουσίαση, την οποία μπορούμε να χαρακτηρίσουμε δημοσιογραφική, σε τεύχη, το 1842, ανατυπώθηκε τον Μάρτιο του 1843· από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείτο ο όρος, μπορούμε να θεωρούμε ότι είταν τρέχουσα έκφραση της εποχής, από εκείνα τα γλωσσικά φαινόμενα, λέξεις ή εκφράσεις, τα οποία, βραχύβια, παρουσιάζονται μέσα στις ζωηρές κοινωνίες απότομα, για λίγο καιρό, και θαμπώνουν ή χάνονται γλήγορα, όπως εγεννήθηκαν. Οι περισσότερες από αυτές, στα παλαιότερα ιδίως χρόνια, αργούσαν πολύ ώσπου να φθάσουν στον γραπτό λόγο, και ασφαλώς πολλές από αυτές θα εχάθηκαν πριν γνωρίσουν αυτήν την δόξα· και τώρα ακόμη, σε εποχές προκλασικές, όπως η δική μας, οι οποίες πρόθυμα υιοθετούν στον γραπτό λόγο τους νεολογισμούς, γνωρίζουμε πόσο πολύ αργούν να λάβουν έντυπη μορφή. Είναι ενδεχόμενο να την άκουσε ο Κωλέττης στο Παρίσι, είναι ενδεχόμενο να την εδιάβασε, και μάλιστα στο μικρό δημοσίευμα του Μπαλζάκ· αλλά τότε απαιτείται μία σειρά από κατολισθήσεις για να φθάσουμε στην έννοια της haute opinion, την οποίαν έδινε ο αθηναϊκός Τύπος, την επομένη από την εκφώνηση του λόγου. Την αλήθεια στην περίπτωση του Κωλέττη, μόνο εξωτερικά τεκμήρια θα μπορέσουν, ή θα μπορούσαν να λύσουν.

Ωστόσο, ας μην λησμονούμε και τα πολλαπλά αίτια. Μάλιστα το θέμα εδώ είναι ακόμη πιο πίζουλο: δεν σταματούμε στην καθαρή, οπωσδήποτε, έννοια των αιτίων αλλά πηγαίνουμε στον ψυχισμό, στην στιγμή της δημιουργίας, όταν όλα αυτά τα αίτια, μικρά ή μεγάλα, ερεθίσματα, αφορμές, σμίγουν κι αναδεύονται σε μια χοάνη, για να ξεχυθούν ύστερα σε μια καινούργια ενιαία μορφή. Στα 1858, ο Κωνσταντίνος Πωπ δημοσιεύει ένα από τα κείμενά του που τον κατέστησαν, μαζί με άλλους, δημιουργό των επιφυλλίδων. Περνώντας από το στενό της Μεσήνης, θυμάται τον λόγο του Κωλέττη: «Η ανάμνησις δε της πατρίδος, ιδίως παρά τοις εκ Πελοποννήσου ελθούσι, σώζεται αείποτε ακμαία και περιπαθής. Ο Κωλέττης, ή μάλλον ειπείν, ο κ. Π. Σούτσος, ο τοσούτον ευφραδής προς της Νέας Σχολής του, περιέγραψε την κατανυκτικήν εορτήν των περί το Παλέρμον Ελληνοαλβανών, οίτινες, αναβαίνοντες εις όρος τι εστραμμένοι προς τους ελληνικούς ορίζοντας, αναμιμνήσκονται εν τελεταίς και άσμασι της απωλεσθείσης πατρίδος των»[15].

Αυτά γράφονται δέκα χρόνια μετά τον θάνατο του Κωλέττη και ενόσο ο Σούτσος ζει. Όμως

η ιστορία ούτε τα αθέτησε ούτε τα συνεκράτησε. Θυμόμαστε τα λόγια του Καραϊσκάκη στον Παναγιώτη Σούτσο, όπως τα απομνημόνευσε με τον τρόπο του ο φαναριώτης λόγιος:[16] «εγώ θέλω πράττει· συ θέλεις γράφεις». Πολύ φυσικό μοιάζει να προηγήθηκε, και στην περίπτωση αυτή, από την σύνταξη του λόγου ένας διάλογος, όπου εκάτερος από τους συνομιλητές προσεκόμισε στοιχεία σχετικά, τα οποία τελικά ενιαιοποιήθηκαν στην αγόρευση. Πρέπει, δηλαδή, οπωσδήποτε, να προστεθεί και η κατηγορηματική βεβαίωση του Πωπ στον φάκελο του περιστατικού αυτού. Άλλωστε θα επανέλθουμε στο θέμα· στο μεταξύ πρόσθετη τεκμηρίωση ως προς την μαρτυρία του Κ. Πωπ θα είχε κανείς να προσθέσει την στενή και αμφιδύναμη σχέση του Π. Σούτσου με τα γαλλικά γράμματα. Τα κείμενά του επανειλημμένως έχουν εξετασθεί για τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητής του «Οδοιπόρου» δεν εδίσταζε να οικειοποιείται συστατικά της πρόσφατης γαλλικής γραμματείας: θα φαινόταν περίεργο αν μετά την διαμονή του στην Γαλλία δεν παρακολουθούσε με την μπορετή συνέπεια την παραγωγή του Μπαλζάκ.

Πάντως, για να συνεχίσουμε με μια σύντομη θεώρηση την εξέτασή μας, ως προς την αγόρευση, θα πρέπει να προσέξουμε τούτο: όποιο κι αν είναι το νόημα που έχει η έκφραση την πρώτη φορά οπού διατυπώνεται από τον Κωλέττη, η επανάληψη της λέξης άλλες δύο φορές, στο ίδιο κείμενο, μοιάζει να ταυτίζεται η *μεγάλη εκείνη της πατρίδας ιδέα* με την ιδέα για μια μεγάλη πατρίδα, που, δηλαδή, να ξεπερνάει πολύ τα σύνορα του αυτοχθονισμού· στην περίπτωση αυτήν μνημονεύεται και «Του Ρήγα το τραγούδι»[17]. Την τρίτη φορά, δεν πρόκειται πια για διατυπωμένη αλλά για νοούμενη μεγάλη ιδέα: «έκαστος ημών έχει εν εαυτώ την ιδέαν της λαμπράς του ελληνικής καταγωγής»· η ενότητα, που έλειπε από τον αρχαίο ελληνικό κόσμο, υπάρχει τώρα, και συνεπώς παρέχονται μεγάλες ελπίδες στον ενωμένο σήμερα ελληνισμό. Μα πέρα από αυτά, βασική έννοια κι ας μην ανάγεται απευθείας στην Μεγάλη Ιδέα, είναι εκείνη που καθορίζει την Ελλάδα ως ενδιάμεσο στοιχείο ανάμεσα στην Ανατολή και στην Δύση.

Αν αφήσουμε κατά μέρος την haute opinion, στην οποίαν φανερό είναι ότι ο Κωλέττης δεν έδωσε συνέχεια, εύκολα θα διαπιστώσουμε ότι η σκέψη του αγορητή κινείται ανάμεσα σε δύο πόλους: έχουεμ την ενότητα, η οποία άλλωστε, αποτελεί και το επίμαχο σημείο, και έχει γίνει η αιτία των συζητήσεων στην Εθνοσυνέλευση· κι έχουμε επίσης την μεταλαμπάδευση της παιδείας από την Δύση, με αγωγό την Ελλάδα, προς την Ανατολή. Ωστόσο, τα σχετικά με την ενότητα, εκτός από την στατική κατάσταση στην οποία τα βλέπει ο Κωλέττης, έχουν, με την αναδρομή προς τα πρόσφατα πολεμικά πράγματα, και μία δεύτερη, δυναμική μορφή, την οποία διατυπώνει ο χθεσινός αγωνιστής, αλλά που βρίσκεται σαν αίτημα, ενδιάθετο, έτοιμο για να εξαχθεί από την αγόρευση. Έτσι, μπορούμε τελικά να αναγνωρίσουμε τρεις απόψεις μέσα στο κείμενο· πρώτη η υποδομή, ο πόθος για την πολιτική πραγματοποίηση του ενιαίου της ελληνικής φυλής· δεύτερη η ιστορική διαπίστωση του ενιαίου αυτού, και, τρίτη, η μεταλαμπάδευση. Ο Αχ. Λεβέντης, σε μια ενδιαφέρουσα μελέτη του, διακρίνει «την άμεσον προς τον σκοπόν προσπάθειαν, την αποκαλούσι κοινώς Μεγάλη Ιδέαν» και «την έμμεσον», για την οποίαν προτείνει το όνομα, που δεν έπιασε, της *Υψηλής Ιδέας*, αυτά όμως αργότερα, στα 1865, όταν ο όρος είταν πια καθιερωμένος, δηλαδή, όταν με την μεγάλη του διάδοση είχε χάσει την πρώτη του ένταση[18].

Βέβαια, θα ευχόταν κανείς να ήξερε τι ακριβώς είχε στον νου του ο ίδιος ο Κωλέττης, όταν πρωτοέριξε το σύνθημα· με την προϋπόθεση ότι την ώρα εκείνη είχε ξεκαθαρίσει στην συνείδησή του το νόημα που έδινε στην έκφρασή του. Ωστόσο, ας μην ξεχνούμε ότι και έτσι δεν θα τελείωνε το ζήτημα: έτσι θα άρχιζε. Ο στοχαστής, ο φιλόσοφος, ο πολιτικός, διατυπώνουν μία σκέψη τους όπως ο νομοθέτης νομοθετεί· από εκεί και πέρα, κατά την καθιερωμένην έκφραση, ο νομοθέτης απέθανε. Η ιδέα θα ζήσει, σπανίως όπως την συνέλαβε ο δημιουργός, συνηθέστερα όπως την άκουσαν, την εκατάλαβαν, την παρεξήγησαν, την ενόθευσαν, όσοι έκτοτε ασχολήθηκαν μαζί της. Από την άποψη αυτήν, ας σημειώσω πάρεργα, φοβούμαι ότι ένα μεγάλο μέρος από την φιλολογική δραστηριότητα των ανθρώπων αναλώθηκε σε έργα μάταια· όταν αναπλάθει κανείς την αρχική μορφή ενός κειμένου, ή το αρχικό περιεχεόμενο μιας εννοίας, η αποκατάσταση αυτή, ως αυτοσκοπός, ολίγην χρησιμότητα παρέχει στην επιστήμη. Δεν ματαιάζει όμως όποιος ξεκινώντας από μια τέτοιαν αυθεντικήν διατύπωση, εξετάζει τις περαιτέρω τύχες της, και εξακριβώνει αν οι μεταγενέστερες ερμηνείες την παρεμόρφωσαν ή της έμειναν πιστές.

Έτσι, και στην περίπτωση αυτήν, προκειμένου για μιαν έννοια, η οποία, καθώς τουλάχιστον

εγώ πιστεύω, εξακολουθεί να είναι βασική για την νεοελληνική συνείδηση, μόνο εισαγωγικά προέχει το τι είπε, ή τυχόν, ήθελε να πει, ή τελικά θέλησε να πει ο Κωλέττης, μιλώντας για την Μεγάλη Ιδέα. Από εκεί και πέρα, ζητείται να εξακριβωθεί το πώς εκατάλαβαν, εσυζήτησαν, υιοθέτησαν, το σύνθημα οι συμπατριώτες του, το ακροατήριό του πρώτα, οι σύγχρονοί του ύστερα, και τέλος οι επόμενες γενεές. Με αυτήν την πορείαν θα μπορέσουμε να δούμε ποιαν ακριβώς έννοια του έδωσαν, αφού προβούμε σε σύγκριση με όσα ενυπάρχουν στην αγόρευση όπως τα αναζητήσαμε εδώ. Η συνέχεια της μελέτης μας, λοιπόν, θα ολοκληρωθεί με την σύγκριση η οποία αποτελεί την δικαίωση των φιλολογικών ερευνών του τύπου αυτού.

Δεν έχουμε στοιχεία για να κρίνουμε με βεβαιότητα, για την εντύπωση την οποία επροξένησε στους πληρεξουσίους η αγόρευση του Κωλέττη. Γνωρίζουμε ότι κατά κανόνα γενικό οι λόγοι πείθουν εκείνους που είναι από πριν σύμφωνοι με τα λεγόμενα, και ότι, σε κάποιο ποσοστό, μπορούν να παρασύρουν τους διστακτικούς. Ίσως η κομψή λύση, την οποία επρότεινε ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος, να μην μπει διάταξη για τους ετερόχθονες μέσα στο Σύνταγμα, αλλά να εκδοθεί σχετικό ψήφισμα, να εβρήκε το έδαφος παρασκευασμένο από την αγόρευση του Κωλέττη. Ο Γεώργιος Τερτσέτης μιλεί για το ακροατήριο:[19] «όραμα αισθητό εις τους οφθαλμούς μας άνθιζαν εις τα χείλη του λέξεις και ιδέαις· δεν πέρναμεν την αναπνοήν μας δια να τον ακούωμεν». Καλή μαρτυρία, η οποία όμως δεν αναφέρεται σε όσους επρόκειτο να λάβουν την απόφαση. Οπωσδήποτε το κείμενο τούτο είναι του 1848· τον Αύγουστο του 1844, ολίγους μήνες μετά την εκφώνηση του λόγου του Κωλέττη, ο Τερτσέτης είχε παραθέσει μία φράση του Δ. Πλαπούτα, η οποία φέρεται να ελέχθηκε αμέσως μετά την αγόρευση:[20] «είθε να τον ακούαμεν διαπαντός ομιλούντα, μας αρέσουν οι ρήτορες, όχι οι δικηγόροι». Περιττό να τονισθεί ότι η φράση αυτή είναι εντελώς διφορούμενη, και μάλιστα όταν την διατυπώνει ένας άνθρωπος όπως ο Πλαπούτας, δηλωμένος και ενεργός αυτοχθονιστής· τούτο ανεξάρτητα από την ελευθεριότητα, με την οποία φαίνεται να χειρίζεται ο Τερτσέτης την λειτουργία της μαρτυρίας ή του ανεκδότου, μέσα στην ιστορική προοπτική. Ας σημειωθεί ακόμη ότι ο Πλαπούτας, συγγενής και παλαιός σύντροφος του Κολοκοτρώνη, συνυπόδικος και συγκατάδικος μαζί του στην δίκη του 1834, είχε εξασφαλισμένη με τους τίτλους αυτούς την εύνοια του Τερτσέτη. Είμαστε πάντα ευγνώμονες σε όσους μας παρέχουν την ευκαιρία να δείξουμε την αρετή μας.

Κατά τα άλλα, μένοντας πια στο κλίμα της λογιοσύνης, θα είχαμε κάποιες άλλες μαρτυρίες να φέρουμε, σχετικές. Ωστόσο, επειδή εδώ μας απασχολεί η Μεγάλη Ιδέα, σ' αυτήν την εξιδιασμένη και πρωτοφανέρωτη, καθώς μοιάζει, διατύπωσή της, νομίζω σκόπιμο να προτάξω δύο μνείες, για την ιδιοτυπία τους και την ιδιάζουσα βαρύτητά τους. Πρώτα πρώτα, είναι πρόσφατες σχετικά με τα εξεταζόμενα γεγονότα. Ύστερα, προέρχονται από πρόσωπα αντιτιθέμενα στον Κωλέττη· έτσι, η μνεία, την οποία κάνουν, της Μεγάλης Ιδέας σε συσχετισμό με τον ηπειρώτη πολιτευόμενο, φέρνει μια πρόσθετη επιβεβαίωση και για την σημασία του όρου και για την γένεσή του. Όσο για την πολεμική, σε όλες τις αντίστοιχες περιπτώσεις, μας είναι γνωστά τα όριά της: ή θα έχουμε διακωμώδηση των ιδεών, ή θα έχουμε διακωμώδηση των φορέων, ή θα έχουμε και τα δύο. Ο Κ. Λεβίδης, στην «Ελπίδα», χρησιμοποιεί την πρώτη τακτική· στον Ι. Φιλήμονα, στον «Αιώνα», βρίσκουμε την τελευταία.

Έτσι, το καλοκαίρι του 1845, έγινε λόγος για την αποστολή δύο κυβερνητικών εκπροσώπων στο εξωτερικό· το όνομα του Δ. Χρηστίδη αναφέρθηκε γι' αυτήν την αποστολή, και, όπως ήταν επόμενο, προκάλεσε αντιδράσεις. Ο Λεβίδης, επωφελείται από ένα φυσικό ελάττωμα του Χρηστίδη, που ήταν αλλήθωρος, «ολίγον τι παραβλώψ», όπως τον ζωγραφίζει ο Α. Ρίζος Ραγκαβής, για να ασκήσει την πολεμική του: όχι, ο Χρηστίδης είναι κατάλληλος για την αποστολή· «βλέπων με τον ένα οφθαλμόν την Ανατολήν και με τον άλλον την Δύσιν, εκφράζει την μεγάλην ιδέαν του κ. Κωλέττου»[21]. Όσο για τον Φιλήμονα, εκείνος παίρνει αφορμή την τελευτή του Κωλέττη στα 1847, για να αποδοκιμάσει και αυτόν και την Μεγάλη Ιδέα με βιαιότητα:[22] «Κακώς εθεώρουν πολλοί τον Κωλέττην ως πατέρα της Μεγάλης Ιδέας»· αυτή οφείλεται «όχι εις τον Κωλέττην αλλά εις την Γαλλίαν». Τελειώνοντας την σύντομη αναδρομή μας αυτήν, θα προσπαθήσουμε να δούμε τι περιεχόμενο εδόθηκε κατά καιρούς στον όρο «μεγάλη ιδέα»· στο μεταξύ, μπορούμε να σημειώσουμε ένα από τα πιο ιδιόρρυθμα, εκείνο που εισάγεται από τον Φιλήμονα: από την μια μεριά, αναγνωρίζει ότι θα είταν η ιδέα «της ενώσεως της ελληνικής φυλής», αλλά τότε θα πρέπει να πούμε ότι γεννιέ-

ται «εκ κοιλίας μητρός με αυτόν τον Έλληνα». Αντίθετα, όπως παρουσιάσθηκε από τον Κωλέττη, σκοπεύει «την καθολικήν ένωσιν»· ο συντάκτης της ιδιόρρυθμης νεκρολογίας εννοεί την ένωση με την παπική Εκκλησία[23].

Σε μία άλλη νεκρολογία, καμωμένην, εκείνην, σύμφωνα με τους κανόνες του είδους, στον επιτάφιο, δηλαδή, λόγο τον οποίον εξεφώνησε ο Π. Σούτσος, δεν γίνεται λόγος για την Μεγάλη Ιδέα, ενώ, επίμονα, μνημονεύεται η αγόρευση στην Εθνοσυνέλευση: σχολιάζοντάς την, λέει ο Σούτσος για τον Κωλέττη:[24] «μόνος επίστευσεν ότι μετ' ου πολύ η μεγάλη φωτοχυσία της Ανατολής άρχεται»... Συνεχίζοντας, ακόμη για το 1844, λέει ο ποιητής και αγορητής, για τον Κωλέττη πάντα, ότι έμεινε «πιστός εις την ιδέαν ήτις επλήρωσεν όλον τον πολιτικόν αυτού βίον»· αλλά εδώ δεν πρόκειται για την Μεγάλη Ιδέα. Αντίθετα, τον προηγούμενο χρόνο, σε έναν αυτοσχέδιο, όπως τον χαρακτηρίζει, λόγο του για την εθνική εορτή, μνεία του Κωλλέτη, πρωθυπουργού τότε, δεν υπάρχει, αλλά ονοματίζεται η Μεγάλη Ιδέα. Άλλωστε, όλο το κείμενο του Π. Σούτσου, στην περίπτωση αυτήν, βρίσκεται κοντά στην αγόρευση του μεγαλοφάνταστου πολιτικού:[25] «η Ελλάς υπήρξε καλλίτεχνος φανός, κείμενος μεταξύ Ανατολής και Δύσεως, και τον οποίον ο Θεός ανάπτει άλλοτε μεν προς φωτισμόν της Ευρώπης, άλλοτε δε προς φωτισμόν της Ασίας»· κι αλλού: «υψούμαι την στιγμήν ταύτην εμπρός της μεγάλης ιδέας της αναστάσεως όλου του Γένους».

Όλα αυτά δεν οδηγούν σε κανένα θετικό συμπέρασμα, ως προς την γένεση του λόγου του Κωλέττη. Ίσως η προκατάληψή μας, την οποία δημιουργεί η κατηγορηματική διατύπωση του Κωνσταντίνου Πωπ, να μας φέρνει, μάλλον, προς την αντίληψη ότι κι εδώ διαφαίνεται κάποια συστολή στην έκφραση του Παναγιώτη Σούτσου, συνεργάτη του Κωλλέτη.

Τέτοιες είναι οι δράσεις και αντιδράσεις της ελληνικής λογιοσύνης, όταν καθώς φαίνεται, γεννιέται ο καινούργιος όρος. Δεν πρόκειται να τον παρακολουθήσουμε στις μεταγενέστερες εξελίξεις του: τούτο άλλωστε εκφεύγει από την φιλολογική διερεύνηση του θέματος. Νομίζω όμως ότι θα είταν σκόπιμο να αφιερώσουμε ακόμη κάποιες παρατηρήσεις στην υπόθεση αυτήν, οι οποίες μας επιτρέπουν και στην συγκεκριμένη πολύ αξία λόγου περίπτωση να εμβαθύνουμε, και, όπως είπαμε, κάτι σαν έννοιες κανόνων να εξαγάγουμε από την συνόλη λειτουργία του ιστορικού αυτού φαινομένου. Μας δίνει πια όχι το πώς εγεννήθηκε ο όρος, αλλά τι περιεχόμενο έλαβε μεταγενεστέρως, ώστε να παύσει να είναι ο επικρατέστερος και να αντικατασταθεί από άλλους.

Και πραγματικά, είδαμε ότι τα λόγια του Κωλέττη στην αγόρευσή του, με την διαφορετική εκδοχή την οποία επιτρέπει η καθεμιά εκφώνηση του όρου στην μία ή στην άλλη παραλλαγή, ή και στην κάθε εκφορά σε κάθε παραλλαγή, είναι δεκτικά περισσοτέρων από μία ερμηνειών: τρεις βασικές έννοιες εσημειώσαμε στην οριστική διατύπωση του λόγου. Για ένα τόσο σημαντικό, όσο και τούτο, εθνικό σύνθημα, δεν φαίνεται ότι αυτή η ασάφεια πρέπει αναγκαστικά να αποβεί εις βάρος του: είναι φανερό ότι στην περίπτωσή μας, αφήνοντας περιθώρια για την ερμηνεία, το σύνθημα είχε αυξημένες πιθανότητες για να επιβιώσει, αφού η έννοιά του, χωρίς να εκφεύγει από την βασική γραμμή μπορούσε κάθε φορά να προσαρμόζεται στην νοοτροπία, στις ανάγκες, άλλων ατόμων είτε άλλων γενεών. Ώσπου να αρχίσει να γίνεται λόγος για τον θάνατο της Μεγάλης Ιδέας, με τρόπον, άλλωστε, ο οποίος για μένα δεν είναι καθόλου πειστικός, ο όρος εντύθηκε πρωτεϊκά μορφές και ορισμούς που δύσκολα θα παρείχαν στοιχεία για να θεωρηθούν ταυτόσημα.

Μία δεύτερη παρατήρηση αναφέρεται στον απαιτούμενο χρόνο για να αποδώσει ένα σύνθημα ακέριους τους καρπούς του. Βέβαια, ο χρόνος αυτός είναι εξαρτημένος από πολλούς και ποικίλους όρους, αλλά ακόμη και στην περίπτωση που μας απασχολεί εδώ, όπου, δηλαδή, το σύνθημα ερχόταν να συνθέσει ένα προϋπάρχοντα κόσμο διαθέσεων, και όπου, εξάλλου, είναι αρκετά ευέλικτο για να παίρνει διάφορες αποχρώσεις, μια δεκαετία εχρειάσθηκε ώσπου να γίνει κοινό κτήμα. Παράλληλη παρατήρηση θα μας επέτρεπε να ιδούμε ότι από κάποια στιγμή και πέρα, ο όρος απέκτησε αρκετήν ζωντάνια και ωριμότητα ώστε να γίνει γόνιμος· από τότε και στο εξής, θα μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι επολιτογραφήθηκε μέσα στο εθνικό λεξιλόγιο, στην κοινή συνείδηση. Ο Στέφανος Κουμανούδης εισάγει παραδείγματα από αισθητώς μεταγενέστερα χρόνια:[26] *μεγαλοϊδεάτης (1886), μεγαλοϊδεατισμός (1894), μεγαλοϊδεατικώς (1894), μεγαλοϊδεατισμός (1894), μεγαλοϊδεΐτης* (νόσος, 1887, νεολογισμός τον οποίον αποδοκιμάζει έντονα ο Κουμανούδης, οπαδός της Μεγάλης Ιδέας). Ίσως, ένας νέος έλεγχος να μπορούσε να μας αναγάγει ολίγα·χρόνια ενωρίτερα, αλλά αυτή η συσπείρω-

ση μετά την εθνική έξαρση του 1885 και πριν από την εθνική έξαρση του 1897, μας οδηγεί σε πρόσφορες συσχετίσεις.

Όσο για την δεκαετία, την οποία εσημείωσα πριν, αυτή μας φέρνει στους πρώτους μήνες του 1854, σε ένα από τα πιο χαρακτηριστικά κεφάλαια μέσα στην ιστορία της Μεγάλης Ιδέας. Η έξαψη των πνευμάτων είχε κορυφωθεί απότομα, και δραματική εφάνηκε η πτώση στον χώρο της ευρωπαϊκής διπλωματίας. Ό,τι όμως μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα από εκείνην την περιπέτεια, είναι πως η ανάμνησή της δεν συνδέεται, στους συγχρόνους και στους μεταγενέστερους, με τον συγκρητισμό της πρώτης στιγμής, αλλά με την αποτυχία της προσπαθείας: απαντούμε πια την αντίληψη ότι εβρέθηκαν άνθρωποι να εκμεταλλευθούν με ιδιοτέλεια, πολιτικήν ή άλλην, το σύνθημα της Μεγάλης Ιδέας. Ο Χ. Παμπούκης θυμάται, στα 1863, τα γεγονότα του 1854, «ότε άλλοι δεν εμπορεύοντο τα ναυάγια της πατρίδος, εγώ δε μετά πολλών ειλικρινώς μέχρι της εποχής εκείνης εφρονούμεν τα της Μεγάλης Ιδέας»[27]. Τον ίδιο χρόνο, 1863, γράφει ο Κωνσταντίνος Λεβίδης σε μελέτημά του δημοσιευόμενο σε γλώσσα γαλλική:[28] «Από τους πνευματικούς κύκλους οι οποίοι δεν έπρεπε ποτέ να την αφήσουν να εκραγεί πριν από την στιγμή μιας πανστρατιάς, μερικοί έμπιστοι της αυλής έριξαν στις μάζες την Μεγάλη Ιδέα». Στον Αχιλλέα Λεβέντη ξαναβρίσκουμε το 1865 την ίδια σκέψη πιο ωμά διατυπωμένη:[29] μιλεί για «το κατά το 1854, αποτυχόν κίνημα, όπερ έφερε κυρίως την πτώσιν του Βασιλέως Όθωνος όστις απερισκέπτως και ιδιοτελώς εξεμεταλλεύθη την εθνικήν επιθυμίαν»· δηλαδή, όπως εκθέτει λίγο πριν, την Μεγάλη Ιδέα. Ανάλογα είχε γράψει στις σημειώσεις του, το 1862, ο Επαμεινώνδας Δεληγιώργης προκειμένου ακριβώς για τον Όθωνα και για το 1854: «η Μεγάλη Ιδέα ήτο εις χείρας του η αληθής αυτής διακωμώδησις»[30].

Φανερή είναι αυτή η αλλαγή του τόνου, η οποία εκφράζει την μεγάλη αλλαγή προοπτικής. Για τον Σπ. Βασιλειάδη, στα 1872, «σήμερον η μεγάλη ιδέα κατέστη σεμνός τις περίγελως, παρθενική δειλία του φρονούντος τοιούτον τι»[31]. Θα έμενε όμως να εξακριβώναμε τι εννοούσαν όσοι έγραφαν πια με τον τρόπο αυτόν, και τι έβλεπαν μέσα στο σύνθημα του Κωλέττη. Την ακριβέστερη διατύπωση την βρίσκω, στα 1854, από τον Γεώργιο Αλεξ. Γ. Μαυροκορδάτο (+1858):[32] «η επί τέσσαρας αιώνας περιπλανωμένη ιδέα της εθνεγερσίας»· ή, καθώς σχολιάζει ο ίδιος την διατύπωσή του, «επ' εσχάτων δε μετωνομάσθη αύτη εις μεν την Ελλάδα μεγάλη ιδέα, εις δε την Ευρώπην ανατολικόν ζήτημα». Για τον Α. Γούδα, στα 1864, το θέμα είναι πολύ πιο απλά διατυπωμένο:[33] «να κατακτήσωμεν και την Πόλιν». Πρόκειται, δηλαδή, για την ενδιάθετη έννοια η οποία ωστόσο, είδαμε ότι δεν αποτελεί την μόνην ερμηνεία που μπορεί να προκύψει από το κείμενο του Κωλέττη, αφού μάλιστα είναι η μόνη την οποία δεν διατύπωσε κατηγορηματικά ο αγορητής. Αυτή επροκάλεσε κατά καιρούς δράσεις και αντιδράσεις, γιατί η ίδια και οι κατά καιρούς συνέπειές της είταν πιο εντυπωσιακές.

Υπήρχαν βασικά άλλες δύο, οι οποίες είναι και πιο κοντά στο γράμμα του Κωλέττη: πρώτα, εκείνη που απέβλεπε στην εθνική ενότητα, ζούσε η ιδέα αυτή, και μάλιστα μια ζωή την οποία υπέτρεφαν οι ολοένα μεγαλύτερες ανταλλαγές ανάμεσα στον ελεύθερο και στον υπόδουλο ελληνισμό, χωρίς, δηλαδή, να παρουσιάζει τις διακυμάνσεις, στην πράξη και στις εναλλαγές ενθουσιασμών και απογοητεύσεων, τις οποίες παρουσίαζε η πρώτη. Την βλέπουμε, ύστερα από μία δεκαετία, καλά εκφρασμένη το 1853 από τον Γρ. Γ. Παππαδόπουλο:[34] «ας ατενίζωμεν εις την ενοποίησιν του ελληνικού φύλου, ην γενναίαι τινες ψυχαί προγόνων ωνειροπόλησαν, και καθεύδουσα η Ελλάς εν τη φαντασία ανέπλαττε». Σφοδρός αντίπαλός του, ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος εξαίρει, στα 1859, «την θαυμαστήν εκείνην ενότητα του ελληνικού έθους»[35]. «Η ιδέα της ελληνικής ενότητας», διαπίστωνε επάνω στην μεταπολίτευση, το 1863, ο Κ. Λεβίδης «προέχει» στην ελληνική συνείδηση «από όλα τα άλλα προβλήματα»[36]. «Το ύψιστο αυτό ζήτημα που οι Έλληνες ονομάζουν, όταν μιλούν μεταξύ τους, Μεγάλη Ιδέα». Αυτή, μέσα στον χρόνο, και μέσα στον χώρο, παραμένει ως σήμερα το θεμέλιο του ελληνισμού, εκφράζει κατεξοχήν την εθνική συνείδηση.

Ωστόσο, η ιστορική ευαισθησία του Γ.Γ. Παππαδοπούλου, του είχε επιτρέψει να συλλάβει την συνοχή ανάμεσα σ' αυτήν την έννοια της Μεγάλης Ιδέας και στην τρίτη, με την οποία θα τελειώσουμε τις σχετικές αναζητήσεις μας, εκείνην η οποία αποβλέπει στην μετακένωση της δυτικής παιδείας στην Ανατολή: θεωρεί ότι το έργο αυτό θα πραγματοποιηθεί πιο εύκολα μετά την ενοποίηση, η οποία «είναι προωρισμένη, τας δυνάμεις του ευφυεστάτου και πολιτιστικωτάτου των λαών συγκεντρούσα, να διαδώση την πρόοδον ανά πάσαν την Ανατολήν»[37]. Η ιδέα αυτή έ-

ζησε χωρίς διακοπή μέσα από όλες τις επιτυχίες και όλες τις αντιξοότητες, Την βρίσκουμε κομψά διατυπωμένη, ακόμη πολύ αργότερα, από δύο ηπειρώτες λογίους, τον Αναστάσιο Πυκαίο, στα 1874, και τον Αναστάσιο Γούδα στα 1876. Ο πρώτος[38] μιλεί για «την μεγάλην ιδέαν της Αναγεννήσεως της Ανατολής δια της Ανατολής», και ο δεύτερος[39], ξαναπαίρνοντας σχεδόν τα ίδια λόγια, περιμένει «την ανάπλασιν της Ανατολής δια της Ανατολής»[40].

Αλλά μπορούμε, κι εδώ επίσης, να προχωρήσουμε πολύ πιο πέρα: όταν, μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, άρχισαν να συζητούνται τα γενικά θέματα του νέου ελληνισμού, μία από τις γνώμες οι οποίες επίμονα διατυπώθηκαν από πολλούς επάνω στα ζητήματα αυτά, απέβλεπε στην πολιτισμική προώθηση του ελληνισμού προς την Ανατολή. Πάντως, η εθνική μνήμη των λογίων οι οποίοι εξέφρασαν σχετικά τις απόψεις τους, δεν εστάθηκε αρκετά δυνατή ή αρκετά δίκαιη για να αποδώσει σε όποιον έπρεπε την αρχική διατύπωση του προγράμματος αυτού.

Έτσι, διαπιστώνουμε ότι ο λόγος του Ιωάννη Κωλέττη στην Εθνοσυνέλευση, στις 14 Ιανουαρίου του 1844, αποτελεί, σε ό,τι εξέφρασε, τον κώδικα, ή την κωδικοποίηση των αρχών του νέου ελληνισμού. Αν, πέρα από ό,τι εξέφραζε ο αγορητής εδόθηκε πρόσθετο περιεχόμενο στην έννοια της Μεγάλης Ιδέας, τούτο δεν είταν αντίθετο προς την σκέψη του: πρέπει να δεχθούμε ότι οι ερμηνείες του λόγου, όσες επηρέασαν, τελικά, την ελληνική παιδεία, είναι σύμφωνες με τις προθέσεις του ηπειρώτη πολιτικού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Πρακτικά, σελ. 190 και 191. Έχουμε δύο τουλάχιστον εκδόσεις των Πρακτικών, οι οποίες έγιναν με τον σκοπό να φαίνονται πανομοιότυπες· πρώτη πρέπει να είναι εκείνη που έχει επίτιτλο «Έκτακτον παράρτημα του αρ. 40 της εφημ. της Κυβερνήσεως του 1843», στον οποίο ακολουθεί ο κοινός και στις δύο εκδόσεις τίτλος «Η της τρίτης Σεπτεμβρίου εν Αθήναις Εθνική Συνέλευσις. Πρακτικά». Πάντως, στα σημεία όσα μας ενδιαφέρουν δεν παρουσιάζουν μεταξύ τους διαφορές· η μνεία του αρ. 40, συμβατική μόνο αξία έχει, αφού το τεύχος είναι της 2 Δεκεμβρίου, ενώ ο τόμος έχει καλύψει το σύνολο των Πρακτικών.

2. Για το θέμα των αυτοχθόνων, υπάρχει ένα σύντομο μελέτημα του Ι. Κ. Καιροφύλα, *Το ζήτημα αυτοχθόνων και ετεροχθόνων εις την Εθνοσυνέλευσιν του 1843*, Αθήνα 1948. Δεν θίγει την άποψη που ενδιαφέρει εδώ.

3. A. C. Heinze, *Der hellenische Nationalkongress zu Athen in den jahren* 1843 und 1844, Λειψία 1845.

4. Αναγράφεται στον Γκίνη-Μέξα, αρ. 3884 και 3800.

5. Εφημ. «Ελπίς», 15 Ιανουαρίου 1844.

6. Εκτός από την πείρα μας σ' αυτά τα ζητήματα, η οποία αναλογικά θα μας οδηγούσε σε τέτοια συμπεράσματα, ένα μόνο τεκμήριο μπορώ να φέρω, αντλημένο από σχετική περιοχή, και, ως προς το θέμα μας, όχι πολύ απομακρυσμένο χρονικά: στην Γερουσία,το 1856, κανόνας είταν η αναθεώρηση των κειμένων πριν δημοσιευθούν στα Πρακτικά. Βλ. το άτιτλο δημοσίευμα, Κατά την Συνεδρίασιν κλπ. (Γκίνης-Μέξας αρ. 6963), σελ. 72-73.

7. Heinze, έ.α., σελ. 161.

8. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εντολή του Δήμου Αθηναίων ρηθείς... κατά το πάνδημον μνημόσυνον του αυτοκράτορος Κωνσταντίνου του Παλαιολόγου*, 1908, σελ. 13.

9. Ι. Κ. Βογιατζίδης, «Η αρχή και η εξέλιξις της Μεγάλης Ιδέας», *Ημερολόγιον Μεγάλης Ελλάδος*, 1923, σελ. 162.

10. Φάνης Μιχαλόπουλος, «Ελληνοκεντρισμός και πραγματικότητα. Επισκόπηση μιας εκατονταετίας», π. *Σήμερα*, τ. Α΄, 1933, σελ. 21. Ίσως ο Μιχαλόπουλος να στηρίζεται εδώ σε αμάρτυρη πληροφορία του Ι. Λαμπρίδη.

11. Από πολλές απόψεις, ο λόγος του Κωλέττη ακολούθησε την μοίρα των κειμένων που δένουν με σύμβολα. Ωστόσο, εκτός από μία τέτοια αιτία, η οποία εθόλωσε την σχετική φιλολογική παράδοση, διαπιστώνει κανείς ότι ατύχησε και από την απλή άποψη των τεκμηριωμένων παρουσιάσεων: σε ομιλία του Κ. Β. Hase, παραδομένη από ακροατή του, γίνεται σύγχυση ανάμεσα στα λόγια του Κωλέττη και σε λόγια του Παναγιώτη Σούτσου. Εξάλλου, ο Driaut-Lheritier στην Ιστορία του, μεταφέροντας κομμάτια του λόγου του Κωλέττη, ξεσηκωμένα από την *Ιστορία του συγχρόνου ελληνισμού* του Επαμεινώνδα Κυριακίδη, προσγράφει στον ηπειρώτη πολιτικό φράσεις του Κυριακίδη.

12. Βλ. Επιστολή Απολογητική, Βενετία 1802, σελ. 71.

13. Π. «Λόγιος Ερμής», 1821, σελ. 265.

14. Χρησιμοποιώ νεώτερη έκδοσή του, η οποία συνοδεύεται από ολίγα σχόλια: *Monographie de la presse parisienne*, Παρίσι 1943. Τα παραθέματα, σελ. 101, 103, 137.

15. «Έλληνος περιηγητού σημειώσεις» (με το ψευδώνυμο Γοργίας), π. *Πανδώρα*, τ. Η΄, τχ. 190, 15 Φεβρουαρίου 1858, σελ. 514. Το κείμενο είναι αναδημοσιευμένο στα 1875: Κωνσταντίνου Πωπ, *Συγγραφαί Ποικίλαι*, σελ. 107-108. Ενδιαφέρον είναι ότι από εκείνους που μεταχειρίσθηκαν τον όρο πριν από τον Ιανουάριο του 1845, ένας είναι και ο Αλέξανδρος Σούτσος· βλ. Γιάννης Λέφας, *Ο Αλέξανδρος Σούτσος και οι επιδράσεις του έργου του στους συγχρόνους του*, Αθήνα 1979, σελ. 27.

16. Π. Σούτσος, *Τρία λυρικά δράματα*, Αθήνα 1842, σελ. 90-91.

17. Χαρακτηριστικό είναι ότι εκεί όπου θυμάται ο Κωλέττης το τραγούδι του Ρήγα, τόσο ο Τύπος όσο και ο Heinze παραθέτουν και τους σχετικούς στίχους, ο Heinze σε μετάφραση και αυτούς.

18. Αχιλλεύς Λεβέντης, *Εθνικοπολιτική Ελλάς του 1865*, Γαλάτσι Ρουμανίας 1865, σελ. 20.

19. Γ. Τερτσέτης, *Μελέται βουλευτικής ευγλωττίας*, Αθήνα 1848, σελ. 28. Η ίδια παρατήρηση ισχύει, σαφέστερα, και για την μαρτυρία του Αλεξάνδρου Σούτσου, σύγ-

χρονη με τα γεγονότα: το *Πανόραμα της εν Αθήναις Εθνικής Συνελεύσεως*, είναι, φαίνεται, του Μαρτίου 1844. Εκεί και οι στίχοι του λόγου του, αλλά χωρίς μνεία της Μεγάλης Ιδέας.

20. Βλ. Ο Ρήγας, σύγγραμμα περιοδικόν, Αύγουστος 1844, σελ. 20. Εδώ ιδίως ταιριάζει να ευχαριστήσω τον J. Bouchard που με εβοήθησε στα σχετικά με τον Τερτσέτη.

21. «...παραβλώψ»: Α. Ρίζος Ραγκαβής, *Απομνημονεύματα*, τ. Α΄, 1894, σελ. 39, «του κ. Κωλέττου»: εφημ. «Ελπίς», 11 Ιουνίου 1845, εφημ. «Αιών», σε τρεις συνέχειες: 10, 13, και 17 Σεπτεμβρίου 1847.

22. Εφημ. «Ελπίς», 11 Ιουνίου 1845, εφημ. «Αιών», σε τρεις συνέχειες: 10. 13 και 17 Σεπτεμβρίου 1847.

23. Ιδιόρρυθμη νεκρολογία αλλά όχι ανεξήγητη. Τις εξηγήσεις βρίσκει κανείς στον Π. Καρολίδη, *Σύγχρονος Ιστορία των Ελλήνων*, τ. Β΄, σελ. 421, τ. Δ΄, σελ. 469, και ιδίως τ. Γ΄, σελ. 342, κ. εξ.

24. Βλ. *Λόγος επιτάφιος εκφωνηθείς επί του τάφου του Ιωάννου Κωλέττου*, υπό Παναγιώτου Σούτσου, Αθήνα 1847, σελ. 6 και 7.

25. Παναγιώτου Σούτσου, *Αυτοσχέδιος Λόγος Πανηγυρικός των υπέρ πατρίδος πεσόντων κατά τον Ελληνικόν Αγώνα*, Αθήνα 1846, σελ. 13 και 14.

26. Όλες οι λέξεις αυτές, στην θέση τους στη «Συναγωγή».

27. Χ. Παμπούκης, *Συνέχεια λόγων*, Αθήνα 1863, σελ. 38.

28. C. N. Levidis, «Quelques mots sur la Grèce et l' ex-roi Othon», Βρυξέλλες 1863, σελ. 17. Υπάρχει μετάφραση ελληνική από τον Ν. Δ. Λεβίδη, εφ. «Σκριπ», 8 Ιουνίου 1912, κ.εξ., αλλά προτίμησα να δώσω νέα, ακριβέστερη, σε όσα χωρία παραθέτω.

29. Αχ. Λεβέντης, έ.α. σελ. 23.

30. Επαμεινώνδας Δεληγιώργης, «Πολιτικά Ημερολόγια-Πολιτικαί Σημειώσεις-Πολιτικαί Επιστολαί», τ. Α΄, Αθήνα 1896, σελ. 191.

31. Σπ. Βασιλειάδης, *Αττικαί Νύκτες*, τ. Α΄, 1873, σελ. 21.

32. Γ. Α. Μαυροκορδάτος, *Η Θεοτείχιστος Εκκλησία*, Αθήνα 1854, σελ. θ΄.

33. Α. Ν. Γούδας, Περί της Μεγάλης Ιδέας, π. Μέλισσα των Αθηνών, περ. Β΄, τ. Α΄, 1864, σελ. 96.

34. Γρ. Γ. Παππαδόπουλος, *Λόγος περί του Δημοσθένους*, 20 Ιουνίου 1853, Αθήνα 1853, σελ. 11.

35. Κ. Παπαρρηγόπουλος, εφ. «Ο Έλλην», 22 Αυγούστου 1859.

36. Levidis, έ.α., σελ. 24 και 28.

37. Γρ. Γ. Παππαδόπουλος, έ.α.

38. Αναστάσιος Ι. Πυκαίος, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός*, Κόρινθος 1874, σελ. 64.

39. Αναστάσιος Ν. Γούδας, *Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της Ανατολής*, 1879, σελ. 6.

40. Η έκφραση «Η Ανατολή δια της Ανατολής» ανάγεται στα τέλη της έκτης δεκαετίας του αιώνα. Βλ. Θ. Αφεντούλης, *Η Ανατολή δια της Ανατολής*, 1861, σελ. 1 και εδώ, σελ. 575 και 577. Εδώ όμως ο λόγος είναι για την παιδεία.

Αφιέρωμα

Ρήγας ο Φεραίος και η πολιτική οργάνωσις της Ανατολής

*Κ. Καραβίδας**

Ο Ρήγας, ο επικληθείς Φεραίος, μαρτυρήσας εις Βελιγράδι το 1798 εις ηλικίαν 40 περίπου ετών, υποτίθεται ότι θα εγεννήθη κατά το 1757. Άγνωστα είναι τα της πρώτης νεότητός του. Η ιστορική έρευνα συνέλεξε τα κατ' αυτήν στοιχεία, πλην υπελείφθη πάντοτε μέγα κενόν. Το ότι προήρχετο από οικογένειαν ευκατάστατον είναι βέβαιον· απίθανον όμως ότι απεμακρύνθη της Θεσσαλίας πολύ μικρός και ότι εσπούδασεν εις την Πόλιν και την Βλαχίαν πλησίον προστατών ισχυρών και πλουσίων και ότι εγένετο ούτως άνθρωπος του γραφείου. Εξ άλλου η παράδοσις, η από στόματος Θεσσαλών γερόντων ληφθείσα (ενεργείαις του μακαρίτου καθηγητού Ν. Πολίτη), αναφέρει ότι και ανετράφη και εσπούδασεν εις τους ακμάζοντας τότε συνοικισμούς της Ανατολικής Θεσσαλίας (Αμπελάκια, Ζαγορά κλπ.), ότι επηγγέλθη εκεί τον διδάσκαλον και ότι 25ετής γενόμενος υπέστη αυτοπροσώπως να διαπεραιώσει αυτόν επί των ώμων του δια ποταμού, είτε ότι ηγγαρεύθη μετά χωρικών εξερχομένων της εκκλησίας δια να μεταφέρη σάκκους σίτου· και ότι, φονεύσας τον ταπεινώσαντα αυτόν, έφυγεν εξ αιτίας τούτου εκ της πατρίδος.

Διατρίψας ο Ρήγας εις Κωνσταντινούπολιν και Βλαχίαν, κατέληξεν εις Βιέννην όπου ήκμαζε τότε μεγάλη και πλουσία ελληνική κοινότης, εις ην συνέρρεον οι εκ της βορείας Ελλάδος ιδίως και Μακεδονίας δραστήριοι χριστιανοί προς εμπορίαν και μόρφωσιν. Ενταύθα εξέδωκεν τω 1790 το *Σχολείον των ντελικάτων εραστών*, βιβλίον όπερ απηύθυνε προς «όλαις της αισθαντιαίς νέαις και νέους». Μετά οκτώ έτη από της εκδόσεως ταύτης ο Ρήγας εγένετο ο πρωτομάρτυς της Ελληνικής Επαναστάσεως. Ποτισμένος από την συνείδησιν της αρχαίας ευκλείας των Ελλήνων, των περί ανθρωπισμού και ελευθερίας παραδόσεων αυτών και αναταρασσόμενος αδιακόπως υπό των απηχήσεων της γαλλικής επαναστάσεως, ην εφαντάσθη οιονεί ως ζωντάνευσιν των ιδίων αυτού ονείρων, απεδέχθη εις την ψυχήν αυτού τον μέγαν επαναστατικόν παλμόν, όστις, ως συνέπεια της δουλείας ήτις εβασάνιζε τους συμπατριώτας του, έμελλε να κινηθή κάποτε εν τη χώρα ημών. Εξέδωκε έκτοτε προς φωτισμόν των υποδούλων τον *Νέον Ανάχαρσιν* ελληνιστί, τον *Ηθικό Τρίποδα*, την *Μεγάλην Χάρταν*, την *Εικόνα του Μεγάλου Αλεξάνδρου* και τον *Θούριον της Ελευθερίας Ύμνον*· συνέπηξε συνωμοτικήν εταιρίαν· εξέδωκε προκήρυξιν επαναστατικήν, περιέχουσαν προπαίδειαν δημοκρατικήν και πολιτικόν Σύνταγμα, όπερ ετιτλοφόρησε *Νέαν πολιτικήν διοίκησιν των κατοίκων της Ρούμελης, της Μ. Ασίας, των Μεσογείων νήσων και της Βλαχομπογδανίας*, θέσας εις την μετώπην τούτου απόσπασμα εκ του *Θουρίου* του:

Συμβούλους προκομμένους με πατριωτισμόν
να βάλωμεν εις όλα να δίδουν ορισμόν
ο νόμος να 'ναι πρώτος και μόνος οδηγός
και της Πατρίδος ένας να γείνη αρχηγός.

Και διέθεσε όλας τας δυνάμεις του εις ένα μόνον σκοπόν, εις την οργάνωσιν επαναστατικού κινήματος κατά του δυνάστου.

Ο Ρήγας συνεδέετο με πολλούς ισχυρούς παράγοντας εν τη χώρα, ως τον πασάν του Βιδινίου Πεσβάνογλου και με αυτόν τον Αλήν των Ιωαννίνων, καθώς και με άλλους εν τη Κάτω Ελλάδι, Πρεβέζη, Πάτραις, Μάνη κλπ... Όταν δε ενόμισε τον χρόνον εύθετον, κατήλθεν εις Τεργέστην, όπου είχεν προαποστείλει ως όπλα πυρπολικά τα βιβλία του, τους χάρτας του και τον θούριόν του, σκοπεύων δια των Ιονίων νήσων, γαλλοκρατουμένων τότε, να φθάση εις Μάνην κι εκείθεν να κηρύξη την επανάστασιν. Είναι πάρα πολύ γνωστή η έκτοτε τύχη του και ο μαρτυρικός θάνατός του. Παραδοθείς υπό της αυστριακής κυβερνήσεως επ' ανταλλαγή αισχρών υπηρεσιών προς την Τουρκίαν, εστραγγαλίσθη νύκτα τινα εις τας φυλακάς του Βελιγραδίου μετά οκτώ άλλων συντρόφων του, εις εκτέλεσιν φιρμανίου ελθόντος εκ Κωνσταντινουπόλεως, όπου δεν ίσχυσαν ν' αποτρέψουν το μοιραίον αι πλάγιαι υ-

---

* *Πολιτική Επιθεώρησις*, 20 Μαρτίου 1921.



πέρ αυτού ενέργειαι του Πατριάρχου και άλλων σημαινόντων Ελλήνων. Το μέγα πλήθος των σκλαβωμένων λαών της Ανατολής ανεγνώρισεν εις το πρόσωπόν του ομόκληρον ήρωα και έστησεν εις την καρδίαν αυτού αλησμόνητον την μνήμην του, περιβεβλημένην δι' αίγλης λαμπροτάτης.

Ο Ρήγας δεν υπήρξε ποιητής, καθ' ην έννοιαν αντιλαμβανόμεθα το πράγμα εν τω περιβάλλοντι της ειρήνης. Δεν έδωκε δηλαδή εις τας ιδέας του και εις τα αισθήματά του καλλιτεχνικήν μορφήν, μη χρησιμοποιήσας, αγνοήσας ίσως, τα μέσα της τέχνης και τον υψηλόν λυρισμόν.

Αλλ' εις τους χαλεπούς καιρούς δεν υπάρχει δύναμις διαθέσιμος δια προσπάθειαν τόσον αποκλειστικά συγκεντρωτικήν των πλαστικών δυνάμεων της ψυχής μας, προσπάθειαν ήτις είναι απαραίτητος δια την τέχνην. Ο δε Ρήγας απεδέχθη και υιοθέτησεν εν τη ζωή του περιεχόμενον πραγματικόν τόσο μέγα, ώστε ήτον αδύνατον να το επεξεργασθή καλλιτεχνικά χωρίς να αφαιρεθή ο ίδιος από την ενεργόν δράσιν, όπως τούτο συνέβη με τον Σολωμόν. Αλλ' ο Ρήγας υπήρξε ποιητής εκ του αποτελέσματος του έργου του και εκ της επιρροής ην ήσκησεν ο θάνατός του. Διότι, εάν τη αληθεία το έργον τέχνης χαρακτηρίζεται εκ τούτου κυρίως, ότι κινεί το συμπαθητικόν ένστικτον των ανθρώπων και ότι επί πλέον υποβοηθεί αυτούς εις το να σχηματίσουν υψηλοτέραν και ωραιοτέραν αντίληψιν της ανθρωπίνης προσωπικότητος, τούτο ίσια ίσια το επέτυχεν ο Ρήγας. Η μορφή του και η ανάμνησις της δράσεώς του επισφραγισθείσης δια θανάτου ηρωϊκού, υπερήφανα αναστυλώνει ακόμα σήμερα ταλαιπωρημένα κεφάλια σκλάβων· επί μακρόν δε χρόνον υπήρχαν εις την Ελλάδα άνθρωποι, οι οποίοι με συγκίνησιν έβγαζαν βαθιά από το σελάχι τους ένα μαγικό χαρτί και εζητούσαν από τον εμπιστευμένον εγγράμματον να τους το διαβάση και οι οποίοι δεν εχόρταιναν ν' ακούουν μυστικά απαγγελλόμενον τον *Θούριον* του ποιητού:

ως πότε παλληκάρια να ζώμεν στα στενά;

καλύτερα μιας ώρας ελεύθερη ζωή...

Τούτο λοιπόν το κύριον στοιχείον της τέχνης, το οποίον κινεί και διαθέτει την ψυχήν μας προς τα υψηλά, δημιουργούν διάθεσιν ανωτέραν, δεν απέλειψεν από το έργον του Ρήγα. Η δε μορφή του θα ηδύνατο να δώση εις ημάς την βάσιν και τα στοιχεία υπερόχων ποιημάτων. Προς τούτο θα απητείτο, πολύ πέραν του να πλέκωμεν πανηγυρικούς προς τον ηρωικόν θάνατόν του, να έμβωμεν μάλλον εις τας λεπτομερείας της ζωής του και, από ταυτότητος διαθέσεων κινούμενοι, να αισθανθώμεν τόσον, ώστε επιτυχώς να χρησιμοποιήσωμεν εις την τέχνην την στάσιν ην ο Ρήγας έλαβεν εν τη εποχή εν η έζησε, την διαγωγήν ην έδειξεν και εις τας ελαχίστας λεπτομερείας και ήτις τον προπαρεσκεύασε δια να υποστή απτόητος την υπερτάτην θυσίαν.

Δεν θα ήτο άσκοπον, από της απόψεως αυτής, να προσέξωμεν περισσότερον την λαϊκήν παράδοσιν· η παράδοσις αύτη αναφέρει, ως ερρήθη, ότι Μουσουλμάνος τις επέταξεν εις τον νέον Βελεστινιώτην να τον φέρη επί των ώμων του εις την αντίπεραν του ποταμού όχθην και ότι ο Ρήγας έπνιξε τούτον εις το μέσον της διαβάσεως. Και εάν δεν του συνέβη τούτο αυτοπροσώπως, αναμφιβόλως το είχεν υποστεί ψυχολογικά και το είχεν αισθανθεί ο Ρήγας, διότι ήδη τούτο είχε συμβεί εις τους πλείστους συμπατριώτας του. Η αξίωσις αυτή ανθρώπου προς άνθρωπον δεν αντέκειτο απλώς προς το θρήσκευμα των χριστιανών,

ούτε προς το εθνικιστικόν αίσθημά των· ήτο προσβολή κατά του ανθρωπισμού και μάλιστα κατά του ελληνικού περιβάλλοντος, το οποίον έκπαλαι ουδέποτε ηνυόησε τοιαύτας αξιώσεις. Καλήν όθεν αφετηρίαν έδωκεν ο λαός εις την ζωήν του ήρωός του· είναι δε τούτο παράδειγμα δια τους νεωτέρους, τους σκεπτομένους εξ' ημών, δι' όσους θ' αποπειραθούν ποτέ ν' αποδώσουν ουσιαστικά την πραγματικότητα, εξ ης απέρρευσεν η Ελληνική Επανάστασις. Διότι ο τρόπος καθ' ον η λαϊκή παράδοσις χειρίζεται τα θέματά της δεν οφείλεται εις ασχημάτιστόν τινα τάχα φαντασίαν και αφέλειαν παιδικήν, αλλ' απηχεί την ουσιαστικήν πραγματικότητα και την βαθυτέραν πείραν των λαών.

Αλλ' υπάρχει εν εξαιρετικόν όντως σημείον εις την δράσιν του Ρήγα, όπερ δικαίως εξήρθη· το ότι πρώτος αυτός διετύπωσε την ιδέαν του συνασπισμού των ανατολικών λαών εναντίον της τουρκικής κυριαρχίας. Εστάθη μάλιστα πολύ πλέον παρ' ό,τι φαίνεται σήμερον διαυγής η ιδέα αύτη εις τον νουν του Ρήγα· εις τούτο δε ακριβώς έγκειται η αξία του· ότι δεν συνέλαβεν την ιδέαν αυτήν εξ επιφοιτήσεως εκ των άνω, ως μιαν έμπνευσιν εν ορμή μεγαλοπραγμοσύνης, αλλά απλώς εχρησίμευσεν ως σταθερός και διαυγής δέκτης και αντίλαλος αυτής, εγκειμένης ήδη εις αυτήν την πραγματικότητα και απορρεούσης από τας θεμελιώδεις ανάγκας των βαλκανικών και μικρασιατικών λαών, οι οποίοι και εθίγοντο σκληρότατα εις τον ανθρωπισμόν αυτών και εζημιούντο εις τα υλικά των συμφέροντα από μιαν ελαχίστην μειοψηφίαν, ήτις μάλιστα κατά το πλείστον προήλθεν εξ αυτών των ιδίων καταδυναστευομένων. Ο Ρήγας απέδωκε μόνον πιστώς την αληθινήν κατάστασιν των συμπατριωτών του, τους οποίους έγνω μετά τόσου φανατισμού να εξωθήση προς την επανάστασιν ως εις υπόθεσιν ευθέως και ακραιφνώς δημοκρατικήν.

Είναι συνεπές, από της απόψεως αυτής κινούμενοι, ν' αντιληφθώμεν ότι ο Ρήγας δεν απέβλεπεν εις την υπόθεσιν του ως νεώτερός τις αποκλειστικός εθνικιστής Έλλην, εις το να επιβάλλη δηλαδή εκ των άνω εις τους άλλους τα ελληνικά συμφέροντα και τον ελληνικόν πολιτισμόν, έστω και ανώτερον· έβλεπεν ότι η πατρίς αυτού εκακοπάθει· ότι αιτία τούτου ήτον η εγωιστική, νωθρά και διεφθαρμένη τουρκική διοίκησις, οι κατά τόπους υβριστικώτατοι Μουσουλμάνοι προύχοντες, συνήθως εντόπιοι αλλαξόπιστοι, και οι παρ' αυτούς κατά μικρόν βλαστήσαντες χριστιανοί ντζορμπατζήδες, οι ελαστικού χαρακτήρος και παραδόπιστοι χριστιανοί, τους οποίους υπονοεί όταν εις τα ποιήματά του εξορκίζη τους συμπατριώτας του να μη προδώσουν τον όρκον των και τα συμφέροντα του λαού.

Εναντίον όθεν της καταστάσεως ταύτης, ήτις έθεσε το πλείστον του λαού υπό τους αυτούς όρους οικονομικής βίας και ηθικής καταισχύνης, ο Ρήγας καλεί τον λαόν τούτον να εξαναστή και να την ανατρέψη, ο Σέρβος και ο Έλλην και ο Αρβουμούκος, ο κάθε ραγιάς, καθώς και αυτός ο πτωχότερος Μουσουλμάνος. Και ονειροπολεί νέαν καλυτέραν τύχην, ισοτιμίαν και αδελφοσύνην και ελευθερίαν· και δεν λανθάνεται εις τούτο, ότι καλύτερο μέλλον δεν είναι αδύνατον δια την χώραν του· διότι εγγύησις αυτού η παλληκαριά των συμπατριωτών του, η νοημοσύνη των, το ευνοϊκόν ελληνικόν περιβάλλον και αι μεγάλαι ελληνιστικαί παραδόσεις της ελευθερίας, της ισηγορίας και της φιλοτιμίας, ήτινες εστάθησαν επί αιώνας ως άγκυρα σωτηρίας, όθεν αντελαμβάνοντο όλοι, ανεξαρτήτως γλώσσης και καταγωγής, όσοι ηυμοίρουν εκάστοτε ανέσεώς τινος εν πλούτω και δυνάμει προς πρόοδον και εξύψωσιν.

Τούτο όθεν ημείς εισφέρομεν, ως επί πλέον στοιχείον, δια τον χαρακτηρισμόν του Ρήγα: ότι, εξ ευκαταστάτου οικογενείας καταγόμενος, όταν έφθασεν εις το κρίσιμον σημείον, πέραν του οποίου ώφειλε να πλευρίση προς το καθεστώς της εποχής του και ν' αποδεχθή ως μοιραίον επί της ψυχής αυτού τον χαλινόν της ανάγκης και του συμβιβασμού, αυτός, αποτινάξας αίφνης τον χαλινόν τούτον, ήνοιξε διάπλατα την ψυχήν του εις την ορμητικήν ιδέαν της επαναστάσεως και επήρε καθαρά, με βάσιν εντελώς πλατείαν και δημοκρατικήν, το μέρος του λαού. «Ο αυτοκράτωρ λαός —λέγεται εις το 7ον άρθρον του συντάγματος του Ρήγα— είναι όλοι οι κάτοικοι του Βασιλείου χωρίς εξαίρεσιν θρησκείας και διαλλέκτου, Έλληνες, Αλβανοί, Βλάχοι, Αρμένηδες, Τούρκοι και κάθε άλλο είδος γενεάς»· «όταν, λέγει αλλαχού, ένας κάτοικος του Βασιλείου τούτου αδικηθή, αδικείται όλον το Βασίλειον».

Νομίζομεν δε ότι το στοιχείον αυτό, η δημοκρατική δηλαδή εύνους δι' όλους, βάσις της δράσεως του Ρήγα, παρά την από άλλων απόψεων αξίαν αυτής, έχει προ παντός τώρα μεγάλην σημασίαν δια το μέλλον τόσον το σημερινόν όσον και το απώτερον των ανατολικών λαών, οίτινες, όχι μόνον γεωγραφικώς αλλά και κοινωνικώς και οικονομικώς και αισθητικώς, ευρίσκονται υπό τους αυτούς όρους.

Έχει επί πλέον μεγάλην σημασίαν το στοι-

χείον αυτό δια το ελληνικόν κράτος, τον φορέα τούτον των ελληνιστικών παραδόσεων, εξ ων ήντλησε τον φανατισμόν αυτού ο Ρήγας και αίτινες δεν είναι υπόθεσις ούτε φαντασιοπλήκτων ούτε εξ άλλου τοκογλύφων και εμπόρων, αλλά, αυτό τούτο, των μεγάλων λαϊκών όγκων· ο ελληνικός πολιτισμός, κατ' εξοχήν κοινωνικός, δεν νοείται χωρίς την ενεργητικήν συμπαθητικήν συνέργειαν εν αυτώ, ακόμη και του ελαχίστου πολίτου· είναι δε δια τούτο η μόνη αληθινή σανίς σωτηρίας δια τους Ανατολίτας, εξ ων άλλως και απέρρευσεν.

Το μέγα όραμα του Ρήγα, η προς αλλήλους ισοπολίτευσις των ανατολικών λαών, προς ην προ ενός και ημίσεως περίπου αιώνος ούτοι εφάνησαν εις αυτόν ώριμοι, δεν επραγματοποιήθη ακόμη. Μετά την αποτυχίαν της επαναστάσεως εν Βλαχία και Μακεδονία και τον εντοπισμόν αυτής εν τη κάτω Ελλάδι, τα πράγματα εξειλίχθησαν επί άλλης κατευθύνσεως, πολύ πλέον μάλιστα διαφορετικής παρ' όσον θα υπετίθετο εκ πρώτης όψεως. Η κατά το δυνατόν πιστή αναπαράστασις της εν αρχή του 19ου αιώνος καταστάσεως εν Ανατολή και η ευθεία παρατήρησις και μελέτη των σημερινών πραγμάτων αυτής καθιστά τούτο εμφανές. Ήδη εδώσαμεν αμυδράν εικόνα των περιστάσεων υπό τας οποίας ο Ρήγας έφθασεν εις την πρότασιν της ισοπολιτεύσεως. Έκτοτε παρεισέδυσαν άλλοι παράγοντες.

Και εν μεν ταις τουρκοκρατουμέναις χώραις η Κυβέρνησις, πικρώς δοκιμασθείσα εκ της αποσπάσεως της ελληνικής γωνίας, έλαβε μέτρα μείζονος ασφαλείας δι' εαυτήν, διοργανώσασα κυρίως τον στρατόν της σημαντικώτερον, ακολουθούσα εις τούτο το παράδειγμα του πασά της Αιγύπτου, προέβη δε εις αθρόας σφαγάς προς καταπτόησιν των υποδούλων λαών, ους και οικονομικά έπληξεν, διότι έδωκε την ευκαιρίαν εις τους κατά τόπους ισχύοντας Μουσουλμάνους να υπαγάγουν και τα πλείστα εκ των υπολοιπομένων κεφαλοχωρίων εις την κατάστασιν της κολληγικής δουλοπαροικίας. Προσεταιρίσθη δε εξ άλλου τους οπωσδήποτε ευλυγίστους εκ των ευπόρων, ώστε ανέστησεν δεσμοφύλακα του λαού εκ των ιδίων αυτού σπλάχνων, την τάξιν των ντζορμπατζήδων, εις ην έδωκε, εις αμοιβήν επαισχύντων υπηρεσιών, τα μέσα της πιέσεως του πλήθους. Τούτο τους μεν ευπόρους κατέστησεν υλιστάς και χυδαίους, εξησθένισε δε οικονομικά τον λαόν και ήμβλυνε την προς ριζικά μέτρα ικανότητα αυτού. Επί πλέον, τη ανοχή της τουρκικής κυβερνήσεως και επί ζημία όλων ομού των πληθυσμών, ων έφερεν αύτη τη ευθύνην, παρενεβλήθη εν τη οικονομική και τη κοινωνική ζωή της χώρας μια νέα δύναμις, οι Φραγκολεβαντίνοι, οίτινες επέτεινον την σύγχυσιν, καταταμόντες τας ευθείας γραμμάς δι' ων διεχωρίζοντο τα ζητήματα και ρίψαντες ποικίλας σκιάς δηλητηριώδεις εκεί όπου υπήρχεν πρότερον φως. Δεν λανθάνει κανένα ότι δια των Φραγκολεβαντίνων τούτων επεισήρχετο η κολοσσιαία πίεσις των Μεγάλων Δυνάμεων της Δύσεως, ελπιζουσών να κατακτήσουν την Ανατολήν η κάθε μία δια τον εαυτόν της ή τουλάχιστον να την μοιρασθούν. Τέλος, αι φραγκικαί σωβινιστικαί αντιλήψεις, ων θύμα εγένοντο οι Νεότουρκοι, έδωκαν δια της χειρός τούτων το μοιραίον πλήγμα εις την παλαιάν ισορροπίαν των πραγμάτων. Συνεστράφησαν δε και συνεθλίβησαν έκτοτε τα πράγματα της Τουρκίας εν αδιεξόδω μεγάλω φαύλω κύκλω.

Τα δε εν τη Ρουμανία, Σερβία και Βουλγαρία γεγονότα, εξ ων επηκολούθησεν η απαλλαγή των χωρών τούτων από της τουρκικής κυριαρχίας, άτε στερούμενα γενικωτέρων ερεισμάτων θεωρητικών και κατευθυνουσών γραμμών, δύνανται να θεωρηθούν συλλήβδην ως υποθέσεις τοπικής μάλλον σημασίας. Πάσαι άλλως τε αι χώραι αύται, τουλάχιστον όσον αφορά τας προηγμένας τάξεις, απομακρυνθείσαι της ελληνιστικής επιρροής, εκαλύφθησαν εξ ίσου υπό των εθνικιστικών σωβινιστικών αντιλήψεων.

Μας μένει τέλος η δράσις του ελληνισμού, η οποία και αύτη εν πολλοίς ηλλοιώθη, εμειώθη και γενικώς εξετράπη του υψηλού προσανατολισμού της. Αφορμή τούτου εγένετο η επανάστασις του 1821. Ίσως ο ελληνισμός θα επετύγχανε δι' άλλης οδού, και άνευ της επαναστάσεως του 1821, τους αντικειμενικούς του σκοπούς. Ίσως όμως και να μην έφθανε ποτέ εις την έξοδον των προσπαθειών του. Πάντως, η Ελληνική Επανάστασις είναι το μέγιστον γεγονός της Ανατολής από αιώνων πολλών. Είναι όμως δυσχερής ο χαρακτηρισμός αυτής. Έως μεν επ' εσχάτων οι Νεοέλληνες δεν ωμίλουν περί αυτής ή ως περί πανηγυρικού συναξαρίου πατριωτικού, εν ω απηρίθμουν λαμπράς κατά των Αγαρηνών νίκας. Εξ άλλου, εκ μέρους των παρ' ημίν θεωρητικών του σοσιαλισμού εδόθη προσφάτως περί αυτής μια ερμηνεία, ως υποθέσεως οικονομικής της εν γενέσει τότε τάξεως των εμπόρων και των αστών. Η ερμηνεία αύτη όμως, καίτοι περιέχουσα δόσιν αληθείας, είναι πολύ στενωτέρα των γεγονότων. Εν τη Χερσαία Ελλάδι τον πόλεμον έκαμαν οι αρματωλοί και οι καπεταναίοι, ενίοτε μάλιστα και

παρά την θέλησιν των ευπορωτέρων προυχόντων· ο στρατός απετελέσθη εξ ανδρών εξ όλης της Χερσονήσου και εκ της Μικράς Ασίας προστρεξάντων· το δε εμπορικόν ναυτικόν ήτο μάλλον συνεταιρικά οργανωμένον, ώστε αι τύχαι αυτού ενδιέφερον εν αναλογία όλους τους νησιώτας. Η δε ελληνική παράδοσις περί της αρχαίας ευκλείας και ελευθερίας, ης την μουσικωτάτην επιρροήν υφίστατο σύμπας ο λαός, καταυγάζει υπερφυώς τα γεγονότα της τραγικής επταετίας, ήτις μετέβαλε την Ελλάδα εις ερείπια, ισοπεδώσασα όλας τας τάξεις εν τη συμφορά και εν τη αρετή. Η αυλή του Αλή Πασά, σχολείον πολεμικόν, διπλωματικόν και αισθητικόν των αρματολών, τα φραγκοκρατούμενα νησιά του Ιονίου, άσυλον χειμερινόν δι' αυτούς και κέντρον επικοινωνίας προς αλλήλους και την δύσιν, το ορεινόν και άγονον της Ελλάδος, όπερ, καθιστών την προσωπικήν εργασίαν αναγκαίαν εις όλους και ακονίζον αενάως φρόνημα ακατάβλητον, εμποδίζει την δημιουργίαν τάξεων, ταύτα πάντα, δίδοντα έκαστον διαφορωτάτην άποψιν επί των πραγμάτων, μεταθέτουν διαρκώς, ούτως ειπείν, το κέντρον της σκέψεως και καθιστούν δυσχερή τον συστηματικόν χαρακτηρισμόν της επαναστάσεως ταύτης. Τούτο είναι έργον του μέλλοντος.

Ήδη το εξής μόνον δυνάμεθα να είπωμεν, αποβλέποντες εις εν μόνον στενόν μέρος του ζητήματος, ότι η δράσις του ελληνισμού εν τω μεταξύ είχεν ελαττωθή και κατά ποσόν και κατά ποιόν. Το πεδίον εφ' ου εκινείτο ούτος εστένευσεν και διότι η Τουρκία έλαβε μέτρα αυστηρώτερα και διότι η ύπαρξις ελευθέρας γωνίας είλκυσεν αυτομάτως τα ρωμαλέα πνεύματα, τα οποία αφηρέθησαν ούτως από των ιδίων αυτών επαρχιών. Η διχοτόμησις του Αιγαίου και τ' αφύσικα βορινά σύνορα έκλεισαν τον ορίζοντα των ελευθέρων Ελλήνων, εν οις αριθμούνται ακόμα και υπουργοί, οίτινες ηγνόησαν ως μακρυνήν Ατλαντίδα την Νάουσαν, το Μοναστήρι και την Καλλίπολιν. Επί πλέον, η δράσις των Ελλήνων και θεωρητικά εξεφυλίσθη και εκουφώθη. Όπως δε συνέβη δι' όλην την λοιπήν καθ' ημάς Ανατολήν, η είσδυσις και επιβολή του δυτικού πολιτισμού, όλως ξένου προς αυτήν, και η υπό των Μεγάλων Δυνάμεων χρησιμοποίησις της Ελλάδος ως παλαίστρας και όπλου εις τας αναμεταξύ των αντιζηλίας επέφερε την εκτροπήν και την επιβράδυνσιν της εξελίξεώς της. Υπέκυψεν δε επί πλέον και η Ελλάς εις την βασκανίαν της φραγκικής στενής εθνικιστικής και κρατικής ιδέας, έφθασεν δε οι εν Ελλάδι εις το συμπέρασμα ότι ώφειλαν να ελευθερώσουν τους δούλους αδελφούς εξ ιπποτισμού και ιστορικής εκδικήσεως κατά του Οθωμανού και όχι δια ν' αποκαταστήσουν εις τα φυσικά του όρια το πεδίον της δράσεως των ανατολικών λαών, ν' ανατρέψουν τα κρατικά σύνορα, να ελευθερώσουν το Αιγαίον και να ζήσουν αυτοί οι ίδιοι, κινδυνεύοντες τόσον αυτοί όσον και οι υπόδουλοι, καίτοι ευρισκόμενοι εν χώρα ωραία και πλουσιωτάτη εν τω συνόλω της, να εκπατρισθούν είτε να αποθάνουν εξ ατροφίας, οι μεν υλικώς, οι δε ηθικώς. Τούτο άλλως είναι προφανές· διότι αι ελληνικαί κυβερνήσεις, αντιλαμβανόμεναι έκπαλαι την ανατολικήν υπόθεσιν στενά και ρομαντικά μάλλον, δεν εφρόντισαν να δημιουργήσουν εν Ελλάδι λαϊκούς γνήσιους θεσμούς, εγγύησιν του οικονομικού και πολιτικού μέλλοντος των πληθυσμών, ούτε, καταλαβούσαι την Θεσσαλίαν και έκτοτε, φθάσασαι εις τον Εύξεινον, εμελέτησαν ποτέ πρακτικά τας ανάγκας των απελευθερουμένων, έδωκαν δε ονομαστικήν μόνον ελευθερίαν, συντελέσασαι μάλιστα αντιθέτως εις χειροτέραν δούλωσιν του λαού.

Υπεδείξαμεν ανωτέρω τας ασυνεπείς και κυριεξόδους κατευθύνσεις, ας έλαβον αι υποθέσεις των λαών τόσον εν Τουρκία όσον και εν ταις ελευθερωθείσαις απ' αυτής χώραις.

Ετονίσαμεν επίσης την νόθευσιν, ην υπέστησαν αι ελληνικαί απόψεις.

Είναι όθεν προφανές το έργον μας εν τω κυκεώνι τούτω. Μας το υποδεικνύει αυτή η πραγματικότης, ήτις άλλοτε ενέπνεε την δράσιν του Ρήγα. Η ελαχίστη εκείνη μειονοψηφία, ήτις τότε επεκάθητο επί του στήθους της Ανατολής, ενισχυμένη ήδη υπό των Φραγκολεβαντίνων και των Ελλήνων τοκογλύφων, εξακολουθεί ν' αποτελεί εμπόδιον εις το μέλλον της χώρας, ην κρατεί εν πρωτοφανεί χαυνώσει και καθυστερήσει. Εις την ανατροπήν της μειονοψηφίας αυτής εβοήθησαν ήδη και οι άλλοι λαοί της χερσονήσου και ίσως ευρεθούν και εν Μικρά Ασία και άλλοι να πράξουν το ίδιον. Μέγα όμως έκτοτε διανοίγεται το έργον του ελληνισμού, ιδίως του λαού της Παλαιάς Ελλάδος, ήτις, ελευθέρα από εκατόν ήδη ετών, ώφειλε να είχε, προς τοις όπλοις, προετοιμάσει τους οικείους πολιτικούς θεσμούς και όλα τα άλλα μέσα της πραγματικής απελευθερώσεως των υποδούλων. Μεγίστη δ' επί πλέον αποβαίνει η ευθύνη των ηγετών του λαού τούτου· διότι οφείλουν να μη αγνοούν ότι, υπέρ την βιαίαν ανατροπήν των αντιπάλων, πολύ πλέον βαρυτέρα θα είναι η ανασύνθεσις των δυνάμεων της Ανατολής επάνω εις την ελληνιστικήν βάσιν, ήτις είναι η

μόνη εγγησις του μέλλοντός της, και εφ' ης έχει αύτη δικαιώματα. Το έργον δε τούτο είναι τόσω μάλλον δεσχερές και λεπτόν, καθ' όσον δεν δύναται να συντελεσθή δι' οιασδήποτε μεταρρυθμίσεως του ελληνικού πολιτεύματος εκ των άνω, δια της μοναρχήσεως ή της δημοκρατικοποιήσεως αυτού, ούτε δια του κοινοβουλευτικού αριθισμού, αλλ' απαιτεί μακράν, επίπονον και φωτισμένην προσπάθειαν εκ των κάτω, ενσυνειδήτως καταβαλλομένην παρ' ολοκλήρου του λαού.

Τούτο όθεν μας ανησυχεί· εάν οι Έλληνες, οι οποίοι μετά τόσης ορμής μοιραίως επάγουν σήμερον επί των λαών της Ανατολής την τραχείαν αγωνίαν του πολέμου, θα ευμοιρήσουν να τους δώσουν, εν συνεχεία της στρατιωτικής εκμηδενίσεως του δυνάστου, και τα ζωντανά μέσα της αναγεννήσεως, την πραγματικήν πολιτικήν και κοινωνικήν αυτών ελευθερίαν, την οποίαν τοις ευηγγελίσθη ο μέγας Θεσσαλός Ρήγας Φεραίος.

Το κράτος και το έθνος

*Ι. Δραγούμης**

Το μικρό το κράτος το νεοελληνικό, που εστολίστηκε από ένα ξέσπασμα πανελλήνιας ορμής,



όταν απλώθηκε κάπως στους ανθρώπους του έθνους η συνείδηση η εθνική με τη μορφή της μεγάλης ιδέας —δηλαδή με τη νοσταλγική θύμηση του βυζαντινού κράτους— το νεόπλαστο αυτό κράτος το ελληνικό έμεινε, μ' όλες τις προσθήκες που του κόλλησαν, ένα μικρό ελληνικό κράτος, ένας ταπεινός πολιτειακός οργανισμός, ένας νέος μα μικροκαμωμένος πυρήνας εθνικοπολιτικής ζωής που, όσο πήγαινε, έδενε και έπηζε πιότερο και κρυστάλλωνε. Και όλες οι συνέπειες του σχηματισμού ενός τέτοιου μικρού οργανισμού ήτανε φυσικό να παρακολουθήσουν την Ελλάδα. Τα κράτη καταντούν κάποτε να μη διακρίνουν παρά τον εαυτό τους.

Σκοπός εκείνων που εύτειασαν το νέο κράτος ήταν να γίνη εργαστήρι πανελληνικό, που να εξακολουθήση τον αγώνα του έθνους, ως που το βυζαντινό κράτος να ξεφορτωθή τον Τούρκο από πάνω του, να ξαναπιάση ο Ρωμιός τη διοίκηση του κράτους του, που είχε πρωτεύουσα την Πόλη, και να ξανακαθίση Έλληνας βασιλιάς στο θρόνο των παλαιολόγων. Τη συνέχεια του παλιού δικού του κράτους φαντάζονταν και αποζητούσε το έθνος, συνεπαρμένο από την εθνική συνείδηση.

Μα οι περίστασες, η σχετική αδυναμία των αρχηγών και οι μεγάλοι της γης έτσι το θέλησαν και, αντί να γίνη, σύμφωνα με τη θέληση του έθνους, που ένα καλούπι κράτους αναθυμό-

* Από το βιβλίο του «Ελληνικός Πολιτισμός».

νταν μονάχα, το κράτος της μεγάλης ιδέας, έγινε ένα μικρό ελληνικό κράτος στο μέρος που είχε ανθίσει η αρχαία Ελλάδα. Το ελληνικό όνειρο ίσως να περιορίστηκε προπάντων από την ευρωπαϊκή αντίληψη την ξεπαρμένη τότε από μια νεογέννητη φωτοβολή του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Μόνο οι Ρώσοι, με το να μην έχουν κλασσική μόρφωση, ένοιωθαν σωστά ποιο ήταν αλήθεια το ελληνικό όραμα και αυτοί δεν είχαν λόγους να το σπρώξουν να γίνη πράμα, απεναντίας το έτρεμαν. Και οι Τούρκοι όμως, που δεν τους εσκότιζαν το μυαλό οι πιο αρχαίες ιστορίες, και αυτοί ήξεραν καλά το τι εγύρευε το ξυπνησμένο πια έθνος των Ρωμαίων, γιατί το θυμούνταν και οι ίδιοι —δεν είχαν περάσει και πολλά χρόνια— πως απ' αυτό το έθνος, το βασιλικό, επήραν την Πόλη, και αυτό το ίδιο θα θελήση μια μέρα πάλι να τους την ξαναπάρη.

Το ξύπνημα για τους Έλληνες ύστερα από το όνειρο ήταν ανεπάντεχο. Μετατοπίστηκε λοιπόν το κέντρο της Ρωμιοσύνης, που ήταν ίσαμε τότε στη φαντασία των Ρωμιών ή Πόλη, και τεχνητά πλάστηκε η Αθήνα νέο κέντρο της Ρωμιοσύνης, προσωρινό όμως κατά την αντίληψή τους.

Μα εδώ ξεπροβάλλουν αμέσως αμέσως οι συνέπειες του χωρισμού της Ρωμιοσύνης σε δύο, που το ένα μέρος, το μεγαλύτερο, έμεινε στην τούρκικη πολιτική κυριαρχία αποκάτω, ενώ το άλλο αφέθηκε να αυτοκυβερνηθή. Αρκετά γρήγορα λησμόνησαν οι περισσότεροι από τους Ελλαδίτες πως η Αθήνα ήταν η προσωρινή πρωτεύουσά τους. Αγάλι αγάλι εσυνήθισαν τη μικρότητά του, μ' όλο το μεγαλείο τους, εδημιούργησαν οι αγώνες του έθνους, και καλοκάθισαν στην Αθήνα, έχτισαν πέτρινα σπίτια και τ' αγάπησαν έπειτα τα σπίτια τους. Φτωχός ο τόπος και οι εργατικοί άνθρωποι πρώτα πρώτα κοίταξαν να κάμουν παράδες, οι άλλοι, οι «κλέφτες» και οι «γραμματιζούμενοι», άρπαξαν κυβερνητικές θέσεις, μισθούς και αξιώματα. Ο καινούργιος ελληνικός πολιτικός πυρήνας, σαν πυρήνας που ήταν, άρχισε να φανερώνη όλη του τη συγκεντρωτική



δύναμη. Και οι Ελλαδίτες ολοένα πήγαιναν να λησμονήσουν πως όλοι μαζί οι Έλληνες, και όχι μοναχοί τους αυτοί, είχαν δημιουργήσει τη μικρή Ελλάδα, και θα λησμονούσαν ολότελα τους άλλους Έλληνες, τους συνεργάτες τους, αν δεν βρίσκονταν ανάμεσά τους λιγοστοί, που θυμούνται ακόμη με τι λογής σκοπό είχε γίνει το κράτος, και αν δεν πηγαινοέρχονταν αδιάκοπα από την Τουρκία στην Ελλάδα άνθρωποι που δεν είχαν ξεχάσει τίποτα από τα παλιά, γιατί γι' αυτούς τίποτα δεν είχε αλλάξει και ο βαρύς Τούρκος, σαν βραχνάς, ακόμα τους έπνιγε. Και οι άνθρωποι, που από την Ελλάδα πήγαιναν στην Τουρκία, και αυτοί, με το να ζούνε ανάμεσα στους αλύτρωτους αδελφούς, ένοιωθαν καλύτερα το γενικό ελληνικό ζήτημα και γίνονταν κρίκος των δύο Ελλάδων.

Αφιέρωμα

Η μικρά και η μεγάλη Ελλάς

Κ. Καραβίδας
(ψευδώνυμο: Δημοσθένης Στραγανιώτης)

Η μάχη εναντίον του εαυτού μας, που είναι ο μεγαλύτερος εχθρός της μεγαλωσύνης του έθνους μας, αποτελεί πρώτιστο καθήκον πριν από οποιαδήποτε άλλη εξόρμηση. Η αθλιότητά μας, η μιζέρια μας, η φαυλότητά μας και όχι οι εξ ανατολών βάρβαροι ή οι εκ δυσμών υπονομευτές μάς εμποδίζουν πράγματι ν' απλώσουμε τα φτερά τα πρωτινά μας τα μεγάλα. Αυτό είναι το μήνυμα του Κωνσταντίνου Καραβίδα (1890-1973), συγγραφέα των Αγροτικών και της Κοινοτικής Πολιτείας, ο οποίος παρατήρησε κάποτε στον Ελευθέριο Βενιζέλο ότι έπρεπε, πριν αποδυθεί στην Μεγάλη Εξόρμηση προς ανατολάς με στόχο την ανασύσταση του Βυζαντίου, να ρυθμίσει το εσωτερικό πρόβλημα της Ελλάδος κατά τρόπο μακροπρόθεσμο. «Δεν προλαμβάνω, βιάζομαι», αντέτεινε ο Εθνάρχης. «Εγώ δεν βιάζομαι», απάντησε ο Καραβίδας.

Το κείμενο που ακολουθεί δημοσιεύθηκε στο μεσοπολεμικό περιοδικό Κοινότης, που εξέδιδε ο Ντίνος Μαλλούχος, στις 15 και στις 22 Απριλίου 1923, όταν από τον Μικρασιατικό Ελληνισμό απέμεναν στάχτες, νεκροί, μνήμες και ανολοκλήρωτα όνειρα.

Μ.Η.Μ.

Α΄

Η από του 1912 κι εντεύθεν περίοδος εσημείωσεν μερικά, γνωστά εις όλους, νέα γεγονότα εν Ανατολή, την επέκτασιν δηλαδή των γεωγραφικών ορίων των βαλκανικών κρατών εις βάρος της Τουρκίας, την εθνικήν των πλείστων εκ τούτων αποκατάστασιν, ως και την πρόσφατον εν τη δυτική Μικρασία κίνησιν, ήτις ήρξατο δια της ελληνικής αποβάσεως εις Σμύρνην κι ετερματίσθη δια της οδυνηράς όσον κι επαισχύντου, δυστυχώς, αποχωρήσεώς μας εκείθεν.

Θα ήτο εν τούτοις κάτι πολύ στενόν το να περιορισθή εις την απλήν αυτήν εξωτερικήν παρατήρησιν της εδαφικής επεκτάσεως ιδίως των κρατών του Αίμου, διότι η μεταβολή αύτη έσχεν συνεπείας πολύ βαθυτέρας ή όσαι θα επήρχοντο εκ της ανέτου απορροφήσεως και αφομοιώσεως παρ' ωρίμου τινος κράτους μερικών νέων επαρχιών· τα κράτη της Ανατολής και πολύ ασχημάτιστα και αρχάρια ήσαν κι εν γένει η πολιτική της χώρας αυτής κατάστασις ευρίσκετο εντελώς ανεξέλεγκτος εισέτι. Η δε προμνησθείσα περίοδος και πλείστα παλαιόθεν σωβούντα ζητήματα έφερεν εις την επιφάνειαν και άλλα νέα ήγειρεν. Κράτη άτινα έζων εις τας νεφέλας, ως η Ελλάς του Λεβίδη, ηναγκάσθησαν να μετρηθούν με την σκληράν πραγματικότητα· κράτη απολύτως πρότερον γεωργικά εχρειάσθη, ως η Σερβία εν Αδριατική, να διαθέσουν δυνάμεις και να κάνουν πρόγραμμα ναυτικής πολιτικής· κράτη φυλετικώς ομοιογενή περιέλαβαν ξένους πληθυσμούς εντός των ορίων των. Η Βουλγαρία, μία χώρα κυρίως γεωργική, ήτις ηκολούθει από έποψιν εσωτερικής οργανώσεως την πεπατημένην τρίβον του γραφειοκρατικού κοινοβουλευτισμού, είδεν, εν τω περιβάλλοντι μάλιστα πολεμικής συμφοράς, να εγείρεται εκ των ερειπίων εν νέον πολιτικόν κόμμα, το αγροτικόν, όπερ, από εσωτερικής τουλάχιστον πολιτικής, την έβαλεν εις τον φυσικόν της ρόλον, τούθ' όπερ δεν είναι καθόλου μικρόν βήμα ουδέ τόσον ασήμαντον γεγονός. Επί πλέον πλείστα ιδανικά, άτινα πρότερον εστήριζαν την διανοητικότητα των ανατολικών λαών, ως φερ' ειπείν η εθνική ενότης και η καθ' ημάς απελευθέρωσις των δούλων αδελφών, έχασεν εφεξής την αξίαν των, είτε διότι ικανοποιήθησαν πλήρως είτε διότι συνετρίβησαν προ του ανεφίκτου. Το δε σημαντικώτατον εκ των χαρακτηριστικών της περιόδου αυτής είναι το εξής προ παντός, το ότι δηλαδή ενώ αφ' ενός εσήμαινε το οριστικόν τέλος, παρ' όλας τας επιφάσεις, του τουρκισμού υπό την μορφήν της Αυτοκρατορίας και τον περιορισμόν αυτού προς ανατολάς με μόνην ελπίδα την προσπάθειαν ιδρύσεως καθαρώς τουρκικής εθνικής εστίας, έκαμεν εξ άλλου ώστε ν' αποκαλυφθή επί της Βαλκανικής επί μάλλον και μάλλον ο χαρακτήρ και η δύναμις του εν αυτή σλαβικού στοιχείου, αι θεωρητικαί αξιώσεις του και αι ουσιαστικαί ανάγκαι του, έθετε δε συγ-

χρόνως εν όλη αυτού τη ευρύτητι και τη τραχεία, τραχυτάτη μορφή του ολόκληρον το ελληνικόν πρόβλημα, υπό τε την μορφήν της καλής διαχειρίσεως των ναυτικών μας εν τω Αιγαίω δυνάμεων προς κοινόν των ανατολικών λαών όφελος, και υπό την μορφήν της απελευθερώσεως των εν δουλεία αδελφών και υπό την μορφήν των πραγματικών οικονομικών προϋποθέσεων της αναγεννήσεως του ελληνισμού και υπό την μορφήν της πρακτικής θέσεως του ελληνικού παράγοντος εν τω διεθνεί ζητήματι των Στενών. Ωρισμέναι, αι πλέον θεμελιώδεις απόψεις των ζητημάτων αυτών γίνονται από στιγμής εις στιγμήν σαφέστεραι: ότι λ.χ. το τουρκικόν δράμα εξειλίχθη ούτως και δι' άλλους λόγους βεβαίως αλλά και διότι πρώτιστα ο Τούρκος, όστις επέμενε επί της κυριαρχίας του, δεν είχε ποσώς τα τεχνικάς ικανότητας που απήτει η προστασία των εν συνόλω συμφερόντων της Ανατολής και η αναγκαία καταστάσα αναμόρφωσίς της. Ότι επίσης η Ελλάς, η διαθέτουσα έτι και σήμερον τας πλείστας και κυρίας ναυτικάς εμπορικάς και τεχνικάς ικανότητας, είναι ο μόνος φυσικός και υπεύθυνος ηγέτης της ανωτέρας κινήσεως εν τη χώρα, ο μόνος συνεπώς αρμόδιος κυρίαρχος της Ιωνίας και του Αιγαίου· ότι ακόμα οι Σλάβοι της Βαλκανικής έχουν συμφέρον θανάσιμον εις μίαν Ελλάδα ούτω ναυτικώς και τεχνικώς ισχυράν, ικανήν να καλύψη, ισότιμος προς αυτούς και αύτη χώρα εν Ανατολή, τα συμφέροντά των εις τα σημεία όπου οι ίδιοι δεν επαρκούν δια τον παρόντα τουλάχιστον αιώνα και όπου της Ελλάδος συντριβομένης ή μειουμένης, θα έβλεπον ξένους να εγκαταστήσουν τον παράξενον εκείνον τραγέλαφον, όστις χαρακτηρίζει τας τουρκικάς παραλίους πόλεις και όστις οφείλεται εις μόνον τον λόγον ότι ο Τούρκος είναι αναρμόδιος δια την υπόθεσιν ης επιμένει να προΐσταται.

Αλλ' οπωσδήποτε και αν έχουν τα ζητήματα αυτά, είναι προφανές ότι η μνησθείσα περίοδος περιλαμβάνει γεγονότα άτινα, εκτός των γεωγραφικών ορίων, μετέβαλαν ήδη αυτάς τας βάσεις της εξωτερικής ακόμα πολιτικής των κρατών της Ανατολής. Τούτο δε χωρίς ποσώς να ομιλήσω περί των νεωτεριστικών κοινωνιών των Σοβιέτ και των νέων κρατών του Καυκάσου και της Αραβίας έναντι των οποίων οίτε Τούρκοι και οι Βαλκάνιοι και ιδίως οι Έλληνες πιέζονται εξ αυτών των πραγμάτων να κάμουν πολιτικήν ευρυτέραν και επί διαφορετικός βάσεως και μέχρι τούδε απρόσιτον εις αυτούς.

Η *Κοινότης*, η οποία φιλοξενεί να εισκομίση



μιαν γνώμην διαυγή και πρακτικήν εις περιστάσεις ούτω κρισίμους και η οποία αντιλαμβάνεται κατά τούτο τας υποχρεώσεις της εις όλον αυτών το πλάτος, θέλει συντόμως αναπτύξει δια μακρών την άποψίν της επί όλων τούτων των ζητημάτων, των συναποτελούντων το λεγόμενον Ανατολικόν πρόβλημα. Η *Κοινότης* εννοεί σαφώς ότι το πρόβλημα της Ανατολής και η εν τούτω ελληνική περίπτωσις δεν είναι η απελευθέρωσις δούλων αδελφών ουδέ κάποια ιστορική μανία εκδικήσεως κατά του Αγαρινού δια πιέσεις αναφερομένας εις το παρελθόν, εννοεί ότι πρόκειται εδώ πρόβλημα οφειλόμενον όχι εις επιβίωσιν ιστορικών φιλοδοξιών αλλ' εις την στοιχειώδη ανάγκην εξανθρωπισμού και εξελίξεως της χώρας, ότι δε υπό την έποψιν ταύτην είτε ότι ο Τούρκος δέον να περιορισθή εις την Ανατολίαν είτε ότι ο ίδιος δέον να επανέλθη και εις τας νήσους και εις την εντεύθεν του Αιγαίου Ελλάδα, συναποτελούσαν μετά της Ιωνίας εν αμέριστον σύνολον, και να καταστή ικανός όπως εκπολιτίση και προαγάγη τας χώρας αυτάς ας, κατά τα τελευταία 150 τουλάχιστον χρόνια (διότι πρότερον προσέφερε και υπηρεσίας) προφανώς ηδίκησεν και εκράτησεν εν χαυνώδει καθυστερήσει. Εννοεί επίσης σαφώς η *Κοινότης* ότι η παραμικρά έστω, κενή άλλως ουσιαστικού περιεχομένου φιλοδοξία

των γειτόνων Σλάβων επί του Αιγαίου θα είχε συνεπείας, αίτινες θα ωδήγουν εις κοινάς συμφοράς ότι δε αντιθέτως η Ελλάς δικαιούται να ελπίζη, επί κοινώ ωφέλει, εις την πλέον αμέριστον συνδρομήν αυτών εν τω βαρυτάτω έργω της επιβολής και οργανώσεως της ναυτικής κυριαρχίας της εν τω Αιγαίω. Θ' αναπτύξη ταύτα η *Κοινότης*. Επί του παρόντος δε ημείς θ' αναπτύξωμεν εδώ κατά εν μόνον σημείον την σημασίαν ην έχουν τα γεγονότα της μνησθείσης περιόδου ως προς την Ελλάδα ειδικώς, και δη ως προς την εσωτερικήν αυτής κατάστασιν και ως προς τα ασθενή της σημεία αφότου από μικρά εγένετο μεγάλη. Αλλά περί τούτου εις το προσεχές τεύχος.

Β΄

Η μνησθείσα περίοδος έφερεν όλα βεβαίως τα βαλκανικά κράτη ενώπιον προβλημάτων νέων. Αλλ' ό,τι είναι χαρακτηριστικόν δια την Ελλάδα ειδικώς είναι το ότι τα νέα αυτά προβλήματά της (η ανάγκη της αποβάσεως εις την Ιωνίαν, η ναυτική κυριαρχία του Αιγαίου, οι όροι υγειούς πολιτικής προς τους Σλάβους, η θέσις της εν τω ζητήματι των Στενών κλπ.) είναι περισσότερον ή εις όλα τα άλλα κράτη ανομοιογενή, εν σχέσει προς εκείνα εν τω περιβάλλοντι των οποίων ήτο εξοικειωμένη η παρ' ημίν ηγέτις τάξις, ο φυσικός δηλαδή διαχειριστής αυτών. Τα προβλήματα της Μεγάλης Ρουμανίας είναι μείζονα βεβαίως, αλλ' είναι της αυτής φύσεως κι επί της αυτής βάσεως με τα της παλαιάς, το αυτό με την Βουλγαρίαν και με αυτήν ακόμα την Σερβίαν, ήτις μαζί με τας ακτάς της Αδριατικής προσήρτησε και πληθυσμούς ζήσαντας υπό το πολιτικώτατον αυστριακόν κράτος. Παρ' ημίν τόση είναι η ανομοιογένεια των παλαιών προβλημάτων και εθίμων μας προς τα νέα και τόση η θρασύτης και η αμάθεια της ηγέτιδος εν Ελλάδι τάξεως ενώπιον αυτών και τόσος ο εκ τούτου κίνδυνος όχι μόνον ημών αλλά και όλης της Ανατολής και της Ευρώπης συνάμα, ώστε χωρίς υπερβολήν θα ηδύνατό τις να ισχυρισθή ότι δύο προ παντός ανάγκαι επιβεβαιώθησαν κατά την μνησθείσαν τελευταίαν δεκαπενταετή περίπου περίοδον εν Ανατολή: η της διαλύσεως της Τουρκίας και η της εκριζώσεως της ηγέτιδος εν Ελλάδι τάξεως.

Η γεννεά του '21 έλεγεν ολιγώτερα και εγνώριζε περισσότερα, προ παντός δε τα εγνώριζεν εξ ιδίας πείρας, διότι η ιδία ήταν ο δημιουργός του περιβάλλοντος εν ω έζησε και έδρασε· έκαμε ναυτικόν κι εξειλίχθη μετ' αυτού· εψήθηκε επάνω στα βουνά με τα άρματα στο χέρι· εις την Λευκάδα και την Επτάνησον εγνώρισε τον δυτικόν πολιτισμόν κι εξ όλων τούτων έπλασεν εν ιδανικόν έθνους ελευθέρου, το οποίον κι επραγματοποίησεν αυτή η ιδία. Υπερεκάλυψεν ούτω τας ανάγκας της χώρας ην κατέκτησεν από τον Δυνάστην.

Η γεννεά αυτή η νεωτέρα, ήτις ακόμη κυβερνά την Ελλάδα, όχι μόνον τίποτα δεν επραγματοποίησε, αλλά κι εκείνην την μικρά και παρέλαβε γωνίαν παρέδωσεν εις το '97 ανάνδρως εις τον εχθρόν, υπήρξεν ούτω κι εκείνης αναξιοτέρα και μικροτέρα.

Είναι τόσον αληθώς περιττόν να τα σημειώση κανείς όλα. Ιδού ότι η τελευταία περίοδος μας θέτει προ μιας στοιχειώδους ανάγκης του να έχωμεν υγειές κράτος· και αυτή η ηγέτις τάξις της κατωτέρας αυτής γεννεάς ούτε καν να αντιληφθή την έννοιαν του Κράτους ημπορεί, διότι αυτή δεν εγνώρισεν αληθώς ποτέ τίποτε άλλο παρά την μικράν, κουτοπόνηρον, φλύαρον και αναρχικήν Ελλάδα. Επίσης αυτό το πρόβλημα της υγειούς εξωτερικής πολιτικής μας παρουσιάζεται εν συνόλω ως περίπτωσις σαφούς και πλήρους αντικειμενικής επιγνώσεως των γενικών και κοινών αναγκών όλου του λαού μας, αναγκών αίτινες είναι αυτόχρημα όλης της Ανατολής· αι ανάγκαι αυταί αι οποίαι ίσια ίσια θα ορίσουν τελικώς όλων των εδώ κρατών την πολιτικήν. Και αυτή η ιδική μας ηγέτις δεν έχει καν είδησιν του τι είναι πράγματι ο λαός, ωσάν σύνολον ανθρώπων που ζητούν όχι θέσεις αλλά ικανοποίησιν στοιχειωδώς ανθρωπίνων κοινών αξιώσεων. Πράγματι εν Ελλάδι δεν υπήρξε ποτέ μία αληθής πολιτική, πολιτική δηλαδή αναφερομένη εις τα γενικά μόνιμα ζητήματα του λαού και ζωντανή κι ενεργός μέσα εις τον νουν της αρχούσης τάξεως.

Υπό τους όρους αυτούς μιας τοιαύτης ανομοιογένειας, είναι προφανές ότι η μικρά αναρχική Ελλάς, αυτός της αρχούσης ηγέτιδος, δια την οποίαν δεν υπήρξε ποτέ εδώ ούτε κράτος ούτε λαός, είναι όντως ασυμβίβαστος προς την Μεγάλη Ελλάδα, δεομένην προ παντός κράτους ισχυρού και λαού. Το πανεπιστήμιόν μας, το καφενείον μας, η αγορά μας, τα χωριά μας, αι πόλεις μας, γενόμενα όλα φυσικά κατά το πνεύμα της μόνης αρμοδίας ηγέτιδος τάξεως, είναι όλα αυτά ασυμβίβαστα προς την Μεγάλη Ελλάδα.

Η Μεγάλη Ελλάς είναι αληθώς κατ' ευθεί-

αν εχθρική προς την μικράν τοιαύτην και προ παντός προς την άρχουσαν εδώ τάξιν. Υπάρχουν εδώ ωρισμένοι όροι (εκφύλου φεουδαρχισμού, ατομικισμού αναρχικού και αδιεξόδου πολυνομίας και δικολαβίας) όροι, ων ακριβώς προϊόν και φύλαξ άμα είναι αυτή η ηγέτις τάξις. Είναι όθεν απολύτως λογικόν το ότι αύτη αντιστρατεύεται κάθε τι το οποίον, όσον κι αν το επεκαλέσθη εις ανέτους πανηγυρικούς λόγους, έρχεται μίαν ημέραν, όταν έγινε πράγμα, να διαταράξη τους όρους αυτούς οίτινες είναι αυτόχρημα οι όροι της υπάρξεώς της.

Η εκτατική διεύρυνσις της Ελλάδος, όπερ ταυτό προς την εθνικήν αποκατάστασιν εφέρετο ως η μόνη προϋπόθεσις της ασφαλούς εξελίξεώς της. Αλλ' ήτο τόσον αόριστον αυτό και τόσον μακρινόν, ενώ όσοι ηδύναντο είχαν βολευθή και με την μικράν. Φυσικά με τούτο η πραγματικότης δεν μετεβλήθη· διότι ο λαός που δεν εχωρούσε εις την πατρίδα έφυγε εις την Αμερικήν, ήτο δε το γεγονός τούτο το μόνον ακριβώς που ενεσωμάτωνε την ανάγκην της διευρύνσεως και απεδείκνυε, από λαϊκής απόψεως, την σημασίαν και την αξίαν της πατροπαραδότου καίτοι αορίστου πολιτικής περί εθνικής αποκαταστάσεως. Αλλ' αφ' ότου η λαϊκή άποψις ήτο ασύλληπτος εις τους άρχοντας εν τω τόπω τούτω, ουδέν φυσικώτερον του ότι ούτοι την ημέραν που πρακτικώς ηνοχλήθησαν ανέτρεψαν την εθνικήν πολιτικήν, κατ' ουσίαν άλλως τε όλοι μαζί και οι παλαιοκομματικοί και οι φιλελεύθεροι.

Είναι αυτονόητον εντεύθεν πόσον, ενώ η άρχουσα τάξις δεν είναι δυνατόν (θα ήτο θαύμα) να μεταβάλη εδώ διανοητικότητα και αφ' ότου εξ άλλου του τε λαού μας τα συμφέροντα και των γενικών όρων έπειτα η ανάγκη επιβάλλουν την διαμόρφωσιν νέων αντιλήψεων και νέων συστημάτων, είναι αυτονόητον λέγω πόσον η παρατήρησίς μας εκείνη περί της ανομοιογενείας των προβλημάτων της Μεγάλης προς τα της μικράς Ελλάδος είναι μία παρατήρησις σημαντικωτάτη, παρατήρησις η οποία εξηγεί κατά λογικήν συνέπειαν όλην την από του 1915 αρξαμένην ελληνικήν περιπέτειαν, ήτις και εις την Ευρώπην εστοίχισεν και εις την Ανατολήν πάρα πολλάς και ματαίας θυσίας και ημάς όλους κινδυνεύει να καταστρέψη εκ θεμελίων. Πόσον συνεπώς έχει την μεγίστην δι' ημάς και πλέον θεμελιώδη σημασί-



αν, άτε αποτελούν την κυρίαν αδυναμίαν της Μεγάλης Ελλάδος, αδυναμίαν ήτις δεν θα θεραπευθή ποσώς δια ρητορικών σχημάτων και ηθικών επικλήσεων και δήθεν διαστολής των ευθυνών του Βενιζελισμού.

Ολόκληρος ο παλαιός πολιτικός κόσμος της Ελλάδος δέον να εκλείψη όχι βεβαίως επί τη βάσει της δικονομίας αλλ' επί τη βάσει του δικαίου της ιστορικής εξελίξεως και της ανάγκης της τε Ελλάδος και της Ανατολής και της Ευρώπης όλης. Η Τουρκία είχεν ήδη πέσει και ο εις όρος είχε πληρωθεί. Αλλ' ο παλαίος πολιτικός κόσμος ημών ίστατο ακόμα όρθιος. Δι' αυτό και μόνον η Ελλάς, ενώ οι άλλοι Βαλκάνιοι εύρον συντόμως τον δρόμον των εντός του νέου περιβάλλοντος, αυτή κατ' εξαίρεσιν υστέρησεν και αφ' εαυτής άνευ πιέσεως εγκατέλειψε την θέσιν της και τον ρόλον της.

Η μικρά Ελλάς, επαναλαμβάνω, η επαρκής εις την φιλοδοξίαν και την διανοητικότητα της αρχούσης τάξεως, είναι ασυμβίβαστος προς την μεγάλην τοιαύτην, ης ο λαός, όσον κι αν δεν το εννοή ποσώς, έχει θανάσιμον ανάγκην. Τούτο δεν είναι ποσώς εκπληκτικόν· ας μη παρασυρώμεθα από την εποχήν των λόγων, όταν όλοι ήσαν σύμφωνοι περί του τρούλου της Αγίας Σοφίας. Τα προβλήματα της Μεγάλης Ελλάδος είναι τοιαύτα ώστε κι αν ακόμα θέλει η άρχουσα τάξις (όπως λ.χ. πλείστοι αγαθοί βενιζελικοί) δεν δύναται όμως να τα παρακολουθήση. Τούτο είναι εν εκ των μάλλον σοβαρών σημείων της μετά το 1912 περιόδου από ελληνικής και από γενικωτέρας ακόμα απόψεως.

Η μικροελλαδική τάσις, η αυτοπροαίρετος επιστροφή εις τα ίδια, είναι η τάσις της αρχούσης εδώ τάξεως κι έχει τούτο αίτια βαθύτερα· φυσικά άλλο είναι το συμφέρον των νέων, καθώς και του λαού. Αλλ' ο λαός θα είναι πάντοτε υποκείμενος εις την φυγοπόλεμον προπαγάνδαν, η δε ροπή της διαλύσεως του κράτους και αν συντριβή στην μορφήν του Κωνσταντινισμού θ' ανακύψη υπό άλλην. Θ' ανακύψει ασφαλώς αν δεν κτυπηθή κατακέφαλα ο φορεύς όλων αυτών των αδυναμιών και των αναχρονισμών, ο φορεύς ο οποίος είναι ολόκληρος η ηγέτις τάξις του Έθνους. Όσοι εκ των νέων σκέπτονται να ζήσουν εις τον τόπον αυτόν έχουν συμφέρον και καθήκον πρώτον πάντων αυτόν τον λογαριασμόν να καθαρίσουν.

Αφιέρωμα

Προκήρυξη του Αρβανίτικου Συνδέσμου της Αθήνας προς τους Αδελφούς Αρβανίτες της Αρβανιτιάς

Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, αταβιστική αναπαραγωγή της οποίας αποτελεί η Μεγάλη Ιδέα, υπήρξε πρότυπο πολυεθνικής κρατικής οργάνωσης, με ισχυρούς κοινούς παρονομαστές την ελληνική γλώσσα και πολιτισμό, την ορθοδοξία και τους αυτοκρατορικούς ρωμαϊκούς θεσμούς. Αλλά η ίδια η έκταση και η εμβέλειά της προϋπέθεταν την αρμονική συνύπαρξη των επί μέρους εθνοτήτων που απάρτιζαν τον λαό της αυτοκρατορίας, τον σεβασμό και την αξιοποίηση των ιδιαιτεροτήτων τους και την πολυσθενική λειτουργία της κρατικής μηχανής προς αυτή την κατεύθυνση. Αυτή άλλωστε η αρχή δεν ήταν ξένη ούτε νέα στην ιστορία του Ελληνισμού. Ο Ισοκράτης προσδιόρισε πολιτισμικά και όχι φυλετικά την ελληνικότητα, με τον περίφημο ορισμό του: «Έλληνες εισίν οι της ημετέρας παιδείας μετέχοντες». Η έννοια του τι είναι ελληνικό, του τι είναι βυζαντινό, του τι μπορεί και πρέπει να ανήκει στην Ελλάδα δεν μπορεί να προσδιορισθεί εθνικιστικά. Η υιοθέτηση της στενής εθνικιστικής οπτικής γωνίας θα περιορίσει την εμβέλεια των φιλοδοξιών μας στους «αμιγώς ελληνικούς πληθυσμούς», ενώ η πολιτισμική —και άρα πολυεθνική— ελληνικότητα είναι η μόνη πλατειά λεωφόρος που μπορεί να δώσει στην Ελλάδα, όπως το έπραξε και κατά το παρελθόν, ηγετικό ρόλο στην παγκόσμια σκηνή.

Παράδειγμα αυτής της ανοικτής πραγματικά αυτοκρατορικής φιλοσοφίας, αποτελεί το κείμενο που ακολουθεί, το οποίο είναι μια πρόσκληση στους τότε υπηκόους του σουλτάνου Αλβανούς να ενσωματωθούν στην ελεύθερη Ελλάδα. Η Μεγάλη Ελλάδα είναι σαν τις εκκλησίες: όλοι είναι δεκτοί, και μάλιστα ευπρόσδεκτοι.

Μ.Η.Μ.

Αδέλφια! Σας λέγομε και σας ονομάζομε **αδέλφια** γιατί, όσο κι αν μας χωρίζουν ο τόπος και η θρησκεία, δεν παύομεν να είμαστε αδέλφια, επειδή όλοι οι Αρβανίτες, όπου κι αν βρισκόμαστε σήμερα, είμαστε απόγονοι των Πελασγών, που πρώτοι πρώτοι ήλθαν από την Ασία στην Ευρώπη και κατοίκησαν την Αρβανιτιά. Επειδή είμαστε τέκνα του Μεγάλου Αλεξάντρου, του πρώτου ωνοματισμένου μεγάλου ανθρώπου του κόσμου, που νίκησε όλη την Ασία. Επειδή είμεστε παιδιά του Πύρρου, του μεγάλου εκείνου βασιλιά και στρατηγού της Αρβανιτιάς που νίκησε τους ρωμαίους και θα γένονταν κι αυτός, σαν τον Μέγαν Αλέξαντρο, αν εύρισκε τες περιστάσες που ήύρε ο Μέγας Αλέξαντρος, δηλαδή αν είχε άταχτους και βάρβαρους εχτρούς, σαν τους Πέρσες, τους Μήδους και τους Ινδούς, κι όχι σαν τους Ρωμαίους που ήταν ταχτικοί και γραμματισμένοι. Επειδή είμεστε παιδιά του μεγάλου Σκεντέρμπεη, που νίκησε τρεις σουλτάνους και φύλαξε τη λευτεριά της Αρβανιτιάς ως τη στιγμή που έκλεισε τα μάτια του, από τες μεγάλες λαβωματιές που είχε λάβει στον τελευταίο του πόλεμο εναντίον των εχτρών της πατρίδας του, της Αρβανιτιάς. Επειδή τέλος πάντων έχομε την ίδια πατρίδα, το ίδιο αίμα, τα ίδια φορέματα και την ίδια γλώσσα.

Αδέλφια! Λογής λογιών εχτροί μπήκαν ανάμεσά μας, και μας χώρισαν, και μας αποξένωσαν και μας σκόρπισαν, και μας έκαμαν εχτρούς, κι έτσι Αρβανίτες βρίσκονται στην Αυστρία, Αρβανίτες στην Ιταλία, Αρβανίτες στην Ελλάδα, αλλά η μεγαλύτερη δόξα κι η μεγαλύτερη τιμή είναι σ' εσάς, που βαστάξαταν όλα τα κακά της σκλαβιάς και μείναταν στην Αρβανιτιά, τη μεγάλη και αγαπημένη μας πατρίδα. Όσο όμως κι αν βρισκομέστε, ημείς οι άλλοι, μακρυά πο τη μεγάλη μας πατρίδα, την Αρβανιτιά, όσο και αν γένομέστε μεγάλοι στην Ξενητειά, ως άτομα, πασιάδες, στρατηγοί κι υπουργοί, δε λησμονούμε ποτέ τη γενιά μας και την αληθινή μας πατρίδα. Στην Αυστρία μας λέγουν Αυστριακούς, στην Ιταλία Ιταλούς, στην Ελλάδα Έλληνες, αλλ' ημείς, ευγνώμονες προς τα έθνη που μας φιλοξενούν και μας τιμούν σαν αδέλφια τους και μας εμπιστεύονται διοικήσεις χωρών και στρατευμάτων, ενώ τα υπηρετούμε πιστά, καθώς πρέπει σε τίμιους ανθρώπους, πάντα ονειρεύομέστε την ημέρα εκείνη, την περίδοξη και περίλαμβρη, που θ' αναστηθή τ' αρβανίτικο έθνος ελεύθερο, με δική του σημαία, με δικό του βασιλιά, με δική του διοίκηση και με δικό του στρατό.

Σήμερα βρίσκομέστε σ' εποχή, που αναγενιούνται τα έθνη. Κυττάξτε τους Έλληνες! Η-



ταν σκλάβοι και δούλευαν κάτω από ταν τούρκικο ζυγό. Ξύπνησαν μια μέρα στη φωνή του Ρήγα τους, και σηκώθηκαν, έσπασαν τα σίδερα της σκλαβιάς, έδιωξαν τον τύραννο από το χώμα τους και γίνηκαν βασίλειο.

Κυττάξετε τους Σέρβους! Επαναστάτησαν κι ελευτερώθηκαν!

Κυττάξτε τους Μαυροβουνιώτες! Δεν άφησαν ποτέ τ' άρματα από τα χέρια τους, κι ελευτερώθηκαν.

Κυττάξετε τους Βλάχους! Πολέμησαν κι ελευτερώθηκαν.

Κυττάξετε τους Βουλγάρους! Πολέμησε γι' αυτούς η Ρωσσία κι ελευτερώθηκαν. Αυτοί είναι οι μόνοι που ελευτερώθηκαν με ξένο αίμα.

Όλα τα έθνη, Έλληνες, Σέρβοι, Μαυροβουνιώτες, Βλάχοι και Βούλγαροι, ήταν ραγιάδες του σουλτάνου, και τώρα έγιναν ελεύτερα βασίλεια, έχοντας το καθένα δική του σημαία, δικό του βασιλιά, δική του διοίκηση, δικό του ταμείο, δικά του δικαστήρια και δικό του στρατό. Έγιναν ελεύτερα και αυτεξούσια, κι απ' όλα αυτά τα έθνη, ημείς μοναχά, οι Αρβανίτες, είμεστε ακόμα στον ύπνο κι οι εχτροί μας μας περικυκλώνουν, μας ζώνουν σφιχτά απ' όλες τες μεριές και θέλουν να μας καταξεσκίσουν και να μας κατακομματιάσουν! Η Αυστρία έχει το μάτι καρφωμένο στην Αρβανιτιά μας. Θέλει να την αρπάξη όλη και να κατεβή στη Θεσσαλονίκη. Η Ιταλία θέλει τον Αυλώνα μας. Το Μαυροβούνιο θέλει τη Σκόντρα μας, η Σερβία, η Βουλγαρία κι η Βλαχία αντιμάχονται για τα Μπιτώλια μας, για το Ντουράτσο μας, για την Πρισρένη μας και για την Κρόια μας, την πόλη που χρησίμεψε ως πρωτεύουσα του Σκεντέρμπεή μας! Δεν έχομε κανένα φίλο. Όλοι είναι εχτροί μας, επειδή όλοι θέλουν το κακό μας και την καταστροφή μας. Όλα τα έθνη που είχε πατήσει η Τουρκιά, ποιο λίγο, ποιο πολύ, ελευτερώθηκαν: Ελλάδα, Σερβία, Μαυροβούνι, Βλαχία, Βουλγαρία και Αραπιά (Μισίρ) και μοναχά οι Αρμένηδες, οι Εβραίοι κι ημείς, οι Αρβανίτες, βρισκόμαστε χωρίς δική μας λευτεριά, και το χειρότερο που χάσαμε την εθνική μας ύπαρξη και λογαριάζομέστε από τον κόσμο ως Τούρκοι, ενώ δεν είμεστε καθόλου Τούρκοι αλλά καθαροί Αρβανίτες, απόγονοι των Πε-

λασγών, κι είμεστε οι πρώτοι ανθρώποι που πάτησαν και καταστάθηκαν στην Ευρώπη.

Ημείς οι Αρβανίτες ήμασταν πάντοτε οι στύλοι της Τουρκίας. Τα κόκκαλά μας βρίσκονται σπαρμένα στην Ουγγαρία, στη Βλαχία, στη Σερβία, στο Μαυροβούνι, στην Κριμαία, στη Βουλγαρία, στην Ελλάδα, στην Περσία, στην Αραπιά κι ως τα σύνορα της Ινδίας. Το αίμα το αρβανίτικο τετρακόσια τόσα χρόνια έτρεξε και τρέχει σαν ποτάμι, για τη ζωή της Τουρκίας. Αν ελείπαμεν ημείς, η Τουρκιά, από πολλά χρόνια, θα ήταν φευγάτη από την Ευρώπη. Και όμως η Τουρκιά δεν εννοεί να μας δώση τη λευτεριά μας, αλλά θέλει να μας έχη φύλακές της, για να της φυλάγωμε τον τόπο, ως τη στιγμή της καταστροφής της, που θα καταστρεφτούμε κι ημείς μαζύ της. Αν η Τουρκιά, όπως το βλέπομε φως φανερά, είναι φυσικό να πάη απέκει που 'ρθε, επειδή η Τουρκιά είναι ξένος λαός, που ήρθε μέσα από τα βάθη της Ασίας και καταστάθηκε σε ξένους τόπους, αφού κατάστρεψε τη λευτεριά και τα βασίλεια αυτωνών των τόπων, αλλά γιατί να καταστρεφτούμε κι ημείς μαζύ της; Γιατί ο τόπος μας να γίνη αυστριακός ή να μοιραστή στους Αυστριακούς, στους Ιταλούς, στους Μαυροβουνιώτες, στους Σέρβους, στους Βουλγάρους και στους Έλληνες; Γιατί; Αν η Τουρκιά μας έδινε τη λευτεριά μας θα γενομάσταν φραγμός στο χείμαρρο τον αυστριακό κι ο Ιταλός δε θα μπορούσε να πατήση το χώμα μας. Όσο για τους Μαυροβουνιώτες, τους Σέρβους, τους Βουλγάρους και τους Έλληνες, θα μπορούσαμε να βρούμε τρόπο να φυλαχτούμε. Αλλά η Τουρκιά δε θέλει το καλό μας, θέλει μοναχά το αίμα μας και τα κόκκαλά μας, και δεν τη μέλλει τι θα γίνωμεν ημείς ύστερα, που δε θα μπορούμε ν' αφήσουμε την πατρίδα μας!

Ο καιρός όμως μαζεύει, κι όλοι οι εχτροί μας, που μας περικυκλώνουν, τροχούν τα σπαθιά τους και θέλουν να πατήσουν και ν' αρπάξουν τον τόπο μας, και να μας κάνουν δούλους τους! Ήρθε, αδέλφια, ο καιρός, που πρέπει όλοι οι Αρβανίτες να 'χωμε μια γνώμη. Πρέπει ν' αφήσωμε την έχτρα, που μας γέννησαν η Τουρκιά κι οι θρησκείες. Την Τουρκιά και τες θρησκείες πρέπει να τες αφήσωμε κατά μέρος. Η Τουρκιά είναι ξένο σώμα και πρέπει να την πετάξωμε πέρα, η θρησκεία είναι για τον καθένα χωριστά και πρέπει ο καθένας να τη βαστάξη όπως την ήρε. Θα ήταν καλό να ήμασταν οι Αρβανίτες όλοι μωαμεθανοί ή όλοι χριστιανοί, και σε διάφορες αιρέσεις: ορθόδοξοι, παπιστάνοι, μουσουλμάνοι, μπεκτασλίδες, ρουφαΐδες, καλόν είναι ν' αφήσωμε τες θρησκείες και τες αιρέσεις κατά μέρος, όπως είναι, γιατί ο άνθρωπος πρέπει να 'χη μία θρησκεία κι ο Παράδεισος φκιάστηκε από τον Θεό για τους καλούς κι η Κόλαση για τους κακούς. Κανένας κακός χριστιανός δε θα πάη στον Παράδεισο και κανένας καλός μωαμεθανός δε θα πάη στην Κόλαση. Λοιπόν να κυττάξουμε τη φυλή μας και τη γενειά μας και να γίνωμε ένα σώμα για αυτό τον κόσμο και για τον άλλο ο καθένας ας απολάψη κατά τα έργα του.

Όσο που βρίσκομέστε κάτω από την Τουρκιά, είναι σαν να βρίσκομέστε μέσα σ' ένα σπίτι, που έχει πάρει φωτιά και καίγεται. Αν μείνωμε μέσα θα καούμε κι ημείς. Η Τουρκιά είναι καταδικασμένη από τες περιστάσεις να φύγη από την Ευρώπη. Τίποτε δεν μπορεί να τη γλυτώση! Όσο κι αν μείνωμε μ' αυτήν είναι χαμένο. Πρέπει ν' απομακρυνθούμε από τη φωτιά, πρέπει να χωριστούμε το γληγορώτερο από την Τουρκιά, για να μη χαθούμε κι ημείς μαζύ της.

Είπαμαν ότι είμεστε περικυκλωμένοι από εχτρούς: Ιταλούς, Αυστριακούς, Μαυροβουνιώτες, Σέρβους, Βουλγάρους κι Έλληνες. Αλλ' ανάμεσα στους εχτρούς αυτούς άλλοι είναι επικίντυνοι κι άλλοι δεν είναι. Η Ιταλία κι η Αυστρία μπορούν να μας φαν και να μας χωνέψουν, και να μη φανούμε πουθενά στο πρόσωπο της γης. Αν πέσωμε στα νύχια της Ιταλίας ή της Αυστρίας, ύστερα από λίγα χρόνια δε θα υπάρχη Αρβανιτιά. Είναι μεγάλα έθνη και μπορούν να ρίξουν μέσα στον τόπο μας εκατό, διακόσιες και τρακόσιες χιλιάδες στρατό, να μας ξαρματώσουν και να μας κάνουν ραγιάδες κι ό,τι άλλο θέλουν. Το 'χουν στο χέρι τους, γιατί είναι δυνατοί. Ο μεγάλος κίντυνός μας λοιπόν είναι από την Ιταλία κι από την Αυστρία, και προ πάντων από την Αυστρία. Για να μπορέσωμε να γλυτώσωμε πρέπει να συμμαχήσωμε μ' έναν από τους ακίντυνους εχτρούς μας: τους Μαυρωβουνιώτες, τους Σέρβους, τους Βουλγάρους ή τους Έλληνες. Ας τους ξετάσωμε: Οι Μαυροβουνιώτες, οι Σέρβοι κι οι Βούλγαροι είναι κομμάτια της Ρωσσίας. Αυτοί εργάζονται για τη Ρωσσία, κι όποιος σμιχτή μ' αυτουνούς πέφτει το στόμα της Ρωσσίας. Αυτοί οι τρεις, θέλοντας και μη, θα γίνουν μια μέρα κυβερνεία ρούσσικα. Το μόνο κράτος, απ' όλα όσα ξεφύτρωσαν από τες στάχτες κι από τα χαλάσματα της Τουρκίας, που έχει εγγυημένη την ύπαρξή του απ' όλη την Ευρώπη, είναι η Ελλάδα. Το χώμα της Ελλάδας δεν μπορεί να το πατήση κανένας. Επίτηδες σας λογαριάσαμαν και

την Ελλάδα ως εχτρό, γιατί η όψη των πραγμάτων έτσι τη δείχνει. Αλλ' αν βαθύνωμε λίγο στην ουσία, αν συμβουλευτούμε λίγο την Ιστορία, αν ξετάσωμε το πράγμα καλά, θα ιδούμε ότι η Ελλάδα δεν έχει καμία έχτρα μ' εμάς, κι ούτε μπορεί να 'χη. Η Ιστορία μάς λέγει ότι οι Έλληνες είναι απόγονοι των Πελασγών, των παππούδων μας, ότι Έλληνες κι Αρβανίτες, κατά τους βυζαντινούς χρόνους, είχαν μια θρησκεία, ένα βασίλειο και μια πατρίδα, ότι ο Σκεντέρμπεης μιλούσε κι αρβανίτικα κι ελληνικά κι έγραφε την ελληνική γλώσσα, σαν Έλληνας, κι ότι η Ελλάδα η σημερινή είναι έργο αρβανίτικο κι ελληνικό. Στον αγώνα του 1821, που έκαμε η Ελλάδα εναντίον της Τουρκίας, αγωνίστηκε κι η δική μας φυλή, η αρβανίτικη, και με τη βοήθεια τη δική μας, την αρβανίτικη, ελευτερώθηκε η Ελλάδα. Ανάμεσα σε τόσους ήρωες που ανέδειξε η ελληνική επανάσταση του 1821 όλοι οι θαλασσινοί ήρωες, εξόν μόνον από τους Ψαριανούς, ήταν Αρβανίτες της Ύδρας, της Σπέτσας, του Πόρου και του Κρανιδιού. Οι πλειότεροι ήρωες της στεριάς ήταν Αρβανίτες του Σουλιού, της Χειμάρρας, της Αθήνας, της Θήβας, της Λεβαδιάς, της Ατταλάντης, της Κόρινθω και πολλών μερών του Μωριά, που ως τας σήμερα μιλούν ακόμα αρβανίτικα. Εξόν από τους χριστιανούς Αρβανίτες, ήταν και τρεις ήμισυ χιλιάδες Αρβανίτες μωαμεθανοί, που πολεμούσαν μαζύ με τους Έλληνες εναντίον των Τούρκων, και αρχηγοί αυτωνών των Αρβανίτων ήταν ο Ταφίλ-Μπούζης, ο Γκιολέκας, ο Χόντος και άλλοι φημισμένοι καπεταναραίοι Αρβανίτες. Δε θα πούμε κανένα ψέμα, αδέλφια, αν πούμε ότι οι Αρβανίτες ελευτέρωσαν την Ελλάδα!

Είναι αλήθεια ότι στην ελληνική επανάσταση του 1821 οι Έλληνες κι οι Αρβανίτες χτυπήθηκαν, πολεμώντας αναμεταξύ τους, κι οι μεν Αρβανίτες σκότωσαν τον Μάρκο Μπότσιαρη στο Καρπενήσι, ο δε Καραϊσκάκης το Μουστάμπεη Κιαφεζέζη στην Αράχοβα, αλλά δεν πολεμούσαν οι Έλληνες με τους Αρβανίτες τότε κι οι Αρβανίτες με τους Έλληνες, αλλ' οι Έλληνες με τους Τούρκους κι οι Τούρκοι με τους Έλληνες. Οι Σουλιώτες, οι Χειμαρριώτες και τόσοι άλλοι Αρβανίτες πολεμούσαν τότε τους Αρβανίτες ως Τούρκους και όχι ως Αρβανίτες, κι ο Σκονδριάν πασιάς, ο Μουστάμπεης, ο Τσιέλιο Πίτσαρης, ο Ομέρ-Βρυώνης, ο Άγο Βασιάρης, ο Αχμέτ-Ντίνος και τόσοι άλλοι πολέμησαν εναντίον των Ελλήνων ως Τούρκοι, κι όχι ως Αρβανίτες. Δύο μεγάλα περιστατικά εκείνης της εποχής μας πείθουν ότι οι Αρβανίτες κι οι Έλληνες σκέφτονταν σαν να ήταν αδέλφια κι όχι σαν ξένοι αναμεταξύ τους. Το ένα το περιστατικό ήταν τούτο: Όταν ο Αλή-πασιάς έβαλε τους Γαρδικιώτες ξαρμάτωτους μέσα σε μια μεγάλη μάντρα, άντρες, γυναίκες και παιδιά, για να τους καταστρέψη, φώναξε τους Έλληνες τους καπεταναραίους που είχε μαζύ του και τους είπε ν' αδειάσουν τα ντουφέκια τους απάνω στο σωρό, νομίζοντας ότι οι Έλληνες οι καπεταναραίοι, ως χριστιανοί, θα έριχναν στους Γαρδικιώτες, ως μωαμεθανούς. Τότε γύρισαν οι Έλληνες καπεταναραίοι κι είπαν στον Αλή πασιά.

— Δος τους τ' άρματα πρώτα στα χέρια, κι ύστερα πιάνομε πόλεμο! Όσο που είναι ξαρμάτωτοι, ημείς δεν τους σκοτώνομε!

Κι έτσι οι Έλληνες οι καπεταναραίοι δεν έβαψαν τα χέρια τους μέσα στ' αδελφικό αίμα των Γαρδικιωτών, κι άφησαν την άτιμη αυτή δόξα στο πλειο άτιμο πλάσμα που έχει γεννήσει η Αρβανιτιά, στο Θανάση Βάγια, με τους Λεκλιώτες του!

Το δεύτερο περιστατικό έγινε στο γεφύρι της Αλαμάνας, όταν:

«Έπεσε ο Διάκος ζωντανός στα τούρκικα τα χέρια», αφού έσωσε τα φουσέκια του κι έσπασε το σπαθί του. Ο Ομέρ πασιάς ο Βρυώνης, ο αρχηγός των Αρβανιτών, προσπάθησε με κάθε τρόπο να γλυτώση το Διάκο, έναν από τους μεγαλύτερους καπεταναραίους των Ελλήνων, αλλά δεν μπόρεσε, γιατί ο Κιοσέ Μεχμέτ-πασιάς, άμα έμαθε ότι ο Ομέρ Βρυώνης ήθελε με κάθε τρόπο να γλυτώση το Διάκο από τα τούρκικα τα χέρια, διάταξε το γληγορώτερο και τον πέρασαν στο σουβλί, σαν κριάρι. Άμα το 'μαθε ότι ο Ομέρ Βρυώνης έκλαψε σαν παιδί, για το θάνατο του Διάκου!

Αυτά τα δύο περιστατικά φανερώνουν ότι στην καρδιά του ελληνικού και του αρβανίτικου λαού είναι ριζωμένο το αίστημα της συγγένειας, που έχουν οι Έλληνες με τους Αρβανίτες.

Ο Έλληνας, πριν γίνει Έλληνας ήταν Αρβανίτης, δηλαδή Πελασγός, Έλληνας θα ειπή: Αρβανίτης πολιτισμένος. Η γλώσσα μας, η αρβανίτικη, είναι αρχαιότερη της παλιάς ελληνικής γλώσσας, που τη λέγουν ομηρική γλώσσα. Οι σοφοί γλωσσολόγοι της Ευρώπης θεωρούν την ελληνική γλώσσα τελειοποίηση της αρβανίτικης. Ελλάδα χωρίς Αρβανιτιά και Αρβανιτιά χωρίς Ελλάδα είναι πράγματα μισά. Όταν η Ελλάδα κι η Αρβανιτιά σμίξουν, τότε θα γίνη μια μεγάλη Ελλάδα και μια μεγάλη Αρβανιτιά.



Όπως είμεστε, έχομε ανάγκη ν' ακουμπήσωμε στες πλάτες ενός γείτονά μας. Αν μείνουμε με την Τουρκιά κιντυνεύομε να χαθούμε μαζύ μ' αυτή. Αν πάμε με την Ιταλία θα μας ρουφήση, κι ύστερα από λίγα χρόνια θα χάσωμε τον εθνισμό μας και θα γίνωμε Ιταλοί, γιατί το συμφέρο της είναι να μην είμεστε Αρβανίτες και σηκώσωμε κεφάλι καμιά μέρα. Αν πάμε με την Αυστρία θα πάθωμε τα ίδια και χειρότερα απ' ό,τι θα πάθωμε με την Ιταλία. Αν πάμε με τους Μαυροβουνιώτες, τους Σέρβους ή τους Βουλγάρους, θα γίνωμε μια μέρα ρούσσικο κυβερνείο. Έπειτα οι Μαυρωβουνιώτες, οι Σέρβοι κι οι Βούλγαροι, εξόν που κιντυνεύουν από τη Ρωσσία, είναι ξένοι λαοί, κι είναι ντροπή σ' εμάς που είμεστε ντόπιοι να ζητήσωμεν έλεος από τους Μαυροβουνιώτες, τους Σέρβους ή τους Βουλγάρους, που είναι ξένοι κι ήρθαν στα σύνορά μας για να ψωμοζήσουν, και πάντα στάθηκαν εχτροί μας, και πάντα βρίσκομέστε σ' αμάχη μ' αυτουνούς. Αν θελήσωμε να ενεργήσωμε μόνοι μας, πρώτο θα μας χτυπήση η Τουρκιά, χωρίς να έχωμε βοήθεια από κανένα, και δεύτερο, κι αν κατορθώσωμε να ελευτερωθούμε από την Τουρκιά δεν μπορούμε να ζήσωμε μόνοι μας, γιατί ο τόπος μας είναι φτωχός, γιατί δεν έχομε γράμματα, και το χειρότερο ότι δεν έχομε μια μπίστη: άλλοι είμεστε μωαμεθανοί κι άλλοι χριστιανοί και τα χριστιανικά βασίλεια, που βρίσκονται γύρω μας, θα βρίσκουν κάθε τρόπο να μας κάμουν οι μωαμεθανοί να μαλώνωμε με τους χριστιανούς κι οι χριστιανοί με τους μωαμεθανούς, για να βρίσκουν αφορμή οι ξένοι, να μπερδεύωνται στα εσωτερικά μας και μας κομματιάσουν. Η ύπαρξη τέτοιου κράτους αρβανίτικου στη μέση έξι χριστιανικών κρατών, Ιταλίας, Αυστρίας, Μαυροβουνίου, Σερβίας, Βουλγαρίας και Ελλάδας, είναι ολιγόζωη και μεγάλη καταστροφή για τον εθνισμό μας.

Δε μας μένει άλλος τρόπος, αδέλφια, παρα να 'ρθωμε στο νου μας το γληγορώτερο να λησμονήσωμε ποιοι είμεστε μωαμεθανοί και ποιοι χριστιανοί και ποιοι από τους μωαμεθανούς είμεστε μουσουλμάνοι, ποιοι μπεκτασλίδες και ποιοι ρουφαΐδες και ποιοι από τους χριστιανούς είμεστε ορθόδοξοι και ποιοι παπιστάνοι, και ν' ακουμπήσωμε στην Ελλάδα και να κάμωμε το Ελληνοαρβανίτικο Βασίλειο, όπως οι Ουγγαρέζοι με τους Αυστριακούς και οι Σουηδοί με τους Νορβηγούς. Είναι πολλοί λόγοι που μας αναγκάζουν να κάμωμε αυτό, κι αυτό και μόνο:

1ο. Ότι ο τόπος της Ελλάδας είναι εγγυημένος και κανένας άλλος δεν μπορεί να πατήση στο χώμα της, κι αν πατήση γλήγορα φεύγει.

2ο. Ότι οι Έλληνες είναι γενιά δική μας κι είμεστε ξεμακρυσμένα αδέλφια, γιατί είναι κι αυτοί παιδιά των παππούδων μας των Πελασγών.

3ο. Ότι έχομε να κάμωμε στην Ελλάδα, γιατί έχομε τόσες χιλιάδες Αρβανίτες μέσα στον τόπο της κι η αρβανίτικη η γλώσσα μιλιέται ως μέσα στην Αθήνα.

4ο. Ότι η λευτεριά της Ελλάδας είναι καμωμένη και με το αρβανίτικο το αίμα, και αν δεν ήταν οι Αρβανίτες: οι Υδρεώτες, Σπετσιώτες, Ποριώτες, Σουλιώτες, Χειμαρριώτες και λοιποί, δε θα μπορούσε να ελευτερωθή η Ελλάδα.

5ο. Ότι οι Έλληνες κι οι Αρβανίτες έχουν τες ίδιες συνήθειες και τα ίδια φερσίματα, φορούν τα ίδια φορέματα —τες φουστανέλλες— ομιλούν τη γλώσσα μας και ομιλούμε τη γλώσσα τους, κι ότι την οικογενειακή τιμή την έχομε κι αυτοί κι ημείς απάνω στο κεφάλι μας, κι όχι κάτω απότα πόδια μας, όπως την έχουν άλλοι, που δε ξέρουν τι θα ειπή τιμή γυναικός κι έχουν τες γυναίκες τους μέσα στα ξενοδοχεία και στες μπιραρίες και ξεπερετεύουν τον ξένο τον κόσμο, μπροστά στα μάτια τους! Θεός να φυλάξη τον Αρβανίτη που του να ιδή τη γυναίκα του σε τέτοια κατάσταση!

6ο. Ότι οι Έλληνες είναι ολίγοι, όσοι είμεστε

κι ημείς, και δε θα μπορέσουν ποτέ να μας κάνουν όπως θέλουν και να μας ελληνέψουν, αλλά θα είμεστε παντοτεινά Αρβανίτες στο πλάγι τους.

7ο. Ότι τα καθαυτό αρβανίτικα γράμματα είναι τα ελληνικά, κι όντας ημείς με τους Έλληνες ανταμωμένοι, θα έχωμε τα φυσικά μας γράμματα, τα γράμματα των παππούδων μας, κι όχι βλάχικα ή ιταλικά γράμματα, σαν εκείνα που μας έφκιασαν στο Βουκουρέστι κι αλλού!

Και 8ο. Τους Έλληνες τους γνωρίζομε και μας γνωρίζουν. Ζήσαμε χιλιάδες χρόνια με τους Έλληνες και ζούμε ακόμα σαν αδέλφια. Χιλιάδες Έλληνες ζούνε μέσα στην Αρβανιτιά και χιλιάδες Αρβανίτες ζούνε μέσα στην Ελλάδα, και ποτέ ως τα σήμερα δεν ήρθαν σε αμάχη, αλλά και στην αρβανιτιά οι Έλληνες με τους Αρβανίτες ζουν σαν αδέλφια, και στην Ελλάδα οι Αρβανίτες με τους Έλληνες ζουν σαν αδέλφια, επειδή κι οι δυο οι φυλές αυτές, η Ελληνική κι η Αρβανίτικη, βρίσκονται σε τόπο που ανήκει και στες δυο, και δε βρίσκεται η μια φυλή στον τόπο της αλληνής, σε τόπο ξένο. Ό,τι είναι ελληνικό είναι κι αρβανίτικο κι ότι είναι αρβανίτικο είναι κι ελληνικό. Το αίμα νερό δεν γένεται!

Κυττάξετε, αδέλφια, πόσους μεγάλους λόγους έχομε να γίνωμε ένα με τους Έλληνες, ενώ δεν έχομε κανένα λόγο να ζυγώσωμε τους Ιταλούς, τους Αυστριακούς, τους Βλάχους, τους Μαυροβουνιώτες, τους Σέρβους και τους Βουλγάρους!!!

Όταν λέγωμε να γίνωμε ένα με τους Έλληνες δεν εννοούμε να σμίξωμε τες θρησκείες μας ή την κυβέρνησή μας. Τέτοια σμίξη δεν την εννοούμε, ούτε τη θέλομε! Ημείς θέλομε από την Ελλάδα ν' ασφαλίσωμε τον τόπο μας, ν' αναστήσωμε το εμπόριό μας, να φωτιστούμε από την παιδεία της...

Ημείς εννοούμε η Ελλάδα να έχη ισχύ ως κράτος στην Ελλάδα, κι η Αρβανιτιά στην Αρβανιτιά, και όχι η Αρβανιτιά να είναι υποκείμενη στην Ελλάδα. Εννοούμε την ένωση μόνο σε μια φανερή και συμφωνημένη συμμαχία κι επιμαχία, έχοντας τον ίδιο Βασιλιά, τον ίδιον υπουργό των Εξωτερικών και τον ίδιον υπουργό του Πολέμου, και να πολεμάη υποχρεωτικώς η Ελλάδα χάριν της Αρβανιτιάς κι η Αρβανιτιά χάριν της Ελλάδας, μ' ένα λόγο να έχωμε τους ίδιους φίλους και τους ίδιους εχτρούς. Εννοούμε η Αρβανιτιά να έχη ξεχωριστό στράτευμα, ξεχωριστή χωροφυλακή, ξεχωριστή αστυνομία, ξεχωριστή διοίκηση, ξεχωριστό ταμείο, ξεχωριστά δικστήρια, ξεχωριστή παιδεία. Τέτοιο παράδειγμα έχομε την Αυστρία και την Ουγγαρία, όπου δεν υπάρχει κι η συγγένεια που υπάρχει ανάμεσα Ελλήνων κι Αρβανίτων. Οι Αυστριακοί είναι Γερμανοί κι οι Ουγγαρέζοι λαός ανατολικός, όλως διόλου ξένος, και τα ήθη του ξένα κι η γλώσσα του ξένη προς τα ήθη και τη γλώσσα των Αυστριακών.

Εμπρός, αδέλφια! Ελάτε να γίνωμε ένα Ελληνοαρβανίτικο Βασίλειο, και πρέπει να γίνωμε, γιατί έχομε ένα αίμα, μια Πατρίδα κι ένα Θεό!

ΣΕΧΟΣ
ΜΠΟΤΣΙΑΡΗΣ
ΤΖΑΒΕΛΑΣ

Ο σκεπτικισμός του Pascal ως μέσον κριτικής του ορθολογισμού και θεμελίωσης της εξ αποκαλύψεως θρησκείας

*Χρήστος Αλ. Παΐζης**

Πολλές φορές στην Ιστορία των Ιδεών παρατηρείται το φαινόμενο να χρησιμοποιούν μερικοί στοχαστές κάποια μέσα για να πετύχουν ένα συγκεκριμένο σκοπό· μερικές φορές όμως τα μέσα «ξεπερνούν» το σκοπό και οι στοχαστές περνούν στην Ιστορία όχι τόσο για τους σκοπούς που πέτυχαν ή που επεδίωκαν, όσο για τα μέσα που χρησιμοποίησαν. Ο R. Descartes, για παράδειγμα, χρησιμοποίησε τη «μεθοδική αμφιβολία» για να μπορέσει να κερδίσει τη «σιγουριά» της απόλυτης βεβαιότητας, ο Ed. Husserl την «εποχή» για να πετύχει την αναγωγή στην υπερβατική συνειδησιακή πραγματικότητα, αλλά η «εποχή» και η «αμφιβολία» πέρασαν στην Ιστορία της Φιλοσοφίας ως κύριοι προσδιορισμοί του «στίγματος» των παραπάνω φιλοσόφων.

Ενώ όμως για τους δύο παραπάνω στοχαστές τα όποια σκεπτικά στοιχεία ήταν αναμφισβήτητα «επεισόδια» και «στιγμές» στα πλαίσια του όλου φιλοσοφικού τους προγράμματος, με τον B. Pascal υπάρχει το πρόβλημα αν ο σκεπτικισμός του ήταν μέσο, όργανο για την επίτευξη κάποιου άλλου σκοπού, τη θεμελίωση δηλ. της εξ αποκαλύψεως θρησκείας και της κριτικής της Λογοκρισίας, ή μήπως ο σκεπτικισμός του τον ώθησε τελικά στη θρησκεία. Ο Cousin[1] υποστηρικτής της δεύτερης άποψης, μαζί με το Havet, Franck, Βράϊλα-Αρμένη[2] μιλάει για κάποιο «φιλοσοφικό αδιέξοδο» στο οποίο οδηγήθηκε ο Pascal, ενώ άλλοι μελετητές, όπως ο Pelet, ο Droz και ο Roussier υποστηρίζουν την πρώτη άποψη[3].

Στη μελέτη αυτή θα προσπαθήσουμε αυτό ακριβώς να εξετάσουμε:

α) Σχέση Pascal και Σκεπτικισμού: συγκλίσεις και διαφορές.

β) Σκεπτικά επιχειρήματα στην πασκαλική «Απολογία».

γ) Σκεπτικισμός και κριτική του ορθολογισμού.

δ) Σκεπτικισμός και πίστη: είναι δυνατόν ο σκεπτικισμός να λειτουργήσει τελικά ως μέσο θεμελίωσης της πίστης; Προσπάθεια αξιολόγησης του εγχειρήματος του B. Pascal.

Ο Pascal το 1946, μετά από ένα τυχαίο γεγονός[4], ήλθε σε επαφή με τους γιανσενιστικούς κύκλους της Rouen και το ρεύμα αυτό —ο γιανσενισμός— έμελλε να διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στην μετέπειτα πορεία του. Ο γιανσενισμός, κίνημα που είχε ως ιδρυτή του τον Jansen[5], στηρίζονταν στην αντιπαράθεσή του με τον πελαγισμό, υποστηρίζοντας, όπως και ο Αυγουστίνος, πως η ανθρωπότητα έχει «σφραγισθεί» από το προπατορικό αμάρτημα και πως χρειάζεται η παρέμβαση της Θείας Χάριτος για να σωθεί ο άνθρωπος[6]. Τη θεολογική αυτή έριδα μεταξύ πελαγισμού και αυγουστινισμού αναζωπύρωσε ο Molina[7], που υποστήριζε πως οι άνθρωποι κρίνονται από τα έργα τους. Βέβαια, η αντίθεση των θεολογικών τάσεων έχει τη ρίζα της σε μια διαφορετική ανθρωπολογία και σε μια άλλη αντίληψη για την σχέση Λόγου-πίστης· ο Molina στηρίζεται στην μεταφυσική παραδοχή πως ο άνθρωπος έχει μια —σχετική έστω— αυτονομία που του επιτρέπει να σωθεί, αν δε ζει αμαρτωλά, ο αυγουστινισμός, αντίθετα, βλέπει τον άνθρωπο sub specie Dei και υποστηρίζει πως η σωτηρία του καθόλου δεν εξαρτάται απ' αυτόν[8]. Βέβαια, αφού ο άνθρωπος είναι τόσο αμαρτωλός δεν μπορεί να κατανοήσει και τα καλβινο-αυγουστίνεια δόγματα, γι' αυτό ο Λόγος δεν χαίρει ιδιαίτερης υπόληψης σ' αυτές τις αιρέσεις, αλλά η πίστη. «Credo ut intelligam», (Πιστεύω για να κατανοήσω), το «σύνθημα» του Jansen, ο οποίος έτσι θεμελιώνει την πλέον ακραία πιστιοκρατία (φιντεϊσμό). Γενικά, με το Augustinus του Jansen παρουσιάζεται ξανά η παλιά αντίθεση Λόγου-πίστης, θεολογίας-φιλοσοφίας.

---

* Ο **Χρήστος Αλ. Παΐζης** είναι φιλόλογος και κριτικός της λογοτεχνίας.

Ο Pascal, λοιπόν, έχοντας αποδεχθεί τον γιανσενισμό, ήταν φυσικό να έχει εγκολπωθεί και τις βασικές αντιλογοκρατικές του θέσεις, κυρίως τη θέση σύμφωνα με την οποία ο Λόγος αποκλείεται ευτελώς από το θεολογικό πεδίο. Πρώτο δείγμα αυτής της τάσης του Pascal έχουμε στην Rouen με αφορμή τη διδασκαλία ενός κληρικού, του Jagues Forton sieur de Saint-Ange[9], ο οποίος προσπάθησε[10] να ερμηνεύσει λογικά τα μυστήρια της θρησκείας.

Οι πασκαλικές θέσεις εναντίον του μπορούν να συνοψισθούν στα εξής σημεία:

α. η πίστη και ο Λόγος είναι «ευθείες ασύμβατες».

β. η Φιλοσοφία δεν μπορεί να γίνει ancilla theologiae, όχι γιατί ο ρόλος αυτός είναι υποτιμητικός γι' αυτή, αλλά απλά γιατί η θρησκεία δεν έχει ανάγκη ούτε Λόγο ούτε, βέβαια, τη Φιλοσοφία[11].

Βλέπουμε λοιπόν πως αρχικά ο Pascal όντας υπέρμαχος, για να μην πούμε φανατικός γιανσενιστής, αρνιόταν απόλυτα τη χρήση του Λόγου στα θεολογικά ζητήματα. Αργότερα όμως παρουσιάζεται περισσότερο διαλλακτικός απέναντι στον Λόγο, τόσο που η πολεμική του στον Saint-Ange να φαίνεται, ότι βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τον «νέο» Pascal.

Σε γράμμα του στην Mme Périer[12] γράφει: «Είπα στον Rebours πως σκεπτόμουν ότι θα ήταν δυνατόν, ακολουθώντας τις αρχές του κοινού νου (sens commun) να αποδείξουμε πολλά από εκείνα που οι αντίπαλοί μου ισχυρίζονται πως είναι αντιφατικά, αλλά που την πίστη σ' αυτά φέρνει ο Λόγος με την κατάλληλη αγωγή, παρόλο που το σωστό θα ήταν να πιστεύσουμε σ' αυτά χωρίς τη βοήθεια του Λόγου». Οι παραπάνω φράσεις δείχνουν πως ο Pascal φαίνεται να δέχεται έναν «υπολογιστικό» χαρακτήρα του Λόγου, αντιμετωπίζοντάς τον ως «μέσο», «σκαπανέα», για την εξεύρεση της Αλήθειας· έτσι, ο Λόγος υποτάσσεται στη θρησκεία και μόνον έτσι, υποταγμένος, μπορεί να έχει κάποια λειτουργικότητα. Ο τίτλος του αποσπ. 269 δεν είναι τυχαίος: «Soumision et usage de la raison»

Εδώ, όπως υποστηρίζει ο J. Russier[13], ο επιστήμονας Pascal προσπαθεί να φέρει επιχειρήματα για στήριξη της πίστης του, κάτι με το οποίο συμφωνεί ο F. Strowski[14].

Βλέπουμε λοιπόν πως ο «νέος» Pascal προσπαθεί να χρησιμοποιήσει τον Λόγο για να θεμελιώσει την πίστη. Στα πλαίσια αυτά εντάσσεται και η διαφωνία του με τον Saci, ο οποίος αρνιόταν τη χρησιμότητα των φιλοσοφικών μελετών[15]. Οι «Entretiens avec M. de Saci» δείχνουν:

α. πως μαζί με την «αθλιότητα» υπάρχει και το «μεγαλείο» του ανθρώπου[16].

β. ο Λόγος δεν είναι άχρηστος για τη θρησκεία

γ. η απόλυτη πιστιοκρατική θέση οπισθοχωρεί

δ. πως ο Pascal αρνείται «να υποκαταστήσει την αρχαία Φιλοσοφία με τον Ιουδαϊσμό της αποκαλύψεως», σύμφωνα με τον L. F. Jaccard[17].

ε. ο ρόλος, τελικά, της Φιλοσοίας είναι:

1. υποβοηθητικός
2. προκαταρκτικός - προπαρασκευαστικός
3. «θεραπευτικός» της θρησκείας[18] —όχι τελείως έξω απ' αυτήν.
4. άχρηστη, αν κάποιος κατ' ευθείαν πιστέψει.

Όπως παρατήρησε ο Gouhier[19], ο Pascal χρησιμοποιεί τη μέθοδο «θεραπεία με ομοιοπαθητική»: θεραπεύει την ψυχή, που δεν μπορεί να αρθεί στην πίστη λόγω του «σκουληκιού» της αμφιβολίας, δηλ. του Λόγου, με το να δημιουργήσει αμφιβολία //με// τον Λόγο //για// τον Λόγο, ώστε να ανοίξει ο δρόμος προς την πίστη. Σχηματικά, η πορεία του Pascal σε σχέση με το ζήτημα Λόγος-πίστη, θρησκεία-Φιλοσοφία, έχει ως εξής:

α. Μόνη αλήθεια: «Θεός του Αβραάμ».

β. Μόνος τρόπος προσέγγισης αυτής της Αλήθειας: πίστη

γ. Απόλυτη πίστη: ο καλύτερος τρόπος προσέγγισης (η πλήρης εγκατάλειψη του «Εγώ» στο Θεό).

δ. Όμως, τι θα συμβεί με όσους δεν πίστευαν; Είναι π.χ. καταδικασμένοι να μη «σωθούν» ο Montaigne, ο Επίκουρος, όλοι γενικά αυτοί που ο Pascal θεωρεί και αποκαλεί «μεγάλους»;

ε. Αυτοί δεν πίστευαν γιατί υπήρχε μέσα τους η αμφιβολία.

στ. Αυτή, με την σειρά του, την έφερε ο Λόγος.

ζ. Άρα, αν αυτός κλονισθεί, υπάρχει περίπτωση κάποια «θύματά» του να στραφούν στην πίστη, στη θρησκεία, στο Θεό.

η. Ο Λόγος μπορεί να κλονισθεί μόνο από τον ίδιο: δείχνοντας τα όρια και, γιατί όχι, μιλώντας καντιανά, τις «αντινομίες» του.

θ. Έτσι μπορεί το «πιστεύω για να κατανοήσω» να γίνει «πιστεύω αφού κατανόησα».

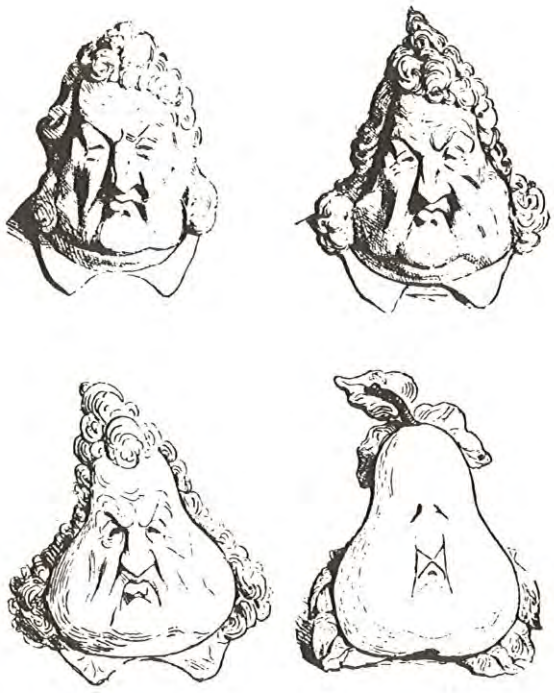
ι. Έτσι, η από καθαρή διαίσθηση πίστη, γίνεται πίστη από Λογική, πίστη ως αποτέλεσμα γνώσης[20].

Με το παραπάνω σχήμα ο κατά βάθος ορθολογιστής και επιστήμονας Pascal προσπαθεί να υπερβεί τη θρησκεία και τη Φιλοσοφία συμφιλιώνοντάς τες, συμφιλιώνοντας συγχρόνως τον Jansen, τον Αυγουστίνο και τον Saci με τον Montaigne, τον Επίκουρο, τον Αβελάρδο, αλλά, πάνω απ' όλα, συμφιλιούμενος ο ίδιος με τον εαυτό του.

Όπως είπαμε, λοιπόν, ο Pascal χρησιμοποιεί τον Λόγο για να τον «γκρεμίσει» από το δογματικό του βάθρο. Εδώ φαίνεται η επίδραση του Montaigne, που πολά σ' αυτόν χρωστά ο Pascal Το ερώτημα είναι αν ο Σκεπτικισμός του τον ώθησε στη θρησκεία, όπως υποστήριξαν πολλοί[21], ή αντίθετα, ο Σκεπτικισμός δηλαδή λειτούργησε ως «μέσον» για την πραγμάτωση άλλου στόχου, την εξυπηρέτηση της θρησκείας. Η άποψή μας είναι πως αυτό το πρόβλημα είναι «ψευδοπρόβλημα» ίδιας υφής με το ερώτημα «περί αυγού και κότας». Ο Pascal προσπαθώντας να συμβιβάσει τις αντίρροπες τάσεις Λόγου-πίστης, Θρησκείας Επιστήμης και Φιλοσοφίας, ζήτησε να «σιγουρέψει» την πίστη του με την δριμύτατη κριτική του Λόγου, κάτι που μπορούσε να του εξασφαλίσει ο Σκεπτικισμός.

Αν ήταν γνήσιος φιντεϊστής, δε θα έκανε καν τον κόπο να γράψει την «Απολογία»· ούτε, όμως, κι αν ήταν ακραιφνής ορθολογιστής. Μέσα του, ίσως, για να χρησιμοποιήσουμε μιαν έκφραση του Jaspers[22] πάλευαν ο «νόμος της ημέρας» και το «πάθος για τη νύχτα», το Λογικό και το Υπέρλογο. Οι διαρκείς μεταπτώσεις του, η επαναστροφή του στον Jansen μετά την πρώτη απόρριψή του, δείχνουν κάποια εσωτερική πάλη που δραματικά την εκφράζει με το αποσπ. 389:«vouloir et ne pouvoir».

Η κριτική του Λόγου αποτελεί το κύριο σχεδόν μοτίβο των «Στοχασμών». Στο απ. 72 γράφει: «όλα τα θεμέλιά μας τρίζουν και η γη ανοίγει ως τα αβυσσαλέα της βάθη» και στο ίδιο απόσπασμα περιγράφεται συστηματικά η σωματική και, κατ' επέκταση, η πνευματική δυσαναλογία του ανθρώπου έναντι του μικρόκοσμου και του μακρόκοσμου, του άπειρα μεγάλου και του άπειρα μικρού. Στο απ. 82, πάλι, δείχνει πως η αδυναμία του Λόγου δεν έγκειται μόνο στη σύλληψη του απείρου, αλλά και στη σύλληψη του πεπερασμένου[23]. Σε άλλα αποσπάσματα[24] δείχνει την πλήρη αδυναμία του Λογι-



κού σε θέματα ηθικής, δικαιοσύνης, εθίμων, αδυναμία που επιτείνεται αν ληφθεί υπόψη πως αυτός, ο Λόγος δηλαδή, επηρεάζεται από δυνάμεις, όπως η φαντασία, η εγωκεντρικότητα, η συνήθεια, η ατέλεια των αισθήσεων, μια και αυτές με τη σειρά τους επηρεάζονται από χρονικές, τοπικές, ποσοτικές μεταβολές. Έτσι δεν μπορεί να βρεθεί ένας σταθερός γνώμονας, ένα μέτρο εκτίμησης της αλήθειας και της πραγματικότητας. Οι αδυναμίες αυτές του Λόγου απαρτίζουν, σε μεγάλο βαθμό, την ανθρώπινη αθλιότητα· και αφού ο Λόγος δεν μπορεί να συλλάβει την Αλήθεια, τότε η Φιλοσοφία, που τον έχει ως όργανό της, έπεται πως, στην πιο καλή περίπτωση, είναι ατελής, στη χειρότερη, όταν προσπαθεί να αρθεί στο Απόλυτο γεμάτη οίστρο, γελοία. Δεν λείπουν από την «Απολογία» οι ειρωνικές εκφράσεις για τον Λόγο και τη Φιλοσοφία[25] με τις οποίες γίνεται προσπάθεια «να καθαιρεθούν όλες οι Αλήθειες και να ορθωθεί στα ερείπιά τους η εξ Αποκαλύψεως Αλήθεια»[26]. Συνοπτικά, τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Pascal είναι:

α. Το επιχείρημα της αδυναμίας σύλληψης του απείρου.

β. Η αδυναμία σύλληψης «καθημερινών» εννοιών (π.χ. δικαιοσύνη).

γ. Η αδυναμία κανονιστικών διατυπώσεων (π.χ. Ηθική).

δ. Η αδυναμία ύπαρξης «καθαρού» Λόγου και γνώσης απ' αυτόν.

ε. Το επιχείρημα της πλάνης των αισθήσεων και, κατ' επέκταση, της γνώσης που προέρχεται από αυτές.

στ. Επιχειρήματα, γενικά, που δείχνουν πως η γνώση δεν μπορεί να επιτευχθεί με τον Λόγο· άρα, το «αντίπαλον» δέον της πίστης, τελικά, δεν είναι και τόσο άτρωτο. Ο βασιλιάς είναι γυμνός!

Όμως ο Pascal δεν μιλά γενικά για Σκεπτικισμό, μιλά ειδικότερα για «πυρρωνισμό», ο οποίος μάλιστα «εξυπηρετεί τη θρησκεία»[27]. Γι' αυτό, είναι αναγκαίο να εξετάσουμε κι εμείς ειδικότερα τη θέση που έχει ο πυρρωνισμός στη σκέψη του στοχαστή και στα πλαίσια της «Απολογίας».

Κατ' αρχήν, οι όροι «Pyrrhoniens», «Pyrrgonisme», «acaedémiciens» χρησιμοποιούνται κατ' αντιπαράθεση με τους όρους «dogmatiques», «dogmatistes»[28]· με τον όρο «δογματικοί» ονομάζει ο Pascal όλους όσους θεωρούν τον Λόγο ως μέσον εύρεσης της Αλήθειας, από τον Πλάτωνα μέχρι τον Καρτέσιο. Τις θέσεις των πυρρωνιστών φαίνεται να τις γνωρίζει, όπως φαίνεται και από το απόσπασμα 73 και 434[29]. Όμως, μελετώντας κανείς αποσπασματικά την «Απολογία», ίσως σχηματίσει μια λανθασμένη αντίληψη για τη σχέση του στοχαστή με τον «πυρρωνισμό». Γι' αυτό και ο ίδιος ο Pascal προειδοποιεί τον αναγνώστη με το απόσπασμα 684 και με το απόσπασμα 567[30].

Αν κάποιος π.χ. διαβάσει τη φράση «ο πυρρωνισμός είναι η Αλήθεια»[31] επιπόλαια και αποκομμένα από το όλο σώμα της «Απολογίας» μπορεί να μιλήσει ακόμα και για «πυρρωνισμό» του Pascal, ενώ η τακτική του στοχαστή έγκειται στο να ξεκινά από μια ακραία θέση, να φθάνει στο αντίθετό της, έτσι ώστε να βγαίνει μια «σύνθεση»[32]. Π.χ. η παραπάνω φράση αίρεται με τη συνέχεια του πασκαλικού στοχασμού, όπου αναφέρεται πως ο πυρρωνισμός ενέκλειε αλήθεια για την εποχή του, πριν ακόμα παρουσιασθεί η Χριστιανική, εξ Αποκαλύψεως Αλήθεια. Το Ευαγγέλιο, δηλαδή, κατήργησε την «αλήθεια» του πυρρωνισμού. Η μεγάλη, όμως, εκτίμηση του πυρρωνισμού από τον Pascal φαίνεται, όταν γράφει: «ο πυρρωνισμός είναι το αντίδοτο της ανθρώπινης ματαιοδοξίας, που την ταπεινώνει», ή, «ο πυρρωνισμός εξυπηρετεί την θρησκεία»[33]. Αυτή η εξυπηρέτηση έγκειται στο να εξαφανισθούν τα εμπόδια που εγείρει ο Λόγος στο πεδίο της πίστης. Γιατί αν ο Λόγος φαίνεται αναρμόδιος να μιλήσει για τα φυσικά πράγματα, τα πράγματα της καθημερινής εμπειρίας, τι μπορεί να πει για τα υπερφυσικά. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στο απόσπασμα 267: «Αν τα φυσικά πράγματα υπερβαίνουν τις δυνατότητες του Λόγου, τι πρέπει τότε να πούμε για τα υπερφυσικά;» Κι αφού για τα υπερφυσικά δεν μπορούμε να πούμε τίποτε, τότε πρέπει να δεχτούμε είτε πως τα υπερφυσικά δεν υπάρχουν είτε πως ο «Λόγος πρέπει να δεχτεί μια απειρία πραγμάτων που ξεφεύγουν από τις δυνατότητές του»[34].

Ο Pascal δέχεται το δεύτερο, γιατί το «στοίχημα»[35] πως τα υπερφυσικά δεν υπάρχουν δεν το τολμάει, ή αν θέλετε, δεν το πιστεύει. Ατολμία, πίστη, και τα δύο μαζί ίσως, πάντως η καταδίκη του Λόγου είναι σαφής.

Όμως, η φαινομενική συμπάθεια προς τον πυρρωνισμό, που παραπάνω παρουσιάσαμε, δεν σημαίνει και αποδοχή του.

Στο απόσπασμα 392 που επιγράφεται: «Κατά του Πυρρωνισμού», αφήνει να φανεί, όπως παρατηρεί και ο Ματσούκας[36] πως ο «πυρρωνισμός θα ταίριαζε στη φιλοσοφία του, όχι όμως ο ακραίος», μια και ο ίδιος ο Pascal κάτι τέτοιο φαίνεται να υποστηρίζει στο απ. 253: «Δύο υπερβολές: αποκλεισμός του Λόγου, μονομερής παραδοχή του», όπου ο πρώτος «αφορισμός αναφέρεται στον Σκεπτικισμό και ο δεύτερος στον Δογματισμό.

Εν κατακλείδι, αφού ο ανθρώπινος Λόγος δεν μπορεί να προσεγγίσει την Αλήθεια, να λύσει π.χ. το πρόβλημα του δισυπόστατου της ανθρώπινης φύσης, να κατανοήσει το άπειρο, να δείξει τη σιγουριά των γνωστικών μας δυνατοτήτων, έπεται πως πρέπει να ακολουθεί μια «σώφρονα» στάση που να αποκλείει την οίηση και την υπερβολή. Στο απόσπασμα 272 γράφει: «Τίποτα δεν αρμόζει περισσότερο στον Λόγο παρά μια άρνησή του»[37]. Τέλος, το μέτρο των γνωστικών δυνατοτήτων του Λόγου φαίνεται στο απ. 268: «Οφείλουμε να γνωρίζουμε να αμφιβάλλουμε όπου πρέπει, να έχουμε βεβαιότητα όπου πρέπει, υποτασσόμενοι όπου πρέπει. Όποιος πράττει διαφορετικά, αγνοεί τη δύναμη του Λόγου». Η αντίθεσή του επίσης τόσο με τον πυρρωνισμό όσο και με τον δογματισμό φαίνεται στο απ. 395: «Έχουμε μια αδυναμία απόδειξης, ακαταμάχητη από κάθε δογματισμός έχουμε μια ιδέα για την Αλήθεια, ακαταμάχητη από κάθε πυρρωνισμό».

Βλέπουμε λοιπόν πως ο Pascal δεν αποδέχεται «οριστικά και τελεσίδικα» τον πυρρωννισμό·

τον χρησιμοποιεί εκλεκτικιστικά, όσο αυτός του χρειάζεται, για να σφυροκοπήσει τον Λόγο, τη δογματική φιλοσοφία και κάθε οίηση. Όμως γίνεται αποδεκτός μέχρις ορισμένων ορίων· γιατί ο ακραίος σκεπτικισμός, φαίνεται να το ξέρει αυτό καλά ο Pascal, δεν οδηγεί στην πίστη αλλά στην αταραξία, την σιωπή, την αποχή. Γι' αυτό από τον Σκεπτικισμό κρατά ό,τι νομίζει πως μπορεί να του χρησιμεύσει για την «καθαίρεση» του Λογικού· από 'κει και πέρα τον εγκαταλείπει.

Ο Pascal, λοιπόν, συνδέεται με τον πυρρωνισμό όχι ουσιαστικά και σε βάθος, αλλά επιφανειακά, ευκαιριακά, εκλεκτικιστικά· σκοπός του Pascal είναι η αποδόμηση του Λόγου, έστω του υπερφίαλου, αλαζονικού Λόγου, γι' αυτό ό,τι εξυπηρετεί αυτόν τον στόχο είναι χρήσιμο· έτσι, η επίμαχη πρόταση: «ο πυρρωνισμός είναι η αλήθεια», ακόμα και στενά πραγματιστικά μπορεί να ερμηνευθεί, μια και κατά τον πραγματισμό «αληθινό» είναι το «χρήσιμο».

Ανακεφαλαιώνοντας, λοιπόν, έχουμε:

α. Ο Λόγος υφίσταται κριτική από τον πυρρωνισμό.

β. Ο πυρρωνισμός είναι χρήσιμος, αφού βοηθά στην κριτική του Λόγου.

γ. Η κριτική του Λόγου είναι προϋπόθεση για να χάσει αυτός την οίησή του.

σ. Χάνοντας αυτός την οίησή του, θεμελιώνεται πιο πολύ η πίστη και η θρησκεία.

ς. Όμως, η απόλυτη «αποχή» του πυρρωνισμού δεν εξυπηρετεί τη θρησκεία.

στ. Γι' αυτό και ο «πυρρωνισμός» του Pascal δεν φτάνει μέχρι τις έσχατες συνέπειές τους.

ζ. Άρα, ο «σκεπτικισμός» του Pascal δεν είναι καθόλου γνήσιος ή, πολύ περισσότερο, «ακραίος» σκεπτικισμός, αλλά ευκαιριακός· στην προσπάθειά του να βρει ορισμένα «εργαλεία» που θα τον βοηθήσουν στην «αποδόμηση» του Λογικού» βρίσκει μπροστά του τα σκεπτικιστικά εργαλεία και τα χρησιμοποιεί· το αν ο γιανσενισμός, που δεν χρησιμοποιεί κανένα «φιλοσοφικό» εργαλείο είναι θρησκευτικά αυθεντικότερος, είναι ζήτημα ορισμού του αυθεντικού, δηλαδή, σε τελική ανάλυση, ίσως προσωπικού γούστου.

Οι σκεπτικιστικές όμως αναλαμπές του Pascal δεν είναι «κεραυνός εν αιθρία» αλλά βρίσκονται, κατά τη γνώμη μας, σε οργανική συνυφή με το όλο έργο του, ειδικότερα με κάποιες φιλοσοφικές θέσεις του:

α. τη θέση για «μεγαλείο» και «αθλιότητα» του ανθρώπου

β. το γεωμετρικό πνεύμα και το πνεύμα της φινέτσας

γ. τη σχέση Λόγου και καρδιάς.

Αρχίζοντας από την τελευταία του θέση, εντοπίζουμε πως η διάκριση «καρδιά» - «Λόγος» κατέχει κεντρική θέση στην πασκαλική φιλοσοφία και σίγουρα αποτελεί προσφορά του στον τομέα της Γνωσιολογίας. Χαρακτηριστικά του Λόγου είναι:

α) αποτελεί νοητικό ενέργημα, β) έχει ως «βοηθό» του τη μνήμη[38], γ) έχει σκοπό του την απόδειξη, δ) διακρίνει ορθό - εσφαλμένο.

Η καρδιά, αντίθετα:

α) είναι όργανο που συλλαμβάνει κάτι άμεσα, θα λέγαμε διαισθητικά

β) συλλαμβάνει ό,τι ο Λόγος δεν μπορεί να συλλάβει, κατά την έκφραση του Boudin[39] αλήθειες «προλογικές» ή «υπερλογικές»

γ) όργανο της καρδιάς είναι το ένστικτο[40] που φαίνεται να παίζει στον Pascal αντίστοιχο ρόλο με την μπερξονική intuition[41].

δ) σε αντίθεση με τον Λόγο, που κατατέμνει τον κόσμο μια και λειτουργεί αναλυτικά, η καρδιά, συλλαμβάνοντάς τον ολοκληρωμένα λειτουργεί, θα μπορούσαμε να πούμε, συνθετικά

ε) συλλαμβάνει τις «πρώτες αρχές» μ' αυτόν τον όρο νοούνται οι αρχές των επιστημών, όπως χώρος, χρόνος, αριθμός, κίνηση και, βέβαια, τα γεωμετρικά αξιώματα τα οποία φύσει είναι αναπόδεκτα

στ) ο Pascal χρησιμοποιεί πολλούς όρους ομόλογους με τον όρο «καρδιά», «βούληση» κ.ά.[42]

Χαρακτηριστικό όλων αυτών είναι ο εξωλογικός και υπερλογικός τους χαρακτήρας, η δυνατότητά τους να συλλάβουν ό,τι ο Λόγος αδυνατεί να συλλάβει.

ζ) η πίστη συνδέεται με την καρδιά, μια και μ' αυτή εισερχόμαστε στο χώρο του ακατανόητου.

η) η πίστη που προέρχεται «εκ καρδίας» είναι η γνησιότερη πίστη· αυτή μπορεί να δοθεί μόνο από τον Θεό· «η πίστη είναι δώρο του Θεού· μην πιστεύετε ότι αυτή είναι δώρο του Λόγου»[43]. Βέβαια, τίθεται το ερώτημα, αφού η πίστη «εκ καρδίας» είναι η αυθεντική πίστη, τότε τι χρειάζεται η Λογική. Μήπως ο Pascal αντιφάσκει;

Η γνώμη μας είναι πως δεν υπάρχει καμμία αντίφαση, γιατί ο Pascal ποτέ δεν έπαψε να δέχεται πως η άμεση «εκ καρδίας» πίστη είναι η μόνη γνήσια· απλά, όσοι δεν την έχουν αποκτήσει «par sentiment de coeur» την αποκτούν «par raisonnement»[44], επίσης, επειδή κάποιος

μπορεί λόγω οίησης φιλοσοφικής να αποκρούσει τη χάρη όταν αυτή του δοθεί, το έργο του Pascal μπορεί να «νομιμοποιηθεί» σαν προετοιμασία για την απονομή της χάριτος. Επίσης, αν κάποιος τη λάβει, μπορεί και να την χάσει, γι' αυτό χρειάζεται συνεχής εγρήγορση. Η πασκαλική φιλοσοφία εγκαλεί σε μια τέτοια εγρήγορση, θυμίζοντας το «μεγαλείο» αλλά και την «αθλιότητα» του ανθρώπου. Εν κατακλείδι, αφού σύμφωνα με το απ. 245 υπάρχουν τρεις τρόποι πίστης (Λόγος, συνήθεια, έμπνευση) και αφού ο τρίτος είναι μόνον δώρο του Θεού, ο Pascal βοηθάει στην απόκτηση της πίστης με τον πρώτο τρόπο.

Χρησιμοποιώντας τον Λόγο, τα σκεπτικά του επιχειρήματα έχουν την βάση τους στη διάκριση του Λόγου - καρδιάς· η κατωτερότητα του Λόγου έναντι της καρδιάς, τον κάνει να δέχεται την μειονεκτικότητα του Λόγου και να προσπαθεί να τον αποδομήσει με τα ίδιά του τα όπλα. Όμως, κάθε άλλο παρά συνεπής σκεπτικιστής μπορεί να θεωρηθεί μια και στις «Pensées» κυριαρχεί αυτή η μεταφυσική της καρδιάς και ό,τι συνδέεται μ' αυτή. Ο σκεπτικιστής Hume, όντας συνεπής στον σκεπτικισμό του, φτάνει να αρνηθεί την αιτία και το «εγώ». Ο Pascal παραμένει στην καρδιά και τον Θεό γιατί ήταν ευκαιριακά σκεπτικιστής και ουσιαστικά δογματικός. Ο σκεπτικισμός του ήταν κάτι σαν την σχεδία του Βούδα ή την σκάλα του Wittgenstein[45]. Όταν πια δεν χρειάζεται, εγκαταλείπεται. Η μόνη του αξία έγκειται στο ότι μπορεί να αποτελέσει «στιγμή» της πορείας προς την πίστη. Απ' αυτή την άποψη, είναι η «αλήθεια» που, όμως, όπως κάθε αλήθεια σε έναν αντεστραμμένο κόσμο, όπως είναι ο κόσμος της μή-πίστης, είναι «μια στιγμή του ψεύτικου», για να χρησιμοποιήσουμε έναν αφορισμό του σύγχρονού μας Guy Debord.

Εκτός όμως από το ζεύγος Λόγος - καρδιά, υπάρχει και το ζεύγος «esprit géometrique» και «esprit de finesse», που στοιχεί ακριβώς στο προηγούμενο ζευγάρι. Το γεωμετρικό πνεύμα είναι το πνεύμα του Λόγου, ενώ το πνεύμα της οξύνοιας το πνεύμα της καρδιάς.

Το γεωμετρικό πνεύμα είναι βραδύ, δύσκαμπτο, επιμένει να αναλύει και να αποδεικνύει τα πάντα, ενώ το πνεύμα της φινέτσας έχει οξύτητα, διεισδυτικότητα, αμεσότητα, κατανοεί «με ένα μόνο βλέμμα» ό,τι συμβαίνει στην ψυχή. Ο Λόγος βέβαια συνδέεται με το γεωμετρικό πνεύμα. Το σχήμα που φαίνεται να υπάρχει στον Pascal είναι:

γεωμετρικό πνεύμα - Λόγος - Επιστήμη και Φιλοσοφία

πνεύμα φινέτσας - πίστη - καρδιά - θρησκεία.

Άρα, με το γεωμετρικό πνεύμα, δεν μπορεί κάποιος να εισέλθει στις αλήθειες της θρησκείας. Γι' αυτόν τον λόγο πρέπει να δειχθεί η ατέλειά του· όμως, αυτός που δεν έχει κατανοήσει την ατέλειά του σημαίνει πως δεν διαθέτει το πνεύμα της οξύνοιας (φινέτσας). Γι' αυτό, η ατέλεια του γεωμετρικού πνεύματος θα δειχθεί μέσα από το ίδιο το γεωμετρικό πνεύμα.

Όπως ακριβώς είπε ο Boudin, «θεραπεία με την ομοιοπαθητική μέθοδο»· γιατί η Λογική, το γεωμετρικό πνεύμα, στέκουν εμπόδιο στην πίστη, το φως της Αποκάλυψης και «η έννοια πρέπει να πεθάνει για να γίνει φως», όπως αργότερα αφοριστικά είπε ο Fichte. Η σκεπτική τεχνική, ο «πυρρωνισμός», είναι η έκφραση εκείνη του γεωμετρικού πνεύματος με την οποία αυτό αυτοαποκαλύπτεται και αυτοπροσδιορίζεται ως αδύναμο, πεπερασμένο, μερικό, «λιψό», αποσπασματικό. Η «σιωπηρή προϋπόθεση» που φαίνεται να υπολανθάνει στην πασκαλική σκέψη είναι πως οι «εκλεκτοί» του πνεύματος της φινέτσας μπορούν, χρησιμοποιώντας το πνεύμα της γεωμετρίας και τα παράγωγά του, να δείχνουν, όσο γίνεται, αυτά που οι αμύητοι, οι μη εκλεκτοί της χάριτος, δεν μπορούν να δουν. Απ' αυτή την άποψη, ο λόγος «σώζεται», αφού δίνεται σ' αυτόν μια χρηστική δυνατότητα, σε αντίθεση με τον Bergson, τον συγγενή του Pascal στη σκέψη, που, όπως παρατηρούν ο Cheralier και ο Boudin[46] θέλησε να δώσει ολοκληρωτικά την πρωτοβουλία στο συναίσθημα, μηδενίζοντας το Λόγο.

Τέλος, οι πασκαλικές θέσεις ολοκληρώνονται με το τρίτο ζεύγος: «μεγαλείο και αθλιότητα του ανθρώπου». Το μεγαλείο του ανθρώπου έγκειται στο πνεύμα του, στη δυνατότητα στοχασμού που έχει[47]. Τίθεται όμως το ερώτημα: ποιο πνεύμα του ανθρώπου είναι αυτό που του δίνει το μεγαλείο, το γεωμετρικό ή της οξύνοιας; πιστεύουμε πως είναι το γεωμετρικό, γιατί είναι το συνηθέστερο, το απλούστερο και γιατί το διαθέτουν, σχεδόν, όλοι οι άνθρωποι.

Γενικά, η αθλιότητα του ανθρώπου, κατά τον Pascal, συνίσταται στο ότι

α) Υπάρχουν μέσα του παραπλανητικές δυνάμεις, όπως φαντασία, φιλαυτία, πάθη γενικά κ.ά.

β) Η εθελοτυφλία του ανθρώπου μπροστά στην μικρότητά του[48]

γ) Η απάτη του στους άλλους και στον εαυτό του

δ) Η αθλιότητα είναι αποτέλεσμα της «πτώσης» του προπατορικού αμαρτήματος.

Οι θέσεις αυτές του Pascal για το «μεγαλείο» και την «αθλιότητα» του ανθρώπου διακρίνονται από τις ακραίες γιανσενιστικές θέσεις που αρνούνται τελείως το Λόγο και τον αντιμετωπίζουν υποτιμητικά. Η εκτίμησή του για το Λόγο φαίνεται σε ένα γράμμα που έγραψε στη Χριστίνα, τη βασίλισσα της Σουηδίας[49]. Το πνεύμα είναι ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα σε σώμα και χάρη, φυσικό και υπερφυσικό, απιστία και πίστη, όπως ακριβώς ο «νους» στον Πλωτίνο ήταν το ενδιάμεσο μεταξύ του «Ενός» και της «ψυχής»[50]. Η εκτίμηση του Pascal για τον Λόγο οφείλεται στο γεγονός πως αυτός: α) είναι όργανο επιστήμης, κάτι που ο φυσικός και γεωμέτρης Pascal δεν μπορεί να το παραβλέψει, β) είναι όργανο αυτοσυνειδησίας, μια και οδηγεί σε μια «πεφωτισμένη άγνοια» («une ignorance savante qui se connait», απ. 327), γ) εξ αιτίας του Λόγου, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται «rosean pensant» - καλάμι που σκέπτεται.

Συνοπτικά, το μεγαλείο του ανθρώπου είναι αυτό που τον οδηγεί στη συνειδητοποίηση της αθλιότητάς του. Εδώ φαίνεται ο διαλεκτικός χαρακτήρας της σκέψης του Pascal που, βέβαια, για τον H. Lefebvre είναι «ψευτοδιαλεκτική»[51] που «δεν συναιρεί καθόλου τα αντίθετα αλλά τα καταστρέφει διαδοχικά, ώστε τελικά να εγερθεί στα ερείπιά της η γιανσενιστική μωρία», ενώ κατά τον Golbmann[52] ο Pascal με τη διαλεκτική του είναι προάγγελος της εγελιανής διαλεκτικής.

Εν κατακλείδι, σε σχέση με το Σκεπτικισμό, την πίστη και τη θρησκεία στη φιλοσοφία του Pascal, έχουμε:

1) Ο Θεός είναι αδύνατο να συλληφθεί με το Λογικό· η πίστη, και μόνον αυτή, μπορεί να τον πλησιάσει.

2) Το όργανο με το οποίο γίνεται η προσέγγιση είναι η καρδιά.

3) Η πίστη εξασφαλίζεται με τη βοήθεια της Χάριτος· δεν χρειάζεται καθόλου άλλες μεσολαβήσεις.

4) Όποιος δεν μπορεί να πιστέψει par sentiment de coeur δεν είναι αναγκαστικά «χαμένος» στην πίστη μπορεί να φτάσει και με τον Λόγο.

5) Όχι, όμως, αποδεικνύοντας μ' αυτόν τα μυστήρια της θρησκείας, αλλά συνειδητοποιώντας μέσα απ' αυτόν την πεπερασμένη του Φύση.

6) Έτσι, πρέπει να αρχίσει η υπόσκαψη του Λόγου με τον ίδιο τον Λόγο· η ομοιοπαθητική, που αναφέραμε παραπάνω.

7) Η «υπόσκαψη» του Λόγου γίνεται με εργαλεία σκεπτικά· κλασικά σκεπτικά επιχειρήματα αναφέρονται κατά κόρον στην «Απολογία».

8) Όμως, η υπόσκαψη του Λόγου, η συνειδητοποίηση της αθλιότητας, δεν σημαίνει αναγκαστικά και αποδοχή της θρησκείας. Τι είναι λοιπόν αυτό που κάνει τον Pascal να επιχειρεί αυτό το έργο;

9) Γιατί μπορεί να μην οδηγεί αναγκαστικά, αλλά βοηθά· δεν είναι σίγουρη η σωτηρία, είναι πιθανή.

10) Δείχνοντας πως ακόμα και στις επιστήμες —π.χ. Μαθηματικά, Φυσική, κ.α.— είναι απαραίτητη η πίστη για σύλληψη των πρώτων αρχών —π.χ. αξιώματα— δείχνει πως αυτή η ίδια η πίστη, ακόμα και από τους πιο ακραίους λογοκράτες, γίνεται σιωπηλά ή ασυνείδητα αποδεκτή. Έτσι εξασφαλίζεται μια γνωσιολογική υπεροχή της πίστης έναντι του Λόγου.

11) Έτσι ο Λόγος γίνεται προπαρασκευαστικό στάδιο της πίστης, δείχνοντας ο ίδιος τα όριά του. Αργότερα, ένας άλλος φιντεϊστής (πιστιοκράτης), ο Kant θα γράψει: «Ήρθα να δείξω τα όρια της γνώσης και ν' ανοίξω δρόμο για την πίστη»[53].

12) Βρίσκεται τελικά σε αντίθεση ο Pascal με την ακραία πιστιοκρατία; Ναι, στο βαθμό που δέχεται, έστω και υπό όρους, τη χρηστική - γνωστική αξία του Λογικού· όχι, στον βαθμό που, εν κατακλείδι, δέχεται την πίστη ως μόνη γνήσια πρόσβαση στα μυστήρια της θρησκείας.

13) Είναι τελικά σκεπτικιστής; Σίγουρα όχι, κατά την γνώμη μου, αφού δεν αμφιβάλλει για να φτάσει κάπου, το οποίο «κάπου», όταν αρχίζει η αμφιβολία, είναι άγνωστο, αλλά κάνει «λήψη του ζητούμενου». Ο ρόλος του «σκεπτικισμού» φαίνεται ως ένα «επεισόδιο», μια «στιγμή» στην όλη πορεία του θεμελίωσης της θρησκείας και βέβαια της πίστης. Ο Pascal ούτε για μια στιγμή δεν αφήνεται στην σκεπτικιστική ριζική αμφιβολία· πίσω από τον όποιο σκεπτικισμό του υπολανθάνει ο πιο ακραίος δογματισμός.

14) Αν λοιπόν ο σκεπτικισμός θεωρηθεί ως διαρκής αμφιβολία, υπόσκαψη κάθε βεβαιότητας και σιγουριάς, τότε ο Pascal, όπως και κάθε θρησκευτικός διανοητής, σε καμμία περίπτωση δεν μπορεί να χαρακτηρισθεί «σκεπτικιστής»· γιατί

ο σκεπτικισμός, ασκώντας «περί των πάντων αποχήν», καταλήγει είτε στην αταραξία, είτε στη σιωπή, που η «αποχή» συνεπάγεται· όχι όμως στην θρησκεία. Γι' αυτόν τον λόγο, κάθε προσπάθεια χρήσης του ως μέσου είναι είτε άχρηστη, είτε χωρίς νόημα. Χωρίς νόημα με την σημασία πως η πίστη είναι ένα «άλμα στο παράδοξο» (Kierkegaard)· και σ' αυτό το άλμα ίσως να οδηγείται κάποιος χωρίς φιλοσοφικές διαμεσολαβήσεις αλλά από άλλους λόγους, αδύνατο ίσως και να προσδιοριστούν. Οπότε, οι όποιες «Απολογίες» τύπου Pascal, είτε λειτουργούν καταλυτικά, πυροδοτώντας το άλμα, είτε παραβιάζουν ανοιχτές θύρες· και, βέβαια, στα πλαίσια μιας ακραιφνούς πιστιοκρατίας φαντάζουν σαν «αιρέσεις» και αντιμετωπίζονται είτε αρνητικά είτε περιφρονητικά είτε και με τους δύο τρόπους. Γιατί, ίσως, παραφράζοντας έναν αφορισμό του Wittgenstein: «η θρησκεία δεν είναι Φιλοσοφία ή Επιστήμη· μπορεί να είναι πάνω ή κάτω από αυτές, όχι όμως δίπλα τους».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. V. Cousin «Etudes sur Pascal» σελ. 384 κ. εξ.
2. Βλ. Π. Βράϊλα-Αρμένη, «Φιλοσοφικά Έργα», Coprus Philosophorum Graecorum Recentiorum, εκδ. Ευ. Μουτσόπουλος - Α. Γλυκοφρύδη - Λεοντσίνη, Αθήνα 1974, τ. 1, 4 6, σελ. 264. Επίσης, Κ. Χριστοδούλου, «Η συμβολή της κλασσικής διανοήσεως, ιδία της στοάς, εις την διαμόρφωσιν της απολογητικής διαλεκτικής του Pascal, Αθήναι, χ.χ.
3. Βλ. E. Droz, «Etude sur le scepticisme de Pascal», Paris, Acan, 1886. Επίσης, Κ. Χριστοδούλου, ό.π., σελ. 160-161.
4. Ένα ατύχημα του πατέρα του, Etienne Pascal, που τον έφερε σε επαφή με γιανσενιστικούς κύκλους.
5. Βλ. Κ. Χριστοδούλου, ό.π., σελ. 53-64.
6. Βλ. Σ. Αγουρίδου, «Η περί καταλλαγής διδασκαλία της Καινής Διαθήκης κατά την Ορθόδοξον παράδοσιν» Εκκλησία, τ. 41, (1964).
7. Ισπανός Ιησουίτης μοναχός.
8. Αρνούμενος, βέβαια, την ελευθερία της βούλησης και θεμελιώνοντας τον απόλυτο ετεροκαθορισμό.
9. Βλ. J. Mesnard, «Pascal», Paris 1967, Hatier.
10. Επηρεασμένος από τη «θεολογική λογοκρατία» του Ανσέλμου και του Αβελάρδου.
11. Που, βέβαια, στηρίζεται στο Λόγο.
12. Bl. Lettre de Pascal Mme Périer, 26.1.1648.
13. J. Russier, «Pascal, l'homme ete l' oeuvre».
14. F. Strowski, «Les Pensées de Pascal», Paris, 1948.
15. Βλ. «Entretiens avec M. de Saci», B.m., τόμος IV, σελ. 32.
16. Μία από τις βασικότερες φιλοσοφικές απόψεις του Pascal.
17. L. F. Jaccard, «Saint-Cyran précurseur de Pascal», Lausanne, 1945.
18. ancilla - theologiae, ή καλύτερα ρελιγιονισ.
19. H. Gouhier, «Blaise Pascal», Paris, 1966.
20. Γνώσεις των αδιεξόδων, των περιορισμών και της έλλειψης της Λογικής.
21. Βλ. σημ. 1, 2, 3.
22. Βλ. Karl Jaspers, Εισαγωγή στην Φιλοσοφία, μετφ. Χρ. Μαλεβίτσης, εκδ. Δωδώνη.
23. Pensée, απ. 82, ελλ. μτφ. Ν. Ματσούκας, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη.
24. Π.χ. 291, 233, 292, 294.
25. Βλ. απ. 73, 82.
26. Cousin, «Des Pensées de Pascal», 6. XVIII.
27. Απ. 391: «Le pyrrhonisme sert à la religion».
28. Βλ. απ. 395, 434.
29. Βλ. Κ. Χριστοδούλου, ό.π.,σελ. 157.
30. Βλ. επίσης και απ. 684.
31. απ. 432: «Le pyrrhonisme est le vrai».
32. Βλ. απ. 648.
33. Βλ. απ. 391.
34. Βλ. Κ. Χριστοδούλου, ό.π.
35. Η γνωστή φιλοσοφική θέση του Pascal για το θέμα της ύπαρξης του Θεού.
36. Βλ. πρόλογο στη μτφ. των «Σκέψεων», ό.π.
37. ό.π.
38. απ. 369.
39. Boudin, «La Philosophie de Pascal»
40. instict, βλ. απ. 281, 282.
41. ενόραση, διαίσθηση.
42. βλ. απ. 571, 544, 434.
43. απ. 279.
44. απ. 282.
45. Βλ. «Tractatus - Logico, philosophicus'.
46. ό.p.
47. ap. 544.
48. ό.p.
49. Βλ. Κ. Χριστοδούλου, ό.π.
50. Βλ. «Εννεάδες», V, I, «Περί των τριων αρχικών υποστάσεων».
51. Βλ. Pascal, τ. I, σελ. 123.
52. Βλ. Le dien cache. 6. 219.
53. Kant, «Κριτική του Καθαρού Λόγου» πρόλογος β΄ έκδοσης, μτφ. Α. Γιανναρά, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1976.

Δημοκρατία και Φορολογία*

*Αλέξανδρος Κόντος***

Πρόλογος

Η Νέα Κοινωνιολογία είναι ένα νεαρό αλλά αρκετά ώριμο πια περιοδικό. Η όλη οργάνωσή του και οι μέχρι τώρα επιτυχίες και η απήχησή του, τόσο στο ελληνικό όσο και στο ξένο κοινό, το δείχνουν αυτό. Είναι όμως καιρός να διευρύνει τους ορίζοντές του και να αρχίσει να ατενίζει τις μελλοντικές κοινωνικές καταστάσεις και με πρίσμα διαφορετικό και όχι μόνο μέσα από το σύνηθες κλασσικό μαρξίζον-βεμπερίζον, που τελικά δεν στάθηκε ικανό να μας δώσει μια ερμηνεία ικανοποιητική για όλα ή για τα περισσότερα από τα κοινωνικο-πολιτικά φαινόμενα. Θα πρέπει και η Κοινωνιολογία, αν θέλει να είναι πραγματικά Νέα, να εγκύψει σ' έναν τρόπο σκέψης ο οποίος έθελξε πάντα όχι μόνο τους σκεπτόμενους και ιδιαίτερα ανήσυχους ανθρώπους αλλά και κάθε άλλο απλό κάτοικο αυτού του πλανήτη, στοιχειωδώς καλλιεργημένο.

Και είναι αλήθεια πως ο όρος *κοινωνιολογία* είναι σχετικά πρόσφατος: μόλις τον περασμένο αιώνα τον εισήγαγε ο Αύγουστος Κοντ. Όμως οι άνθρωποι ζουν οργανωμένοι σε κοινωνίες από τότε που εμφανίστηκε η μετάλλαξή τους στη Γη και η σπουδή στα θέματα τα κοινωνικά, η Κοινωνιολογία, είναι μια υπόθεση πανάρχαιη. Οι πρόγονοί μας, οι αρχαίοι Έλληνες, έδειξαν πολύ γρήγορα ενδιαφέρον για την ανθρώπινη κοινωνία: θα μπορούσαμε να πούμε πως η σκέψη τους ήταν κυρίως προσανατολισμένη προς τη μελέτη των κοινωνικοπολιτικών φαινομένων και ότι η ενασχόλησή τους με άλλα θέματα ήταν δευτερεύουσα. Γίνανε τότε πολλές προσπάθειες να περιγραφούν και να κατανοηθούν τα κοινωνικά φαινόμενα και γίνανε μάλιστα και πολλές προτάσεις για τη βελτίωση της ανθρώπινης κοινωνίας, προτάθηκαν λύσεις και είδαν το φως της τότε δημοσιότητας ποικίλες *ιδεατές πολιτείες*, η πιο γνωστή από τις οποίες είναι εκείνη του Πλάτωνα.

Όμως, εκείνος ο πρόγονος που μελέτησε πιο συστηματικά από όλους τους άλλους αρχαίους Έλληνες τις ανθρώπινες κοινωνίες, ήταν ο Αριστοτέλης. Έγραψε προφανώς με τη βοήθεια των μαθητών του στο Λύκειο, ένα σύγγραμμα που περιέγραφε τα πολιτεύματα 158 πολιτειών, ελληνικών και ξένων, «βαρβάρων», όπως συνήθιζαν να λένε οι αρχαίοι Έλληνες, χωρίς να προσδίδουν στον όρο μειωτική έννοια. Από αυτά τα 158 πολιτεύματα σώθηκε ολόκληρο μόνο το πρώτο, η *Αθηναίων Πολιτεία* που περιέγραφε το πολίτευμα της Αθήνας ή καλύτερα των Αθηναίων, μια και για τους αρχαίους Έλληνες ίσχυε το jus personae και όχι το jus loci. Προφανώς δεν είναι τυχαίο: το ενδιαφέρον για το πώς λειτουργούσε πολιτικά η Αθήνα, το μεγαλύτερο κέντρο του Ελληνικού Πολιτισμού από τα Μηδικά και δώθε, θα είχε γίνει η αιτία να υπάρξουν πολλά αντίγραφά του. Έτσι διασώθηκαν ένα δύο αντίγραφα, με βάση τα οποία σήμερα μπορούμε να πούμε πως έχουμε ολοκληρωμένη περιγραφή της *Αθηναίων Πολιτείας*.

Από τα άλλα 157 πολιτεύματα αυτού του συγγράμματος δε σώθηκαν παρά μόνον κάποια στοιχεία. Για τη Σπάρτη έχουμε επίσης αρκετές πληροφορίες και από άλλα έργα του Αριστοτέλη και από άλλους αρχαίους συγγραφείς, Έλληνες και Λατίνους. Γνωρίζοντας όμως αρκετά ικανοποιητικά τα πολιτεύματα των δύο αυτών πόλεων, της Αθήνας και της Σπάρτης, που στάθηκαν οι δύο πολιτικοί και πολιτιστικοί πόλοι της αρχαίας Ελλάδας, μπορούμε κάλλιστα να αναπαραστήσουμε την κοινωνία των αρχαίων ελληνικών πόλεων. Μα θα ρωτούσε κάποιος: «Ιστορία της Κοινωνίας θα κάνουμε, ή Κοινωνιολογία;» Και θα απαντούσαμε: Κατ' αρχήν και η ιστορία της Κοινωνίας είναι μέσα στα ενδιαφέροντα ενός κοινωνιολογικού περιοδικού. Κι έπειτα: Μέχρι τώρα, ο Μαρξισμός σαν η πιο προοδευτική και συγκροτημένη θεωρία είχε κατακλύσει όλες τις

---

* Οι παραπομπές τόσο στο κύριο κείμενο όσο και στις σημειώσεις, αν δεν αναφέρεται ο συγγραφέας, είναι στον Αριστοτέλη, στην «Αθηναίων Πολιτεία» (Το πολίτευμα των Αθηναίων) και στα «Πολιτικά».

** Ο **Αλέξανδρος Κόντος** είναι διπλωματούχος της Φιλοσοφικής Σχολής της Αθήνας και της Π.Ο.Ε. (τμήμα: Δημόσιο Δίκαιο), της Θεσσαλονίκης. Είναι ειδικευμένος στη Γλωσσολογία (μεταπτυχιακό στο Παρίσι), την οποία και έχει διδάξει σε Πανεπιστήμιο του Εξωτερικού. Διδάσκει στην Αθήνα, στη Μέση Εκπαίδευση και στα Π.Ε.Κ.







Κοινωνικές Επιστήμες και αποκλείσει κάθε άλλη μορφή ενατένισης του κόσμου. Τώρα όμως που ο Μαρξισμός έχει καταρρεύσει στην πρακτική του εφαρμογή και έχει αποδειχθεί και η χωλότητά του στο θεωρητικό τομέα, η ανεπάρκειά του στην προσπάθεια να ερμηνεύσει και να βελτιώσει τον κόσμο, καιρός είναι να ξαναδούμε τους Αρχαίους. Καιρός είναι πια να φτιάξουμε μια καινούρια Κοινωνιολογική Σχολή που θα στηρίζεται στα πρακτικά επιτεύγματα και στα θεωρητικά συμπεράσματα των αρχαίων Ελλήνων, με την ελπίδα πως θα μπορέσουμε κάποτε —αρκετά σύντομα κι όχι στο απώτατο μέλλον— να κάνουμε να αναβιώσει η Δημοκρατία με εκσυγχρονισμένη φυσικά μορφή. Εγκαινιάζουμε λοιπόν από σήμερα και τον αρχαιοελληνικό τρόπο να βλέπουμε τα κοινωνικο-πολιτικά φαινόμενα.

Επικρατεί η γνώμη στις χώρες που ζούνε με βάση τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, ότι ο πολιτισμός αυτός έχει σαν πολίτευμα τη δημοκρατία, επειδή έτσι ισχυρίζεται ο ίδιος. Δυστυχώς, η δημοκρατία έχει τελείως παραχαραχθεί από τη νεότερη σκέψη και πράξη και από αυτή δεν έχει απομείνει σχεδόν τίποτε εκτός από το σφετερισμένο όνομά της και κάποια άλλα λεκτικά και θεσμικά απομεινάρια. Ελάχιστοι άνθρωποι γνωρίζουν σήμερα πώς λειτούργησε η δημοκρατία στον τόπο που την εφεύραν, την Ελλάδα, κι ακόμη λιγότεροι την ασπάζονται, ιδιαίτερα όταν μάθουν, ότι απαγορεύει την επαγγελματοποίηση στην πολιτική, αποθαρρύνει τη δημιουργία μεγάλων περιουσιών, δίνει προτεραιότητα στον ταπεινό λαό, τον Δήμο, και ενισχύει παντοιότροπα τόσο την συμμετοχή του στα κοινά, όσο και τη συμμετοχή του στις δημόσιες πνευματικές απολαύσεις. Το κενό αυτό στις γνώσεις μας για τη δημοκρατία έρχεται να καλύψει η διατριβή του Αλέξανδρου Κόντου με θέμα: **«Θεμέλια της δημοκρατίας: κοινωνίες αρχαίες και σύγχρονα προβλήματα»**. Δημοσιεύουμε απόσπασμα από την ανέκδοτη ακόμα αυτή διατριβή. Το απόσπασμα αφορά τον τρόπο φορολόγησης του εισοδήματος στην αρχαία Αθήνα και κάνει έκτυπα ανάγλυφη την σχετική με τη φορολογία άποψη που κυριαρχούσε στο δημοκρατικό πολίτευμα.

Το φορολογικό σύστημα συμβάλλει τα μέγιστα στην λειτουργία του κράτους. Κάθε φορολόγηση προϋποθέτει μια κάποια κρατική δομή. Μπορούμε να πούμε πως η φορολόγηση οφείλει την καταγωγή της στην προσπάθεια να συσσωρεύσουμε τα προς το ζην· αυτή η συσσώρευση δεν είναι μια ιδιότητα, που χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον άνθρωπο και την κοινωνία του.

Κάθε οργανισμός, είτε φυτικός είναι αυτός, είτε ζωικός, έχει σαν βασική του φροντίδα να ζήσει. Συνήθως μιλάμε για το «ένστικτο της αυτοσυντήρησης». Μια κοινωνία ζώων σχηματίζεται κανονικά με την προοπτική να βοηθήσει να ζήσουν όλα τα μέλη της. Γι' αυτό προσπαθεί να εξασφαλίσει τις συνθήκες που θα της επιτρέψουν να συνεχίσει να υπάρχει σαν κοινωνικό σύνολο του οποίου όμως τα άτομα ζουν, κατά μέσον όρο τουλάχιστον, μια ζωή υποφερτή και επιδιώκει να προμηθευτεί τα υλικά μέσα που θα της επιτρέψουν να φέρει εις πέρας αυτόν της τον στόχο. Όμως ο άνθρωπος δεν αρκείται μονάχα στο να ζήσει αλλά είναι το μόνο έμβιο που, επιπλέον, έχει την τάση να βελτιώνει τη ζωή του, τη μοίρα του. Είναι άλλο ζήτημα το ότι δεν τα καταφέρνει πάντα. Ο Αριστοτέλης λέει: «*Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν*» (Η κοινωνία που προέρχεται από περισσότερες κωμοπόλεις είναι τέλεια πόλη, γιατί έχει ήδη φέρει σε πέρας τη γενική αυτάρκεια, εδώ που τα λέμε, γιατί γίνεται βέβαια για να διευκολύνει τη

ζωή, υπάρχει όμως για να διευκολύνει την καλοζωΐα) (Πολ. 1252β 27-30).

Έτσι ο Άνθρωπος παίρνει τα μέτρα του μακροπρόθεσμα για τους απογόνους του, οργανώνεται σε κοινωνίες πολιτικές, οι οποίες λειτουργούν με βάση νόμους που αλλάζουν διαρκώς. Αυτό άλλωστε σημαίνει *πολιτικοί νόμοι*, νόμοι που αλλάζουν σύμφωνα με την ανθρώπινη βούληση, σε αντίθεση με τους *φυσικούς νόμους*, στους οποίους η ανθρώπινη βούληση δεν μπορεί να επέμβει άμεσα.

Ο Άνθρωπος λοιπόν με τους νόμους του, τους πολιτικούς νόμους, ρυθμίζει τις υποθέσεις του σύμφωνα με τις συνθήκες που υπάρχουν κάθε φορά και ανάλογα με τον τρόπο, που του φαίνεται καλύτερος καλλιεργεί τη γη και, όπως λέει ο Σοφοκλής: «*Πολλὲ τὲ δεινὲ, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει... θεῶν τε τὲν ὑπερτάταν, Γᾶν ἄφθιτον, ἀκαμάταν ἀποτρύεται, ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος ἱππείῳ γένει πολεύων*» (Πολλά 'ναι τα θάματα, πιο θάμ' απ' τον άνθρωπο τίποτα... και την τρανύτερη μες τους θεούς, την άφθαρτη ακάματη Γη, καταπονάει με τ' αλέτρια, που χρόνο με το χρόνο πάνε κι έρχονται αλογόσυρτ' απάνω της, οργώνοντάς την)[1]. Η πόλη, ή ανθρώπινες συναθροίσεις πιο πολυάνθρωπες, έχουν δημιουργήσει το σύνολο των θεσμών που ονομάζεται Κράτος. Η φιλοσοφία για το Κράτος κάθε ανθρώπινης κοινωνίας ακολουθεί τις κατευθυντήριες γραμμές εκείνων που αποτελούν την άρχουσα ομάδα κάθε κοινωνίας. Στις πρώτες ανθρώπινες κοινωνίες τη διακυβέρνηση την ασκούσαν οι γυναίκες. Το πολιτικό καθεστώς είχε χαρακτήρα καθαρά γυναικοκρατικό-ισοκρατικό: οι γυναίκες είχαν την πρωτοκαθεδρία αλλά οι άνδρες δεν θεωρούνταν πρόσωπα δεύτερης κατηγορίας, όπως θεωρούνται οι γυναίκες στις πατριαρχικές κοινωνίες. Στην Κρήτη, στις κρητικές πόλεις, επειδή το γυναικοκρατικό-ισοκρατικό καθεστώς διάρκεσε μέχρι την έκρηξη της Θήρας (1450 περίπου π.Χ.), αναγνώριζαν το δικαίωμα στη ζωή σ' όλους. Την εξουσία τη διαχειρίζονταν βέβαια οι γυναίκες, αλλά η συμμετοχή των ανδρών στη διαχείριση της εξουσίας δεν αποκλειόταν. Αυτή ήταν άλλωστε η βασική αρχή του γυναικοκρατικού καθεστώτος: οι γυναίκες διαμορφώνουν τη φιλοσοφία του καθεστώτος, σκιαγραφούν τις γενικές πολιτικές κατευθυντήριες γραμμές του καθεστώτος, αλλά οι άνδρες δεν αποκλείονται από τη διαχείριση της εξουσίας. Εξάλλου και η νοοτροπία των ανδρών στο γυναικοκρατικό καθεστώς είναι γυναικοκρατική κι όχι ακόμα πατριαρχική. Γι' αυτό στην Κρήτη κανένας δεν αποκλείεται από τη συμμετοχή στη διαχείριση της εξουσίας εξαιτίας του φύλου του. Σ' όλες τις πόλεις του νησιού ο εφοδιασμός σε τροφές ήταν δημόσια υπόθεση και ρυθμιζόταν προς όφελος όλης της κοινότητας. Αυτό που σήμερα ονομάζουμε *πυρηνική οικογένεια*, δηλαδή το ανδρόγυνο με τα παιδιά τους, ήταν, φαίνεται, κάτι το άγνωστο την εποχή εκείνη στο νησί: οι γυναίκες ζούσαν όλες μαζί και οι άνδρες όλοι μαζί, ξεχωριστά, κατά τον Αριστοτέλη, για να αποφεύγουν τις πολυάριθμες γεννήσεις, πράγμα το οποίο προκάλεσε την ομοφυλοφιλία, πάντα κατά το Σταγειρίτη φιλόσοφο (Πολ. Β, 1272β, 12-27). Ήταν ένα είδος κοινοτικής ζωής, όλοι εργάζονταν για όλους, τα γεύματα ήταν κοινά και δεν υπήρχε σύστημα φορολογικό με τη σημερινή έννοια. Στην Κρήτη κανείς δεν αποκλειόταν από την, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο, συμμετοχή στην εξουσία, κανείς δεν πλήρωνε φόρους. Μέσα στα ανάκτορα, τα οποία ο Πολ Φορ θεωρεί ιερά τεμένη, οι Κρητικοί συγκέντρωναν τα κοινά αγαθά. Άλλωστε, το κρητικό σύστημα των πολιτικών —και στη συνέχεια των οικονομικών— θεσμών, δηλαδή το κρητικό γυναικοκρατικό σύστημα, δεν φαίνεται να ευνόησε την δημιουργία χρήματος παρά την ευρύτατα διαδεδομένη χρήση των ευγενών μετάλλων. Στα ανάκτορα-τεμένη, που οι δροσερές αποθήκες τους έπαιζαν τον ρόλο των σημερινών ψυγείων, συγκέντρωναν κυρίως τρόφιμα, όχι χρήματα. Αν συγκεντρώνονταν και μέταλλα, τα χρησιμοποιούσαν για την κατασκευή εργαλείων και κοσμημάτων, όχι νομισμάτων. Τολμούμε να γενικεύσουμε και να πούμε πως η χρήση του νομίσματος δεν είναι θεσμός γυναικοκρατικός.

Με το πέρασμα στην Πατριαρχία, η διαχείριση της εξουσίας πέρασε στα χέρια όχι όλων των ανδρών αλλά στα χέρια της πατριαρχικής Ολιγαρχίας ή της πατριαρχικής Μοναρχίας, κάτι που διαρκεί μέχρι τις μέρες μας. Η Πατριαρχία υποχρεώνει όλο τον κόσμο να πληρώνει φόρους, έτσι ώστε η άρχουσα τάξη της να μπορεί να βάζει το κράτος της να λειτουργεί. Το χρήμα είναι μια εφεύρεση της πατριαρχικής εποχής της Ανθρωπότητας και θα πρέπει να συνδέεται με το θεσμό της φορολόγησης και της συσσώρευσης πλούτου. Οι μεγάλοι ανατολίτες βασιλιάδες, ο Κροίσος, ο Δαρείος, ήταν πάμπλουτοι και διέθεταν δωμάτια γεμάτα με ράβδους χρυσού ή κάτι ανάλογο[2].

Όμως στην Αθήνα φαίνεται πως ο Θησέας,

καθοδηγημένος από τους Κρήτες που την εποχή εκείνη, 14ος - 13ος αιώνας π.Χ., ήσαν η μεγαλύτερη ναυτική δύναμη της Μεσογείου, χωρίς όμως επεκτατικές τάσεις, έβαλε στην Αττική όλο τον κόσμο να συμμετέχει στη διαχείριση της εξουσίας, όλους τους πολίτες. Το γεγονός ότι η συνήθεια να ξοδεύουν χρήματα για το *Κοινόν*, την πόλη, το σύνολο των συμπολιτών, ήταν πολύ παλιά στους Έλληνες[3] μας επιτρέπει να σχηματίσουμε την πεποίθηση, ότι οι πλούσιοι ήταν επιφορτισμένοι με τα έξοδα της πόλης - κράτους θα λέγαμε σήμερα, ήδη από την εποχή του Θησέα[4]. Όμως, επειδή το πέρασμα από την *Γυναικοκρατία στην Πατριαρχία* φαίνεται να πραγματοποιήθηκε την εποχή του Κέκροπα[5] τριακόσια χρόνια περίπου νωρίτερα οι γυναικοκρατικοί ισοκρατικοί[6] θεσμοί, τους οποίους ο Θησέας ξαναζωντάνεψε, δεν υπήρχαν πια. Οι πλούσιοι, ζώντας σε κοινωνικές συνθήκες πατριαρχικές, δε θα δέχονταν να συμμετέχουν στη διαχείριση της εξουσίας των κοινών, και οι φτωχοί, που δεν θα συμμετείχαν στη διαχείριση της εξουσίας των κοινών, και οι φτωχοί, που δεν θα συμμετείχαν έτσι κι αλλιώς και στα έξοδα της υποτυπώδους κρατικής λειτουργίας. Η *ελευθερία του πρώτου βαθμού* θα προοριζόταν μόνο για εκείνους που θα μπορούσαν να συμμετέχουν στα έξοδα λειτουργίας του Κοινού, της πόλης[7]. Έτσι, οι φτωχοί έχαναν τα πολιτικά τους δικαιώματα, όταν έχαναν τα ακίνητα περιουσιακά τους στοιχεία (I-III). Αυτό συνέβαινε άλλωστε στη Σπάρτη ακόμα και στα κλασσικά χρόνια[8].

Πάντως, η ανάμνηση της παλιάς ισοκρατικής-δημοκρατικής κατάστασης κατά την οποία όλος ο κόσμος νεμόταν τα πολιτικά δικαιώματα παρέμενε ζωντανή στην παράδοση, που μιλούσε για «πάτρια δημοκρατία» (Πολ., Β, 1273*b*, 38 και Ε, 1305*a*, 29).

Το ελληνικό φορολογικό σύστημα βασιζόταν κυρίως στην άμεση φορολόγηση, από τη μια μεριά γιατί είναι πιο δίκαιη και συνεπώς πιο κοντά στην ελληνική δημοκρατική νοοτροπία[9] —και θα πρέπει να σκεφθούμε πως και σήμερα οι άμεσοι φόροι θεωρούνται πιο δίκαιοι—[10] και, από την άλλη, γιατί το χαρτί και τα χαρτονομίσματα είναι εφευρέσεις μεταγενέστερες και η χρήση των μεταλλικών νομισμάτων ήταν αναπόφευκτη, πράγμα το οποίο καθιστούσε την έμμεση φορολογία αρκετά δύσκολη[11]. Κι ακόμα, η θεμελιώδης πολιτικο-οικονομική αρχή των ισοκρατικών ελληνικών πόλεων ήταν: πολιτικά δικαιώματα έχουν μόνον όσοι συμμετέχουν στα έξοδα της πόλης. Οι τυραννίες έπαιρναν φόρους από όλο τον κόσμο (XVI, 6), όμως πολιτικά δικαιώματα είχαν μόνον οι τύραννοι και η παρέα τους. Διαπιστώνουμε λοιπόν πως το πνεύμα των αρχαίων ελληνικών καθεστώτων ήταν πολύ πιο ισοκρατικό και πιο δίκαιο από το σημερινό των Κοινοβουλευτικών Ολιγαρχιών, οι οποίες εισπράττουν το μεγαλύτερο μέρος των εξόδων τους από τις πιο φτωχές τάξεις, από τη μια μεριά χάρη στην έμμεση φορολόγηση και από την άλλη επειδή οι πιο φτωχοί είναι συνήθως μισθωτοί ή συνταξιούχοι και δεν μπορούν να κρύψουν τα βασικά, τουλάχιστον, έσοδά τους. Οι πιο πλούσιοι, που ασκούν συνήθως ελεύθερα επαγγέλματα, έχουν περισσότερες ευκαιρίες να φοροδιαφύγουν.

Οι φτωχοί αρχαίοι Έλληνες, όταν είχαν την ελευθερία του δεύτερου βαθμού, δηλαδή την ελευθερία που έχουν περίπου οι πολίτες των σύγχρονων Κοινοβουλευτικών Ολιγαρχιών, είχαν βέβαια μειωμένα[12] πολιτικά δικαιώματα, αλλά δεν πλήρωναν και φόρους κατά κανόνα. Εξαίρεση ήταν οι μόνιμοι κάτοικοι (μέτοικοι) σε πόλη που δεν ήταν γενέτειρά τους.

Ο Θησέας έφερε τη δημοκρατία στην Αττική όμως, επειδή δεν θέσπισε θεσμούς που να εμποδίζουν τη δημιουργία μεγάλων περιουσιών, όπως έκανε αργότερα ο Σόλωνας, γρήγορα οι πλούσιοι γίνανε πιο πλούσιοι και οι φτωχοί φτωχότεροι, με αποτέλεσμα να χάσουν τα πολιτικά τους δικαιώματα (I-III). Έτσι, τα πλήρη πολιτικά δικαιώματα λίγο πριν τον Δράκοντα, τα είχαν πια μόνον οι πλούσιοι (III, 6).

Ο Δράκοντας έκανε την πρώτη μεταρρύθμιση και επεξέτεινε τα πλήρη πολιτικά δικαιώματα και σε τάξεις λιγότερο πλούσιες, αρκεί να είχαν την οικονομική δυνατότητα να προμηθεύονται τον βαρύ οπλισμό που ήταν απαραίτητος για να συμμετέχει κανείς στη λεγόμενη *οπλιτική φάλαγγα*, η οποία αποτελούσε το κύριο μέρος του στρατεύματος και ουσιαστικά διαφέντευε την ελευθερία (δηλαδή τα πολιτικά δικαιώματα) των πολιτών. Πάντως, ο Δράκοντας κράτησε τα υψηλά αξιώματα για τους πιο πλούσιους (IV, 2).

Πρώτα διαίρεσε τους Αθηναίους πλούσιους και με πλήρη πολιτικά δικαιώματα, σε τρεις τάξεις - φορολογικές κλίμακες: α) τους *εξακοσιομέδιμνους* (και όχι πεντακοσιομέδιμνους, βλέπε σημ. 16), β) τους *τριακοσιομέδιμνους ή ιππείς* και γ) τους *διακοσιομέδιμνους ή ζευγίτες*. Αυτές οι τρεις τάξεις συνεισέφεραν στα έξοδα της πόλης πληρώνοντας πρόστιμα αναλογικά σε περίπτωση απουσίας τους από τις συνελεύσεις της

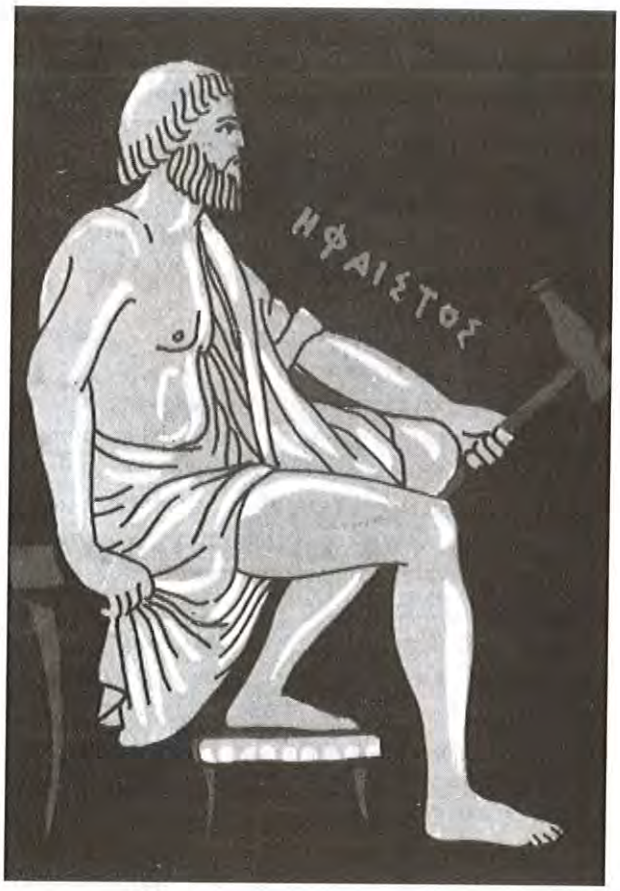
Εκκλησίας (που δεν ήταν ακόμα Εκκλησία του Δήμου, γι' αυτό άλλωστε και ο Αριστοτέλης την ονομάζει απλώς Εκκλησία και όχι Εκκλησία του Δήμου ή απλώς Δήμο) και τις συνεδριάσεις της Βουλής των 401, την οποία είχε θεσπίσει ο ίδιος. Το πρόστιμο για την πρώτη τάξη ήταν τρεις δραχμές, για τη δεύτερη δύο και για την τρίτη μία (IV, 3). Είναι φυσικά αυτονόητο πως από τη μια μεριά κάθε Αθηναίος μπορούσε να αποφύγει αυτό το είδος της φορολόγησης συμμετέχοντας στις συνελεύσεις της Εκκλησίας και τις συνεδριάσεις της Βουλής. Όπως ήταν επόμενο, οι λιγότερο πλούσιοι ήταν πιο τακτικοί στις συνελεύσεις και τις συνεδριάσεις, ενώ οι πιο ευκατάστατοι από αυτούς μπορούσαν να προσφέρουν στον εαυτό τους την πολυτέλεια να λείπουν και να πληρώνουν το ανάλογο πρόστιμο. Αυτό το στρατήγημα του Δράκοντα ωθούσε τους πιο πλούσιους να ασχολούνται λιγότερο με τα κοινά, ενώ οι λιγότερο πλούσιοι ασχολούνταν μ' αυτά περισσότερο.

Τον καιρό του Δράκοντα, τα τακτικά ενιαύσια έσοδα της πόλης ήσαν οι φόροι που πλήρωναν αυτοί που εκλέγονταν *άρχοντες, ταμίες, στρατηγοί και ίππαρχοι*. Οι άρχοντες ήσαν εννέα και οι ταμίες, οι στρατηγοί και οι ίππαρχοι τέσσερις, ένας από κάθε ιωνική-προκλεισθένεια φυλή. Δηλαδή, στην Αττική του Δράκοντα τα τακτικά, κατ' έτος φορολογούμενα πρόσωπα ήσαν συνολικά $(3 \times 4 + 9) = 21$.

Για να είναι δυνατό να εκλεγεί κανείς άρχοντας ή ταμίας με τη μεταρρύθμιση του Δράκοντα, έπρεπε να δηλώνει φορολογήσιμη περιουσία[13] τουλάχιστον δέκα μνες[14] ενώ για να εκλεγεί στρατηγός ή ίππαρχος έπρεπε να δηλώνει φορολογήσιμη περιουσία το λιγότερο εκατό μνες (IV, 2). Αυτό σημαίνει πως τα ετήσια έσοδα της Αθήνας την εποχή αυτή ήταν 9300 δραχμές αιγινήτικες επειδή ο ετήσιος φόρος ήταν η *δεκάτη*[15] το 1/10 της φορολογήσιμης περιουσίας (XVI, 6). Ο θεσμός των λειτουργιών και των έκτακτων εισφορών, που ήταν πολύ παλιός, και φυσικά τα πρόστιμα για τις απουσίες στις συνελεύσεις της Εκκλησίας ή στις συνεδριάσεις της Βουλής, συμπλήρωναν τα ενδεχόμενα κενά του δημόσιου θησαυροφυλακίου του αθηναϊκού Κοινού.

Ο υπόλοιπος πληθυσμός δεν πλήρωνε φόρους, είχε πολύ περιορισμένα πολιτικά δικαιώματα και ζούσε από τη μισθωτή του εργασία: ήσαν οι θήτες.

Ο Σόλωνας διπλασίασε, όπως θα δούμε, τον



αριθμό των μελών της τρίτης φορολογικής κλίμακας και αύξησε τα πολιτικά δικαιώματα όλων των φορολογικών κλιμάκων. Πρώτα μείωσε το ανώτατο περιουσιακό κριτήριο από 600 σε 500 μεδίμνους και έτσι η τάξη των εξακοσιομέδιμνων αντικαταστάθηκε με εκείνη των *πεντακοσιομέδιμνων*[16]. Έπειτα υποτίμησε τη δραχμή κατά 30% ή 40% περίπου (X, 2). Η αιγινήτικη δραχμή αντικαταστάθηκε από την αττική. Αυτό έγινε αιτία να μειωθεί η πραγματική αξία των χρεών, χωρίς να μειωθεί η ονομαστική τους αξία: οι πληρωμές γίνονταν τώρα πια με αττικές δραχμές υποτιμημένες. Αυτά τα δύο οικονομικά μέτρα μεγάλωσαν τον αριθμό των μελών της τρίτης φορολογήσιμης τάξης και μειώθηκαν στην ουσία και τα τρία ανώτατα οικονομικά κριτήρια (500 μέδιμνοι, 300 μέδιμνοι, 200 μέδιμνοι) — *τιμήματα* τα έλεγαν οι αρχαίοι — λόγω της υποτίμησης της δραχμής και οι πιο ευκατάστατοι θήτες έγιναν διακοσιομέδιμνοι-ζευγίτες. Έτσι μεγάλωσε το φορολογικό σώμα, στο οποίο ο Σόλωνας ανέθεσε και την εκτελεστική λειτουργία της εξουσίας.

Τέλος, δέχτηκε στο πολιτικό σώμα και τους θήτες που κι αυτοί αυξήθηκαν, γιατί με τη σει-

σάχθεια, την ακύρωση των χρεών πάνω στη γη, το τρίτο (ή καλύτερα το πρώτο σε βαρύτητα) οικονομικό μέτρο του Σόλωνα[17]. Πολλοί μικροκτηματίες επανήλθαν στην κατάσταση του ελεύθερου πολίτη (πρώτος βαθμός ελευθερίας). Σε αυτούς έδωσε ο Αθηναίος σοφός το πολιτικό δικαίωμα να συμμετέχουν μόνο στη νομοθετική και στη δικαστική λειτουργία, όχι στην εκτελεστική[18].

Το θέμα των εσόδων της πόλης, ο Σόλωνας το ρύθμισε διαφορετικά και πιο αποτελεσματικά. Τώρα τα έσοδα αυτά δεν στηρίζονταν στην υψηλή φορολόγηση 21 μόνο πολιτών, στις λειτουργίες και στα πρόστιμα. Ο Σόλωνας φορολόγησε, με ετήσιο αλλά μικρότερο φόρο, τις τρεις πρώτες φορολογικές κλίμακες (τους πεντακοσιομέδιμνους, τους τριακοσιομέδιμνους και τους διακοσιομέδιμνους)[19] ενώ τους θήτες τους άφησε αφορολόγητους. Έτσι, το Αθηναϊκό Κράτος έγινε **δημοκρατία** με τη στενή έννοια της λέξης: *το κράτος, η δύναμη του Δήμου*. Πραγματικά, ο Δήμος, οι φτωχοί, οι θήτες, οι οποίοι ζούσαν κυρίως με τη μισθωτή τους εργασία και σπάνια κατείχαν λίγη γη, έγιναν η κυρίαρχη δύναμη στην Αθήνα, όπως λέει ο Αριστοτέλης (IX, 1) γιατί, 1. δεν πλήρωναν φόρους, 2. δεν διακινδύνευαν, κατά κανόνα, τη ζωή τους κατά τις πεζομαχίες, αφού δεν είχαν οικονομική ευχέρεια για να προμηθευτούν πανοπλία και να συμμετέχουν στην οπλιτική φάλαγγα και 3. είχαν ουσιαστικά την εξουσία της πόλης στα χέρια τους επειδή ήσαν πολυαριθμότεροι —έφταναν τα 2/3 του πληθυσμού— και σ' όλα τα συλλογικά πολιτειακά όργανα υπερείχαν, μια και οι νόμοι της Στατιστικής εργάζονται πάντα υπέρ του πλήθους[20] και το 99% των αξιωμάτων μετά τον Σόλωνα ήσαν κληρωτά, Αιρετοί —και με πολιτικές αρμοδιότητες— ήσαν μόνο οι δέκα στρατηγοί. Αυτοί αντιπροσώπευαν λιγότερο από το 1% των αξιωμάτων στην αρχαία Αθήνα. Έτσι, οι τρεις φορολογικές κλίμακες: 1. πλήρωναν φόρους για να λειτουργεί το κράτος, 2. επιβαρύνονταν με τον κίνδυνο του πεζού πολέμου —αν σκεφθεί κανείς πως στις σημερινές εποχές οι γόνοι των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων κάνουν συνήθως τη στρατιωτική τους θητεία σε κάποια περίβλεπτη θέση...— και 3. δεν είχαν την εξουσία, γιατί πάντα ήσαν μειοψηφία στην Εκκλησία του Δήμου, στην Ηλιαία, στη Βουλή.

Ας δούμε τώρα πόσοι ήσαν οι φορολογούμενοι πολίτες στην αρχαία Αθήνα.

Σύμφωνα με τα αποσπάσματα 3 και 4 της *Αθηναίων Πολιτείας* του Αριστοτέλη, οι Αθηναίοι, πριν τον Κλεισθένη (508 π.Χ.) ήσαν κατανεμημένοι σε τέσσερις φυλές, τις ιωνικές όπως τις έλεγαν, και κάθε μια χωριζόταν σε τρεις τριττύες, κάθε τριττύς είχε τριάντα γένη και κάθε γένος τριάντα άνδρες οικογενειάρχες. Αυτό σημαίνει ότι οι Αθηναίοι πολίτες που ανήκαν στις τρεις φορολογούμενες κλίμακες ήσαν $4 \times 3 \times 30 \times 30 = 10800$[21]. Κάθε φυλή ήταν επίσης χωρισμένη σε δώδεκα *ναυκραρίες* (VIII, 3). Επομένως όλη η Αθήνα ήταν χωρισμένη σε 48 ναυκραρίες. Κάθε ναυκραρία είχε $10800 : 48 = 225$ πολίτες οικογενειάρχες και ήταν υποχρεωμένη σε περίπτωση πολέμου να παράσχει ένα πολεμικό πλοίο (ναυς) και δύο ιππείς (Πολυδεύκης, Ονομαστικό, Η, 109).

Βασισμένοι σ' αυτή τη, για τον τρόπο της δημοκρατικής φορολόγησης, πληροφορία, μας επιτρέπεται να κάνουμε την επίσης δημοκρατική υπόθεση[22] πως κάθε μία από τις τρεις φορολογούμενες τάξεις πλήρωνε συνολικά το ίδιο ποσό για φόρο. Ο Πολυδεύκης λέει ακόμα (Ονομαστικό, Η, 130) πως η ελεύθερη, φορολογήσιμη περιουσία του πεντακοσιομέδιμνου ήταν ένα τάλαντο (6000 δρχ.), του τριακοσιομέδιμνου μισό τάλαντο (3000 δρχ.) και του διακοσιομέδιμνου 1/6 του ταλάντου (1000 δρχ.). Αυτό σημαίνει πως σε κάθε πεντακοσιομέδιμνο αντιστοιχούσαν δύο τριακοσιομέδιμνοι και έξι διακοσιομέδιμνοι· έτσι έχουμε την εξίσωση $\chi+2\chi+6\chi=225$, η οποία δίνει $\chi=25$. Δηλαδή σε κάθε ναυκραρία υπήρχαν 25 πεντακοσιομέδιμνοι, 50 τριακοσιομέδιμνοι και 150 διακοσιομέδιμνοι (και σε κάθε φυλή $25\times12=300$ πεντακοσιομέδιμνοι, $50\times12=600$ τριακοσιομέδιμνοι και $150\times12=1800$ διακοσιομέδιμνοι). Κι επειδή ο φόρος ήταν η δεκάτη, συμπεραίνουμε πως κάθε τάξη καθε ναυκραρίας πλήρωνε $25\times600 = 50\times300 = 150\times100 = 15000$ δρχ. $= 2{,}5$ τάλαντα και όλες μαζί τάξεις και ναυκραρίες πλήρωναν $2{,}5\times3\times48 = 360$ τάλαντα το χρόνο. Αυτό ήταν το ετήσιο τακτικό εισόδημα της Αθήνας μετά τον Σόλωνα.

Ο Κλεισθένης διένειμε τον ίδιο φορολογούμενο πληθυσμό σε δέκα φυλές και εκατό δήμους. Δηλαδή, κάθε κλεισθένεια φυλή είχε 1080 πολίτες οικογενειάρχες και κάθε δήμος 108. Η εξίσωση τώρα θα πάρει την μορφή: $\chi+2\chi+6\chi = 108$, που δίνει $\chi=12$. Δηλαδή κάθε κλεισθένειος δήμος είχε 12 πεντακοσιομέδιμνους, 24 τριακοσιομέδιμνους και 72 διακοσιομέδιμνους. Οι ανά-

λογοι αριθμοί ήσαν για την κάθε κλεισθένεια φυλή και για όλη την πόλη-κράτος της Αθήνας.

Το γεγονός πως όλες οι διαιρέσεις δίνουν πηλίκο φυσικούς αριθμούς ενισχύει τη δημοκρατική υπόθεση, γιατί είναι αυτονόητο πως αν υπήρχαν υπόλοιπα και κλάσματα δεν θα μπορούσαν να αναφέρονται σε πρόσωπα.

Διαπιστώνουμε πως ο αριθμός των πεντακοσιομέδιμνων για όλη την πόλη ήταν 1200, μετά τη μεταρρύθμιση του Κλεισθένη. Αυτούς τους 1200 πεντακοσιομέδιμνους θα τους ξαναβρούμε στον Δημοσθένη (Περί συμμοριῶν, 16 και 19) διανεμημένους σε είκοσι *συμμορίες*, 60 κατά συμμορία, επιφορτισμένους με τον εξοπλισμό των τριήρων της πόλης.

Εφαρμόζοντας την ίδια εξίσωση μπορούμε να βρούμε τον αριθμό των βουλευτών από κάθε φορολογική κλίμακα-τίμημα στη Βουλή του Σόλωνα, κατά φυλή: $\chi+2\chi+6\chi = 100$ (VIII, 4). Έτσι θα βρούμε πως κληρώνονταν 11 πεντακοσιομέδιμνοι, 22 τριακοσιομέδιμνοι και 66 διακοσιομέδιμνοι. Είναι κάτι περισσότερο από βέβαιο πως κι ο εκατοστός βουλευτής κάθε φυλής θα κληρωνόταν αλλά από όλες μαζί τις φορολογικές κλίμακες της φυλής. Έτσι, στη σολώνεια Βουλή των 400 θα είχαν κληρωθεί τουλάχιστον 44 πεντακοσιομέδιμνοι, 88 τριακοσιομέδιμνοι και 264 διακοσιομέδιμνοι.

Με τον ίδιο τρόπο θα υπολογίσουμε τους βουλευτές στη Βουλή του Δράκοντα. Δεν θα πρέπει όμως να ξεχάσουμε πως τα πρόστιμα ήταν 3 δρχ. για τον εξακοσιομέδιμνο ή πεντακοσιομέδιμνο (κατά την επικρατούσα άποψη), 2 δρχ. για τον τριακοσιομέδιμνο και 1 δρχ. για τον διακοσιομέδιμνο. Έτσι, η γνωστή εξίσωση θα πάρει την μορφή: $\chi+2\chi+3\chi = 401$. Για τη Βουλή του Δράκοντα δεν θα κάνουμε τον υπολογισμό κατά φυλή αλλά για όλη την πόλη· κι αυτό επειδή ο Αριστοτέλης δεν λέει ρητά πως κληρώνονταν 100 βουλευτές από κάθε φυλή, όπως το επισημαίνει για τη Βουλή του Σόλωνα. Το αποτέλεσμα είναι $\chi=66$. Αυτό σημαίνει πως στη Βουλή του Δράκοντα κληρώνονταν 66 τουλάχιστον εξακοσιομέδιμνοι, 132 τριακοσιομέδιμνοι και 198 διακοσιομέδιμνοι. Και κατά φυλή: 16 τουλάχιστον εξακοσιομέδιμνοι, 49 διακοσιομέδιμνοι καθώς και 33 τριακοσιομέδιμνοι. Κάποιες συμπληρωματικές κληρώσεις θα συμπλήρωναν τον αριθμό 100 για κάθε φυλή καθώς και τον 401ο, για την αποφυγή προφανώς της ισοψηφίας.

Ας προσπαθήσουμε τώρα να υπολογίσουμε τον αριθμό των τριων πρώτων περιουσιακών κλιμάκων του πολιτεύματος του Δράκοντα, με βάση τον αριθμό των πολιτών του σολώνειου πολιτεύματος.

Ο συλλογισμός: Οι φορολογητέοι πολίτες του Σόλωνα ήσαν 10800 και από αυτούς κληρώνονταν 400 βουλευτές. Έχουμε δει πως 88 από αυτούς ανήκαν στην τάξη-φορολογική κλίμακα των τριακοσιομέδιμνων (22 κατά φυλή)[23]. Ας ονομάσουμε χ τους πολίτες του πολιτεύματος του Δράκοντα· από αυτούς 400 (ή πιο σωστά 401) θα κληρωθούν βουλευτές. Η τάξη των τριακοσιομέδιμνων θα δώσει 132 βουλευτές. Επομένως:

Στους 10800 φορολογητέους κληρώνονται 400 βουλευτές, από αυτούς 88 είναι τριακοσιομέδιμνοι.

Στους χ φορολογητέους κληρώνονται 400 βουλευτές, από αυτούς 132 είναι τριακοσιομέδιμνοι.

Αυτό σημαίνει ότι οι φορολογητέοι και οι βουλευτές είναι ποσά αντίστροφα. Άρα, $\chi=10800\times 88:132 = 7200$. Επομένως, πολίτες με πλήρη πολιτικά δικαιώματα (ελευθερία πρώτου βαθμού) στην Αθήνα του Δράκοντα ήσαν 7200.

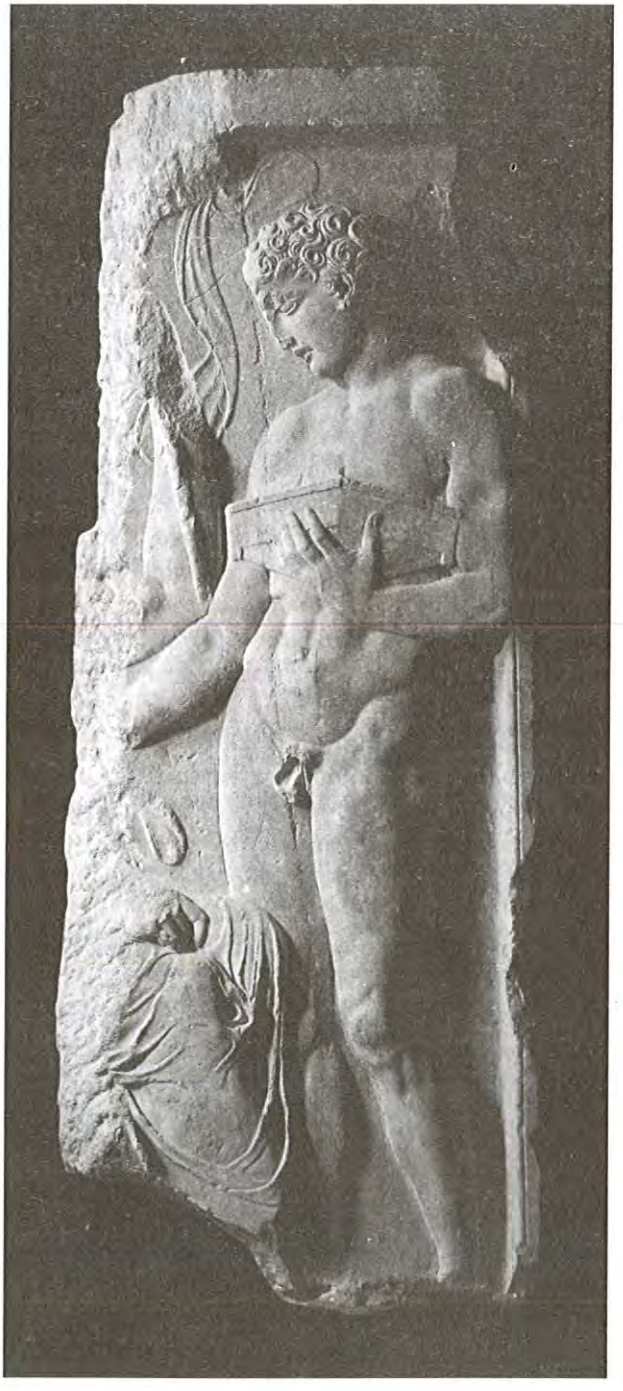
Ας εφαρμόσουμε τη γνωστή εξίσωση, η οποία θα πάρει τη μορφή $\chi+2\chi+3\chi=7200$. Έτσι, οι εξακοσιομέδιμνοι ή πεντακοσιομέδιμνοι είναι 1200, οι τριακοσιομέδιμνοι 2400 και οι διακοσιομέδιμνοι 3600. Δηλαδή από τον Δράκοντα στον Σόλωνα, ο αριθμός των δύο πρώτων τάξεων μένει αναλλοίωτος, ενώ η τρίτη τάξη διπλασιάζεται και ο όλος αριθμός των φορολογητέων πολιτών αυξάνει κατά το ποσοστό της υποτίμησης της δραχμής, επειδή ακριβώς η υποτίμηση αυτή έδωσε, εκτός από τα άλλα, τη δυνατότητα σε πολλούς κατοίκους της Αττικής να συμπεριληφθούν στο φορολογητέο πολιτικό σώμα.

Να δούμε τώρα πόσοι ήταν οι θήτες. Ο Ηρόδοτος (V, 97, 2) λέει πως οι Αθηναίοι ήταν 30000[24] στην αρχή του 5ου αιώνα π.Χ. Στον Μαραθώνα πολέμησαν μόνο 9000 Αθηναίοι (βλέπε σημ. 21). Άρα, από τις 30000, οι 20000 περίπου ήταν θήτες, που βέβαια δεν πολέμησαν στον Μαραθώνα αλλά περίμεναν την έκβαση της μάχης στα σπίτια τους, γιατί δεν είχαν την οικονομική δυνατότητα να προμηθευτούν την πανοπλία που θα τους έκανε ικανούς να συμμετάσχουν στην οπλιτική φάλαγγα. Οι θήτες ζούσαν σε μεγάλο βαθμό σε βάρος του δημόσιου ταμείου, το οποίο το τροφοδοτούσαν οι φορολογητέες τάξεις[25].

Όμως, εκτός από τον ετήσιο φόρο τους, οι πλούσιοι Αθηναίοι ήσαν υποχρεωμένοι να εκτε-

λούν και τις λειτουργίες που τους όριζε ο επώνυμος Άρχοντας ή κάποια άλλη αρμόδια αρχή (XXVII, 3 και XXIX, 5 και LVI, 3. Πρβλ. επίσης XLV, 5).

Η λέξη λειτουργία πρέπει να συσχετισθεί με τη λέξη λήιτον (= σπίτι του λαού) και σήμαινε το πρυτανείο, το ενδιαίτημα των πρυτάνεων, των κυβερνητικών βουλευτών στη Φθιώτιδα[26]. Ο Ησύχιος διασώζει τις λέξεις λείτωρ, λείτειραι (ιερέας, ιέρειες) και στις επιγραφές (IG 9 (2).397.1), 1228.3 βρίσκουμε το ρήμα λειτορεύω (είμαι ιερέας). Η ετυμολογική συγγένεια των λέξεων συνεπάγεται και τη σημασιολογική: η λειτουργία είναι μια υπηρεσία για τον λαό, πολιτική ή θρησκευτική, που προσφερόταν από κάποιον πλούσιο ή κάποιον ιερέα που καλούσε τις θεϊκές δυνάμεις για το καλό του Λαού.



Οι κύριες και πολύ δαπανηρές λειτουργίες ήσαν: α) η τριηραρχία, β) η χορηγία, γ) η γυμνασιαρχία, δ) η εστίαση, ε) η αρχιθεωρία και στ) η αρρηφορία ή ερηφορία. Δεν σκοπεύουμε να αναλύσουμε κάθε λειτουργία, αλλά μόνο να επισημάνουμε πως στη δημοκρατική Αθήνα τα έξοδα της πόλης-κράτους τα είχαν αναλάβει, με βάση τα δημοκρατικά θέσμια, οι οικονομικά ευρωστότεροι και ποτέ οι φτωχοί[27].

Ένας άλλος έκτακτος φόρος ήταν η εισφορά[28] που τον πλήρωναν οι πλούσιοι Αθηναίοι σε περίπτωση πολέμου, για τις ανάγκες της πόλης.

Ανακεφαλαίωση και επίλογος

Ο άνθρωπος δεν είναι ούτε ζώο θρησκευτικό, όπως θέλουν να τον παραστήσουν οι διάφορες θρησκείες, ούτε ζώο οικονομικο-παραγωγικό, όπως θέλουν αν τον παρουσιάσουν οι διάφορες οικονομικές θεωρίες και ιδιαίτερα ο Μαρξισμός. Ο άνθρωπος είναι ζώο πολιτικό κι εκείνο που κυρίως τον ενδιαφέρει δεν είναι τόσο η οικονομική ανάπτυξη, όσο η συμμετοχή στην πολιτική απόφαση. Γιατί η πολιτική απόφαση είναι εκείνη που θα ρυθμίσει και την οικονομική ανάπτυξη, αυτή είναι η υποδομή των ανθρώπινων κοινωνιών και όλα τα άλλα, και η οικονομική ανάπτυξη μαζί, είναι το εποικοδόμημα και εξαρτώνται από το χαρακτήρα του πολιτεύματος.

Η ανάπτυξη της τεχνολογίας πάντα βοηθάει τον άνθρωπο σε όλους τους τομείς της ζωής του. Όμως η σωστή χρήση της θα διέπεται πάντα από τους πολιτικούς θεσμούς, από το πολίτευμα. Έτσι η Ιστορία έχει καταστήσει πασιφανές, ότι η δημοκρατία είναι πιο αποτελεσματική και κάνει τη ζωή του ανθρώπου πιο ευχάριστη, πιο ευτυχισμένη, πιο παραγωγική από άποψη πνευματική και πιο εναρμονισμένη στον άνθρωπο από άποψη υλική και οικολογική, **ακόμα κι αν η τεχνολογία της είναι υποδεέστερη**. Αυτό δεν καταδεικνύει ο Αρχαίος Ελληνικός Πολιτισμός, παρά τις ελλείψεις και τα ελαττώματα, που θα μπορούσε κανείς να του καταλογίσει;

Αν το σύγχρονο οικονομικό ιδεώδες είναι η αλληλεξάρτηση που υπάρχει στην παγκόσμια α-

γορά, το οικονομικό ιδεώδες της αρχαίας ελληνικής πόλης-κράτους ήταν η αυτάρκεια: Το είδαμε ήδη από τις πρώτες σελίδες της πραγμάτευσης της σχέσης ανάμεσα στη δημοκρατία και τον τρόπο φορολόγησης των πολιτών της, από το σχετικό απόσπασμα των «Πολιτικών» (ό.π., σελ. 2) του Αριστοτέλη.

Η αυτάρκεια σαν βασικό οικονομικό αίτημα, βρίσκεται σ' όλες τις μικρές κοινωνίες, παρά το εμπόριο που αναπτύσσεται κατά καιρούς και κατά τόπους και το οποίο δεν θεραπεύει συνήθως ανάγκες ζωτικές. Η οικονομική αλληλεξάρτηση συμπορεύεται με την κεφαλαιοκρατική ανάπτυξη και από πλευρά πολιτική προϋποθέτει το μεγάλο, συγκεντρωτικό και με ολιγαρχικούς θεσμούς οργανωμένο κράτος, ενώ από πλευρά τεχνική προϋποθέτει την εξέλιξη των συγκοινωνιών και των επικοινωνιών. Γιατί, ακόμα και αν υποθέσουμε πως υπάρχει η πρώτη (η πολιτική προϋπόθεση) και δεν υπάρχει η δεύτερη (η ανάπτυξη της επικοινωνίας), τότε το μεγάλο, συγκεντρωτικό κράτος θα στηρίζεται κυρίως στην προσπάθεια για αυτάρκεια, για λόγους πραγματικά αυτονόητους. Όμως, όποιο και να είναι το οικονομικό ιδεώδες, όποια κι αν είναι η ανάπτυξη της τεχνολογίας, η πολιτική κατάσταση έχει τον πρωτεύοντα ρόλο.

Ο Αρχαίος Ελληνικός Πολιτισμός βασιζόταν όχι απλώς στην αποκέντρωση, προς την οποία λένε, ότι τείνουν τα σύγχρονα κράτη, αλλά σε κάτι πολύ πιο δημοκρατικό και πολύ πιο αποτελεσματικό· τον *πολυκεντρισμό*: κάθε ελληνική πόλη σχεδόν αποτελούσε κι ένα πολιτικο-πολιτιστικό κέντρο, χωρίς βέβαια να χαθεί ποτέ από τα μάτια των Ελλήνων το ενιαίο του πολιτισμού τους και η έντονη αλληλεπίδραση, μια και η μελέτη της Ιστορίας αποφαίνεται ότι κανένας πολιτισμός δεν στάθηκε τόσο πολυκεντρικός και συνάμα τόσο ενιαίος, όσο ο Ελληνικός.

Ο ελληνικός πολυκεντρισμός είναι προφανής από το γεγονός ότι οι ελληνικές πόλεις-κράτη αναπτύχθηκαν με βάση την ελευθερία και την αυτονομία στον πολιτικό τομέα και την αυτάρκεια στον οικονομικό. «Αὐτάρκης γάρ ἡ πόλις, τό δέ δοῦλον οὐκ αὔταρκες», λέει αλλού ο Αριστοτέλης (Πολ., Δ. 1291a, 10). Η αυτάρκεια αυτή των ελληνικών πόλεων στηριζόταν στη φορολόγηση όλων των μελών της κοινότητας, στην κοινή φορολόγηση, γι' αυτό και οι Έλληνες μιλούσαν για το Κοινό των Αθηναίων, το Κοινό των Θηβαίων, κλπ. και δεν χρησιμοποίησαν ποτέ τον όρο κράτος με τη σημερινή έννοια.

Το μεγάλο βάρος της φορολογίας έπεφτε στις ευπορότερες τάξεις που είχαν στην αρχή και περισσότερα πολιτικά δικαιώματα. Επειδή, όμως, επικράτησε η δημοκρατία σαν πολίτευμα, τα πολιτικά δικαιώματα δόθηκαν σ' όλους και επιπλέον δόθηκε ατέλεια, φορολογική απαλλαγή στους φτωχούς, **έτσι ώστε να αποσυνδεθεί η συμμετοχή στην άσκηση της εξουσίας από τη συμμετοχή στα έξοδα του Κοινού, της πόλης**. Το αποτέλεσμα ήταν, στη δημοκρατία, να πληρώνουν οι πλούσιοι τα έξοδα του Κοινού και οι φτωχοί να ασκούν την εξουσία, μια και ήταν περισσότεροι και η αρχή να κατισχύει η γνώμη των πολλών είναι η βασική δημοκρατική αρχή. Η κατάσταση αυτή ήταν αποδεκτή από τις πλουσιότερες τάξεις που χωρίς ιδιαίτερη βαρυγκόμηση ανταποκρίνονταν στις οικονομικές τους υποχρεώσεις απέναντι στον Δήμο και την πόλη.

Το δημοκρατικό οικονομικό ιδεώδες δεν ήταν η οικονομική ανάπτυξη. Αυτή, λίγο ως πολύ, θεωρούνταν σαν κάτι το δοσμένο, το αυτονόητο. **Το οικονομικό αίτημα της Δημοκρατίας ήταν η ανακατανομή του πλούτου**, η προσπάθεια για να γίνει η ζωή όλων των πολιτών ευφρόσυνη, χαρούμενη, ευτυχισμένη. Ο Περικλής στον «Επιτάφιο», που τον βάζει να λέει ο Θουκυδίδης και που είναι μια σύντομη περιγραφή της σκέψης και της πράξης της Αθηναϊκής Δημοκρατίας, κάτι ανάλογο με αυτό που θα το ονομάζαμε σήμερα λόγο απολογητικό του κυβερνητικού έργου, δε μιλάει πουθενά για οικονομική ανάπτυξη. Αντίθετα, μιλάει για ουσιαστική συμμετοχή του πλήθους τόσο στις πολιτικές διαδικασίες και γενικότερα στο πολιτικό γίγνεσθαι όσο και στην απόλαυση της ζωής. Και αναφέρεται βέβαια ο Περικλής στην εμπορική τους ανάπτυξη, αλλά για να πει ότι αυτή την απολάμβανε όλος ο Δήμος των Αθηναίων και όχι λίγοι προνομιούχοι.

Αυτό το οικονομικό ιδεώδες της δημοκρατίας πραγματοποιούνταν από τη μια μεριά μέσω της τακτικής και αναλογικής φορολόγησης των ευπορότερων για τα τρέχοντα έξοδα του κράτους και, από την άλλη, μέσω της ανάληψης των λειτουργιών από τους πιο εύπορους προς όφελος των οικονομικά ασθενέστερων.

Έτσι, το δημοκρατικό πλαίσιο θεσμών παρακώλυσε κατά την κλασσική εποχή τον σχηματισμό τεράστιων περιουσιών, τη δόμηση υπέρλαμπρων ιδιωτικών οικημάτων, τη με κάθε τρόπο επίδειξη του πλούτου. Αν κάποιος έκανε το λάθος της επίδειξης, γρήγορα κάποια πρόσθετη

λειτουργία θα του έκοβε την επιδεικτική διάθεση.

Κανείς στην Αθήνα δεν είχε την επιλογή να αρνηθεί να φέρει σε πέρας μια λειτουργία που θα του ανέθετε το αρμόδιο κληρωτό ενιαύσιο πολιτειακό όργανο· το μόνο που επιτρεπόταν ήταν να υποδείξει κάποιον άλλον, πλουσιότερό του, ώστε να κάνει εκείνος τη λειτουργία. Αυτός ο άλλος, αλλά και οποιοσδήποτε Αθηναίος καλούνταν αν επιτελέσει κάποια λειτουργία, είχε το δικαίωμα να κάνει τέτοια υπόδειξη και μάλιστα μπορούσε να ζητήσει να γίνει ανταλλαγή περιουσιών και ο πραγματικά πλουσιότερος να αναλάβει τη λειτουργία. Ποιός λοιπόν θα δεχόταν να ανταλλάξει την περιουσία του, για να μην κάνει τη λειτουργία, αν δεν ήταν πραγματικά λιγότερο πλούσιος; Αυτός ο θεσμός ήταν η περίφημη *αντίδοση*, η οποία απέκλειε κάθε ευκαιρία για φοροδιαφυγή ή ελπίδα για μη ανατακανομή του πλούτου.

Δεν παρείχε λοιπόν καμμία πολιτική δύναμη ο πλούτος στην αρχαία Αθήνα, όπου ο μόνος πολιτικά δυνατός ήταν ο Δήμος. Οι δημοκρατικοί θεσμοί καθόριζαν πολύ συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο οι πλούσιοι μπορούσαν να διαθέσουν τα λεφτά τους. Ο πλούτος στην αρχαία Αθήνα έδινε μόνο τη δυνατότητα να ξοδέψει κανείς για την πόλη και οι πλούσιοι διαπαιδαγωγούνταν από τους δημοκρατικούς θεσμούς, όχι στο να φοροδιαφεύγουν αλλά στο να θεωρούν μεγάλη τους τιμή να ευεργετήσουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο την πατρίδα και τους συμπολίτες τους. Έτσι χαίρονταν τα πλούτη τους χωρίς φόβους και άγχη και δίχως τη συνδρομή σωματοφυλάκων.

Οι σύγχρονοι θεσμοί δίνουν τη δυνατότητα να δημιουργηθούν τεράστιες περιουσίες. Όμως, κατ' αυτόν τον τρόπο, οι σύγχρονοι μεγιστάνες του πλούτου ζουν συνήθως —και δικαιολογημένα— με το φόβο κάποιας τρομοκρατικής επίθεσης. Και κάλλιστα θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς: ποιός είναι πιο ευτυχισμένος, ο Λάτσης, ο Βαρδινογιάννης ή οποιοσδήποτε σύγχρονος μεγιστάνας του πλούτου Έλληνας ή ξένος, που είναι υποχρεωμένος να ζει περιχαρακωμένος στο αρχοντικό του, στη σκιά των σωματοφυλάκων του, ή ο Κίμωνας που, υποχρεωμένος από τα θέσμια της Αθηναϊκής Πολιτείας να διαθέτει αφειδώς τα πλούτη του για την πόλη και τους συμπατριώτες του, είχε πάντα το σπίτι και τους κήπους του ανοικτούς και προσιτούς σ' οποιονδήποτε Αθηναίο και κυκλοφορούσε ελεύθερα παντού, χωρις το φόβο κάποιας τρομοκρατικής επίθεσης;

Η Ελλάδα το μεγαλείο της το οφείλει στη δημοκρατία και μόνο. Ο Ελληνικός Πολιτισμός είναι ένας λαϊκός πολιτισμός που δε δέχτηκε ποτέ ούτε δόγματα, ούτε ιερά βιβλία, ούτε αρχηγούς. Όσοι στον ελληνικό χώρο θέλησαν να «το παίξουν χαρισματικοί αρχηγοί» γρήγορα τα βρήκαν σκούρα με τους συμπολίτες τους που δεν το είχαν σε τίποτα να τους θεωρήσουν ύποπτους για τυραννία: και είναι γνωστό ποια τύχη περίμενε τους τυράννους στην Ελλάδα. Οι Έλληνες, εφευρίσκοντας, χάρη σε διαφορετικές συγκυρίες για τις οποίες θα μιλήσουμε άλλη φορά, τη δημοκρατία, χωρίς ποτέ να πιστέψουν πως ήταν ή είναι κάποια ανώτερη φυλή, δημιούργησαν ό,τι δημιούργησαν. Η ερμηνεία του Ελληνικού Πολιτισμού είναι τόσο απλή που δύσκολα δέχονται να την καταλάβουν όσοι δεν αρέσκονται στο δημοκρατικό πνεύμα αλλά διέπονται από πνεύμα ελιτίστικο. Σε χρόνους κατοπινούς μέχρι και σύγχρονους, πολλοί μελετητές και παρακολουθούμενοι ή παρατρεχάμενοι των διάφορων αντιδημοκρατικά οργανωμένων εξουσιών, προσπάθησαν να ερμηνεύσουν το «ελληνικό θαύμα» με όρους φυλετικούς ή μεταφυσικούς. Αυτός ο ίδιος ο όρος «θαύμα» δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να δείχνει την αδυναμία να γίνει αντιληπτό το *γιατί* και το *πώς* του Ελληνικού Πολιτισμού. Συχνά πολλή φαιδρότητα χαρακτηρίζει τις προσπάθειες ερμηνείας του Ελληνικού Πολιτισμού που τον αποδίδουν σε... όντα που έχουν έρθει από το Υπερπέραν, κλπ., κλπ. Κι όμως, η ερμηνεία είναι τόσο απλή, σαν το αυγό του Κολόμβου: η δημοκρατία έφτιαξε την Ελλάδα, γιατί έγινε αιτία να εφευρεθεί η φωνητική-αλφαβητική γραφή και να αξιοποιηθεί ο εγκέφαλος πλήθους ανθρώπων-πολιτών, πράγμα που δεν θέλησαν και δεν μπόρεσαν να κάνουν τα μη δημοκρατικά πολιτεύματα. Όμως οι τόσο απλές και οφθαλμοφανείς ερμηνείες είναι πολύ δύσκολο να γίνουν αποδεκτές.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σοφοκλ., Αντιγόνη, στ. 332-341.
2. Ηρόδ., Ζ, 125.
3. Ήδη, σε μια εποχή πολύ μακρινή, ίσως πριν τη δημιουργία του αξιώματος των θεσμοθετών, κάποιος Επίλυκος που είχε εκλεγεί πολέμαρχος είχε χτίσει ένα καινούργιο κτίριο για να αντικαταστήσει το παλιό πολεμαρχείο. Αυτό το κτίριο είχε από τότε το όνομά του: ονομαζόταν *Επιλυκείο* (ΙΙΙ, 5). Αυτό το κτίριο είναι η πρώτη γνωστή λειτουργία.
4. Και φυσικά δεν μπορούσε να γίνει διαφορετικά την εποχή εκείνη, αφού η πόλη-κράτος ήταν ένα είδος ελεύθερης ένωσης πολιτών και τα έξοδα της λειτουργίας της θα

έπρεπε να τα επωμίζονται αυτοί που μπορούσαν, οι οποίοι άλλωστε δικαιωματικά, είχαν και τη διαχείριση των κοινών.

5. Εκδοτική Αθηνών, Ελληνική Μυθολογία, τ. 3, σελ. 17-18.

6. Πριν δημιουργηθεί ο όρος «δημοκρατία» και τα παράγωγά του, χρησιμοποιήθηκε ο όρος «ισοκρατία» και τα παράγωγά του. Ο όρος αυτός απέδιδε το πολιτικό εκείνο καθεστώς στο οποίο οι συμμετέχοντες, οι πολίτες, ήσαν ίσοι μεταξύ τους ως προς τη συμμετοχή στη διαχείριση της εξουσίας. Οι πολίτες σ' αυτές τις περιπτώσεις ήσαν σχετικά λίγοι· στο σύνολο των πολιτών με πλήρη πολιτικά δικαιώματα και στις τρεις λειτουργίες της εξουσίας δεν συμπεριλαμβανόταν το μεγάλο πλήθος, ο δήμος· όταν ο δήμος έγινε δεκτός στο πολιτικό σώμα, η λέξη «ισοκρατία» αντικαταστάθηκε από την λέξη «δημοκρατία» (Ηρόδοτος, Ε, 92).

7. Η ελευθερία στην αρχαία Ελλάδα και γενικά στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό είχε τρεις βαθμούς. *Πρώτο βαθμό ελευθερίας* είχαν οι πολίτες μιας πόλης, εκείνοι δηλαδή που είχαν πολιτικά δικαιώματα, που εναλλάσσονταν στο ἄρχειν και στο ἄρχεσθαι, στα θεσπισμένα αξιώματα των τριών λειτουργιών της εξουσίας, σύμφωνα με τα νόμιμα κάθε πόλης. Η βασική διαφορά από πόλη σε πόλη ήταν η αυξομείωση του αριθμού των πολιτών, του εκλογικού σώματος, του δήμου. Οι πολίτες κάθε πόλης είχαν και το δικαίωμα της κτήσης γης καθώς επίσης και εκείνο της ανεμπόδιστης μετακίνησης μέσα και έξω από την πόλη-κράτος. *Δεύτερο βαθμό ελευθερίας* είχαν οι ξένοι κάτοικοι, Έλληνες ή μη Έλληνες κάθε πόλης. Αυτοί είχαν μόνο το δικαίωμα της ανεμπόδιστης μετακίνησης. Σε ορισμένες περιπτώσεις υπήρχε κάποια διαβάθμιση ανάμεσα στον πρώτο και στον δεύτερο βαθμό (*μέτοικοι, ισοτελείς*) και παραχωρούνταν το δικαίωμα κτήσης ακίνητης περιουσίας, εγκατάστασης βιοτεχνίας, όχι όμως και κτήσης γης. *Μηδενικό βαθμό ελευθερίας* (εδώ πια χρησιμοποιείται η λέξη ελευθερία καταχρηστικά) είχαν οι δούλοι, οι οποίοι δεν είχαν ούτε πολιτικά δικαιώματα, ούτε ανεμπόδιστη μετακίνηση· αυτοί ήταν έμψυχα κτήματα. Σε σπάνιες περιπτώσεις τους αναγνωρίζονταν το δικαίωμα να αποκτήσουν κινητή περιουσία. Και οι δούλοι όμως, σε περίπτωση πολέμου και συμμετοχής τους στους κινδύνους της πόλης μπορούσαν να αποκτήσουν πλήρη πολιτικά δικαιώματα. Κάτι τέτοιο έγινε στην Αθήνα με τη ναυμαχία στη Σαλαμίνα (480 π.Χ.) και τη ναυμαχία στις Αργινούσες (406 π.Χ.).

8. Στη Σπάρτη, αν κάποιος πολίτης δεν μπορούσε πια να εκπληρώσει τις υποχρεώσεις του για τα κοινά συσσίτια (φιδίτια) έχανε τα πολιτικά του δικαιώματα (Πολ., Β, 1270β, 1-6 και 1271α, 34-37). Ο βαθμός ελευθερίας των ονομαζόμενων πολιτών στις σύγχρονες Κοινοβουλευτικές Ολιγαρχίες βρίσκεται κάπου ανάμεσα στον πρώτο και στο δεύτερο βαθμό ελευθερίας των αρχαίων Ελλήνων.

9. Είναι πραγματικά περίεργο πώς ο Φίνλεϊ (Moses I. Finley, Démocratie antique et démocratie moderne, Ed. Payot, σελ. 100) λέει, ότι οι Έλληνες θεωρούσαν τους άμεσους φόρους τυραννικούς. Όμως αν, για παράδειγμα, ένα κιλό ψωμί κοστίζει εκατό δραχμές από τις οποίες οι δέκα είναι ο έμμεσος φόρος, η φορολόγηση δεν είναι ούτε αναλογική ούτε δημοκρατική, επειδή και ο πλούσιος και ο φτωχός πληρώνουν τον ίδιο φόρο. Στην αρχαιότητα οι τυραννίες χρησιμοποιούσαν την άμεση φορολόγηση για λόγους περισσότερο τεχνικούς και λιγότερο πολιτικούς. Την εποχή του Πεισίστρατου όλοι οι Αθηναίοι πλήρωναν τη δεκάτη (XVI, 6) ενώ στην εποχή του Σόλωνα και γενικά στη δημοκρατία οι θήτες ήσαν ατελείς, είχαν ατέλεια, δεν πλήρωναν φόρους και είχαν τα ίδια πολιτικά δικαιώματα με τους πλούσιους οι οποίοι ήταν επιφορτισμένοι με όλα τα κρατικά έξοδα (Πολυδεύκης, Ονομαστικό, Η, 130).

10. Το άρθρο 4, παρ. 5 του Συντάγματος του 75/86 λέει: «5. Οι Έλληνες πολίται συνεισφέρουν αδιακρίτως εις τα δημόσια βάρη αναλόγως των δυνάμεών τους». Το άρθρο αυτό με την έκφραση «αναλόγως των δυνάμεών τους» θεσπίζει τυπικά την άμεση φορολόγηση και είναι ένα από τα απομεινάρια της προγονικής δημοκρατικής φορολογικής σκέψης στο νεοελληνικό Σύνταγμα. Στην πράξη, βέβαια, η έμμεση φορολογία καταργεί την αναλογική φορολόγηση. Φυσικά το αθηναϊκό δίκαιο ήταν πιο σαφές από το νεοελληνικό, γιατί καθορίζοντας τις τέσσερις φορολογικές κλίμακες, που θα δούμε πιο κάτω, απάλλασσε τους φτωχούς, τους θήτες, ρητά και κατηγορηματικά, από κάθε φορολόγηση. Και οι θήτες αποτελούσαν τα 2/3 των πολιτών. Τέτοιο ανάλογο απομεινάρι, αλλά στο δικανικό τομέα, είναι και το Μεικτό Ορκωτό Δικαστήριο, απομεινάρι της *Ηλιαίας*. Αλλά με αυτό θα ασχοληθούμε σε άλλο άρθρο.

11. Η έμμεση φορολογία πραγματοποιούνταν μέσω των λιμενικών φόρων εισαγωγής προϊόντων που το κράτος τους πουλούσε στους τελώνες. Οι τελώνες προπληρώνανε στην πόλη τους φόρους και κερδίζανε τη ζωή τους αυξάνοντας την τιμή των εισαγόμενων προϊόντων. Όμως, η τιμή των βασικών προϊόντων, όπως τα δημητριακά, καθοριζόταν από τους *σιτοφύλακες* στην Αθήνα, οι οποίοι ήσαν Αθηναίοι πολίτες κληρωμένοι γι' αυτή τη δουλειά με ενιαύσια θητεία, κατά τα αθηναϊκά θέσμια, πιθανότατα φτωχοί θήτες (LI, 3). Δεν θα ήταν εύκολο για τους σιτοφύλακες, κι αν ακόμα το ήθελαν, να κάνουν τα στραβά μάτια και ν' αφήσουν ελεύθερη την κερδοσκοπία σε βάρος των συμπολιτών τους: η θέση τους θα ήταν πολύ δύσκολη, όταν στο τέλος της θητείας τους θα τους έβρισκαν με αυξημένη την περιουσία τους οι *δέκα κληρωτοί λογιστές* στους οποίους θα λογοδοτούσαν. Η κερδοσκοπία και η «ελεύθερη» διαμόρφωση των τιμών, η «ελεύθερη αγορά» ιδιαίτερα των ειδών πρώτης ανάγκης, ήταν άγνωστη στην Αθηναϊκή Δημοκρατία. Ο φτωχός καταναλωτής, ο μέσος πολίτης, προστατεύονται όχι μόνο από την κερδοσκοπία αλλά και από την κακή ποιότητα των προϊόντων (LI). Για παράδειγμα: δεν ήταν επιτρεπτή η εξαγωγή τροφίμων όπως δημητριακών και σύκων, για αναζήτηση καλύτερης τιμής στο εξωτερικό. Ο Σόλωνας επέτρεψε την εξαγωγή μόνο του ελαιόλαδου, επειδή αφθονούσε στην Αττική. Ο υπεύθυνος άρχοντας, σύμφωνα με τη νομοθεσία του Σόλωνα, θα πλήρωνε ένα πρόστιμο εκατό δραχμών σε περίπτωση εξαγωγής προϊόντων, που δεν αφθονούσαν στην Αττική (Πλούταρχος, Σόλων, XXV). Η Δημοκρατία επόπτευε έτσι ώστε οι πολίτες να έχουν να φάνε. Κι έπειτα η απαγόρευση της εξαγωγής ώθησε συχνά αυτούς που είχαν μεγάλη παραγωγή να τη διανέμουν δωρεάν. Ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν ο Κίμωνας (XXVI, 3).

Γενικά στην Αθήνα, λόγω του πολιτεύματος, υπήρχε η πρόβλεψη να μην αισθάνεται ο φτωχότερος υποδεέστερος μπροστά στον πλούσιο που θα μπορούσε να αγοράσει ο,τιδήποτε, ενώ ο φτωχός θα το στερούνταν λόγω της διαμορφωμένης υψηλής τιμής από μια ενδεχόμενη «ελεύθερη αγορά». Νά ακόμα ένα δείγμα κατά της «ελεύθερης αγοράς» και υπέρ της διατίμησης και συγκράτησης των τι-

μών. Αν πολλοί πολίτες διεκδικούσαν την ίδια αυλητρίδα ή ψάλτρια (κοπέλα που έπαιζε λύρα) ή κιθαρίστρια, η τιμή της κοπέλας δεν μπορούσε να ανέβει περισσότερο από δύο δραχμές και οι αστυνόμοι, δέκα κληρωτοί ενιαύσιοι άρχοντες, με κλήρο αποφάσιζαν ποιός θα την πάρει: δεν την έπαιρνε δηλαδή ο πλουσιότερος πελάτης γιατί θα πρόσφερε περισσότερα χρήματα! Εύκολα καταλαβαίνει κανείς πόσο αποτελεσματικοί ήσαν οι δημοκρατικοί θεσμοί στη διατήρηση της κοινωνικής ειρήνης. Έτσι, στην αρχαία Αθήνα, ποτέ ο πλούσιος δεν έζησε περιχαρακωμένος στην ιδιοκτησία του, ανάμεσα σε σωματοφύλακες, από τον φόβο μην του επιτεθούν. Αντίθετα, οι πλούσιοι είχαν τα σπίτια τους ανοιχτά, προσιτά στον καθένα (XXVI, 3), έθιμο που διατηρήθηκε στην ελληνική επαρχία μέχρι πρόσφατους καιρούς.

12. Οι πολίτες αυτοί δεν συμμετείχαν στην εκτελεστική - διοικητική λειτουργία καθώς και στη δικαστική. Συνήθως ήταν μόνο μέλη του Δήμου, ο οποίος είχε κυρίως επικυρωτική αρμοδιότητα, όπως η Απέλλα στη Σπάρτη και ο Populus Romanus στην αρχαία Ρώμη).

13. Ο Αριστοτέλης λέει: «Ἠιροῦντο δέ τούς μέν ἐννέα ἄρχοντες καί τούς ταμίας οὐσίαν κεκτημένους οὐκ ἐλάττω δέκα μνῶν ἐλευθέραν... στρατηγούς δέ καί ἱππάρχους οὐσίαν ἀποφαίνοντας οὐκ ἔλαττον ἤ ἑκατό μνῶν ἐλευθέραν» (Εξέλεγαν τους εννέα άρχοντες και τους ταμίες απ' όσους είχαν περιουσία ελεύθερη όχι μικρότερη από δέκα μνες [=10.000 δρχ., 1/6 του ταλάντου] και στρατηγούς και ιππάρχους όσους δήλωναν περιουσία ελεύθερη όχι λιγότερη από εκατό μνες [=1000 δρχ., 1 τάλαντο και 2/3 του ταλάντου]. Φαίνεται πως οι Αρχαίοι είχαν παρόμοιο τρόπο με εμάς να φορολογούν: αφαιρούσαν από τα έσοδά τους ένα τμήμα για απαραίτητα έξοδα και το υπόλοιπο ήταν *ελεύθερο για να φορολογηθεί.*

14. Μία μνα ήταν 100 δραχμές και σήμαινε ποσότητα χρημάτων, όχι νόμισμα. Το τάλαντο ήταν 6000 δραχμές. Αυτό ήταν δυνατό να υπάρξει και σαν ποσότητα σε μέταλλο, χρυσό, χαλκό ή σίδερο. Αυτό το τελευταίο το είχε θεσπίσει ο Λυκούργος στη Σπάρτη.

15. Δηλαδή: $[13 \times 10 \times 100] + [8 \times 100 \times 100] : 10 = 9300$ δραχμές, μια και ο φόρος ήταν η δεκάτη. Πρβλ. επίσης: Λυκούργος, Κατά Λεωκράτη, 81. «Δεκατεύω» και λέξη «δεκάτη» στο λεξικό Liddell-Scott και Glotz, La cité grecque, σελ. 86.

16. Εξακοσιομέδιμνος σημαίνει εκείνον που έχει εισόδημα φορολογητέο 600 μεδίμνους προϊόντων υγρών ή ξηρών. Πεντακοσιομέδιμνος σημαίνει εκείνον που έχει εισόδημα φορολογητέο 500 μεδίμνους προϊόντων υγρών ή ξηρών κλπ. (VII, 4). Ο μέδιμνος ήταν μονάδα μέτρησης όγκου και ισοδυναμεί με 52,53 λίτρα.

Ο λόγος 3:2:1 του συστήματος του Δράκοντα για τα πρόστιμα, που αντιστοιχεί στους αριθμούς 600, 300 και 200 των περιουσιακών κλιμάκων του (εξακοσιομέδιμνος, τριακοσιομέδιμνος, διακοσιομέδιμνος) καθώς και ο λόγος 6:3:1 του φορολογικού συστήματος του Σόλωνα (6000 δρχ., 3000 δρχ. και 1000 δρχ. σαν εισόδημα «ελεύθερο», φορολογητέο, για τις τρεις φορολογικές πια κλίμακες) αντιστοιχούν καλύτερα στο δωδεκαδικό σύστημα. Γι' αυτό πιστεύω πως οι περιουσιακές κλίμακες του Δράκοντα ήσαν οι εξακοσιομέδιμνοι, οι τριακοσιομέδιμνοι κλπ., κι ας μη μαρτυρείται ο πρώτος όρος. Το δωδεκαδικό σύστημα το χρησιμοποιούσαν οι άνθρωποι γενικά από πολύ παλιά, χάρη στους μήνες και τις φάσεις της σελήνης. Η Αθήνα κυβερνιόταν για 1/2 του σεληνιακού χρόνου (αν ο χρόνος δεν ήταν δίσεκτος και κάπως περισσότερο στα δίσεκτα χρόνια) από κάθε μία από τις δώδεκα τριττύς που κάθε μια τους είχε τέσσερις ναυκραρίες. Από την άλλη μεριά ο αριθμός 500 των πεντακοσιομέδιμνων αντιστοιχεί καλύτερα στο δεκαδικό σύστημα που άρχισε να το εισάγει ο Σόλωνας (VII, 1) πιο σταθερά. Βέβαια, ίχνη του δεκαδικού βρίσκουμε και στον Δράκοντα (δέκα μνές, εκατό μνες, IV, 2). Και φυσικά η ελληνική γλώσσα χρησιμοποιούσε πάντα το δεκαδικό στην αρίθμησή της.

17. Υπήρξε κι ένα τέταρτο οικονομικό μέτρο του Σόλωνα: το τάλαντο έγινε 6000 δραχμές, ενώ πριν ήταν 6300 δραχμές (X, 2). Κατά τον Σταματάκο (Λεξικόν αρχαίας ελληνικής γλώσσης, παράρτημα III, πίνακας VI, σελ. 1248), η αντιστοιχία ανάμεσα στην αξία της αιγινήτικης δραχμής, που αποδίδεται στον Φείδωνα, της ευβοϊκής δραχμής (αρχαίας αττικής) και της σολώνειας δραχμής (μεταγενέστερης αττικής) ήταν: 6000 δρχ. της Αίγινας (ένα τάλαντο) = 7200 δρχ. της Εύβοιας = 10000 δρχ. σολώνειες. Κατά τους G. Mathieu και B. Haussoulier, στο «Constitution d' athénes», ed. Budé, σελ. 10, σημ. 1) μια μνα σολώνεια = 100 δρχ. της Εύβοιας = 70 δρχ. της Αίγινας.

Εδώ θα προσθέσουμε πως ο Σόλωνας, όπως έκανε και με τα ονόματα των φορολογικών κλιμάκων, κράτησε τα ονόματα και άλλαξε την πραγματική τους αξία. Έτσι, αν κάποιο αντικείμενο κόστιζε ένα τάλαντο αιγινήτικο, μπορούσε να το αγοράσει κανείς δίνοντας ένα τάλαντο σολώνειο που κι εκείνο υπολογιζόταν σε 6000 δρχ. Αυτό σημαίνει πως το αντικείμενο αγοραζόταν υποτιμημένο κατά 40%, σύμφωνα με τις αντιστοιχίες του Λεξικού του Σταματάκου.

18. Από το εδάφιο VII, 3 της «Αθηναίων Πολιτείας» του Αριστοτέλη διαπιστώνουμε ότι η τριττή διάκριση των λειτουργιών της εξουσίας σε νομοθετική, δικαστική και εκτελεστική είναι γνωστή στην ελληνική πολιτειακή πράξη από το 504 π.Χ. Ο Τζον Λοκ κι ο Μοντεσκιέ την έμαθαν από τα «Πολιτικά» του Αριστοτέλη· άλλο αν δεν υπήρχε στην εποχή τους η συνήθεια αν μνημονεύεις τις πηγές σου.

19. Τις τρεις αυτές τάξεις τις ονομάζουμε *φορολογικές κλίμακες* αν πρόκειται για την εποχή του Σόλωνα, αλλά *περιουσιακές κλίμακες* όταν πρόκειται για την εποχή του Δράκοντα, μια και δεν πλήρωναν τακτικό ετήσιο φόρο παρά μόνον ανα αναλάμβαναν κάποιο από τα φορολογήσιμα αξιώματα που μνημονεύονται στο εδάφιο IV, 2.

20. Στην Εκκλησία του Δήμου είχαν την πλειοψηφία, στην Ηλιαία, το Ανώτατο Δικαστήριο, το ίδιο, γιατί οι ηλιαστές επιλέγονταν με κλήρωση και τα 2/3 θα ήταν θήτες. Το ίδιο συνέβαινε και στη Βουλή, που κι αυτή ήταν κληρωτή: τα 2/3 ήταν θήτες. Οι νόμοι της Στατιστικής δεν ήταν άγνωστοι στους αρχαίους Έλληνες.

21. Αυτός ο αριθμός επιβεβαιώνεται από τον Λατίνο συγγραφέα Κορνήλιο Νέποτα, ο οποίος στον βίο του Μιλτιάδη μας διασώζει τον αριθμό των Ελλήνων Μαραθωνομάχων (490 π.Χ.): 9000 Αθηναίοι, (προφανώς 90 κατά δήμο), 900 κατά φυλή και 1000 Πλαταιείς. Κι ο Ηρόδοτος (IX, 28) ενισχύει αυτή την πληροφορία, όταν λέει, ότι στη μάχη των Πλαταιών (479 π.Χ.) οι Αθηναίοι ήσαν 8000, (προφανώς 80 κατά δήμο). Αν υπολογίσουμε τις απώλειες λόγω των πολέμων και τη μη συμμετοχή στις μάχες των πολύ ηλικιωμένων (πάνω από τα 60) και των πολύ νέων (κάτω από τα 20), που παρέμεναν κοντά στα γυ-

ναικόπαιδα για κάθε ενδεχόμενο, θα πλησιάσουμε τον αριθμό 10800.

22. Την υπόθεση αυτή τη δέχεται και ο Γκλοτς, (βλέπε Glotz, La cité grecque, σελ. 351 και πιο κάτω.

23. Χρησιμοποιώ τη δεύτερη τάξη, επειδή είναι πιο σταθερή στους αριθμούς της για κάθε φυλή.

24. Ο Αριστοφάνης («Εκκλησιάζουσες», στ. 1132) επαναλαμβάνει την πληροφορία για τον αριθμό των πολιτών το 392 π.Χ. Την ίδια πληροφορία την ξαναβρίσκουμε και στον «Αξίοχο» του [Πλάτωνα] (36α) ή ψευδο-Πλάτωνα.

25. Πρβλ. [Ξενοφώντας] ή ψευδοΞενοφώντας, «Αθηναίων Πολιτεία», όπου ο συγγραφέας μιλάει συνεχώς για τα προνόμια του Αθηναϊκού Δήμου σε βάρος των πλούσιων Αθηναίων.

26. Ηρόδοτος, VII, 197. Πρβλ. Glotz, La cité grecque, σελ. 29.

27. Κοντολογίς, η τριηραρχία ήταν ο εξοπλισμός και η συντήρηση μιας τριήρους· οι τριήραρχοι επιλέγονταν από τους πεντακοσιομέδιμνους που ήσαν 1200 από την εποχή του Δράκοντα. Τον 5ο αιώνα π.Χ. ένας τριήραρχος επωμιζόταν τον εξοπλισμό μιας τριήρους που τη διακυβέρνησή της την αναλάμβανε ο ίδιος προσωπικά, αλλά τον 4ο αιώνα την τριηραρχία την επωμιζόταν μια ολόκληρη συμμορία. Πρβλ. Glotz, La cité grecque, index, mot triérarchie, κλπ. και Λυσίας, «Διαφθοράς απολογία», όπου ο ρήτορας μιλάει για όλες τις λειτουργίες.

Ο Θουκυδίδης (II, 13) λέει πως στο ιππικό υπηρετούσαν 1200 άτομα στην αρχή του Πελοποννησιακού Πολέμου. Ο αριθμός αυτός δεν πρέπει να είναι άσχετος με τον αριθμό των πεντακοσιομέδιμνων.

Η χορηγία, ήταν τα έξοδα για το ανέβασμα μιας από τις τρεις τετραλογίες στο θέατρο κατά τα Μεγάλα Διονύσια ή για τη διοργάνωση του χορού σε κάποια άλλη γιορτή.

Η γυμνασιαρχία ήταν τα έξοδα για επίδειξη αθλητισμού κατά τη διάρκεια κάποιας γιορτής.

Η εστίαση ήταν τα έξοδα για κοινό λαϊκό γεύμα, πάλι με την ευκαιρία κάποιας γιορτής.

Η αρρηφορία ή ερρηφορία ήταν τα έξοδα για τη συμμετοχή δύο κοριτσιών (8-11 χρόνων) στην ύφανση του πέπλου για τα Μεγάλα Παναθήναια ή για τη διοργάνωση της γιορτής των Αρρηφορίων. Βλέπε Εκδοτική Αθηνών, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. Γ2, σελ. 257 και Λυσίας, *Ολυμπικός*.

28. Βλ. Glotz, La cité grecque, index, λέξη eisphora και Λυσίας, «Διαφθοράς απολογία», όπου ο ρήτορας μιλάει για όλες τις λειτουργίες.

Η Γεωπολιτική της Ορθοδοξίας

Μετάφραση από το βιβλίο του François Thual

Géopolitique de l' Orthodoxie

Παρίσι, Dunod, 1993, 124 σελίδες

Μετάφραση - Επιμέλεια: Νίκος Μαραντζίδης

Πρόλογος του Μεταφραστή

Η Γαλλίδα ιστορικός Annie Kriegel είχε πει εύστοχα πως, μόλις ξέσπασε ο γιουγκοσλαβικός εμφύλιος, οι δυτικοί διπλωμάτες έψαχναν απεγνωσμένα στα ράφια των βιβλιοθηκών τους να βρουν τα αραχνιασμένα βιβλία για το Ανατολικό Ζήτημα και τα Βαλκάνια. Με άλλα λόγια, ολόκληρος ο κορμός των κοινωνικών επιστημών αντιμετώπισε με δέος και έκπληξη μάλλον τα κοινωνικά φαινόμενα, που αναδύθηκαν στο χώρο της πρώην κομμουνιστικής Ευρώπης —και όχι μόνο— καθώς φαίνεται πως έλειπαν ή είχαν σκουριάσει τα μεθοδολογικά εργαλεία ανάλυσης αυτών των φαινομένων. Τι είχε όμως πραγματικά συμβεί; Για ποιον λόγο ο χαρακτήρας των καινούργιων φαινομένων δημιούργησε αμηχανία στους δυτικούς κοινωνικούς επιστήμονες;



Φαίνεται πως η συγκρότηση των κοινωνικών επιστημών στη Δύση ακολούθησε λίγο πολύ το μοντέλο συγκρότησης του σύγχρονου κράτους, όπου ο διαχωρισμός ανάμεσα στα κοσμικά και θρησκευτικά ζητήματα υπήρξε σχεδόν απόλυτος. Κατ' αυτές τις αναλογίες, οι κοινωνικές επιστήμες παρέπεμψαν στις βιομηχανικές κοινωνίες το θρησκευτικό στοιχείο σε χώρους μακρινούς του κοινωνικοπολιτικού και το συνέδεσαν περισσότερο με την ατομική συνείδηση και τις προσωπικές στάσεις, παρά με τις συλλογικές εκφράσεις και τις κοινωνικές δυναμικές. Έτσι λοιπόν γινόταν εξαιρετικά δύσκολη η ανάλυση των δεσμών ανάμεσα στο θρησκευτικό και το πολιτικό, μια και το πρώτο θεωρούνταν κυρίως προϊόν ανορθολογικής συμπεριφοράς, ενώ το δεύτερο γινόταν αντιληπτό ως ένα ορθολογικό σύστημα στάσεων και πρακτικών. Βρισκόμενοι λοιπόν απέναντι σε πολέμους σαν και αυτόν της πρώην Γιουγκοσλαβίας, άργησαν αρκετά, στη Δύση κυρίως, να κατανοήσουν πως αυτοί έμοιαζαν πλέον πολύ στο τρωϊκό πόλεμο· δηλαδή δεν υπήρχε περίπτωση οι εμπόλεμοι να συμφιλιωθούν, αν δεν συμφιλιώνονταν οι θεοί τους. Επιπλέον, το γεγονός, ότι ο κομμουνισμός εγκαταστάθηκε κυρίως στις χώρες της Ορθοδοξίας δημιούργησε την ψευδαίσθηση, ότι είχε καταφέρει να εξαφανίσει την θρησκευτική πίστη. Η επιθετική λοιπόν επανεμφάνιση των θρησκευτικών ζητημάτων κατεδάφισε γρήγορα αυτές τις ουτοπίες.

Εντούτοις, δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε πως, αν και μειοψηφικές, υπήρξαν στο χώρο των κοινωνικών επιστημών προσεγγίσεις που συμπεριέλαβαν το θρησκευτικό στοιχείο στους παράγοντες εκείνους που διαμορφώνουν πολιτικές συλλογικές στάσεις και καθορίζουν ένα μεγάλο εύρος γεγονότων. Μέσα σ' αυτές τις προσπάθει-

ες ανήκει και το βιβλίο του Francois Thual, που ένα κεφάλαιο και τα συμπεράσματά του παρουσιάζονται σε αυτό το τεύχος.

Στη μικρή του εργασία ο συγγραφέας εξετάζει τον ρόλο της Ορθοδοξίας, τόσο στη διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης των ορθόδοξων πληθυσμών, όσο και τον ρόλο αυτής σε θέματα εξωτερικής πολιτικής και διεθνών σχέσεων. Με άλλα λόγια, πώς τα κράτη μπόρεσαν να στηριχθούν πάνω στο θρησκευτικό συναίσθημα των κοινωνιών, για να δικαιολογήσουν γεωπολιτικές φιλοδοξίες, αλλά και από την άλλη, πως η ίδια η Ορθοδοξία στηρίχθηκε σε αυτές τις φιλοδοξίες, για να ενισχύσει την δική της θέση έναντι των άλλων θρησκειών.

Ο συγγραφέας του βιβλίου δεν φιλοδοξεί να κάνει, όπως εξάλλου ο ίδιος παραδέχεται (σελ. 21), μια εκτεταμένη ιστορική ανάλυση και με αυτήν την οπτική μπορούν να του συγχωρεθούν κάποια «λαθάκια» ιστορίας που βρίσκονται σε διάφορα σημεία της εργασίας. Ο στόχος του είναι διαφορετικός: «*να περιγράψει την ενδιάμεση εκείνη ζώνη ανάμεσα στην πραγματικότητα και την πολιτική, αυτήν της συλλογικής ψυχολογικής των λαών, εκεί όπου συσσωρεύονται, δομούνται και αναπτύσσονται μύθοι, ιδεολογικές θεματικές και διεκδικήσεις περισσότερο ή λιγότερο σκοτεινές*» (σελ. 21) και ταυτόχρονα να δείξει πως «*το θρησκευτικό δεν αποτελεί τον φτωχό συγγενή του τι μέλλει γενέσθαι των λαών και των εθνών*» (σελ. 12). Έχουμε την εντύπωση πως πετυχαίνει απολύτως τον σκοπό του.

Ο Thual, που πρέπει να σημειωθεί πως εκτός από κοινωνιολόγος-ιστορικός και σύμβουλος της ομάδας των Κεντρώων στο Sénat για θέματα εξωτερικών υποθέσεων, είναι και αντιπρόεδρος της «Ορθοδόξου Επιτροπής Γαλλικών Φιλιών», επιχειρεί με την εργασία του να απευθυνθεί σε ένα κοινό καθολικών που σχεδόν αγνοεί τον κόσμο της Ορθοδοξίας. Όμως θεωρούμε πως η προσπάθειά του έχει μια ιδιαίτερη σημασία και για το ελληνικό κοινό, γιατί αναδεικνύει και ερμηνεύει τα στοιχεία εκείνα που καθόρισαν ως ένα μεγάλο βαθμό την εσωτερική και εξωτερική πολιτική της χώρας μας τα τελευταία χρόνια.

Η επιστροφή του απωθημένου

Ο τίτλος αυτού του κεφαλαίου, δανεισμένος από την ψυχανάλυση, φαίνεται να αντιστοιχεί απόλυτα στην περίοδο που ξεκίνησε με την έκρηξη κι έπειτα με την κατάρρευση των κομμουνι-



στικών καθεστώτων στα τέλη του 1989. Το πιο εκπληκτικό σε αυτό το φαινόμενο είναι πως η αποσύνθεση των κομμουνιστικών κρατών έθεσε επί τάπητος εθνικές και θρησκευτικές προβληματικές που πιστεύαμε, πως είχαν εξαφανιστεί για πάντα κάτω από την σοσιαλιστική σκέπη. Προβλήματα εθνικών μειονοτήτων, προβλήματα συνόρων, προβλήματα εθνικής επιβεβαίωσης, προβλήματα εθνικών διεκδικήσεων, το έθνος αναδύεται ξανά μέσα στον χώρο της Ανατολικής Ευρώπης και της πρώην Σοβιετικής Ένωσης σαν το κυρίαρχο στοιχείο της πόλωσης και της δομής αυτών των νέων δημοκρατιών. Συμπερασματικά, το θρησκευτικό φαινόμενο ξαναεμφανίζεται και ξαναεμφανίζεται επίσης μέσα στο αυλάκι του εθνικού φαινομένου. Η επιστροφή στην κανονική θρησκευτική ζωή στις περισσότερες από τις ορθόδοξες ανατολικές χώρες διαδραματίστηκε μέσα σ' ένα δράμα. Εντούτοις, υπάρχουν τρία παραδείγματα, όπου η επιστροφή του απωθημένου γέννησε αιματηρούς πολέμους, πολέμους τόσο πιο βίαιους όσο το εθνικό τρεφόταν από το θρησκευτικό και αντίστροφα. Για να επεξηγήσουμε τη διαιώνιση του κυρίαρχου χαρακτηριστικού της γεωπολιτικής στον ορθόδοξο κόσμο, δηλαδή την συγχώνευση του εθνικού και θρησκευτικού φαι-

νομένου, κρατήσαμε τρεις περιπτώσεις: τη Γεωργία, το σερβικό ζήτημα και τις σχέσεις ανάμεσα στις τρεις χώρες προερχόμενες από την ΕΣΣΔ: τη Ρωσία, την Ουκρανία και τη Λευκορωσία.

Η Γεωργία, χώρα ορθόδοξη της οποίας η χιλιετής ιστορία εκτυλίχθηκε ανάμεσα στη διπλή απειλή της Τουρκίας και της Περσίας, ενσωματώθηκε στη Ρωσική αυτοκρατορία στις αρχές του 19ου αιώνα. Έκτοτε, μια διαδικασία εκρωσισμού σημάδεψε τις αριστοκρατικές και θρησκευτικές της ελίτ, που διήρκησε έως την ρωσική επανάσταση. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα αυτού του εκρωσισμού, το ορθόδοξο Πατριαρχείο καταργήθηκε και η γεωργιανή εκκλησία ενσωματώθηκε στην εκκλησία της Ρωσίας. Πρέπει να πούμε ότι η γεωργιανή εθνική αφύπνιση και η κατάκτηση μιας εθνικής ταυτότητας, πέρασε κι εδώ από την ανεξαρτητοποίηση της εκκλησίας. Έγινε όντως έτσι στα 1917, όταν η Γεωργία κέρδισε την ανεξαρτησία της για πέντε χρόνια, μέσα στα πλαίσια της κατάρρευσης της τσαρικής αυτοκρατορίας. Μετά από πέντε χρόνια πολιτικής, πολιτιστικής και θρησκευτικής ανεξαρτησίας, η νεαρή Σοβιετική Ένωση εισέβαλε στη Γεωργία που μετά από λυσσώδη αντίσταση, μεταμορφώθηκε σε ομόσπονδη σοβιετική Δημοκρατία. Η επιστροφή στο καθεστώς της ανεξαρτησίας, στα 1991, διενεργήθηκε κάτω από μια διπλή προβληματική. Αυτήν του αγώνα στο εσωτερικό της Γεωργίας ανάμεσα στα δημοκρατικά στοιχεία και στα υπερεθνικιστικά στοιχεία της άκρας δεξιάς, και από την άλλη πλευρά του αγώνα ανάμεσα στους Γεωργιανούς και τις εθνικές μειονότητες που επιθυμούσαν την απόσχιση. Αυτές οι μειονότητες ήταν τρεις, οι Αμπχάζιοι, οι Αζέροι και οι Οσέτες. Αυτές οι τρεις εθνικές μειονότητες, ως ένα βαθμό εξισλαμισμένες, επιθυμούν να διαχωριστούν από τη Γεωργία και να ενταχθούν στην Ομοσπονδία της Ρωσίας, γιατί αισθάνονται θύματα του αναγεννώμενου γεωργιανού εθνικισμού. Πραγματικά, στα χρόνια του '70, για να αντιμετωπίσει το σοβιετικό καθεστώς και τις προσπάθειες εκρωσισμού, η Γεωργία είχε αντιδράσει με ένα ισχυρό εθνικιστικό κύμα. Από την οπτική που μας ενδιαφέρει, αξίζει να σημειωθεί ότι ο γεωργιανός εμφύλιος πόλεμος, όπου είδαμε την Ομοσπονδία της Ρωσίας να στηρίζει ανοιχτά τους αποσχιστές μουσουλμάνους, έχει ως βασική αιτία την, μετά από διακόσια χρόνια αλλοτρίωσης και κατοχής, γεωργιανή εθνική αναγέννηση. Και το πιο χαρακτηριστικό είναι πως στον Καύκασο, όπως και στα Βαλκάνια, η εθνική αναγέννηση πραγματοποιήθηκε γύρω, με και μέσα στους κόλπους της ορθόδοξης εκκλησίας της Γεωργίας. Γεωπολιτικά, ο Καύκασος λειτουργεί σε γενικές γραμμές, όπως και τα Βαλκάνια. Σε αυτήν την περιοχή το εθνικό ζήτημα δεν υπήρξε ποτέ ανεξάρτητο του θρησκευτικού ζητήματος, το οποίο τίθεται μέσα σ' έναν διπλό αγώνα ενάντια στο Ισλάμ, θρησκεία των παλιών καταπιεστών, και υπέρ της θρησκευτικής ανεξαρτησίας ενάντια στους Ρώσους καταπιεστές του προηγούμενου αιώνα.

Φαινομενικά, η σερβική πολιτική μετά τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας εμφανίζεται σα μια τυπική εθνικιστική σύγκρουση μέσα στην οποία η θρησκεία παρεμβαίνει δευτερευόντως. Όμως, μια προσεκτικότερη ανάγνωση αυτών των γεγονότων δείχνει, ότι είναι μάλλον το αντίστροφο αυτό που συμβαίνει, ακόμη και αν σε αυτήν την μάχη οι εθνικιστές συμμάχησαν με τις κομμουνιστικές ή νεο-κομμουνιστικές δυνάμεις. Η σερβική κρίση ξεκίνησε στα τέλη της δεκαετίας του '70. Η Γιουγκοσλαβία απειλείται να εκραγεί όχι μόνο από τις αυξανόμενες οικονομικές δυσκολίες και την απουσία, μετά το θάνατο του Τίτο, μιας ηθικής αρχής που θα συγκολλούσε τη χώρα, αλλά επιπλέον ένα γεγονός θα πυροδοτήσει το σερβικό εθνικισμό, ο οποίος θα πυροδοτήσει εξ αντανακλάσεως τον εθνικισμό των διαφορετικών συνιστωσών της Ομοσπονδίας της Γιουγκοσλαβίας· το γεγονός αυτό είναι η κρίση στο Κόσσοβο. Το Κόσσοβο, ο καθένας το ξέρει, υπήρξε το λίκνο της ιστορικής Σερβίας του μεσαίωνα, αυτής που χρησιμεύει ως μυθική αναφορά τόσο στο μεγάλο σχέδιο του «νατσερτάνγιε»[1] τον 18ο αιώνα, όσο και στον σημερινό αγώνα. Από τον 18ο αιώνα αυτή η περιοχή ήταν για τους Σέρβους ιστορικούς η έδρα όχι μόνο της κοσμικής ιστορίας αλλά και της θρησκευτικής ιστορίας της Σερβίας. Τα μοναστήρια της και οι εκκλησίες της δεν σταματούν να παραπέμπουν στην εικόνα μιας μυστικιστικής Σερβίας αιχμή του δόρατος της Ορθοδοξίας, απέναντι στους Ούγγρους καθολικούς, τους Τούρκους μουσουλμάνους και τους Μογγόλους. Από τον 17ο αιώνα, η περιοχή άρχισε να κατοικείται από Αλβανούς μουσουλμάνους που ο δημογραφικός δυναμισμός τους τους οδηγούσε να εγκαταλείπουν την περιοχή της καταγωγής τους που βρισκόταν δυτικότερα. Το καθεστώς του Τίτο, λαμβάνοντας υπόψιν του αυτή την εθνο-κοινωνιολογική μεταβολή, δημιούργησε μια αυτόνομη επαρχία στο Κόσσοβο, όπως το εί-

χε κάνει στα βόρεια της Σερβίας, στην περιοχή της ουγγρικής μειονότητας, την Βοϊβοντίνα. Αυτές οι δύο δημιουργίες εμφανίστηκαν στα μάτια των Σέρβων εθνικιστών ως η πιο έκδηλη κίνηση για τη μείωση της δύναμης του σερβικού εθνικισμού και του συμμάχου του, τη σερβική ορθοδοξία, καθώς οι δύο αυτές πλευρές θεωρήθηκαν από το καθεστώς του Τίτο υπεύθυνες για τον πανσερβισμό του μεσοπολέμου. Σύμφωνα με τους εθνικιστές, σε αυτόν το διοικητικό ακρωτηριασμό προστέθηκε και ένας διαμελισμός των συνόρων ανάμεσα στις ομόσπονδες Δημοκρατίες, που έδινε περιοχές ιστορικά σερβικές, άλλες στην Κροατία κι άλλες στη Βοσνία, χωρίς να μιλήσουμε για την ίδρυση ενός μακεδονικού έθνους. Αυτή η τελευταία δημιουργία, που στο μυαλό του Τίτο θα έθετε τέρμα στη σύγκρουση με τη Βουλγαρία, συνοδεύτηκε στα χρόνια του '65 από την ίδρυση μιας ανεξάρτητης εκκλησίας της Μακεδονίας, η οποία δεν αναγνωρίστηκε ποτέ από καμία άλλη ορθόδοξη εκκλησία. Στη δεκαετία του '70, ο σερβικός εθνικισμός θεωρεί τον εαυτό του όχι μόνο σαν το μεγάλο θύμα του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, όπου η ξένη κατοχή και ο φασισμός σκότωσαν οκτακόσιες χιλιάδες άτομα, ούτε μόνο ως θύμα του κομμουνισμού, αλλά ακόμη και ως θύμα μιας συνομωσίας στην οποία εμπλέκονται οι Κροάτες, κομμουνιστές και εθνικιστές, και οι μουσουλμάνοι. Με μια λέξη, επρόκειτο για την ίδια συμμαχία με αυτήν του μεσαί-







ωνα, αυτήν που είδε την αδιαφορία των καθολικών δυνάμεων να αφήνει στα χέρια των οθωμανών μουσουλμάνων την ορθόδοξη Σερβία. Ο μύθος αναδυόταν ξανά το ίδιο σπινθηροβόλος, πενήντα χρόνια μετά. Προστέθηκε απλώς ένας καινούργιος εχθρός, ο κομμουνισμός, αλλά οι πρωταγωνιστές ήταν οι ίδιοι, στο βαθμό μάλιστα που η ενωμένη Γερμανία και η πολιτική της επέκτασής της στην κεντρική Ευρώπη φαινόταν να δίνει δίκιο στους υπερ-εθνικιστές Σέρβους. Η γιουγκοσλαβική τραγωδία είναι πραγματικά ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα της πολύ αργής εξέλιξης των εθνικών φαινομένων στην ανατολική Ευρώπη.

Εάν ο πόλεμος με την Κροατία αφορά τον προσδιορισμό των συνόρων και όχι την ανεξαρτησία της Κροατίας που το Βελιγράδι αποδέχεται, αυτός της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης μοιάζει να είναι ένας πόλεμος μοιρασιάς ανάμεσα στην Κροατία και τη Σερβία, όπου ο καθένας διεκδικεί όσο το δυνατόν περισσότερο έδαφος. Δεν ισχύει το ίδιο με την προαναγγελθείσα σύγκρουση, που κανείς δεν ξέρει αν θα ξεσπάσει, με τους Αλβανούς στο Κόσσοβο. Αυτή η σύγκρουση είναι χωρίς έλεος, γιατί πρόκειται για μια σύγκρουση ταυτότητας. Από τη μια πλευρά η Σερβία, που δηλώνει πως το Κόσσοβο της ανήκει εδώ και πολύ καιρό και πως σε αυτήν την περιοχή σχηματίστηκε όχι μόνο η βάση της ιστορικής της συνείδησης αλλά και η καρδιά των θρησκευτικών της πιστεύω. Από την άλλη πλευρά οι Αλβανοί, που αναφέρονται απλά στην παρουσία τους σε αυτόν το χώρο εδώ και αρκετές εκατοντάδες χρόνια. Με μια λέξη, πρόκειται για μια σύγκρουση ταυτότητας, όπου ο καθένας διεκδικεί, σαν επιβεβαίωση της ταυτότητας και της ύπαρξής του, μια γη. Η τραγωδία είναι πως σ' αυτή τη σύγκρουση εθνοτήτων προστίθεται ο ατελείωτος πόλεμος ανάμεσα στην Ορθοδοξία και το Ισλάμ.

Το μέλλον της Μεγάλης Σερβίας δεν είναι προδιαγεγραμμένο. Το μόνο πράγμα που είναι σίγουρο, είναι πως αυτό το κίνημα δεν φαίνεται έτοιμο να σβήσει, γιατί τρέφεται από τις πιο ισχυρές πηγές του εθνικισμού, εκεί όπου η θρησκευτική ταυτότητα και η εθνική ταυτότητα δεν αποτελούν παρά την ίδια ταυτόσημη πραγματικότητα. Με αυτήν την έννοια, ο σημερινός μεσσιανισμός της Σερβίας, όποια κι αν είναι η ηθική κρίση που μπορούμε να έχουμε πάνω στις ανομίες του, βρίσκεται κοντά με τους ρωσικούς μύθους του προηγούμενου αιώνα, κυρίως διαμέσου της συγχώνευσης «σε υψηλή θερμοκρασία» των θρησκευτικών και εθνικιστικών θεματικών. Το πρόβλημα που τίθεται στην γεωπολιτική είναι

πρόβλημα κατανόησης και όχι ηθικής εκτίμησης, καθώς η ηθική εκτίμηση αποτελεί πρόβλημα για την πολιτική συνείδηση. Από την οπτική της γεωπολιτικής, πρέπει να διαπιστώσουμε πως αυτός ο ορθόδοξος κόσμος, που εξετάζουμε είναι γεμάτος εκπλήξεις, γιατί ποιος θα μπορούσε να πιστέψει πριν από πέντε μόλις χρόνια, πως η αναφορά στην αυτοκρατορία των Νεμανίδων του μεσαίωνα και ο αγώνας για την ορθόδοξη πίστη ενάντια στους συνασπισμούς, περισσότερο ή λιγότερο φανταστικά, με την ψυχολογική έννοια του όρου, εχθρούς, την καθολική εκλησία, τον γερμανισμό, το Ισλάμ, θα μπορούσαν να κινητοποιήσουν τόσες πολλές δυνάμεις. Γεμάτος εκπλήξεις, αυτός ο ορθόδοξος κόσμος είναι επίσης γεμάτος αποχρώσεις. Έτσι, εδώ και δύο χρόνια, στους κόλπους της νέας έκδοσης της γιουγκοσλαβικής ομοσπονδίας, οι Μαυροβούνιοι εθνικιστές αγωνίζονται για τη δημιουργία μιας ανεξάρτητης από το Βελιγράδι εκκλησίας. Αυτή την φορά δεν είναι το έθνος που χρησιμεύει για υποστήριγμα, αλλά ένας περιφερειακός επαρχιωτισμός.

Μια δεύτερη ενδιαφέρουσα όψη της γιουγκοσλαβικής σύγκρουσης είναι ότι ενισχύει τον σχηματισμό, μέσα στους κόλπους των Βαλκανίων ενός ορθόδοξου μπλοκ, που αναπαράγει τις ιστορικές κληρονομιές, μια που βλέπουμε δίπλα δίπλα τη Ρουμανία, τη Σερβία και την Ελλάδα να σχηματίζουν ένα είδος ατσάλινου τριγώνου ενάντια στις δυτικές δυνάμεις και φυσικά ενάντια σε κάθε μορφή ισλαμισμού. Δεν είναι μυστικό πως η Ρουμανία ενισχύει σημαντικά τη Σερβία με την διακριτική υποστήριξη της Ρωσίας· η Ελλάδα συνδέθηκε με αυτή τη συμμαχία, για λόγους που είδαμε προηγουμένως[2]. Έτσι, ενενήντα χρόνια μετά την ανατροπή της δυναστείας των Ομπρένοβιτς, η Ρωσία ξαναβρίσκεται στις όχθες της Αδριατικής, αυτή τη φορά μέσα σ' ένα περίεργο μίγμα συμμαχιών ανάμεσα σε πρώην κομμουνιστικές χώρες ορθόδοξης παράδοσης, βυθισμένες σε εθνικισμούς τόσο πιο επιθετικούς όσο περισσότερο αισθάνονται απειλούμενες από τους γείτονές τους.

Ο τρίτος με σημασία τόπος, στον οποίο τα ορθόδοξα θεμέλια της εθνικής ζωής παρουσιάζουν μια σταθερότητα, είναι φυσικά η Ρωσία.

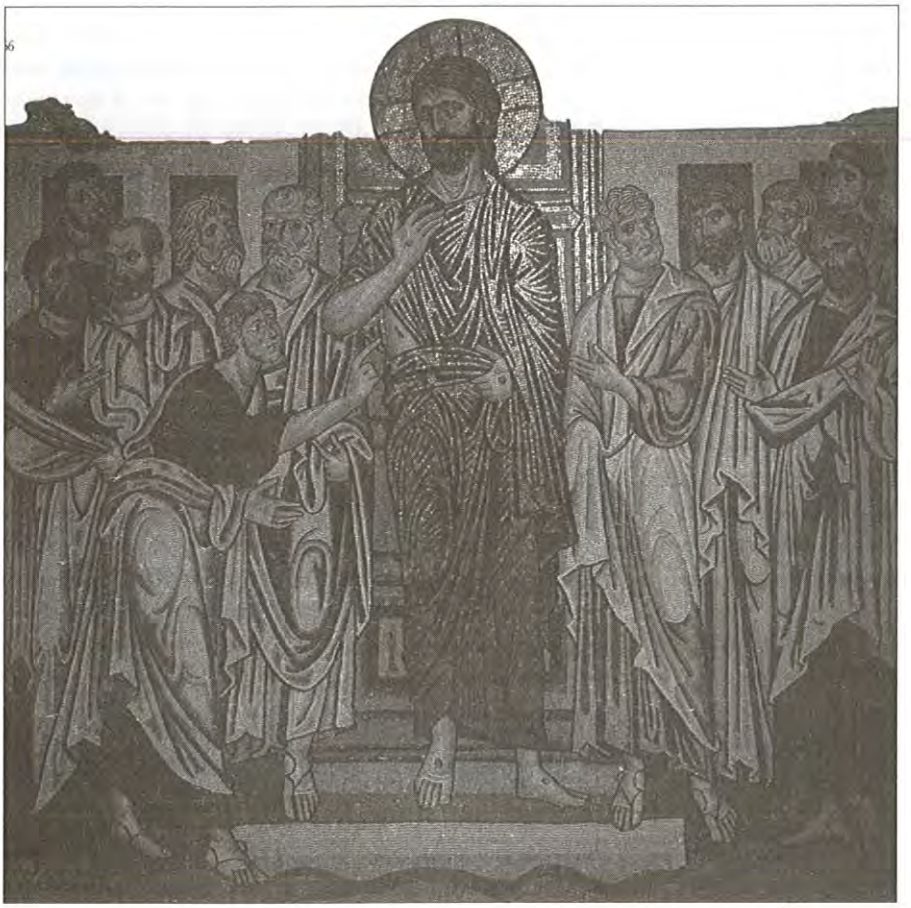
Παρόλο που, από τη στιγμή της εγκαθίδρυσης της Περεστρόϊκα και της Γκλάσνοστ[3] η εκκλησία βρήκε γρήγορα την ελευθερία της και ένα κομμάτι της εξουσίας της, εντούτοις το πιο ενδιαφέρον δεν βρίσκεται εδώ. Το τέλος της Σοβιετικής Ένωσης σήμανε την άμεση επιστροφή προπατορικών προβληματικών γύρω από την ιστορία της Ρωσίας. Αυτών των σχέσεων της Ρωσίας με το παρελθόν της και το μέλλον της διαμέσου της ορθόδοξης εκκλησίας, των γειτονικών ορθοδοξιών και της καθολικής εκκλησίας.

Η ανεξαρτησία της Ουκρανίας έθετε και θέτει ένα εξαιρετικά πολύπλοκο πρόβλημα στη ρωσική εκκλησία. Για να το κατανοήσουμε πρέπει να γυρίσουμε στην εποχή, που η Ουκρανία εντάχθηκε στο ρωσικό έδαφος, τον 17ο αιώνα. Μέχρι τότε, η εκκλησιαστική ιεραρχία ήταν εξαρτημένη από την Κωνσταντινούπολη. Η προσάρτηση των ουκρανικών εδαφών από την αυτοκρατορία των Τσάρων σήμανε βεβαίως την κυριαρχία της ρωσικής εκκλησίας σε αυτές τις περιοχές. Το 1918, μόλις η Ουκρανία έγινε για πρώτη φορά ανεξάρτητη χώρα, το πρώτο αντανακλαστικό ήταν η δημιουργία μιας ανεξάρτητης ορθόδοξης εκκλησίας ενάντια στην επιθυμία της Μόσχας αλλά με τη διακριτική υποστήριξη της Κωνσταντινούπολης και της σοβιετικής εξουσίας, που είχε συναρπαστεί από τη δυνατότητα εξασθένισης της επιρροής του ρωσικού αισθήματος και της ρωσικής πολιτικής στις περιοχές της παλιάς αυτοκρατορίας. Με την επανένταξη της Ουκρανίας στη Σοβιετική Ένωση, η εκκλησία αυτή εξαφανίστηκε από το ουκρανικό έδαφος και επιβίωσε μόνο στην Αμερική και τη Γερμανία. Ξαναεπέστρεψε το 1949 με τη γερμανική κατοχή και εξαφανίστηκε εξίσου γρήγορα το 1945. Τη χρονιά αυτή, η ορθόδοξη κοινότητα της Ουκρανίας διευθύνονταν από έναν Έξαρχο, δηλαδή ένα είδος αρχηγού ιεραποστολής. Ταυτόχρονα, η ουνιτική εκκλησία, λίκνο του ουκρανικού εθνικισμού, εντάχθηκε δια της βίας σε αυτή την εκκλησιαστική δομή. Η ίδια αυτή διαδικασία εμφανίστηκε και στη Λευκορωσία, που γνώρισε κι αυτή σε εμβριακή μορφή ανεξάρτητη εκκλησία.

Για να ξαναγυρίσουμε στην Ουκρανία, από το 1991, η θρησκευτική κατάσταση δεν ήταν μόνο γεμάτη από συγκρούσεις αλλά έγινε και εξαιρετικά πολύπλοκη. Παρόλο που η πλειοψηφία των ενοριών έμεινε πιστή στο Πατριαρχείο της Μόσχας, που στο μεταξύ μετέτρεψε την Εξαρχεία του σε αυτόνομη εκκλησία, η αναγέννηση της εκκλησίας της Ουνίας και η ύπαρξη μιας αυτοκέφαλης, ανεξάρτητης ουκρανικής εκκλησίας με την υποστήριξη της νέας ουκρανικής εξουσίας δημιούργησε έναν πραγματικό θρησκευτικό πόλεμο στην περιοχή. Αυτός ο πόλεμος έγινε ακόμη πιο πολύπλοκος από το γεγονός ότι οι κύκλοι

των Ουκρανών αυτονομιστών χωρίστηκαν σε δύο ρεύματα, τα οποία γέννησαν δύο αυτοκέφαλες ορθόδοξες εκκλησίες, εκ των οποίων η μια υποστηρίζεται ανοιχτά από τον πρόεδρο Λεονίντ Κραφτσούκ. Πέρα από αυτές τις οργανωτικές και εκκλησιαστικές περιπέτειες, αυτό που είναι εντυπωσιακό, είναι ότι για μια φορά ακόμη στον ορθόδοξο κόσμο, η έκφραση του έθνους προβάλλεται ταυτόχρονα στο πολιτικό και το θρησκευτικό επίπεδο. Ο αγώνας για την ουκρανική ταυτότητα ενάντια στην παλιά ρώσικη εξουσία, τσαρική ή κομμουνιστική, είναι ένας αγώνας που γίνεται είτε στο όνομα του καθολικού ουνιτισμού είτε στο όνομα του ορθόδοξου αυτονομιτισμού. Αυτή η προβολή του θρησκευτικού στο εθνικό καθιστά φυσικά τις συγκρούσεις ιδιαίτερα σφοδρές. Τα ζητήματα που διακυβεύονται είναι σημαντικά, είναι καταρχήν οικονομικά και υλικά· πρόκειται για την περιουσία της εκκλησίας, τα μοναστήρια..., αλλά ξεπερνούν και τα όρια των ρωσο-ουκρανικών σχέσεων και ξαναβρίσκουν τους αιώνιους προβληματισμούς των Σλάβων της Ανατολής: ποιοί είμαστε; το κέντρο βάρους μας είναι προς τη Δύση; βρίσκεται μέσα μας; βρίσκεται μέσα σε μια συνεργασία με άλλους Σλάβους; Εδώ βρίσκονται κάποια από τα ζητήματα αυτής της θρησκευτικής έντασης. Πρέπει να ξαναπούμε, πως η ανεξάρτητη ουκρανική εκκλησία στην αναγέννησή της επωφελείται της στήριξης των νέων Ουκρανών διοικούντων, του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης που, με πολλή λεπτότητα και διακριτικότητα, προσπαθεί να αποδυναμώσει τον παλιό του ανταγωνιστή, το Πατριαρχείο της Μόσχας και την καθολική εκκλησία που πέρα από την υπεράσπιση των Ουνιτών δεν θα λυπόταν καθόλου να έβλεπε να υποχωρεί ένα από τα εμπόδια στον επεκτατισμό της στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών: το Πατριαρχείο της Μόσχας.

Η σύγκρουση της ορθόδοξης ρωσικής εκκλησίας με την καθολική εκκλησία, άρχισε το 1991, όταν το Βατικανό εγκαθίδρυσε επισκοπές σε μια σειρά από περιοχές της Ρωσίας, όπου ζουν καθολικοί. Όλος αυτός ο διάκοσμος αρμοδιοτήτων έγινε αντιληπτός από τους πατριαρχικούς κύκλους σαν μια αφόρητη επίθεση και είδαν σ' αυτόν τους παλιούς πειρασμούς του καθολικισμού, όπως αυτούς που εμφανίστηκαν τη στιγμή της Επανάστασης του 1917[4]. Σήμερα, που η ρωσική εκκλησία έχει ξαναβρεί την ελευθερία της, έχει ν' αντιμετωπίσει με τον ερχομό των καθολικών αποστολών αποσκιρτήσεις και επίσης έναν πολλαπλασιασμό των προτεσταντικών αποστολών. Ξεχνώντας γρήγορα το μακρύ κατάλογο των μαρτυριών της, ετοιμάζεται να αντιμετωπίσει καινούργιες δύσκολες ώρες. Αυτό βέβαια δεν την εμποδίζει να θεωρεί τον εαυτό της σαν τον θεματοφύλακα της μοίρας της Ρωσίας. Δεν το επιβεβαιώνουν αυτό μόνον οι καλές σχέσεις του Μπόρις Γιέλτσιν με τον Πατριάρχη Αλέξιο, αλλά και στην κρίση που θέτει αντίθετους τους συντηρητικούς με τον Μπόρις Γιέλτσιν, είδαμε τον Πατριάρχη να τίθεται μεσολαβητής κατά τη διάρκεια των δύο πραξικοπημά-



των. Ποιός θα μπορούσε να φανταστεί στις αρχές της δεκαετίας του '80, μέσα στη μπρεζνιεφική περίοδο, πως δέκα χρόνια αργότερα, ο πνευματικός ηγέτης της Ρωσίας θα έμπαινε ανάμεσα στις φατρίες που αγωνίζονταν για την εξουσία, φατρίες που και οι δύο προέρχονταν από τον κομμουνισμό. Αλλά το πιο θεαματικό δεν είναι και το πιο ενδιαφέρον· το πιο ενδιαφέρον είναι η αιτιολογία που δόθηκε από τον Πατριάρχη για τη δεύτερη παρέμβασή του, τον Οκτώβριο του '93. Είπε ότι η ενότητα του έθνους απειλείται από την αφύπνιση ενός αριθμού από μικρές πριγκηπικές ηγεμονίες. Ο αρχηγός της ρωσικής εκκλησίας τίθεται λοιπόν ως «διατηρητής» των ρωσικών εδαφών, ως ο εγγυητής, ο θεματοφύλακας όχι μόνο της εθνικής συνείδησης αλλά και της εθνικής ακεραιότητας.

Ο εορτασμός των χιλίων ετών της χριστιανικής Ρωσίας του 1989, είχε επιτρέψει να αντιληφθεί κανείς, ότι η ορθόδοξη εκκλησία έχοντας απαλλαγεί από τον κλοιό του κομμουνισμού επεδίωκε να ξαναπάρει τον παραδοσιακό της ρόλο του ηγέτη του έθνους. Τέσσερα χρόνια αργότερα, μπροστά σ' ένα απολιθωμένο παγκόσμιο κοινό είδαμε τους διαπραγματευτές να εγκαθίστανται στην έδρα του Πατριαρχείου στην Μόσχα, για να αποφασίσουν για την κοινωνική τάξη και τους τρόπους επίλυσης της κρίσης του φθινοπώρου 1993.

Πρόκειται για την επιστροφή του απωθημένου, γιατί σήμερα εκτός από τον πολιτικό ρόλο του Πατριαρχείου, η ορθόδοξη συνείδηση συνεχίζει να επηρεάζει τους προβληματισμούς γύρω από το μέλλον της χώρας. Ποιό είναι το μέλλον της Ρωσίας; Ποιά είναι η Ρωσία; Παρά τα εξήντα χρόνια κομμουνισμού που πέρασαν, το ζήτημα παραμένει ανοιχτό και για μιαν ακόμη φορά, όπως και στις αρχές του 19ου αιώνα, θα δούμε τις απόψεις να σχίζονται στα δύο ανάμεσα σε δυτικοποιημένα ρεύματα που, εκμοντερνισμένα, προσβλέπουν στο γάτζωμα της Ρωσίας στη Δύση και σε ρεύματα, που θα μπορούσαμε να βαφτίσουμε νεοφιλοσλαβικά, που βλέπουν τη σωτηρία της Ρωσίας στον αυτοπροσδιορισμό της και στη λατρεία μιας ρωσικής ιδιαιτερότητας, η οποία περνάει φυσικά μέσα από την εξύψωση της Ορθοδοξίας.

Βλέπουμε πως το Πατριαρχείο της Μόσχας και κυρίως το συλλογικό ψυχολογικό κλίμα που περικλείει αυτήν τη θρησκευτική αναγέννηση της Ρωσίας, χωρίς να θέλει να επιστρέψει στους μύθους της τρίτης Ρώμης, αναπτύσσεται σύμφωνα με τους παραδοσιακούς άξονες της ρωσικής ορθόδοξης σκέψης: μια μεγάλη καχυποψία απέναντι στη Δύση και κυρίως απέναντι στην καθολική εκκλησία, μια επιστροφή στο ρόλο του φυλακα της εθνικής αλήθειας, μια επιστροφή στους μύθους της Ρωσίας προστάτη της Ευρώπης από την ισλαμική άνοδο και της Ρωσίας που είναι έτοιμη να θυσιαστεί προκειμένου να εμποδίσει το Ισλάμ να υποτάξει την χριστιανοσύνη. Όλα αυτά τα στοιχεία, παρόντα εδώ και διακόσια χρόνια, μετά από μια ελαφρά ανανέωση επέστρεψαν με μεγάλη ταχύτητα στο προσκήνιο της πολιτικής ζωής, κυρίως με την προεκλογική εκστρατεία των βουλευτικών του '93. Τελικά, είναι εξαιρετικά δύσκολο να απαλλαγεί κανείς όχι μόνο από τη θρησκεία αλλά και από όλο το συλλογικό φαντασιακό που μπορεί αυτή να κουβαλάει, ακόμη και μετά από 75 χρόνια προπαγάνδας και αντιθρησκευτικών ενεργειών.

Συμπεράσματα

Στην αρχή αυτής της εργασίας θέσαμε το ζήτημα της πραγματικής εκτίμησης του ρόλου του θρησκευτικού παράγοντα στον τομέα των γεωπολιτικών στάσεων και συμπεριφορών των κοινωνικών ομάδων. Περικλείοντας το ζήτημα με βάση τις χώρες, που έχουν ορθόδοξο θρήσκευμα, μπορέσαμε να δούμε, ότι η αλληλεπίδραση του θρησκευτικού και του γεωπολιτικού λειτουργούσε με έναν ιδιαίτερο τρόπο σε αυτό το χώρο και η ιδιαιτερότητα της ορθοδοξίας βρίσκεται στο γεγονός της εκ γενετής συγχώνευσης του εθνικού και του θρησκευτικού στοιχείου.

Εάν μελετήσουμε το εθνικό φαινόμενο και στις τρεις διαστάσεις του, το σχηματισμό του εθνικού αισθήματος, τον εθνικισμό και τον επεκτατικό εθνικισμό, θα δούμε τη βαθιά διαπλοκή της ορθοδοξίας με το εθνικό φαινόμενο στην ανατολική και βαλκανική Ευρώπη. Δεν είναι βέβαιο, ότι σε άλλους πολιτικο-θρησκευτικούς χώρους τα πράγματα λειτουργούν με τον ίδιο τρόπο. Η φρόνηση του γεωπολιτικού βλέμματος πρέπει να μας οδηγήσει στη διαπίστωση, ότι αυτό που ισχύει σε περιορισμένη πολιτικο-ιστορική εποχή και μέσα σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο δεν ισχύει αναγκαστικά παντού.

Εδώ λοιπόν και διακόσια χρόνια, το γεωπολιτικό βάρος της ορθόδοξης θρησκείας βαρύνει πάνω στο συλλογικό σχηματισμό του εθνικού αισθήματος σε όλες τις μορφές του. Η θρησκεία στον ορθόδοξο χώρο είναι ένας από τους βασικούς

πρωταγωνιστές στο σχηματισμό των εθνών. Κατά κάποιον τρόπο οι δύο υπερ-δομές, αυτή της θρησκείας και αυτή του έθνους, αναζωπυρώνονται αμοιβαία.

Οι σημερινές έρευνες πάνω στο εθνικό φαινόμενο ασχολούνται σε σημαντικό βαθμό με τη μελέτη του εθνικού φαινομένου ως συλλογικού φαντασιακού και όχι απλά και μόνον ως πολιτικο-οικονομικού ή κοινωνικο-ψυχολογικού φαινομένου. Ξαναεντάσσοντας στην προβληματική μας τη διάσταση του συλλογικού φαντασιακού μπορούμε πραγματικά να κατανοήσουμε πώς στον 19ο αιώνα, μέσα στη θέλησή τους για χειραφέτηση οι ορθόδοξοι λαοί και κυρίως εκείνοι που ήταν κάτω από τον ορθόδοξο ζυγό, βρήκαν καταφύγιο, στην αρχή τουλάχιστον, στην Ορθοδοξία, που αποτέλεσε μοχλό δύναμης. Είδαμε άλλωστε, ότι η Ορθοδοξία λειτούργησε διαφορετικά στους κόλπους του κάθε πολιτικού χώρου, άλλοτε με τον πιο διακριτικό τρόπο σαν συνοδευτικός παράγοντας κι άλλοτε σαν παράγοντας συνομωσιών και καταγγελιών των εχθρών των νέων πατρίδων.

Στον ορθόδοξο κόσμο, θρησκεία και έθνος σχηματίζουν μια ενεργητική συνεργία, με την έννοια πως δεν σταματούν να παρέχουν υπηρεσίες η μια στην άλλη. Αυτοί οι δύο τύποι κοινωνιο-ψυχολογικής πρακτικής, το θρησκευτικό και το εθνικό συνάπτουν δεσμούς, είτε βρίσκονται στην εποχή της εθνικής αφύπνισης, είτε κατά τη διάρκεια της εθνικής ζωής, είτε στον σχηματισμό εθνικιστικών πολιτικών ρευμάτων.

Κύριος πρωταγωνιστής του πολιτικού αγώνα στον 19ο και στον 20ό αιώνα, η ορθόδοξη θρησκεία μεταβολίζοντας τα συστατικά του εθνικισμού, συνέβαλε στον συλλογικό σχηματισμό αυτών των εθνών με την έννοια, ότι τους υπέδειξε τους δυνάμει εχθρούς τους. Η ιδιαίτερη αποτελεσματικότητα της Ορθοδοξίας στην πολιτική ζωή αυτών των χωρών συνδέεται με το γεγονός, ότι η διαδικασία της ταύτισης του έθνους προς την Ορθοδοξία γινόταν με ένα διπλό τρόπο, τόσο απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του το έθνος, σαν επιβεβαίωση του εγώ, όσο και απέναντι στους άλλους, υποδεικνύοντας έτσι τους πιθανούς εχθρούς του. Για να γίνουμε συγκεκριμένοι, τα παραπάνω δηλώνουν πως οι εχθροί των νέων αυτών εθνών ήταν ταυτόχρονα εχθροί και της Ορθοδοξίας, και αντίστροφα. Η απόλυτη αυτή έκφραση του συλλογικού φαντασιακού, εξηγεί και τη δριμύτητα μερικών αγώνων, όπως αυτών που βλέπουμε σήμερα στην Γιουγκοσλαβία.

Σ' έναν επίλογο μπορούμε επίσης να θέσουμε το ερώτημα της προοπτικής αυτού του γεωπολιτικού δεσμού ανάμεσα στις θρησκείες και τα έθνη μέσα στη σφαίρα της Ορθοδοξίας. Εάν, όπως όλα το δείχνουν, ένας αριθμός περιοχών στον κόσμο έχει ήδη ενταχθεί σε μια διαδικασία αφύπνισης του θρησκευτικού στοιχείου, κυρίως στο πολιτικό επίπεδο, επείγει να αναρωτηθούμε λαμβανομένου επιπλέον υπόψιν και του γεγονότος ότι αυτές οι ορθόδοξες χώρες ζουν μέσα σ' ένα τόξο κρίσης, ποιο μπορεί να είναι το μέλλον της Ορθοδοξίας σαν παράγοντας διαμόρφωσης της περιφερειακής και της τοπικής πολιτικής;

Είναι βέβαιο ότι οι συλλογικές συμπεριφορές, τόσο παλιές και τόσο σφαιρικές και ολικές, δεν θα εξαφανιστούν από τη μια μέρα στην άλλη. Χωρίς ν' αναφερθούμε στις θρησκευτικές αναγεννήσεις που βλέπουμε δεξιά κι αριστερά, είναι αυτονόητο ότι η ορθόδοξη θρησκεία, σαν σημείο αναφοράς στις εθνικές κοινωνίες, είναι προορισμένη να συνεχίσει να λειτουργεί, όποιος κι αν είναι κατά τα άλλα ο βαθμός εκκοσμίκευσης των κοινωνιών αυτών. Βέβαια, δύσκολα μπορούμε να φανταστούμε μια ηγεμονική τάση των εκκλησιών πάνω στις κοινωνίες που, ενώ εκκοσμικεύονται, συνεχίζουν εντούτοις να αναφέρονται περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά σε εθνικούς μύθους που έχουν τις ρίζες τους στον θρησκευτικό χώρο. Αλλά η εκκοσμίκευση των κοινωνιών και η αφύπνιση του θρησκευτικού πνεύματος, δεν είναι πράγματα αντιθετικά, γιατί η εκκοσμίκευση αφορά τα κράτη ενώ η αφύπνιση του θρησκευτικού πνεύματος αφορά την στάση των ατόμων απέναντι στη θρησκεία σαν παράγοντα πολιτικής έμπνευσης. Μπορούμε να συλλογιστούμε πως οι ορθόδοξες χώρες θα συνεχίσουν την πολιτική της καχυποψίας απέναντι στο Ισλάμ και τον καθολικό κόσμο. Η όποια, σε τελική ανάλυση, καλή οικουμενική διάθεση είναι αρκετά επιφανειακή σε σχέση με την ορμητικότητα αυτών των λαών. Ακόμη κι αν μερικοί θεολόγοι συζητούν μεταξύ τους, είναι βέβαιο ότι δεν θα εξαρτηθεί από αυτούς αν θα σταματήσει το μίσος ανάμεσα σε Κροάτες καθολικούς και Σέρβους ορθόδοξους.

Η αμοιβαία αγωγιμότητα που υπάρχει ανάμεσα στους εθνικισμούς και την Ορθοδοξία, αφήνει να νοηθεί πως στις περισσότερες περιπτώσεις, οι ορθόδοξες εκκλησίες θα συνεχίσουν να συνιστούν καθοριστικούς παράγοντες του γεωπολιτικού τοπίου των ορθόδοξων εθνών, είτε ως πηγή έμπνευσης, είτε ως παράγοντας νομιμοποίησης.

Η θρησκεία δεν είναι ένας δευτερεύων παρά-

γοντας των διεθνών σχέσεων και δεν είναι μια υπερδομή της γεωπολιτικής. Σε αυτό το τέλος του 20ού αιώνα που βλέπουμε ν' αναδύονται σε διάφορες θρησκείες όπως είναι το Ισλάμ, ο Ινδουϊσμός, ο Καθολικισμός, η Ορθοδοξία, ακόμη και σε μερικές εκφράσεις του Προτεσταντισμού, ρεύματα φονταμενταλιστών και φανατικών, είμαστε υποχρεωμένοι, εξετάζοντας «εν θερμώ» τη θρησκευτική αφύπνιση, να διαπιστώσουμε ότι η θρησκεία είναι στο κέντρο των γεωπολιτικών πρακτικών και διατάξεων.

Οι μελλοντικές συγκρούσεις κινδυνεύουν να είναι συγκρούσεις ανάμεσα σε μεγάλους πολιτισμούς και όχι μόνον ανάμεσα σε έθνη; Σε οποιαδήποτε περίπτωση, το έθνος των πολιτιστικοθρησκευτικών φαινομένων, αυτών των πολιτισμών.

Αυτές βέβαια είναι υποθέσεις και, χωρίς να θέλουμε να μελλοντολογούμε, είμαστε υποχρεωμένοι να διαπιστώσουμε ότι αυτοί, οι προερχόμενοι από το παρελθόν μεγάλοι ιδεολογικοί χώροι, αντιστάθηκαν σε πολλά πράγματα. Αντιστάθηκαν στη νεωτερικότητα, είτε την καπιταλιστική είτε την κομμουνιστική. Αντιστάθηκαν και αντιστέκονται ακόμη στην αστικοποίηση, επιβίωσαν στους μετασχηματισμούς του αγροτικού χώρου και στον εκσυγχρονισμό των νοοτροπιών. Βρίσκονται στη ρίζα πολλών συλλογικών πολιτικών στάσεων. Ποιός θα μπορούσε να φανταστεί πριν από δέκα χρόνια, με εξαίρεση κάποιους ειδικούς που δεν στερούνται φαντασίας, ότι η Σερβία, η Ρωσία, η Γεωργία, θα ξαναζωντάνευαν μέσα στον πολιτικό τους αγώνα θεματικές που μερικές από αυτές έχουν τις ρίζες τους στον μεσαίωνα; Η μελέτη των συλλογικών συμπεριφορών δείχνει ότι η γεωπολιτική έχει κάθε συμφέρον σήμερα, εάν θέλει να συνεχίσει να υπάρχει και αύριο, να μην αμελήσει ούτε και να παραγκωνίσει από την έρευνά της το θρησκευτικό φαινόμενο. Βέβαια, δεν πρέπει να μετατραπεί ο θρησκευτικός παράγοντας σε αιτία των πάντων. Επιβάλλεται μια ισορροπημένη αντιμετώπιση ανάμεσα στον αποκλεισμό του θρησκευτικού από τον γεωπολιτικό λόγο και μια αντιμετώπιση γεμάτη εμμονές. Γιατί υπάρχει ένας κοινωνικός χώρος στον οποίο επιπλέει ένα συλλογικό φαντασιακό θεμάτων που, απότομα, μπορούν να ενεργοποιηθούν από πολιτικές λογικές και ν' αποδειχθούν όχι μόνον δολοφονικά αλλά και προσδιοριστικά των παγκοσμίων υποθέσεων.

Η θρησκευτική μηχανή των κοινωνιών υπερβαίνει την θρησκεία. Η λειτουργία της διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία και, για ό,τι αφορά τον ορθόδοξο κόσμο, η συνεχής άρθρωσή του με το εθνικό φαινόμενο του δίδει μια ιδιαίτερη ποιότητα. Συνείδηση του έθνους, αφυπνιστής του έθνους, συνοδός του έθνους, θα μπορούσαμε για καιρό να απαριθμούμε τους ρόλους της προερχόμενης από την συλλογική θρησκευτική πρακτική της Ορθοδοξίας, θρησκευτικής ιδεολογίας.

Αυτά τα διακόσια χρόνια της ορθόδοξης ιστορίας, που λειτούργησαν σαν παραγωγός εθνικών αξιών, υποχρεώνουν βέβαια τους εραστές της γεωπολιτικής να συνεχίσουν να διερευνούν το συλλογικό φαντασιακό, αυτές τις μεγάλες ιερότητες που είναι οι θρησκείες και, κυρίως, τα συλλογικά αντανακλαστικά που αυτές γεννούν. Ίσως έφτασε ο καιρός να πειστούμε για την αναγκαιότητα της αποκρυπτογράφησης του συλλογικού φαντασιακού και όχι μόνο των διπλωματικών συμπεριφορών και των πολιτικών διατάξεων, για να μπορέσουμε να προχωρήσουμε την γεωπολιτική. Δεν πρόκειται για ψυχολογικοποίηση της γεωπολιτικής αλλά για ανάθεση νέων ρόλων προς την κατεύθυνση της διασάφησης των διεθνών σχέσεων.

Ταυτόχρονα αιτία και αποτέλεσμα η θρησκεία, και στην προκειμένη περίπτωση ο ορθόδοξος κόσμος, παγιώνοντας και ενισχύοντας τις φυλετικο-εθνικές αποστάσεις, επιβεβαιώνει από τις πρακτικές που γεννά ότι είναι ένα στοιχείο του γεωπολιτικού πεδίου. Είτε μέσα στην αντίθεση Ορθοδοξίας - Ισλάμ, είτε Ορθοδοξίας - Καθολικισμού, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η θρησκεία δεν υπήρξε ποτέ ένας δευτερεύων παράγοντας μέσα στη δυναμική των εντάσεων. Ο λόγος είναι απλός, γιατί η θρησκεία είναι ταυτοχρόνως η πηγή αυτών των εντάσεων και η νομιμοποίησή τους στην συνείδηση των ιστορικών δραστών. Εάν αυτό μπόρεσε να αποδειχτεί φασματοσκοπώντας το ορθόδοξο σύμπαν, επιβεβαιώνεται επίσης και από την ανάλυση του «παραορθόδοξου» κόσμου που συναντήσαμε πολλές φορές σε αυτό το βιβλίο, όπως είναι οι εκκλησίες της Ουνίας και οι μη χαλκηδονιακές εκκλησίες, ονομαζόμενες ακόμη και μονοφυσιτικές ή παλαιο-ορθόδοξες: Κόπτες, Αρμένιοι, Ιακωβίτες, Μαλάμπαρ.

Το αναφέραμε πολλές φορές πως η κατάρρευση του κομμουνισμού στην ανατολική Ευρώπη προκάλεσε τη συγκρουσιακή αναγέννηση των εκκλησιών της Ουνίας με το ορθόδοξο περιβάλλον τους και πως οι ενδοεθνικές αυτές διαμάχες έχουν μια γεωπολιτική διάσταση. Αυτό ισχύει

συγκεκριμένα για τις σημερινές συγκρούσεις στην Τρανσυλβανία ανάμεσα σε Ουνίτες και Ορθοδόξους, και στην εξαιρετικά δύσκολη κατάσταση που έχουν περιέλθει οι ορθόδοξες κοινότητες στην ανατολική Σλοβακία εξαιτίας της επανεργοποίησης των εκκλησιών της Ουνίας.

Τι θα λέγαμε για τις συγκρούσεις ανάμεσα σε Κόπτες και Μουσουλμάνους στην Αίγυπτο, για την εξολόθρευση των Σουδανών Κοπτών από τους φανατικούς μουσουλμάνους του Χαρτούμ; Τι θα λέγαμε για τις συγκρούσεις που γέμισαν στο αίμα την Αιθιοπία για τριάντα χρόνια και που έφεραν σε αντίθεση τους Κόπτες του κεντρικού οροπεδίου με τους Μουσουλμάνους της περιφέρειας; Τι να πούμε για την σύγκρουση, από την άλλη πλευρά του μεσανατολικού χώρου, ανάμεσα στους Αρμένιους και τους Αζέρους που είναι μια σύγκρουση εθνική, αναζωπυρωμένη από τη σύγκρουση ανάμεσα σε χριστιανούς μονοφυσίτες και σιΐτες μουσουλμάνους. Τέλος, εάν οι Ιακωβίτες της Συρίας δεν ακούγονται στο πολιτικό επίπεδο, οι μακρινοί μαθητές τους του νότου της Ινδίας, του κράτους του Κεράλα, που τους ονομάζουμε Μαλάμπαρ και είναι χριστιανοί μονοφυσίτες, μυημένοι από Σύριους εμπόρους, είναι σήμερα τα θύματα μιας σχετικής καταδίωξης από τα ινδουϊστικά υπερ-εθνικιστικά κόμματα.

Ο Ματίς αρεσκόταν να λέει ότι οι αποδείξεις κουράζουν την αλήθεια και πραγματικά είναι περιττό και ανιαρό να κοσκινίζουμε τις συγκρούσεις στις οποίες εμπλέκονται η θρησκεία και το έθνος.

Θα μπορούσαμε να γράψουμε πολλές σελίδες γύρω από αυτό το θέμα. Είναι επίσης περιττό να προσπαθήσουμε να δούμε ποιος από αυτούς τους παράγοντες προσδιορίζει τον άλλον. Είναι το θρησκευτικό στοιχείο που ενεργοποιεί το εθνικό ή είναι το εθνικό που δίνει ερέθισμα στο θρησκευτικό; Απέναντι σε αυτού του είδους τα ψευδοδιλήμματα, αξίζει περισσότερο να προσανατολιστούμε προς τον κοινωνιολογικό ορισμό που έσωσε ο Μαρσέλ Μος γι' αυτά τα φαινόμενα: «ολικά κοινωνικά φαινόμενα».

Στον επίλογο αυτής της σύντομης εξέτασης του ορθόδοξου κόσμου, που τον αντιληφθήκαμε σαν ένα ολικό φαινόμενο, μας φαίνεται νόμιμο να αποκαταστήσουμε το θρησκευτικό στοιχείο σαν εξ ολοκλήρου σύντροφο της γεωπολιτικής γνώσης, γιατί το θρησκευτικό είναι ένας προσδιοριστικός και κυρίαρχος παράγοντας αυτού που ο Υβ Λακόστ ονομάζει γεωπολιτική αναπαράσταση. Σύμφωνα με αυτόν τον συγγραφέα, ο όρος της αναπαράστασης συγκεντρώνει το σύνολο των εικόνων και των ιδεών που έχει μια πολιτική ομάδα για την γεωπολιτική της κατάσταση και αυτής των γειτόνων της. Θεωρεί ότι αυτές οι αναπαραστάσεις αποτελούν έναν ουσιαστικό κινητήρα των γεωπολιτικών καταστάσεων. Με αυτήν την οπτική, αυτή η φασματοσκόπηση του ορθόδοξου κόσμου δεν μπορεί παρά να ενισχύσει αυτή τη θέση και να βοηθήσει στην ανάπτυξη της νέας αυτής έννοιας της αναπαράστασης. Αυτή η αποσαφήνιση παίρνει όλο της το νόημα, εάν αποδεχτούμε, ότι μια γεωπολιτική αναπαράσταση εμπεριέχει μέσα της το θρησκευτικό στοιχείο. Στην προκειμένη περίπτωση η γεωπολιτική του ορθόδοξου κόσμου μας έδειξε πως το θρησκευτικό ως πηγή εθνικής ιδεολογίας και συλλογικής νομιμοποίησης είναι μια από τις μήτρες αυτών των γεωπολιτικών αναπαραστάσεων που, σε τελική ανάλυση, κινούν τον κόσμο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σ.τ.Μ.: Το «Νατσερτάνγιε», που σημαίνει στα σερβικά το «Μεγάλο Σχέδιο», συνιστούσε από την μια την επιθυμία για έναν παν-σερβισμό, δηλαδή τη συσπείρωση των Σέρβων γύρω από το Βελιγράδι και από την άλλη τη διάθεση συσπείρωσης όλων των Σλάβων της νότιας βαλκανικής υπό την αιγίδα της σερβικής δυναστείας.

2. Σ.τ.Μ.: Ο συγγραφέας αναφέρεται στην ελληνική περίπτωση σε ειδικό κεφάλαιο.

3. Σ.τ.Μ.: Οι περίφημοι ρωσικοί όροι της γκορμπατσοφικής εποχής που σημαίνουν ανασυγκρότηση και διαφάνεια.

4. Σ.τ.Μ.: Κατά την περίοδο της Οκτωβριανής Επανάστασης και του εμφυλίου πολέμου η καθολική εκκλησία υπό την ανοχή των μποσλεβίκων προσπάθησε, να επεκταθεί στον ρωσικό χώρο εκμεταλλευόμενη τις δυσκολίες που περνούσε η ορθόδοξη ρωσική εκκλησία.

Η έννοια του πλήθους στα πλαίσια του φιλελευθερισμού και του πολιτικού ανορθολογισμού

*Γιώργος Κόκκινος**

Το ιδεολόγημα του φόβου των μαζών —έκφραση μιας μορφής εσωτερικού ρατσισμού— γνωρίζει σημαντική διασπορά μεταξύ των πολιτικών ιδεολογιών του 19ου αιώνα, που αντιβαίνουν στον σοσιαλισμό. Κάνει την εμφάνισή του τόσο στα πλαίσια της φιλελεύθερης πολιτικής παράδοσης και του συντηρητισμού, όσο και στα πλαίσια του πολιτικού ανορθολογισμού και έρχεται να ριζοσπαστικοποιήσει την πνευματική και πολιτική ατμόσφαιρα της εποχής[1].

Το ιδεολόγημα αυτό δεν συνιστά παρά απάντηση «εκ των άνω» στην προϊούσα πολιτικοποίηση των μαζών, που αξιώνουν την είσοδό τους στην πολιτική σκηνή, την πολιτική τους δηλαδή συμμετοχή, είτε με τη μορφή της θεσμικής κατοχύρωσης του καθολικού εκλογικού δικαιώματος, είτε με τη μορφή της επαναστατικής βίας. Η προσφυγή σ' αυτό αναδεικνύει την επιθυμία και την απόπειρα χειραγώγησης των προλεταριοποιημένων μαζών μέσω: α) των εκπαιδευτικών μηχανισμών του κράτους· β) της ενστάλλαξης και εμπέδωσης της εθνικής ιδεολογίας· γ) της πολιτικής τους στέγασης στον χώρο των παραδοσιακών αστικών κομμάτων, που μετατρέπονται την ίδια περίπου εποχή από κόμματα εκπροσώπησης σε μαζικά κόμματα[2]· δ) της εξασφάλισης εργασιακής ειρήνης υπό την επιστασία του κράτους και, τέλος, ε) σε οριακές περιπτώσεις κρίσης του πολιτικού συστήματος, της μετατροπής τους σε πολιτικό στρατό αυταρχικών χαρισματικών ηγεσιών με αντικοινοβουλευτικό προσανατολισμό.

Πρόκειται, βέβαια, για το πρόβλημα της πολιτικής ολοκλήρωσης των πολιτικών συστημάτων των δυτικοευρωπαϊκών κυρίως κρατών, για την «ικανότητα δηλαδή ενός πολιτικού συστήματος να μετασχηματίζει τις ομάδες και τα μέλη τους, που προηγουμένως ήταν έξω από το επίσημο πολιτικό σύστημα, σε πραγματικούς πρωταγωνιστές της πολιτικής διαδικασίας»[3].

Έτσι η ολοκλήρωση των δυτικοευρωπαϊκών πολιτικών συστημάτων συνεπάγετο, στη διάρκεια του 19ου αιώνα, την ένταξη στο πολιτικό σύστημα των αποκλεισμένων πολιτικά στρωμάτων και τάξεων, την ενσωμάτωση των μαζών και την αναγωγή τους σε πολιτικούς εταίρους των κυρίαρχων πολιτικών elites.

Η πολιτική ολοκλήρωση ωστόσο «...προϋποθέτει τη γενική θέληση της κοινωνίας να προσφέρει και να αποδεχθεί, με όλα τα αποτελέσματα που μπορεί να έχει, την πολιτική συμμετοχή για όλους τους πολίτες δίχως επιφυλάξεις»[4].

Όμως, η εξασφάλιση της καθολικής συναίνεσης δεν είναι εύκολο να επιτευχθεί χωρίς κοινωνικούς κλυδωνισμούς και πολιτικές ανακατατάξεις. Αν η πίεση των μαζών είναι ισχυρή και η άρνηση των νομέων της εξουσίας σταθερή, τότε ή το πολιτικό σύστημα καταρρέει και αποσυντίθεται ή οδηγείται στην καθυστέρηση της πολιτικής του ολοκλήρωσης[5].

Ακριβώς στη διαδικασία αυτή προς την πολιτική ολοκλήρωση παρεμβαίνουν οι εισηγητές και κωδικοποιητές του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών, ανάγοντας το ιδεολόγημα αυτό σε άξονα της πολιτικής τους σκέψης[6]. Και παρά τις διαφορές ιδεολογικής αφετηρίας και κοσμοθεωρητικής συγκρότησης, ομογενοποιούν τις βασικές του συνιστώσες.

Η άποψη αυτή, ωστόσο, παραπέμπει στο στατικό φονξιοναλιστικό μοντέλο ερμηνείας. Ένας λεπτότερος χειρισμός θα απαιτούσε ίσως τη θεώρηση του πολιτικού συστήματος ως οντότητας υπό αδιάκοπη συγκρότηση, ως ρέουσας και όχι σταθερής πραγματικότητας, που υφίσταται τη διαρκή αποδομητική επενέργεια εσωτερικών (π.χ. ποιότητα και ένταση πολιτικών αιτημάτων) και εξωτερικών (π.χ. διεθνές σύστημα) παραγόντων. Η δεύτερη αυτή προσέγγιση στη θέση της έννοιας της ηγεμονίας, ενώ αντικαθιστά τη διαδικασία συγκρότησης και αποσύνθεσης του

* Ο Δρ. **Γ. Κόκκινος** είναι ιστορικός. Διδάσκει στα ΠΕΚ και στη Μέση Εκπαίδευση.



πολιτικού συστήματος με τη διαπάλη για την ηγεμονία, η παγίωση της οποίας είναι σε θέση να εξασφαλίσει κατά τον πλέον λειτουργικό τρόπο την εκτόνωση των ανατρεπτικών τάσεων των μαζών, με την ενίσχυση της ικανότητας απορρόφησης των επαναστατικών ή χειραφετησιακών κραδασμών εκ μέρους της κυρίαρχης ιδεολογίας.

Οι συνιστώσες του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών είναι οι εξής: α) η αντίληψη της ιστορίας ως προϊούσας ποσοτικοποίησης της κοινωνικής δυναμικής· β) ο ιστορικός πεσσιμισμός· γ) ο ελιτισμός· δ) ο πολιτικός ανορθολογισμός· ε) η ελεγχόμενη ένταξη των μαζών στο πολιτικό σύστημα και η αναπαραγωγή της υφισταμένης πολιτικής τάξης και στ) η αντίληψη των πόλεων όχι μόνον ως ορμητηρίων των μαζών αλλά και ως συμβόλων της επαπειλούμενης καταστροφής του δυτικού πολιτισμού[7].

Το ιδεολόγημα του φόβου των μαζών δεν ανασύρεται όμως, παρά τις κάποιες ομοιότητες, από το οπλοστάσιο του «αποκαταστασιακού» ρομαντικού αντικαπιταλισμού, ούτε, εξάλλου, συνιστά επιστροφή σε προκαπιταλιστικά πολιτικά ιδεώδη, αλλά ισορροπώντας μεταξύ ενός «υποτακτικού» και ενός «φιλελεύθερου» πολιτικού ρομαντισμού, ενσωματώνεται στο πνεύμα και τις αξίες του πολιτικού συντηρητισμού και αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της μετάβασης από την εποχή του κλασσικού αστικού φιλελευθερισμού στην εποχή της μαζικής δημοκρατίας[8]. Απεικονίζει έτσι την παρακμή και τη διάλυση του αστικού «εναρμονιστικού / συνθετικού» κοσμοειδώλου και την αντικατάστασή του από το «αναλυτικό / συνδυαστικό» σχήμα της μοντέρνας εποχής[9].

Θα επιχειρήσουμε στο σημείο αυτό μια στοιχειώδη παρουσίαση και ανάλυση των νοηματοδοτήσεων, που έλαβε το ιδεολόγημα του φόβου των μαζών στα πλαίσια του έργου μερικών από τους σημαντικότερους πολιτικούς στοχαστές του 19ου αιώνα. Οι νοηματοδοτήσεις βέβαια αυτές αντανακλώνται την ίδια εποχή, κατά τρόπο άλλοτε διαυγή και άλλοτε διαμεσολαβημένο και στο έργο βασικών στοχαστών της κλασσικής περιόδου της κοινωνιολογικής σκέψης, όπως του Vilfredo Pareto (1848-1923) και του Georg Simmel (1858-1918).

Η έννοια του πλήθους ως κατηγορία περιγραφική της συσσωμάτευσης των κατώτερων μεσαίων στρωμάτων των πόλεων, του προλετα-

ριάτου και του υποπρολεταριάτου εμφανίζεται στην ιστοριογραφία και γίνεται αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας από τα χρόνια της Γαλλικής Επανάστασης. Στην περίπτωσή μας, πρόκειται για //τεχνητή// (artificielle) μάζα σε αντίστιξη προς την //φυσική// (naturelle), (π.χ. Εκκλησία), έννοιες που εισήγαγε στην ψυχολογία του πλήθους ο Gabriel Tarde, αλλά που αποδέχεται κριτικά και επεξεργάζεται στις μέρες μας ο Serge Moscovici[10]. Κατά τον Moscovici αυτό που διαφορίζει την //τεχνητή// μάζα από την //φυσική// ή //παραδοσιακή//, είναι κυρίως η «έγκληση» υπό την χαρισματική ηγεσία του αρχηγού·[11] αλλά ταυτόχρονα και ο ιδιαίτερος οργανωτικός χαρακτήρας καθενός από τα δύο είδη μάζας. Η //φυσική// μάζα υπακούει σε μηχανικούς νόμους σύνδεσης των μελών μεταξύ τους, αντίθετα προς την //τεχνητή//, η οποία διέπεται από μια εσωτερική μιμητική λογική, που ανάγει σε πρότυπο τον χαρισματικό ηγέτη - δημαγωγό και μετατρέπει σε αντίγραφά του τα κατακερματισμένα άτομα, που συναποτελούν τον πολιτικό «στρατό» του[12].

Η υποτίμηση των μαζών ξεκινά στα Νεώτερα Χρόνια από τον Niccolo Machiavelli, ο οποίος στο 18ο κεφάλαιο του «Ηγεμόνα» (1513) δηλώνει ότι «...ο όχλος παρασύρεται από τα φαινόμενα και τις επιτυχίες και στον κόσμο δεν υπάρχει παρά μονάχα όχλος[13]».

Ο Edmund Burke (1729-1797) με το έργο του Reflections on the Revolution in France (1790) είναι αυτός που χαράζει πρώτος τα όρια του πολιτικού στοχασμού, που ασχολείται με την είσοδο των μαζών στην ιστορία. Η προβληματική που αναπτύσσει βάζει ουσιαστικά τα θεμέλια της συντηρητικής ιδεολογίας και συγκροτεί το οπλοστάσιο των μετέπειτα ιδεολόγων της αντεπανάστασης.

Στα 1797, ο Immanuel Kant (1724-1804) ξετυλίγοντας το νήμα της σκέψης του J. J. Rousseau στο έργο του «Διδασκαλία του Δικαίου» (χωρίο 47) ορίζει τον λαό ως υποκείμενο δικαίου, που συγκροτείται σε «έθνος-κράτος» προβαίνοντας στη θέσμιση ενός «πρωταρχικού συμβολαίου», με βάση το οποίο η εκχώρηση εκ μέρους των ατόμων ενός τμήματος της «εξωτερικής» τους ελευθερίας συνιστά πράξη κατοχύρωσης της λαϊκής κυριαρχίας, αποδοχής της κρατικής εξουσίας και απόδοσης στα άτομα των δικαιωμάτων του πολίτη.

Έναν χρόνο αργότερα, στα 1798, στο έργο του «Η Ανθρωπολογία από πραγματική σκοπιά» ο Kant υποστηρίζει ότι εκτός των ορίων του λαού, που ενσαρκώνεται σε «έθνος-κράτος», κινείται το «πλήθος». Το πλήθος αποτελείται από κατώτερα και οικονομικά εξαρτημένα κοινωνικά στρώματα, δεν ταυτίζει την τύχη του με την ύπαρξη και την πορεία του κράτους, δεν συμμετέχει ως κοινωνικός εταίρος στη θέσμιση του «πρωταρχικού συμβολαίου», ζει εκτός της σφαίρας του δικαίου, είναι ηθικά απαίδευτο, δεν απολαμβάνει τα δικαιώματα του πολίτη και λειτουργεί ως στοιχείο ανατροπής του πολιτικού συστήματος και της κοινωνικής δομής[14].

Μία από τις βασικότερες πηγές, ωστόσο, του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών, που έβλεπε στην επαναστατική προέλαση των ιδεών του φιλελευθερισμού τα σπέρματα της βίαιης εισόδου των μαζών στην ιστορία, όπως επίσης και την επικράτηση του σοσιαλιστικού ιδεώδους, υπήρξε, όπως υποστηρίζει ο Claus Fritzsche, το περιβάλλον των ιδεών του «αποφασιστικού συντηρητισμού», με επιφανέστερο εκπρόσωπο τον Ισπανό Donoso Cortes (1809-1853)[15]. Ο Cortes στο βιβλίο του «Έκθεση για τον καθολικισμό, τον φιλελευθερισμό και τον σοσιαλισμό, σύμφωνα με τις θεμελιώδεις αρχές τους» (1851), δεν αρκείται μόνο στην ανάλυση των κοινωνικών και πολιτι-



κών δεδομένων, ούτε όμως και στην ενεργοποίηση του συλλογικού φόβου, αλλά δέσμιος του ακραίου συντηρητισμού και του καθολικισμού του, διακηρύσσει με κυνισμό την αναγκαιότητα της έναρξης μιας πανευρωπαϊκής αντεπανάστασης εναντίον «των προλεταρίων και των απειλητικών αξιώσεών τους», προσδίδοντας μάλιστα στο σχεδιαζόμενο εγχείρημα νόημα αναπόφευκτης θυσίας ενός ικανού τμήματος του κοινωνικού σώματος, χάριν της αποκατάστασης της διαταραγμένης φεουδαρχικής ισορροπίας[16].

Ο αντιπροσωπευτικότερος, ωστόσο, εκφραστής του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών, στα πλαίσια του παραδοσιακού αγγλικού φιλελευθερισμού στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα, είναι ο ιστορικός και πολιτικός σχολιαστής Thomas Babington Macaulay (1800-1859). Ο Thomas Macalay προσβλέπει στην κατίσχυση των κοινοβουλευτικών θεσμών, αλλά με τη θεσμική περιθωριοποίηση των μαζών. Η θέση αυτή είναι απήχηση της σύγκρουσης μεταξύ δικαιώματος πολιτικής συμμετοχής και ιδιοκτησίας, καθώς και της συνακόλουθης πάλης για τη διεύρυνση του εκλογικού δικαιώματος στα αστικά στρώματα των πόλεων της Αγγλίας (Reform Bill, 1832). Ακολουθώντας κανείς το νήμα των σκέψεων του Macaulay θα διαπιστώσει ότι γι' αυτόν, μόνο η αριστοκρατία και τα ανώτερα μεσαία στρώματα είχαν το φυσικό δικαίωμα να εκφράζουν και ν' αντιπροσωπεύουν το σύνολο του πληθυσμού. Η συνεργασία αριστοκρατίας και ανώτερης αστικής τάξης για τη νομή της πολιτικής εξουσίας θεμελιωνόταν, βέβαια, στο φυσικό δίκαιο, αλλά αποκτούσε ιστορικό κύρος, επειδή αριστοκρατία και ανώτερα αστικά στρώματα, εξέφραζαν ιστορικά τη βούληση του έθνους, πραγματώνοντάς την στο διηνεκές.

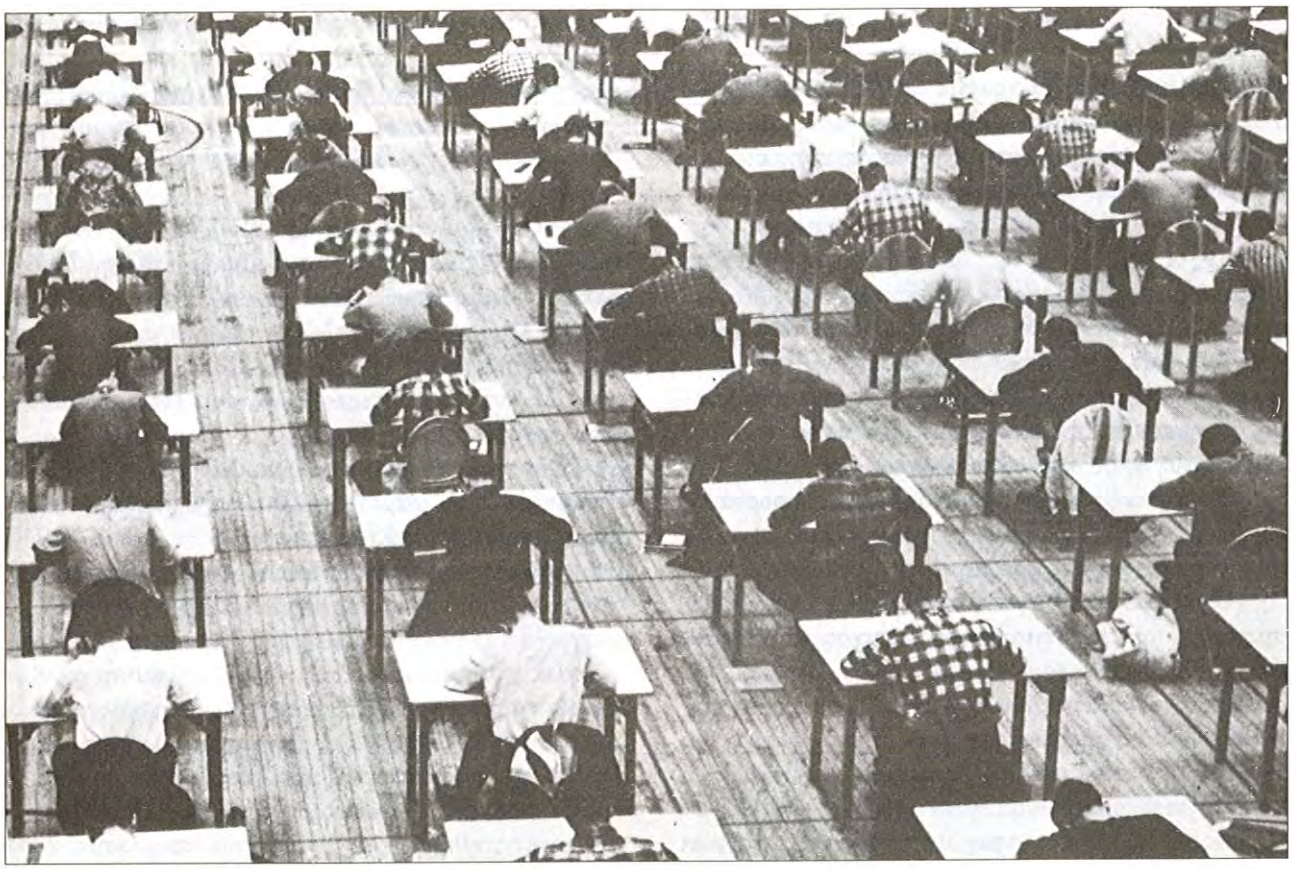
Αυτού του τύπου η θεμελίωση του δικαιώματος κατοχής, διαχείρισης και νομής της πολιτικής εξουσίας οδηγούσε τον Macaulay στη θέση, ότι οι κατώτερες τάξεις έπρεπε απλά να ασκούν συναινετικό ρόλο, απομονωμένες στο περιθώριο των πολιτικών και κοινωνικών μετασχηματισμών. Για τον Macaulay, η ταξική κατάσταση και η ταξική συγκρότηση των κοινωνιών αποτελούσε αναπόφευκτο, οντολογικό σχεδόν περπρωμένο[17]. Διότι «...καπιταλισμός και πλήρης πολιτική δημοκρατία, βασισμένη στην καθολική ψηφοφορία, είναι δύο συγκρουόμενες οργανωτικές αρχές»[18].

Προεκτείνοντας την πολιτική ιδεολογία του φιλελευθερισμού στα ακραία της ίσως όρια, ο John Stuart Mill (1806-1873), βασικός εκπρόσωπος του ρεύματος του ριζοσπαστικού φιλελευθερισμού, ασχολείται με την κοινωνιολογία και την πολιτική συμπεριφορά των μαζών αντιστικτικά προς το αίτημα της ατομικής ελευθερίας και την προάσπιση της ατομικότητας, που αποτελούν το επίκεντρο του πολιτικού του προβληματισμού.

Ακολουθώντας τον Alexis de Tocqueville (1805-1859) και εμπνεόμενος κυρίως από τη δεοντολογική συνιστώσα του «παραδείγματος» της μαζικής δημοκρατίας, που ανέλυσε ο Γάλλος στοχαστής (Η Ανατομία της Δημοκρατίας) πιστεύει ότι η ατομική ελευθερία πρέπει να συνιστά τη βάση του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος αλλά και την ύπατη πολιτισμική αξία. Το ιδεώδες αυτό επιτυγχάνεται μόνο διαμέσου της πολυμορφίας των ατομικών στάσεων και της αδέσμευτης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Γράφει ο J. Stuart Mill: «Όσο πιο ανεπτυγμένη είναι η ατομικότητά του, τόσο πιο πολύτιμο γίνεται το άτομο για τον εαυτό του και, συνεπώς, πιο πολύτιμο και για τους άλλους»[19].

Αν αυτό όμως αποτελεί γενική πολιτική και ηθική αρχή, ακόμη και στην εποχή του J. Stuart Mill δε λειτούργησε παρά ως αφηρημένη ιδέα, εφόσον «...η γενική τάση των πραγμάτων σ' όλο τον κόσμο είναι να καταστεί η μετριότητα κυρίαρχη δύναμη[20]. Η μετριότητα όμως για τον Mill είναι η συνισταμένη των χαρακτηριστικών του πλήθους[21]. Έτσι, «...τα άτομα χάνονται μέσα στο πλήθος»[22] και η μαζοποίηση αυτή καταλήγει στην εξομοίωση όλων, στην απονέκρωση των ιδιαιτεροτήτων, με φυσικό σχεδόν επακόλουθο την τυραννία των μαζών. Ήδη, βέβαια, η σκέψη του Tocqueville είναι διαποτισμένη από τον τρόμο της ιστορικά αναπότρεπτης γι' αυτόν μαζοποίησης των σύγχρονων κοινωνιών. Το γεγονός αυτό ναρκοθετεί το φιλελεύθερο προσανατολισμό της σκέψης του και την κάνει να παλινδρομήσει σε μια παρωχημένη ατμόσφαιρα απόρρητης νοσταλγίας για το παρελθόν, με αποτέλεσμα να υπονομεύεται ο αναλυτικός της χαρακτήρας από το ιδεολογικό φορτίο του ιστορικού πεσσιμισμού.

Από τη σύντομη ανάλυση που προηγήθηκε γίνεται σαφές ότι, αν στο έργο του Tocqueville δεν έχουμε παρά μια λανθάνουσα συγκρότηση του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών, η πολιτική θεωρία του Mill λειτούργησε ως το αναπεπτάμενο πεδίο στο οποίο συγκρούονται η ελευθερία —ταυτισμένη με την ηθική και πνευματική



πρόοδο της ανθρωπότητας — και η μάζα, το πνεύμα της εξομοίωσης των ιδιοτήτων, της εκθεμελίωσης της ατομικής ταυτότητας, που οδηγεί αναπόδραστα στη μαζοποιημένη κοινωνία και τον ολοκληρωτισμό[23].

Η ηθικοποίηση της πολιτικής που επιχειρεί ο Mill δεν είναι παρά η μία όψη του νομίσματος. Στον αντίποδα του ριζοσπαστικού φιλελευθερισμού του Mill ορθώνεται, λίγο αργότερα, το ιδεολογικό νεφέλωμα του πολιτικού ανορθολογισμού, που θα μετατρέψει το ιδεολόγημα του φόβου των μαζών σε πυρήνα των αυταρχικών πολιτικών ιδεολογιών, που εκπήγασαν από αυτό. Έτσι, στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, με αφετηρία τις εξελίξεις στην γαλλική πολιτική σκηνή, το πλήθος παύει να ταυτίζεται με το λαό του Jules Michelet, που είναι εξοπλισμένος με επαναστατικό πρόγραμμα και γνωρίσματα θετικού πολιτικού υποκειμένου, για να μετεξελιχθεί σε έννοια πολύσημη, σ' ένα πολυσθενές συλλογικό υποκείμενο με αρνητικό αξιολογικό φορτίο.

Ο νατουραλισμός θα μετατρέψει το πλήθος σε μυθιστορηματικό πρόσωπο και με τον τρόπο αυτόν θα πραγματοποιηθεί μια όσμωση μεταξύ πολιτικού στοχασμού και λογοτεχνίας[24]. Η λειτουργία του πλήθους είναι τώρα διπλή: α) σε αντίστιξη με το αυτόνομο και αυτεξούσιο ατομικό υποκείμενο του φιλελευθερισμού και β) σε δυναμική αντιπαράθεση με την αναδυόμενη πραγματικότητα του χαρισματικού ηγέτη / καθοδηγητή των μαζών, αλλά και τη συγκρότηση της πολιτικής θεολογίας της λατρείας του αρχηγού. Δέσμιο της σαγήνης που προκαλεί ο αρχηγός, το πλήθος μετατρέπεται σε προσωπικό στρατό του. Με τον τρόπο αυτόν, η χαρισματική ηγεσία γίνεται έννοια παραπληρωματική του πλήθους και απαρτίζει μαζί της ένα διαλεκτικά συνδεδεμένο εννοιολογικό δίπολο. Το δίπολο αυτό εμφανίζεται ως αποτέλεσμα της διήθησης των ιδεών της εξέλιξης και της φυσικής επιλογής του δαρβινισμού στο σώμα της ιστοριογραφίας, της κοινωνικής ψυχολογίας, της πολιτικής φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας[25].

Στο ζεύγμα πλήθος / χαρισματικός ηγέτης-δημαγωγός, η μάζα λειτουργεί ως καταλύτης των πολιτικών εξελίξεων και ως προνομιακός μηχανισμός κατάλυσης του κοινοβουλευτισμού και εισαγωγής στην επικράτεια του προσωποπαγούς ολοκληρωτικού κράτους. Ο χαρισματικός ηγέτης από την άλλη μεριά «εξυγιαίνει» τα αρνητικά και σκοτεινά χαρακτηριστικά των μαζών, μετασχηματίζει σε πολιτικό όραμα την ενστικτώ-

δη βούληση ανατροπής του πλήθους και χειραγωγεί προς τον σκοπό της διαιώνισης της ισχύουσας τάξης πραγμάτων τις μάζες, που, ζώντας στο περιθώριο των πολιτικών θεσμών ως αντικείμενα οικονομικής και κοινωνικής καταπίεσης, αποτελούν τους δυνητικούς ανατροπείς του πολιτικού, οικονομικού και κοινωνικού συστήματος.

Αν οι ανεξέλεγκτες, αποσαθρωμένες μάζες συνιστούν τον πρωταρχικό φόβο και τη συλλογική, ταξική ανασφάλεια των ανώτερων στρωμάτων και των οργανικών διανοουμένων τους, τότε η ενεργοποίηση του ιδεολογήματος της χαρισματικής ηγεσίας δεν είναι παρά απόπειρα λογικής χαλιναγώγησης του ωμού συλλογικού φόβου, με τη μετατροπή του αντίπαλου δέους σε φορέα ενίσχυσης της ιδεολογικής επιρροής των κυρίαρχων πολιτικών στρωμάτων.

Η πορεία της σύνδεσης πλήθους και χαρισματικού ηγέτη-δημαγωγού περιγράφει, βέβαια την πολιτική και ιδεολογική συγκρότηση της γαλλικής επαναστατικής δεξιάς[26], αλλά και αντανακλά συγχρόνως τον διανοητικό συρμό του νιτσεϊσμού, που την ίδια εποχή, σε συνάρτηση βέβαια με την ογκούμενη αντίδραση των Ευρωπαίων διανοουμένων στον θετικισμό, ηγεμονεύει στον χάρτη των ιδεών της ευρωπαϊκής ηπείρου.

Δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με τον ενιαίο λαό, την αδιάσπαστη συλλογική βούληση του έθνους, αλλά με τον λαό των κατώτερων κοινωνικών τάξεων, τις αταυτοποίητες και εξεγερμένες δηλαδή μάζες (=les foules, la populace). Αυτές παρομοιάζονται με αγέλες άγριων ζώων που ψάχνουν απεγνωσμένα για τον θηριοδαμαστή τους.

Ο Hippolyte Taine (1828-1893), ο Gustave Le Bon (1841-1931), ο Gabriel Tarde (1843-1904) και ο Friedrich Nietzsche (1844-1900), αποτέλεσαν τους θεμελιωτές της «κοινωνιολογίας του πλήθους»[27].

Η νιτσεϊκή επεξεργασία του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών μπορεί να εκληφθεί ως η μήτρα από την οποία προέκυψαν αρκετά από τα στοιχεία, που χαρακτηρίζουν την γαλλική «κοινωνιολογία του πλήθους».

Αφετηρία του Nietzsche είναι η πεποίθηση ότι «το αγαθό των πολλών και το αγαθό των ολίγων [και εκλεκτών] είναι αντιτασσόμενες αξιολογικές απόψεις...»[28]. Η διάκριση αυτή, που έχει στη σκέψη του Nietzsche οντολογικό περιεχόμενο, τον οδηγεί στη διατύπωση μιας φιλοσοφίας της ιστορίας, που αντιλαμβάνεται την Ιστορία ως πεδίο της αέναης σύγκρουσης της αριστοκρατικής ηθικής των επιλέκτων, εκφρασμένης ιδεοτυπικά στο σύμβολο της Ρώμης, με την πληβειακή και εξισωτική ηθική των μαζών, που δηλώνεται αντίστοιχα με τη συμβολοποίηση του Ε-



βραϊκού Έθνους[29]. Η σύγκρουση αυτή, αμφίρροπη μέχρι την εμφάνιση και παγκοσμιοποίηση του Χριστιανισμού, κλίνει, κατά τη γνώμη του, από το 16ο αιώνα, υπέρ της επιβολής της πληβειακής ηθικής. Η Μεταρρύθμιση, το πνευματικό κίνημα του Διαφωτισμού, η Γαλλική Επανάσταση, η ηγεμονία του φιλελευθερισμού και η συγκρότηση της μαζικής δημοκρατίας είναι οι χαρακτηριστικότεροι σταθμοί στην πορεία αποδόμησης των πνευματικών, κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών ερεισμάτων του νιτσεϊκού αριστοκρατικού κοσμοειδώλου[30].

Έτσι, με διαύλους τη θρησκεία και την πολιτική ιδεολογία, οι αμυντικά συγκροτημένες στην αρχή μάζες μετατρέπονται στο τέλος του 19ου αιώνα σε δυνητικούς ανατροπείς του παραδοσιακού κόσμου. Ο σύγχρονος κόσμος δεν είναι λοιπόν, για τον Nietzsche, παρά το «νεκροταφείο του αριστοκρατικού πνεύματος», η επιβολή της εξωτερικότητας στην εσωτερικότητα, η τυραννία της ποσότητας επί της ποιότητας, η υποκατάσταση του πρωτογενούς από το τεχνητό, του ηρωϊκού από το δουλοπρεπές, του ισχυρού από το αδύναμο, του ωραίου από το χυδαίο, του αγαθού από το φαύλο[31].

Η αποκαλυψιακή σκέψη του Nieztsche ταυτίζει την κρίση νεοτερικότητας, που χαρακτηρίζει την ευρωπαϊκή κοινωνία στα τέλη του 19ου αιώνα, με την εσχατολογική αναμονή μιας επικείμενης κατάλυσης του δυτικού πολιτισμού. Με συνέπεια, ο δυναμισμός της κριτικής του να εξαντλείται στη νοσταλγική αναζήτηση χαρισματικών ηγεσιών που θα «απαλλάξουν» την ανθρωπότητα από την ηγεμονία των μαζών. Γράφει ο Nieztsche «...ο λαός ή οι σκλάβοι, ή ο όχλος, ή η αγέλη... νίκησε... Μπορεί κανείς να θεωρήσει τούτη τη νίκη σαν μια δηλητηρίαση του αίματος, μια κ' επέφερε το ανακάτωμα των φυλών...»[32].

Το απόσπασμα αυτό αναδεικνύει με ιδιαίτερα εύγλωττο τρόπο τις βασικές συνιστώσες της νιτσεϊκής θεώρησης των μαζών: την παθητικότητα, την έλλειψη βούλησης, την ανάγκη εξάρτησης από τον αρχηγό, το ζωομορφισμό και το βιολογισμό. Στοιχεία διαποτισμένα, βέβαια, από την κυρίαρχη ατμόσφαιρα του ιστορικού πεσσιμισμού, που χαρακτηρίζει την σκέψη του Nietzsche.

Πρέπει, ωστόσο, να έχουμε υπόψη μας ότι η σκέψη αυτή δεν περιχαρακώθηκε, δε μετεξελίχθηκε σε κλειστή εκκλησία, αλλά μπόρεσε ν' αρδεύσει ποικίλα σχήματα ιδεών.

Έτσι, η νιτσεϊκή παθογένεια του πλήρους, οδήγησε ευθέως στην αντίστοιχη χαρακτηρολογία των μαζών, που συναντούμε στο έργο των Taine, Le Bon και Tarde. Πυρήνα της «κοινωνιολογίας» και των τριών αποτελεί η ταυτόχρονη έλξη και απώθηση που ασκεί στην σκέψη τους το πλήθος. Υπάρχουν ωστόσο δύο βασικές διαφορές, που διακρίνουν την σκέψη των δύο πρώτων από την σκέψη του τρίτου:

α) Ο Taine και ο Le Bon γοητεύονται ιδιαίτερα από την ιδέα ότι το πλήθος μπορεί να λειτουργήσει ως πολιορκητικός κριός για την άλωση του κοινοβουλευτικού συστήματος, αν και τους απωθεί το ενδεχόμενο της μη αποτελεσματικής χειραγώγησής του από την πνευματική elite, της οποίας αποτελούν επίλεκτα μέλη. Ο Tarde, αντίθετα, θιασώτης του αγγλικού κοινοβουλευτισμού, έλκεται από την οργανωμένη δύναμη του πλήθους αλλά φοβάται την ενδεχόμενη αυτονόμησή του από τους θεσμούς και την μετατροπή του σε προσωπικό στρατό ισχυρών εξωθεσμικών παραγόντων.

β) Ενώ ο Taine και ο Le Bon θεμελιώνουν την κοινωνική ψυχολογία τους στο ανοργάνωτο και διεσπαρμένο πλήθος, το οποίο θεωρούν καθ' εαυτό επικίνδυνο, ακόμη και πριν μετατραπεί σε όργανο πολιτικής επιβολής του χαρισματικού ηγέτη-δημαγωγού, ο Tarde βασίζει την κοινωνική ψυχολογία του στο ήδη οργανωμένο και ομογενοποιημένο πλήθος, όπως ο στρατός και η εκκλησία, που καθοδηγούνται από τον αρχηγό και τη στρατιωτική / εκκλησιαστική γραφειοκρατία. Ο Tarde ισχυρίζεται ότι η οργάνωση και η ομογενοποίηση του πλήθους επιτυγχάνονται με την εμπέδωση στο πλήθος ενός ψυχολογικού μηχανισμού επαναληπτικής μίμησης του ηγέτη, που ως ανώτερο πρόσωπο, αποτελεί το κέντρο γύρω από το οποίο οργανώνεται η μαζική πολιτική συμπεριφορά. Με τον τρόπο αυτό, κατά την γνώμη του Tarde, η αρχική αντίθεση πλήθους-ηγέτη μετατρέπεται διαμέσου της επαναληπτικής μιμητικής διαδικασίας σε κοινωνική προσαρμογή στους ισχύοντες κανόνες.

Όμως, μετά τις γενικές διαπιστώσεις, ας προχωρήσουμε στις επιμέρους προσεγγίσεις.

Η σκέψη του Le Bon βασίζεται σ' έναν τριπλό ντετερμινισμό:

— βιολογικό
— ψυχολογικό, και
— ιστορικό[33].

Διέπεται από την αρχή ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι αντανάκλαση του πνεύματος και της ψυχής, ενώ η ψυχολογική δομή είναι συνάρ-

τηση της ανατομικής κατασκευής (=φυλετισμός) και της ιστορικής εξέλιξης της εθνότητας[34].

Ειδικότερα, το πλήθος είναι για τον Le Bon άμορφο, εσωτερικά διασπασμένο, υποκείμενο ενστικτώδους και ζωώδους δράσης, φορέας καταστροφής, άλογο και παράλογο, ικανό ν' αντιληφθεί μόνον αδρά σχηματοποιημένα συστήματα ιδεών, ιδεολογίες δηλαδή που βασικό τους γνώρισμα αποτελεί η χρήση απλοϊκών και απόλυτων «ιδεών-κανόνων». Δεν συνιστά δημιούργημα της ιστορικής συγκυρίας, αλλά διαχρονικό ιστορικό υποκείμενο με ευρεία διασπορά[35].

Ο H. Taine, ωστόσο, είναι ο πρώτος πολιτικός στοχαστής που δίνει στην έννοια «πλήθος» την μοντέρνα της σημασία. Ο Taine είναι ο κύριος υπεύθυνος, επίσης, και για την συνάρτηση πλήθους και πολιτικού καθοδηγητή. Στην περίπτωσή του, το πλήθος «μολύνει» τον ηγέτη με τα ψυχολογικά του χαρακτηριστικά, σε μια πράξη προβολής του άμορφου ακόμη εαυτού του στο πρόσωπο του ισχυρού ηγέτη, σε μια τελετουργία ταυτοποίησης, ενώ παράλληλα ανταλλάσσει την ελεύθερη και ενστικτώδη πολιτική του δράση με την οργανωμένη πάλη για την πολιτική κατίσχυση του αρχηγού.

Το πλήθος, για τον H. Taine, είναι δέσμιο των ασύνειδων ορμών της συλλογικής ψυχής. Αποτελεί πρωταρχική δύναμη εγκληματικότητας και καταστροφής. Ως τέτοιο, συνιστά τον κατεξοχήν φορέα του πνεύματος της επαναστατικής εκτροπής η οποία, κατά τον Taine, οδηγεί τα έθνη στη βαρβαρότητα[36],

Στο σημείο αυτό είναι αναγκαίες κάποιες επισημάνσεις. Η νοηματοδότηση του πλήθους στο έργο των Immanuel Kant, Thomas Macaulay, Alexis de Tocqueville και J. Stuart Mill διαφέρει από την αντίστοιχη νοηματοδότηση της ίδιας έννοιας στους Taine, Le Bon, Tarde και Nietzsche, παρά τη διακρίβωση του κοινού ψυχολογικού υποστρώματος και των εκλεκτικών συγγενειών μεταξύ τους. Για τους δεύτερους, το πλήθος είναι έννοια με αφετηρία βιολογική / φυλετική, ενώ για τους πρώτους είναι έννοια πολιτική / ταξική / πολιτισμική.

Η διαφοροποίηση αυτή αποκτά καίρια σημασία στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης του 19ου αιώνα επειδή συνιστά, κατά τη γνώμη μας, δύο διακριτά αλλά και συμπληρωματικά μεταξύ τους μοντέλα ανάλυσης της συμπεριφοράς των μαζών, ένα φιλελεύθερο / ορθολογικό και ένα αυταρχικό / ανορθολογικό.

Στο ίδιο, ωστόσο, χρονικό διάστημα και σε αντίθεση προς τους ιδεολόγους του «φόβου των μαζών», ο Maurice Barres (1862-1923), πεπεισμένος πλέον εθνικιστής και ακτιβιστής, φέρνει στο προσκήνιο τη «λατρεία των μαζών». Παρά τον άλογο, ζωομορφικό και σαδιστικό τους χαρακτήρα, ο Barres θεωρεί τις μάζες ως τον κορμό του έθνους, ως το ένστικτο του έθνους και ως την πραγματικότητα που μπορεί να προσφέρει ζωτικότητα και έμπνευση στον τύπο του decadent διανοούμενου της εποχής του. Βρίσκει σ' αυτές την εκκλησία της εθνικιστικής του πίστης. Εξαιρεί όμως από αυτές την προλεταριακή ή υποπρολεταριακή κοινωνική συνιστώσα και καταλήγει στην άποψη ότι οι «υγιείς» μάζες, οι μάζες δηλαδή που είναι ευεπίφορες στην εθνική εκπαίδευση, είναι η συνισταμένη της κατώτερης μεσαίας τάξης των πόλεων και της συντηρητικής αγροτικής τάξης. Σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση αυτής της άποψης άσκησε, οπωσδήποτε, η πολιτική κινητοποίηση αυτών των στρωμάτων και τάξεων με καταλύτες το πολιτικό κίνημα του «μπουλανζισμού» και την υπόθεση Dreyfus. Για τον Barres, οι μάζες είναι «αποταμιευτήρες» φυσικής σοφίας και ενέργειας και δεν έχουν ακόμη αλλοτριωθεί από τον πολιτισμό και την εξισωτική αντίληψη της δημοκρατίας. Πρόκειται δηλαδή για πολιτικά υποκείμενα προικισμένα με τις ιδιότητες του «καλού αγρίου» του J. J. Rousseau. Βρίσκονται κοντά στη φύση με τους ρυθμούς της, διακρίνονται από φυσική ρώμη και πολιτιστική ευρωστία, ενώ μέσα τους συγκερνάται φυσικός δυναμισμός και ηθική ζωτικότητα. Καθίσταται προφανές ότι στην περίπτωση του Barres η αναζήτηση ενός υποκειμένου της λατρείας του έθνους καταλήγει στην ανακάλυψη και την αποκατάσταση / κάθαρση των μαζών[37].

Στην ίδια περίπου κατεύθυνση με τον Barres κινήθηκε και ο Γερμανός Julius Langbehn, που με το βιβλίο του «Rembrandt als Erzieher» (1890) προπαγάνδισε την ανάληψη από την κληρονομική γερμανική αριστοκρατία του ηγετικού πολιτικού ρόλου, που προέβλεπε τη χειραγώγηση και την τυφλή πειθαρχία των μαζών και την μετατροπή τους σε πολιτικό στρατό για την ανατροπή του παρακμιακού αστικού πολιτισμού. Μόνο που ο Langbehn δεν τρέφει αυταπάτες για την ψυχολογία και το πνευματικό επίπεδο των μαζών και τις θεωρεί απλό εκτελεστικό όργανο, τυφλή δύναμη που έχει την ικανότητα υπό την καθοδήγηση βεβαίως των εκλεκτών, να πραγματώσει τα «ιστορικά πεπρωμένα» του έθνους[38].

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. α. H. Stuart Hughes, Conciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought (1890-1930), New York, 1958, σελ. 33-66.

β. Arno Mayer, La persistance de l' ancien régime. L' Europe de 1848 à la grande guerre, μτφ. Jonathan Mandelbaum, Flammarion, Paris, 1983, σελ. 27-316.

γ. Για τη συγκρότηση, τις αιτίες γένεσης, τις συνιστώσες και τους βασικούς εκπροσώπους του πολιτικού ανορθολογισμού στα τέλη του 19ου αιώνα βλέπε την εισαγωγή του Fritz Stern στο βιβλίο του: Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l' Allemagne prehitlerienne, μετάφραση από τα αγγλικά Catherine Malamoud, Armand Collin, Paris 1990, σελ. 9-26.

2. Otto Kirchheimer, «Ο μετασχηματισμός των κομματικών συστημάτων στη Δυτική Ευρώπη», μτφ. Κ. Α. Κατσουρός, Λεβάθιαν, 11 (1991), σελ. 85. Οι προλεταριοποιημένες μάζες, για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ, δεν ταυτίζονται βέβαια με το «προβιομηχανικό» πλήθος, σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση του Georges Rudé: The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848, Lawrence and Wishart, London, 1985, σελ. 5-7, αλλά με το «βιομηχανικό». Κριτήριο για την κατηγοριοποίηση αυτή αποτελεί η διαδικασία και η ιστορική συγκυρία σχηματισμού των μαζών, το αξιολογικό σύστημα αναφοράς τους, η πολιτική τους συμπεριφορά και οι τρόποι κοινωνικής και πολιτικής τους συγκρότησης. Ο Georges Rudé θεωρεί ότι η δεκαετία του 1840 συνιστά στην Αγγλία και τη Γαλλία την περίοδο μετάβασης από την προβιομηχανική στη βιομηχανική εποχή, γεγονός που ωθεί και στη διάκριση των δύο μορφών πλήθους, που ήδη αναφέραμε. Χωρίς αυτό να σημαίνει, ότι οι δύο αυτές μορφές συνιστούν εντελώς διαφοροποιημένα μεταξύ τους μοντέλα οργάνωσης των μαζών. Ο Rudé αποδεικνύει, ότι η τομή μεταξύ τους προκύπτει από την προσαρμογή των αρχαϊκών συμπεριφορών και πεποιθήσεων στις νέες ανάγκες της καπιταλιστικής εποχής. Βλέπε ό.π., σελ. 234.

3. Otto Kirchheimer, ό.π., σελ. 82.

4. Ό.π., σελ. 84.

5. Ό.π., σελ. 84.

6. Για την εμφάνιση του πλήθους στη νεότερη ευρωπαϊκή ιστορία, τα χαρακτηριστικά του γνωρίσματα και τη συμπεριφορά του μπορεί κανείς να ανατρέξει σε:

α) L. L. Bernard, Articles on «Crowd» and «Mob», σε Encyclopedia of Social Sciences, (15 vols, 1931 - 5), IV, σελ. 612-13 και X., σελ. 552-4.

β) L. Chevallier, Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris during the First Half of the Nineteenth Century, New York, 1973.

γ) Eric J. Hobsbawn, Les primitifs de la révolte dans l' Europe moderne, (ειδικά το κεφάλαιο VII: La foule urbaine et ses émeutes, σελ. 127-145), μετάφραση Reginald Laars, Fayard, Paris, 1963.

δ) J. Merriman (ed), Consipousness and Class Experience in Nineteenth Century Europe, New York, 1979.

ε) Georges Rudé, The Crowd in History, ό.π., ειδικά σελίδες 193-269.

στ) E. P. Thompson, The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century, Past and Present, 50 (May 1971), σελ. 76-136.

ζ) του ιδίου, The Making of the English Working Class, Penguin Books, London, 1980.

Για τον φόβο που προξένησε η αφύπνιση των μαζών στην ευρωπαϊκή ιντελλιγκέντσια κατά την περίοδο 1890-1914, βλέπε: Arno Mayer, ό.π., σελ. 272-273. Η προσέγγιση των συμπεριφορών του πλήθους αλλά και η γενεαλογία των σημασιοδοτήσεων που έλαβε η έννοια «πλήθος/μάζα» είναι θέματα που διεξέρχεται με ενδιαφέροντα τρόπο ο Αντώνης Λιάκος στο άρθρο του «Περί λαϊκισμού», Τα Ιστορικά, 10 (Ιούνιος 1989), σελ. 13-28, ιδιαίτερα στις σελίδες 14-15. Βλέπε επίσης το βιβλίο της Susanna Barrows, Mirrors of the Crowd in Late 19th Century France, New Haven, 1981. Τέλος, χρήσιμο για μια αναγωγή στο αρχέτυπο του πλήθους και την πολιτική συμπεριφορά του λαού στα πλαίσια της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας είναι το βιβλίο της Jacqueline de Romilly, Προβλήματα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, μτφ. Νίκος Αγκαβανάκης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1992, σελ. 47-60. Πρέπει να διευκρινιστεί στο σημείο αυτό, ότι στην παρούσα εργασία δεν γίνεται διάκριση μεταξύ των όρων «πλήθος», «όχλος» και «μάζες», μολονότι οι δύο πρώτοι παραπέμπουν σύμφωνα με τον Georges Rudé στην προκαπιταλιστική εποχή ή στα πρώτα στάδια ανάπτυξης του καπιταλισμού, ενώ ο δεύτερος στην ώριμη καπιταλιστική εποχή. Στην ίδια περίπου διάκριση επιμένει και η Hannah Arendt στο βιβλίο της: Το Ολοκληρωτικό Σύστημα (τρίτο μέρος του έργου: Πηγές του ολοκληρωτισμού), μετάφραση Γιάννης Λάμψας, Ευρύαλος, Αθήνα 1988, σελ. 45, θεωρώντας ότι: «...ενώ ο όχλος οικειοποιείται (έστω και με διεστραμμένη μορφή) τα κριτήρια και τις απόψεις της άρχουσας τάξης, οι μάζες αντανακλούν, και κατά κάποιον τρόπο παραμορφώνουν, τα κριτήρια και τις απόψεις όλων των τάξεων απέναντι στα δημόσια πράγματα». Για τις αφετηρίες, τη λειτουργία και τη σκοπιμότητα της χρήσης του ιδεολογήματος του φόβου των μαζών ως αναγκαίου προαπαιτούμενου για την άσκηση κοινωνικού ελέγχου στις κατώτερες τάξεις των δυτικοευρωπαϊκών χωρών από τα μέσα του 19ου αιώνα, καθώς και για την «επιστημονική» θεμελίωσή του στα πορίσματα του κοινωνικού δαρβινισμού, της συγκριτικής ανατομίας και της ψυχολογίας του όχλου, βλέπε: Ετιέν Μπαλιμπάρ. «Ο ταξικός ρατσισμός» στο: Ετιέν Μπαλιμπάρ και Ιμμανουέλ Βαλλερστάϊν, Φυλή, έθνος, τάξη. Οι διφορούμενες ταυτότητες, μτφ. Α. Ελεφάντης και Ε. Καλαφάτη, εκδ. Ο Πολίτης, Αθήνα, 1991, σελ. 316-326, όπου και η σχετική βιβλιογραφία: G. Netchine, L' individuel et le collectif dans les représentations psychologiques de la diversité des etres humaines aux XIX siècle, στο: Leon Poliacov, Ni juif ni grec, Entretiens sur le racisme, Mouton 1978. Τέλος, για τη σημασιοδότηση της έννοιας «πλήθος» στο έργο κορυφαίων εκπροσώπων της γαλλικής ποίησης στα μέσα περίπου του 19ου αιώνα, όπως του Hugo και του Baudelaire, βλέπε: Walter Benjamin, Σαρλ Μπωντλέρ: ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού, μετάφραση Γιώργος Γκουζούλης, επιμέλεια Κώστας Λιβιεράτος και Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1994, σελ. 17-19.

7. Έχουν διαπιστωθεί αρκετές εκλεκτικές συγγένειες μεταξύ των πολιτικών στοχαστών, που διερευνούν την έννοια και τις λειτουργίες του πλήθους στη διάρκεια του 19ου αιώνα. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο H. Taine στα 1850

ασχολείται με την εξήγηση του «φαινομένου» Th. B. Macaulay, του αντιπροσωπευτικότερου δηλαδή εκφραστή του ιδεολογήματος του «φόβου των μαζών» στα πλαίσια της σκέψης του κλασσικού φιλελευθερισμού. Η εξήγηση που επιχειρεί να δώσει ο H. Taine, κινείται πάνω στους άξονες της αιτιοκρατικής του λογοτεχνικής ερμηνείας, τη φυλή, το περιβάλλον, την ιστορική συγκυρία. Βλ. Zeev Sternhell, La droite révolutionnire. Les origines françaises du fascisme 1883-1914, Seuil, Paris, 1978, σελ. 156. Ιδιαίτερα, για την πρόσληψη των ιδεών του Macauley και του John Stuart Mill στην Ελλάδα, βλέπε: Πασχάλης Κιτρομηλίδης, «Η συμβολή της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης στη δημιουργία του ελληνικού φιλελευθερισμού: Η Δεύτερη Εθνοσυνέλευση του 1862-1864 και η υποδοχή των ιδεών του Τζων Στιούαρτ Μιλλ στην Ελλάδα, στον συλλογικό τόμο: Ο φιλελευθερισμός στην Ελλάδα. Φιλελεύθερη θεωρία και πρακτική στην πολιτική και στην κοινωνία της Ελλάδας, Εστία, Αθήνα, 1991 και ειδικά σελίδες 65-66, όπου και αναφορά στην προσέγγιση, που επιχείρησε ο Νεοκλής Καζάζης στο έργο του J. Stuart Mill).

8. R. Sayre - M. Löwy, Μορφές ρομαντικού αντικαπιταλισμού, στη σειρά: Ρομαντισμός, 4, εισαγωγή / μετάφραση: Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 1991. Οι Sayre και Löwy (ό.π., σελ. 45) ονομάζουν «αποκαταστασιακό» ρομαντισμό το ρεύμα εκείνο των ιδεών που εστιάζεται στη «...νοσταλγία για το προκαπιταλιστικό παρελθόν... καθώς και την επιθυμία της αποκατάστασης ή της επαναδημιουργίας μιας τέτοιας παρελθούσας κατάστασης μέσα στο παρόν». Ονομάζουν «υποτακτικό» ρομαντισμό (ό.π., σελ. 59-60) τη «...μνησίκακη αποδοχή του καπιταλισμού... στα πλαίσια της οποίας η κοινωνική κριτική που ασκείται στον βιομηχανικό πολιτισμό είναι πολύ περισσότερο σημαντική και έντονη». Τέλος, ονομάζουν «φιλελεύθερο» ρομαντισμό (ό.π., σελ. 63), «...την προοπτική εκείνη η οποία ενώ παραμένει κριτική προς τον σύγχρονο αστικό κόσμο δεν φθάνει ωστόσο στα ριζοσπαστικά συμπεράσματα που προκύπτουν από αυτή την κριτική στάση, και μένει ικανοποιημένη να ζητά απλώς αναθεωρήσεις μάλλον παρά κάποια ουσιαστική αλλαγή».

9. Παναγιώτης Κονδύλης, Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία, Θεμέλιο, Αθήνα, 1991, σελ. 215-251. Κατά τον Κονδύλη, το συνθετικό / εναρμονιστικό κοσμοείδωλο ανάγεται ιστορικά στην ανταγωνιστική φάση εξέλιξης του καπιταλιστικού συστήματος, ενσαρκώνεται πολιτικά στην ιδεολογία του φιλελευθερισμού, κεντρικό του ιδεολόγημα είναι η ιστορικότητα των κοινωνικών φαινομένων και η οργανική συναρμογή των κοινωνικών αντιθέσεων σ' ένα ενιαίο και συμπαγές όλο. Στο κοσμοείδωλο αυτό, το μέρος υπάρχει χάριν του συνόλου και το άτομο χάριν του κοινωνικού οργανισμού. Σε αντίθεση με το συνθετικό / εναρμονιστικό κοσμοείδωλο, το αναλυτικό / συνδυαστικό, που αρχικά συνυπάρχει στα πλαίσια του πρώτου για να το αντικαταστήσει προοδευτικά, οργανώνεται γύρω από το κεντρικό ιδεολόγημα της χωροποίησης του χρόνου, της εναλλακτικότητας κοινωνικών δομών, ιδεών και μορφών και της λειτουργίας των μερών ως αντιθετικών ή συμπληρωματικών μεταξύ τους στοιχείων, που ωστόσο οργανώνονται σε μια ενιαία συστηματική λογική. Το αναλυτικό / συνδυαστικό κοσμοείδωλο αντιστοιχεί στη μονοπωλιακή φάση εξέλιξης του καπιταλισμού και αντανακλάται πολιτικά στην ιδεολογία της μαζικής δημοκρατίας.

10. Serge Moscovici, L' âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses, Editions Complexe, Bruxelles, 1991 (αναθεωρημένη), σελ. 219-226.

11. ό.π., σελ. 220.

12. ό.π., σελ. 222.

13. Βλέπε Niccolo Machiavelli, Ο Ηγεμόνας, μετάφραση Ζώζη Ζωγραφίδου-Καραχάλιου, επιμέλεια Γιώργος Ζωγραφίδης, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1991, σελ. 111.

14. Για τη μελέτη της έννοιας «λαός» στο έργο του Kant βασίστηκα στο άρθρο του Etienne Balibar «Ce qui fait qu' un peuple est un peuple. Rousseau et Kant», Revue de Synthese, no 3 - 4 (Juillet-Decembre 1989), ειδικά σελίδες 396-397.

15. Claus Fritzsche Συντηρητισμός, στο: Lothar Dohn, Claus Fritzsche, Φιλελευθερισμός-συντηρητισμός, μετάφραση Κιαρίνα Κορδελλά, σειρά: Δίκαιο και πολιτική 19, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1992, σελ. 94-95.

16. Ό.π., σελ. 95.

17. Για την πολιτική σκέψη και τον πολιτικό ρόλο του Thomas Macaulay βλέπε: E. P. Thompson, The Making of the English Working Class, ό.π., σελ. 905-908. Για τον ρόλο του Thomas Macaulay ως Γραμματέα του Συμβουλίου για τις υποθέσεις των Ινδιών (1832) αλλά και ως μέλους του Ανωτάτου Συμβουλίου των Ινδιών (1834-1835) βλέπε: Eric Hobsbaum, L' ère du capital (1848-1875), μετάφραση Eric Diacon, Fayard, Paris, 1978, σελ. 175. Τέλος, για το ιστορικό έργο του Macaulay βλέπε: Arthur Marwick, The Nature of History, MacMillan, London, 1992, σελ. 52-54).

18. Clauss Offe, Κομματική δημοκρατία και κράτος αρωγός, μετάφραση Κ. Α. Κατσουρός, Λεβιάθαν, 11 (1991), σελ. 105.

19. John Stuart Mill, Περί Ελευθερίας, μεταφρ. Νίκος Μπαλής, Επίκουρος, Αθήνα, 1983, ΙΙΙ.

20. Ό.π., σελ. 115.

21. Ό.π., σελ. 116.

22. Ό.π., σελ. 115.

23. Ό.π., σελ. 125-128.

24. Βλέπε το εισαγωγικό κείμενο της συντακτικής ομάδας του περιοδικού Litterature et Nation, publication de l' Université de Tours, στο ειδικό αφιέρωμα Foules, no 1, (2ème serie), (Mars 1990), σελ. 1-7, αλλά και τα άρθρα των: α) Gabrielle Malandain, Les Foules dans «Notre Dame de Paris», 8-20 και, β) Pierre Citti, Le mystère des foules de Paul Adam, σελ. 59-73, στο ίδιο αφιέρωμα.

25. Πρόκειται βέβαια για αντανακλάσεις των ιδεών του κοινωνικού δαρβινισμού. Βλέπε Zeev Sternhell, ό.π., σελ. 146-176 και Arno Mayer, ό.π., σελ. 267-316.

26. Zeev Sternhell, ό.π.

27. α) H. Taine, Les origines de la France contemporaine, τόμοι 3, 1875-1893, β) Le Bon, Les lois psychologiques de l' évolution des peuples, Alcan, Paris, 1894, γ) Του ιδίου, La psychologie des foules, Alcan, Paris, 1895, δ) Του ιδίου, La Révolution Française et la psychologie des révolutions, Paris, 1912, ε) G. Tarde, Les transformations du pouvoir, Alcan, Paris, 1895, στ) Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1883-85, ζ) Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Bose, 1886, η) Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1887.

Ειδικά για τις αντιλήψεις περί πλήθους των Taine και Le Bon, βλέπε: Georges, ό.π., σελ. 8-9.

28. Friedrich Nietzsche, Γενεαλογία της Ηθικής. Πρώτη πραγματεία: Καλός και κακός, καλός και φαύλος, στο: Γενεαλογία της ηθικής. Οι διθύραμβοι του Διονύσου, μετάφραση Άρης Δικταίος, Γκοβόστης, Αθήνα, 1970, σελ. 53. Ο Nietzsche πιστεύει ότι το αξιολογικό σύστημα του πλήθους δομείται με κέντρο αναφοράς την ενστικτώδη διαδικασία αγελαιοποίησης / συσπείρωσης των ανίσχυρων που, κοινωνικά κατακερματισμένοι και φυσικά άοπλοι συγκροτούν τις μάζες για να προστατευθούν από τους ισχυρούς. Βλέπε, Τρίτη πραγματεία: Τι σημαίνουν τα ασκητικά ιδανικά, ό.π., σελ. 145.

29. Ό.π., σελ. 50.

30. Ό.π., 26, σελ. 49-51.

31. Ό.π., σελ. 35.

32. Ό.π., σελ. 34.

33. Le Bon, Les lois psychologiques..., ό.π., σελ. 154.

34. Ό.π., σελ. 6, 11, 21, 54-58, 166-168.

35. G. Le Bon, La psychologie des foules, ό.π., σελ. 2, 4, 24, 43, 50, 55, 56, 58, 101 και του ιδίου, La révolution française et la psychologie des révolutions, σελ. 55-61 και 89-93. Βλέπε και τον έλεγχο που ασκεί ο Georges Rudé (ό.π., σελ. 247) στον Taine και τον Le Bon για την μηχανιστικού χαρακτήρα σύνδεση πλήθους και δημαγωγού και την αντίληψη της χρησιμοποίησης του πλήθους ως οργάνου επιβολής συνωμοτικών επαναστατικών ομάδων. Επίσης και την κριτική που ασκεί ο ίδιος (ό.π., σελ. 252 και 257) στα κατηγορήματα που αποδίδει ο Le Bon στο πλήθος.

36. H. Taine, Les origines de la France contemporaine, 1875-1893.

37. Robert Soucy, Fascism in France. The Case of Maurice Barres, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London, 1972, σελ. 115, 116-120.

38. Arno Mayer, ό.π., σελ. 284-285. Βλέπε επίσης: Fritz Stern, ό.π., σελ. 119-196 για την πολιτική σκέψη του Julius Langbehn.

Τοπική κοινωνία και κρατικός σχεδιασμός

Η Συμμετοχή της Τοπικής Αυτοδιοίκησης στο σχεδιασμό της κρατικής πολιτικής*

*Ξενοφών Ι. Κοντιάδης***

Ι. Εισαγωγικά: Κοινοτικό πρόταγμα και θεσμική μεταρρύθμιση

1. Το κοινοτικό πρόταγμα δεν εξαντλείται σ' ένα λόγο γύρω από την κοινωνική θέσμιση. Αντίθετα, αποτελεί «ένα συνολικό πνεύμα ζωής»[1], που αναπτύσσει δεσμούς αλληλεγγύης μέσα στην Κοινότητα και η υλοποίηση του προϋποθέτει τη σταδιακή αναδιάρθρωση του σημερινού καταμερισμού της εργασίας και των παραγωγικών σχέσεων, τη μεταβολή των μορφών κοινωνικοποίησης και την αναίρεση της καπιταλιστικής λογικής της οικονομικής ανάπτυξης. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι είναι άσκοπη η κριτική προσέγγιση εκείνων των θεσμικών μεταρρυθμίσεων, που στα πλαίσια των συγχρόνων κοινωνικών σχηματισμών, φαίνεται να αναδεικνύουν στοιχεία αυτονομίας και συμμετοχής της κοινωνικής βάσης στις πολιτικές αποφάσεις. Οι θεσμικές μεταβολές δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα, αλλά και προϋπόθεση για το μετασχηματισμό των κοινωνικών δομών[2]. Η έρευνα αυτών των θεσμικών μεταρρυθμίσεων μπορεί να αναδείξει την φύση της αμφίδρομης σχέσης θεσμών-κοινωνικής δομής, αλλά και εκείνους τους μεταβαλλόμενους κοινωνικοπολιτικούς συσχετισμούς που επηρεάζουν τον τρόπο εφαρμογής τους σε τοπικό επίπεδο. Μια τέτοια μελέτη θα ήταν σκόπιμο να αποτελέσει αντικείμενο μιας σειράς διεπιστημονικών προγραμμάτων που θα αξιοποιούσαν και τις περιορισμένες αριθμητικά έρευνες που έχουν ως σήμερα πραγματοποιηθεί.

2. Αντικείμενο της παρούσας εργασίας αποτελούν ορισμένες όψεις της αναθεώρησης του ισχύοντος θεσμικού πλαισίου, με αφετηρία τον συλλογισμό ότι στοιχεία αυτής της αναθεώρησης θα μπορούσαν να συμβάλλουν στην ενεργοποίηση του κοινοτικού προτάγματος. Είναι κατ' αρχήν σκόπιμη η επιγραμματική αναφορά στις κεντρικές διαδικασίες της Κοινότητας, προς τις οποίες προσανατολιζόμενοι οι θεσμοί και οι πρακτικές τείνουν προς το κοινοτικό πρόταγμα. Με τους όρους της ιστορικής ή παραδοσιακής κοινότητας αυτές οι διαδικασίες θα μπορούσαν να συμπτυχθούν αφενός στη μετοχή όλων των μελών της σε όλα, που εξασφαλίζει την «ένωση παρά τους διαχωρισμούς»[3], και αφετέρου στην αυτονομία, που ενέχει την αυτοτέλεια και την αυτάρκειά της απέναντι σε κάθε άλλη κοινότητα ή κοινωνικό σχηματισμό[4]. Κάτω από το πρίσμα των δύο αυτών, σχετικοποιημένων βέβαια, όρων, της συμμετοχής και της αυτονομίας, θα εξετάσουμε την εισαγωγή ρυθμίσεων συμμετοχής των τοπικών κοινωνιών στον σχεδιασμό της κρατικής πολιτικής, ως τομής για την ποιοτική αναβάθμιση της λειτουργίας τους.

ΙΙ. Η ανάδειξη της τοπικής κοινωνίας από ομάδα πίεσης σε φορέα του κρατικού σχεδιασμού

1. Το μεταπολιτευτικό ελληνικό κράτος αναζητάει εκείνες τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες θα επιτύχει αφενός την αποτελεσματική υλοποίηση των εκσυγχρονιστικών αναπτυξιακών επιλογών του και αφετέρου τη νομιμοποίησή του, μπροστά στα δημοκρατικά ελμείμματα που έχουν να επιδείξουν σήμερα στην πλειοψηφία τους τα δυτικά κοινοβουλευτικά καθεστώτα[5].

Στο Σύνταγμα του 1975 κατοχυρώθηκε η διαδικασία του σχεδιασμού της κρατικής πολιτικής (άρθρ. 106 παρ. 1 και 79 παρ. 8 Συντ.) ως μέσο άσκησης της διακυβέρνησης και υπέρβασης της κρίσης νομιμοποίησης. Ο κρατικός σχεδιασμός, ως τμήμα του σύγχρονου παρεμβατικού

---

* Το κείμενο βασίσθηκε σε εισήγηση για το συνέδριο της Εταιρείας Κοινοτικών Μελετών «Κωνσταντίνος Καραβίδας», με θέμα «Αναζητώντας την Κοινότητα», που έγινε στις 19-20 Δεκεμβρίου 1992.

** Δικηγόρος, Διδάκτωρ Νομικής.

κοινωνικού κράτους, δεν αποτελεί μόνο μέσο για την αποτελεσματικότερη άσκηση της λειτουργίας διακυβέρνησης, αλλά προνομιακό πεδίο επίτευξης κοινωνικής συναίνεσης, στο μέτρο που συγκροτείται ύστερα από διάλογο με τις παραγωγικές τάξεις και τις ομάδες συμφερόντων και ψηφίζεται από το Κοινοβούλιο ως ένα σταθερό πλαίσιο με βάση το οποίο θα ασκηθεί η κρατική πολιτική για ένα μακρό χρονικό διάστημα. Κατ' αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται ένα σημείο αναφοράς για την επίτευξη συμβιβασμών μεταξύ των αντιτιθέμενων κοινωνικών δυνάμεων, αποφυγή των αιφνιδιασμών της κοινωνίας από τις κυβερνητικές αποφάσεις και, κυρίως, οι προϋποθέσεις για την αποκατάσταση της αξιοπιστίας της πολιτείας[6].

2. Αν ωστόσο ο συντακτικός νομοθέτης προέβλεψε ότι «το Κράτος προγραμματίζει και συντονίζει την οικονομική δραστηριότητα στη χώρα... για την προώθηση της περιφερειακής ανάπτυξης και την προαγωγή ιδίως της οικονομίας των ορεινών, νησιωτικών και παραμεθόριων περιοχών» (άρθ. 106 παρ. 1 Συντ.) και περιέβαλε με εγγυήσεις τον θεσμό της τοπικής αυτοδιοίκησης (άρθ. 102 Συντ.), η πολιτική που εφαρμόστηκε, οδήγησε στην οικονομική, πολιτική και πολιτισμική υπανάπτυξη της ελληνικής περιφέρειας. Η παρέμβαση και η συμμετοχή των τοπικών κοινωνιών στην χάραξη της κρατικής πολιτικής περιορίσθηκε στη λειτουργία τους ως ομάδων πίεσης. Όσον αφορά συγκεκριμένα τη θεσμική όψη της θέσης της τοπικής κοινωνίας, οι οργανισμοί τοπικής αυτοδιοίκησης (ΟΤΑ) διαθέτουν διοικητική αυτοτέλεια, έχουν δηλαδή αρμοδιότητα ν' αποφασίζουν για τις τοπικές υποθέσεις με όργανα που έχουν εκλεγεί με καθολική και μυστική ψηφοφορία εκτός από έναν αριθμό έως το 1/3 των μελών των συλλογικών οργάνων διοίκησης των ΟΤΑ β΄ βαθμού που μπορεί να αποτελείται από αιρετούς αντιπροσώπους τοπικών επαγγελματικών, επιστημονικών και πνευματικών οργανώσεων και της κρατικής διοίκησης (άρθ. 102 παρ. 4 Σ.)[7]. Αντίθετα, δεν καθιερώνεται υπέρ των ΟΤΑ αυτονομία, ούτε εξουσία να θεσπίζουν αυτοτελώς κανόνες δικαίου. Η αποφασιστική εξουσία των τοπικών οργάνων περιορίζεται από τους γενικούς κανόνες που ρυθμίζουν την οργάνωση και την λειτουργία τους. Ταυτόχρονα κατοχυρώνεται ο έλεγχος από την κεντρική εξουσία των πράξεων των αιρετών οργάνων των ΟΤΑ, στο μέτρο που δεν εμποδίζει την ελεύθερη δράση τους[8]. Προκύπτει λοιπόν ότι δεν καθιερώνεται η τοπική αυτονομία των δήμων και κοινοτήτων, αλλά επικυρώνεται η αρχή της αυτοδιοίκησής τους. Τούτο πρέπει να συνδυαστεί με την ρευστότητα της γενικής αρμοδιότητας που παρέχεται στους ΟΤΑ, αφού δεν απαριθμούνται σαφώς οι αρμοδιότητές τους, προκαλώντας τεράστια προβλήματα ερμηνείας της έννοιας «τοπικές υποθέσεις», ειδικά ενόψει της σύγχρονης αλληλεξάρτησης τοπικών και εθνικών θεμάτων που περιορίζει τον αποκλειστικά τοπικό χαρακτήρα τους[9].

Ταυτόχρονα δεν θεμελιώνεται ασφαλώς η απαραίτητη για την διαχείριση των τοπικών υποθέσεων οικονομική αυτοτέλεια των ΟΤΑ, καθώς το κράτος δεν υποχρεούται ρητά, απλώς «μεριμνά» (άρθ. 102 παρ. 6 Σ.) για την εξασφάλιση των αναγκαίων πόρων λειτουργίας τους, εισπράττοντας το ίδιο, και στη συνέχεια κατανέμοντας τους υπέρ των ΟΤΑ επιβαλλόμενους φόρους[10].

3. Δεν είναι λοιπόν άτοπο να γίνει δεκτό ότι οι ΟΤΑ λειτούργησαν ως ένας ιδιόμορφος θεσμός πίεσης[11] χωρίς δυνατότητα ουσιαστικής συμμετοχής στη διαδικασία λήψης αποφάσεων όσον αφορά τη συνολική ρύθμιση των τοπικών ζητημάτων. Με την υποταγή της περιοδικής ανάδειξης των οργάνων της Τ.Α. στην κομματική αντιπαράθεση[12] και τον χαρακτηρισμό της ως ενιαίου εθνικού πολιτικού γεγονότος, το κέντρο βάρους της εκλογής και λειτουργίας των οργάνων της Τ.Α. απομακρύνεται από την αντιπαράθεση και τον διάλογο σχετικά με την επίλυση των τοπικών ζητημάτων, με τις επιμέρους ιδιομορφίες τους, και μετατρέπεται σε δευτερεύουσα δοκιμασία της πολιτικής νομιμοποίησης της κυβερνώσας πλειοψηφίας[13].

4. Είναι βέβαια γεγονός ότι, ήδη από τα μέσα της προηγούμενης δεκαετίας, η σχετική με τους δήμους και τις κοινότητες νομοθεσία, ενώ στην αρχική της μορφή (ν 1065/1980) κινήθηκε στα πλαίσια παλιότερων νομοθετημάτων (ν. ΔΝΖ΄/1912) που υπέτασαν τους ΟΤΑ σε πλήρη εξάρτηση και έλεγχο από την κεντρική εξουσία, με τις επιγενόμενες τροποποιήσεις στα θέματα του ελέγχου επί των πράξεων των ΟΤΑ, της οικονομικής διαχείρησης και της επιχειρηματικής τους δραστηριότητας εισήγαγε σημαντικές βελτιώσεις προς την κατεύθυνσή της ως ένα σημείο μείωσης αυτής της εξάρτησης.

Όσον αφορά την ρύθμιση των οικονομικών πόρων των ΟΤΑ επιχειρήθηκε η απεμπλοκή τους από το δανεισμό και τις επιχορηγήσεις του κε-

ντρικού κράτους, με τους θεσμούς των προγραμματικών συμβάσεων και των αναπτυξιακών συνδέσμων, ως τρόπων χρηματοδότησης της ανάπτυξης σε τοπικό επίπεδο, καθώς και των δημοτικών, κοινοτικών, διαδημοτικών, διακοινοτικών επιχειρήσεων και ανώνυμων ή άλλων μορφών εταιριών με τη συμμετοχή ΟΤΑ, ως μορφών προώθησης της επιχειρηματικής τους δραστηριότητας[14].

Αντίστοιχα, για την συμμετοχή των πολιτών, θεσπίστηκε ο θεσμός των δημοτικών διαμερισμάτων στα οποία διαιρούνται οι δήμοι, με σκοπό να προωθηθεί η δημοτική αποκέντρωση στην αντιμετώπιση των τοπικών υποθέσεων (αρθ. 122 ΔΚΚ) και η ευρεία λαϊκή συμμετοχή για τη συζήτηση των θεμάτων που απασχολούν την περιφέρεια του διαμερίσματος (αρθρ. 142 ΔΚΚ). Ανάλογη σκοπιμότητα, δηλαδή την προώθηση της λαϊκής συμμετοχής, δηλώνει και ο θεσμός των συνοικιακών συμβουλίων: Την ενεργοποίηση, κινητοποίηση και οργάνωση των δημοτών για την έρευνα, τον εντοπισμό, την καταγραφή των τοπικών προβλημάτων καθώς και την επεξεργασία και προώθηση λύσεων (αρθ. 156 ΔΚΚ), όπου συμμετέχουν όχι μόνο οι εγγεγραμμένοι δημότες, αλλά κάθε κάτοικος της συνοικίας.

5. Από την καταγραφή των πιο πάνω όψεων «αυτονομίας» ή «συμμετοής» στα πλαίσια της λειτουργίας των ΟΤΑ δεν μπορεί όμως να προκύψει μεταβολή του ρόλου τους ως ιδιόμορφων θεσμών πίεσης. Η ενίσχυση των συμμετοχικών διαδικασιών και της αυτοτέλειας των τοπικών κοινωνιών είχε συμβολικό χαρακτήρα μια που δεν αναίρεσε την υποταγή στο κομματικό φαινόμενο, την οικονομική εξάρτηση από την κεντρική εξουσία και την αδυναμία ουσιαστικής παρέμβασης στην κρατική πολιτική. Ούτε, δόθηκε απάντηση στην άμεση αναγκαιότητα καθιέρωσης της περιφερειακής αυτοδιοίκησης ενόψει της αναπτυξιακής πολιτικής της Ενωμένης Ευρώπης[15].

6. Τομή ωστόσο θεωρούμε μια άλλη προσπάθεια θεσμικής μεταρρύθμισης, που επιχειρήθηκε παράλληλα με την νομοθετική ρύθμιση του β΄ βαθμού τοπικής αυτοδιοίκησης και δεν έχει απασχολήσει ιδιαίτερα την επιστημονική έρευνα. Πρόκειται για την εισαγωγή, με το ν. 1622/1986, της συμμετοχής των ΟΤΑ στη διαδικασία κατάρτισης προγραμμάτων κοινωνικής και οικονομικής ανάπτυξης. Με αυτό τον τρόπο επιχειρήθηκε η αποτύπωση των επιλογών και ιδιαιτεροτήτων των τοπικών κοινωνιών κατά την κατάρτιση του γενικού πλαισίου διακυβέρνησης, ως ένα βήμα για την ουσιαστική συμμετοχή τους στον σχεδιασμό της κρατικής πολιτικής. Πρόκειται για μια θεσμική μεταρρύθμιση που θα μπορούσε αφενός να προωθήσει τον εξορθολογισμό και την αποτελεσματικότητα της λειτουργίας διακυβέρνησης και αφετέρου να μετατρέψει την τοπική κοινωνία από ομάδα πίεσης σε φορέα του δημοκρατικού σχεδιασμού της κρατικής πολιτικής.

III. Η ενεργοποίηση των ΟΤΑ στη διαδικασία δημοκρατικού σχεδιασμού

1. Η πρώτη μορφή σύνδεσης της Ελλάδας με την ΕΟΚ στις αρχές της δεκαετίας του '60[16] συμπίπτει με την αναγνώριση της αναγκαιότητας του κρατικού σχεδιασμού ως μέσου πολιτικού εκσυγχρονισμού και επέκτασης της συσσώρευσης. Την ίδια περίοδο καταγράφονται στα πρώτα πενταετή προγράμματα κοινωνικής και οικονομικής ανάπτυξης τα ιδιαίτερα προβλήματα περιφερειακής ανάπτυξης και αναπαραγωγής της τοπικής κοινωνίας[18]. Ωστόσο η συγκεντρωτική διάρθρωση των μηχανισμών σχεδιασμού αποκλείει την συμμετοχή της τοπικής κοινωνίας στη διαδικασία αυτή.

2. Μόλις δύο δεκαετίες αργότερα, επί κυβερνήσεων ΠΑΣΟΚ, γίνεται αποδεκτό ότι στα πλαίσια της διεύρυνσης των λειτουργιών του κοινωνικού κράτους και της προσπάθειας για ενίσχυση της περιφερειακής οικονομικής δραστηριότητας είναι απαραίτητη η επέκταση των στοιχείων αυτονομίας και συμμετοχής στην τοπική κοινωνία και η ενεργοποίησή της στη διαδικασία του κρατικού σχεδιασμού, ως προϋποθέσεις για την δημιουργία τοπικής συναίνεσης και για την αποτελεσματικότερη διακυβέρνηση. Είναι χαρακτηριστικό π.χ. ότι στην Έκθεση του ΚΕΠΕ για το Πρόγραμμα 1983-1987 τονίζεται πως τόσο η φύση ορισμένων κρατικών δραστηριοτήτων όσο και η διαφοροποίηση των αναγκών σε τοπικό επίπεδο επιβάλλουν την αναγκαιότητα να δοθεί έμφαση στον προγραμματισμό και την οργάνωση των υπηρεσιών σε επίπεδο πιο χαμηλό από το περιφερειακό[19].

3. Απέναντι στα συγκεντρωτικά πρότυπα της κρατικής παρέμβασης στην οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη της χώρας επιχειρήθηκε λοιπόν η δυναμική συμμετοχή των συλλογικών φορέων εκπροσώησης των κοινωνικών τάξεων

και της τοπικής αυτοδιοίκησης στη διαδικασία σχεδιασμού, λήψης και εκτέλεσης των πολιτικών αποφάσεων[20]. Συγκεκριμένα, στο επίπεδο της πρωτοβάθμιας Τ.Α., το δημοτικό συμβούλιο στα πλαίσια των διαδικασιών του δημοκρατικού προγραμματισμού, διατυπώνει προτάσεις προς το αιρετό νομαρχιακό ή περιφερειακό συμβούλιο για έργα και μέτρα πολιτικής νομαρχιακής ή περιφερειακής σημασίας, που αφορούν το δήμο και εντάσσονται στο μεσοχρόνιο νομαρχιακό αναπτυξιακό πρόγραμμα. Καταρτίζει στα πλαίσια του μεσοχρόνιου νομαρχιακού αναπτυξιακού προγράμματος το αντίστοιχο τοπικό αναπτυξιακό πρόγραμμα, ύστερα από πρόταση των τοπικών συμβουλίων ή των συμβουλίων των δημοτικών διαμερισμάτων ή των συνοικιακών συμβουλίων, καταρτίζει το ετήσιο τοπικό αναπτυξιακό πρόγραμμα, χρηματοδοτεί έργα τοπικής σημασίας του ετήσιου τοπικού αναπτυξιακού προγράμματος από ίδιους πόρους του δήμου, καθώς και από τις πιστώσεις του προγράμματος δημοσίων επενδύσεων (βλ. αρθ. 15 ν. 1622/1986). Ταυτόχρονα θεσμοθετείται η νομαρχιακή αυτοδιοίκηση, που στα πλαίσια του δημοκρατικού προγραμματισμού διατυπώνει στο περιφερειακό συμβούλιο προτάσεις για έργα και μέτρα πολιτικής, περιφερειακής ή εθνικής σημασίας, που αφορούν το νομό αλλά εντάσσονται στο μεσοχρόνιο περιφερειακό ή εθνικό αναπτυξιακό πρόγραμμα, καταρτίζει ύστερα από προτάσεις των δημοτικών συμβουλίων και των αναπτυξιακών συνδέσμων το μεσοχρόνιο νομαρχιακό αναπτυξιακό πρόγραμμα, διαμορφώνει τα πλαίσια για την κατάρτιση των μεσοχρόνιων τοπικών αναπτυξιακών προγραμμάτων του νομού και εγκρίνει τα τοπικά μεσοχρόνια αναπτυξιακά προγράμματα, καταρτίζει το ετήσιο νομαρχιακό πρόγραμμα, αποφασίζει για τα ετήσια τοπικά αναπτυξιακά προγράμματα (βλ. αρθ. 22 ν. 1622/1986). Τέλος σε επίπεδο περιφέρειας το περιφερειακό συμβούλιο διατυπώνει προς τους κεντρικούς φορείς του δημοσίου τομέα προτάσεις για έργα και μέτρα πολιτικής εθνικής σημασίας, που αφορούν την περιφέρεια, αλλά εντάσσονται στο μεσοχρόνιο εθνικό αναπτυξιακό πρόγραμμα, καταρτίζει το μεσοχρόνιο περιφερειακό πρόγραμμα, διαμορφώνει τα πλαίσια για την κατάρτιση των μεσοχρόνιων νομαρχιακών προγραμμάτων της περιφέρειας και εγκρίνει τα μεσοχρόνια νομαρχιακά αναπτυξιακά προγράμματα, καταρτίζει το ετήσιο περιφερειακό πρόγραμμα, αποφασίζει για τα ετήσια νομαρχιακά αναπτυξιακά προγράμματα (βλ. αρθ. 63 ν. 1622/1986).

4. Η ενσωμάτωση στο ίδιο νομοθετικό κείμενο τόσο διατάξεων που αφορούν ζητήματα δημοτικής αποκέντρωσης και καθιέρωσης της νομαρχιακής και περιφερειακής αυτοδιοίκησης, όσο και μιας συνολικής πρότασης σχετικά με τη διαδικασία και τα όργανα του δημοκρατικού σχεδιασμού (αρθ. 70 επ. ν. 1622/1986), θεμάτων που εκ πρώτης όψεως θα μπορούσαν να θεωρηθούν ανομοιογενή, ενισχύει την θέση που υποστηρίχθηκε πιο πάνω: Η θεσμική διεύρυνση των συμμετοχικών διαδικασιών στα πλαίσια των τοπικών κοινωνιών και της οικονομικής και πολιτικής τους αυτοτέλειας, με σειρά νομοθετημάτων, κορυφώθηκε με την προσπάθεια παράλληλης εισαγωγής των θεσμών αφενός της δευτεροβάθμιας-τριτοβάθμιας αυτοδιοίκησης και αφετέρου της εμπλοκής των τοπικών φορέων στη διαδικασία συγκρότησης του κρατικού σχεδιασμού[21]. Η αποσπασματική επέκταση των αρμοδιοτήτων των δήμων και κοινοτήτων και η θεσμοθέτηση του αιρετού νομάρχη, έστω με την αντίστοιχη μεταφορά πόρων και αρμοδιοτήτων από την κεντρική διοίκηση στην αυτοδιοίκηση β΄ βαθμού, δεν αρκούν για να προσλάβει η περιφερειακή οργάνωση και οι θεσμοί της τοπικής κοινωνίας ουσιαστικό περιεχόμενο. Τομή, αντίθετα, αποτέλεσε η προσπάθεια συμμετοχής των φορέων της αυτοδιοίκησης στη διαδικασία χάραξης και οργάνωσης των πολιτών αποφάσεων.

IV. Προοπτικές εφαρμογής της «ανεκπλήρωτης» θεσμικής μεταρρύθμισης

1. Είναι γνωστή η πορεία αυτών των θεσμικών μεταρρυθμίσεων μετά την ψήφισή τους από το ελληνικό Κοινοβούλιο: Ο ίδιος ο ν. 1622/1986 προέβλεψε ότι ο χρόνος έναρξης λειτουργίας των νέων θεσμών καθορίζεται με προεδρικό διάταγμα το οποίο θα όριζε το χρόνο διενέργειας των πρώτων εκλογών για την ανάδειξη των μελών των νομαρχιακών συμβουλίων, ενώ ακολούθησε ο ν. 1878/1990 που όριζε την ταυτόχρονη διενέργεια των εκλογών για την ανάδειξή τους με τις δημοτικές εκλογές του Οκτωβρίου 1990. Με το ν. 1900/1990 επήλθε νέα επ' αόριστον αναβολή των εκλογών για τα νομαρχιακά συμβούλια, ενώ σε αντίθεση προς τις διακηρύξεις της σχετικά με την αναγκαιότητα της νομαρχιακής αυτοδιοίκησης, η συντηρητική κυβέρνηση προέβη σε ενί-

σχυση της παρουσίας του κεντρικού κράτους στην περιφέρεια διευρύνοντας τις αρμοδιότητες του μετακλητού νομάρχη.

2. Έχουν επισημανθεί οι δυσλειτουργικές όψεις και η παθολογία των αναμορφωτικών εγχειρημάτων τόσο στην πρωτοβάθμια όσο και στην δευτεροβάθμια αυτοδιοίκηση: Ο ανορθολογικός κατακερματισμός των πρωτοβάθμιων ΟΤΑ σε πολυάριθμους μη βιώσιμους δήμους και κοινότητες, η ασάφεια των ορίων ευθύνης των νομαρχιακών αυτοδιοικήσεων και της σχέσης τους με τους πρωτοβάθμιους οργανισμούς, η απουσία ρυθμίσεων αναφορικά προς την εσωτερική λειτουργία των νομαρχιακών συμβουλίων, γενικότερα η ατολμία και αναποτελεσματικότητα που διέκρινε τις μεταρρυθμίσεις αυτές[22].

3. Φαίνεται ωστόσο ότι έχουν παρερμηνευθεί ή αγνοηθεί δύο ιδιαίτερα θετικές πλευρές των θεσμικών μεταρρυθμίσεων: α) Η προσπάθεια άμεσης σύνδεσης της δημοτικής, νομαρχιακής και περιφερειακής αυτοδιοίκησης με την διαδικασία συγκρότησης ενός δημοκρατικού σχεδιασμού κοινωνικής, οικονομικής και περιφερειακής ανάπτυξης, ώστε να επιτευχθεί ουσιαστική συμμετοχή της τοπικής κοινωνίας στη λήψη βραχυχρόνιων, μεσοχρόνιων και μακροχρόνιων πολιτικών αποφάσεων. β) Παρά τις ελλείψεις και τις προχειρότητες που έχει να επιδείξει η μεταρρυθμιστική προσπάθεια, μετά τα μέσα της δεκαετίας του '80, η τοπική κοινωνία φάνηκε έτοιμη να υποδεχθεί μια σειρά ρυθμίσεων, που το ίδιο το θεσμοθετών κεντρικό κράτος δεν είχε την ικανότητα ή την βούληση να υποστηρίξει και εφαρμόσει στην πράξη. Πρόκειται κυρίως για τις δημοτικές ή κοινοτικές επιχειρήσεις, τις προγραμματικές συμβάσεις και τα τοπικά προγράμματα ανάπτυξης.

4. Ανακύπτει, λοιπόν, το ερώτημα εάν η σημερινή πολιτική εξουσία θα προχωρήσει στην εφαρμογή της «ανεκπλήρωτης» θεσμικής μεταρρύθμισης στο επίπεδο της τοπικής κοινωνίας. Αν και έχει παρέλθει ελάχιστο χρονικό διάστημα από την αποτυχία να υλοποιηθούν οι ρυθμίσεις που αναδιάρθρωσαν τους ΟΤΑ και τους ενσωμάτωσαν στην διαδικασία του δημοκρατικού σχεδιασμού, όμως μεσολάβησαν σημαντικές εξελίξεις. Το κρατικό-θεσμικό πεδίο και οι κοινωνικοπολιτικοί συσχετισμοί παρουσιάζονται μεταλλαγμένοι. Αφενός, μεσολάβησε η εναλλαγή στην εξουσία τεσσάρων κυβερνήσεων συνεργασίας, οικουμενικής, συντηρητικής και τέλος, μετά τον Οκτώβριο 1993, κυβέρνησης με κοινωνικό προσανατολισμό· και παράλληλα ενσωματώθηκε στον πολιτικό λόγο όλων των ελληνικών κομμάτων η ανάγκη δημοτικής και νομαρχιακής αποκέντρωσης και συγκρότησης συμμετοχικών διαδικασιών στα πλαίσια της τοπικής κοινωνίας, ως θεσμική προϋπόθεση εκσυγχρονισμού και εκδημοκρατισμού των πολιτικών λειτουργιών. Αφετέρου, έχουν γίνει πλέον αντιληπτές σε όλη τους την έκταση οι δεσμεύσεις που επιβάλλει η απορρόφηση των ενισχύσεων του περιφερειακού ταμείου της ΕΟΚ και η άρθρωση στα πλαίσια της Ενωμένης Ευρώπης του ευρωπαϊκού συστήματος της περιφερειακής αυτοδιοίκησης ως πεδίου διαμόρφωσης και υλοποίησης της περιφερειακής πολιτικής[23].

5. Η επίλυση των τοπικών προβλημάτων προϋποθέτει την προσαρμογή των πολιτικών ρύθμισης στις συνθήκες δημιουργίας τους. Οι φορείς της κεντρικής διοίκησης, σε συνδυασμό με το δημοκρατικό έλλειμμα στο επίπεδο του κρατικού σχεδιασμού, συχνά αδυνατούν να χαράξουν τα πλαίσια αντιμετώπισης των προβλημάτων της τοπικής κοινωνίας[24]. Γίνεται λοιπόν δεκτό ότι η εμφάνιση τοπικών προβλημάτων επιβάλλει την ενεργοποίηση των φορέων της τοπικής κοινωνίας. Καθοριστικό παράγοντα για μια τέτοια ενεργοποίηση αποτελεί η δημιουργία αισθήματος πρωτογενούς ευθύνης των φορέων των ΟΤΑ, μέσω της κατοχύρωσης της εμπλοκής τους στην χάραξη των πολιτικών αποφάσεων. Η προσπάθεια θεσμοθέτησης μιας διαφανούς διαδικασίας συμμετοχής των φορέρων της τοπικής κοινωνίας στον σχεδιασμό της κρατικής πολιτικής αποτέλεσε τομή τόσο ως μορφή αναβάθμισης του ρόλου της τοπικής κοινωνίας στην επίλυση των τοπικών προβλημάτων, όσο και ως εναρμόνιση με τα δεδομένα της παγκόσμιας κοινωνίας: η διεθνοποίηση της οικονομίας σχετικοποιεί αναπόδραστα την έννοια της παραδοσιακής κοινότητας και υποχρεώνει σε διαφορετικές μεθόδους και αξιολογήσεις για την προστασία ενός σχετικά αυτόνομου τόπου από την κεντρική εξουσία. Συμβολή σ' αυτή την κατεύθυνση αποτελεί η κατοχύρωση του δημοκρατικού σχεδιασμού της κρατικής πολιτικής.

6. Ωστόσο η συμμετοχή των ΟΤΑ στον κρατικό σχεδιασμό δεν αποτελεί μόνο μέσο ενεργοποίησης της τοπικής κοινωνίας, ούτε απλή μέθοδο αποτελεσματικότερης διακυβέρνησης και επίλυσης των τοπικών προβλημάτων. Σε μια περίοδο που η διαρθρωτική αντιμετώπιση της οικονομικής κρίσης, ο εκσυγχρονισμός του πολιτικού συστήματος και τα οικονομικά προγράμματα σύ-

γκλισης δεν μπορούν να συντελεστούν χωρίς την ευρεία κοινωνική αποδοχή, η επίτευξη της κοινωνικής συναίνεσης προϋποθέτει όσο ποτέ άλλοτε την συμμετοχή της τοπικής κοινωνίας στον σχεδιασμό της κρατικής πολιτικής.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κ.Δ. Καραβίδας, Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός, στο Το πρόβλημα της αυτονομίας, Αθήνα 1981, σ. 41.

2. Βλ. αντ. αλλ. Θ.Κ. Παπαχρίστου, Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία του δικαίου, Αθήνα-Κομοτηνή 1984, σ. 129 επ.

3. Από το κλασικό βιβλίο του Ταίννις, Κοινότητα και Κοινωνία: «Κι ενώ στην Κοινότητα παραμένουν ενωμένοι παρ' όλους τους διαχωρισμούς, στην Κοινωνία παραμένουν χωρισμένοι παρ' όλους τους δεσμούς».

4. Κ. Λιβιεράτος, «Ενωμένοι παρά τους διαχωρισμούς». Το φάσμα της ιστορικής Κοινότητας, Νέα Κοινωνιολογία, τ. 16, σ. 47.

5. Βλ. προχ. Γ. Ανιόλι, Ο μετασχηματισμός της δημοκρατίας, Αθήνα 1972, σ. 64 επ., Ν. Πουλαντζάς, Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός, Αθήνα 1982, σ. 312 επ., Δ. Τσάτσος, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄ Αθήνα-Κομοτηνή 1985, σ. 338 επ.

6. Δ. Μέλισσας, Ο κρατικός σχεδιασμός. Μια πολιτειολογική προσέγγιση, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 28 επ.

7. Πρ. Δαγτόγλου. Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, Αθήνα-Κομοτηνή 1984, σ. 419, Επ. Σπηλιωτόπουλος. Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 292 επ., ΣτΕ 371/1985.

8. ΣτΕ 2070/1978, ΣτΕ 32/1990.

9. Πρ. Δαγτόγλου, όπ.π., σ. 430, Μ. Δαρζέντας, Εξουσίες και πολιτική του δικαστού απέναντι στην Τοπική Αυτοδιοίκηση, ΝοΒ 34, 1986, σ. 1542, Π. Παυλόπουλος. Τοπικές υποθέσεις και Τοπική Αυτοδιοίκηση, ΕΕΤΑ-Α 1986, σ. 73.

10. Α.Ι. Τάχος, Ελληνικό διοικητικό δίκαιο, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 178.

11. Βλ. και Ε.Β. Βενιζέλος, Πολίτες και συμμετοχικές διαδικασίες στο χώρο της τοπικής Αυτοδιοίκησης - Η Τοπική Αυτοδιοίκηση ως θεσμός πίεσης, ΕΔΔΔ 1992, Σ. 321 ΕΠ.

12. Βλ. Γ. Κασιμάτης, Η τοπική αυτοδιοίκηση και η κηδεμόνευσή της, Το Βήμα 21/10/90.

13. Ε.Β. Βενιζέλος, ό.π., 324 επ.

14. Σπ. Φλογαΐτης, το ελληνικό διοικητικό σύστημα Αθήνα-Κομοτηνή 1987, σ. 174 επ.

15. Σχετ. Γ. Τσεκούρας, Αποκέντρωση και ανάπτυξη, Το βήμα 21/4/91, Ν.Κ. Χλέπας, Η τοπική Αυτοδιοίκηση, η συνθήκη του Μάαστριχτ και η Ευρωπαϊκή Ενοποίηση, ΤοΣ 1993, σ. 89 επ.

16. Συμφωνία ένταξης του 1962.

17. Κ. Ψυχοπαίδης, Π. Γετίμης, ρυθμίσεις τοπικών προβλημάτων, Αθήνα 1989, σ. 23 επ.

18. Βλ. Ι. Πίντος, Περιφερειακή ανάπτυξις και προγραμματισμός, Αθήνα 1965.

19. ΚΕΠΕ, Έκθεση για το Πρόγραμμα 1983-1987, Αθήνα 1985, σ. 50.

20. 20. Βλ. και Α. Γέροντας, Διοικητικό Οικονομικό Δίκαιο, Αθήνα-Κομοτηνή 1989, σ. 288 επ.

21. Βλ. και Δ. Τσάτσος, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄ Οργάνωση και Λειτουργία της Πολιτείας, Αθήνα-Κομοτηνή 1993, σ. 413 επ. όπου η πρόβλεψη του ν. 1622/1986 σχετικά με την εμπλοκή των ΟΤΑ στην κατάρτιση των μεσοχρόνιων αναπτυξιακών προγραμμάτων χαρακτηρίζεται σημαντική, ως διευρύνουσα την συμμετοχή των φορέων της κοινωνικής βάσης στις πολιτικές αποφάσεις.

22. Βλ. αντ. αλλ. Δ. Κατσούλης, Η ανεκπλήρωτη αυτοδιοίκηση, Αθήνα-Κομοτηνή 1993, σ. 39 επ., στο ίδιο Γ. Παπαδημητρίου, Πρόλογος σ. 13 επ., Φλογαΐτης όπ.π., σ. 142 επ.

23. Βλ. Κατσούλης, όπ.π., σ. 41 επ.

24. Βλ. και Γ. Αμίτσης, τοπική κοινωνία και κοινωνική πολιτική, Εισήγηση για το 3ο Συν. Ιδρύματος Σ. Καράγιωργα, Αθήνα 1991.

Ο Εθνικισμός στην εποχή της Οικολογικής κρίσης

*Γιάννης Παρασκευόπουλος**

Η εκτεταμένη αναβίωση του εθνικισμού τα τελευταία 2-3 χρόνια, αποτελεί το χαρακτηριστικότερο από τα δεδομένα που ώθησαν κάποιον παρατηρητή να περιγράψει τις δεκαετίες που έρχονται, ως κράμα του 19ου με τον 21ο αιώνα.

Ο 19ος αιώνας ήταν η εποχή του εθνικισμού. Η πολιτική σκέψη της εποχής εκείνης οραματιζόταν ένα ιδεατό εθνικό κράτος που θα περιλάμβανε όλα τα μέλη του κάθε έθνους —αλλά και μόνον αυτά— με σύνορα χαραγμένα στη βάση της αρχής των εθνοτήτων και των κανόνων της αυτοδιάθεσης. Στο εσωτερικό του κράτους αυτού, η αρχή της εθνικής κυριαρχίας αξίωνε ενιαία και απόλυτη ισχύ στην κοινωνία, την οικονομία, τον πολιτισμό και τους φυσικούς πόρους. Στην εξωτερική, τέλος, πολιτική το εθνικό κράτος προβλεπόταν να έχει τριβές κυρίως με τους άμεσους γείτονές του, στην αντιμετώπιση των οποίων θα εστίαζε τις διπλωματικές και αμυντικές του προσπάθειες. Στην εφαρμογή του το ιδεατό αυτό πρότυπο αποδείχθηκε πάντως εξωπραγματικό και, συχνά, απάνθρωπο.

Τον 21ο αιώνα, περισσότερο από κάθε τι άλλο, αναμένεται να σημαδέψει η εξέλιξη της παγκόσμιας οικολογικής κρίσης: Η αλλαγή του κλίματος, ο υπερπληθυσμός, η επέκταση των ερήμων, το φαινόμενο του θερμοκηπίου και η άνοδος στη στάθμη των θαλασσών, η καταστροφή της φυτικής ασπίδας για τις υπεριώδεις ακτινοβολίες, η εξάντληση κρίσιμων φυσικών πόρων, η διάδοση των ραδιενεργών υλικών, απειλούν να αλλάξουν ριζικά τους όρους της ζωής στον πλανήτη μας. Μια τέτοια απειλή είναι αδύνατον να αντιμετωπιστεί χωρίς ουσιαστική παγκόσμια συνεργασία. Η παγκοσμιότητα αυτή της οικολογικής κρίσης —παγκοσμιότητα που διαπιστώθηκε μόλις τη δεκαετία του 1980— αποτελεί το επιστέγασμα μιας συνολικότερης μακροχρόνιας πορείας προς την «παγκοσμιοποίηση» σε τομείς όπως η οικονομία, η επικοινωνία ή ο πολιτισμός. Η πορεία αυτή, που δικαιώνει τη γνωστή πρόβλεψη του Μακ Λούαν για το Πλανητικό Χωριό, έχει ήδη προ πολλού αναιρέσει κατά ένα μεγάλο μέρος την έννοια της εθνικής κυριαρχίας, όπως την ξέραμε παλιότερα.

Για πολλές δεκαετίες πιστευόταν ότι η υπέρβαση του εθνικού κράτους συνεπαγόταν αυτόματα την υπέρβαση και των εθνικιστικών φαινομένων. Είτε με τη μορφή του επιθετικού ή απομονωτικού εθνικισμού, είτε ως απόπειρα για έναν εποικοδομητικότερο «εθνισμό», ο εθνοκεντρισμός δεν φαινόταν να έχει μέλλον. Με την κατάρρευση του ανατολικού μπλοκ, τα φαινόμενα αυτά βγήκαν ξανά στο προσκήνιο και όλα δείχνουν ότι θα συνεχίσουν να μας απασχολούν και τις πρώτες τουλάχιστον δεκαετίες του 21ου αιώνα. Παρά την υπέρβαση του εθνικού κράτους, οι ρίζες του εθνικισμού αποδεικνύεται ότι τελικά είχαν παραμείνει: είμαστε λοιπόν υποχρεωμένοι να τις αναζητήσουμε.

Στις σελίδες που ακολουθούν, ο εθνικισμός αναφέρεται με την ευρεία του έννοια: στο εθνικιστικό φαινόμενο συγκαταλέγεται κάθε τάση που, αντί να αντιμετωπίζει την εθνικότητα ως ένα απλώς από τα στοιχεία που συναποτελούν την ταυτότητα των προσώπων, των ομάδων και των κοινωνιών, θέτει στο επίκεντρο το έθνος και τη σύνδεσή του με τα πολιτειακά σχήματα. Με το κριτήριο αυτό, στο εθνικιστικό φαινόμενο συγκαταλέγεται και η πρόσφατη εγχώρια κατασκευή του εθνισμού, ανεξάρτητα μάλιστα από τις προθέσεις των εμπνευστών της: το γεγονός ότι οι κεντρικοί άξονες αφορούν τη συμμετοχή σε εθνικές αντιπαραθέσεις και όχι την υπέρβαση αυτών των αντιπαραθέσεων, δικαιολογεί από μεθοδολογική άποψη την επιλογή του ευρύτερου ορισμού.

Μια τελευταία προκαταρκτική διευκρίνιση αφορά τη μεθοδολογική πλευρά. Η προσπάθεια ανίχνευσης των στοιχείων του εθνικισμού στηρίζεται στη σύγκριση της σημερινής εποχής με την άλλη «χρυσή εποχή» των εθνικιστικών εκρήξεων, τον 19ο αιώνα. Με τη σύγκριση αυτή μπο-

---

* Ο **Γιάννης Παρασκευόπουλος** γεννήθηκε το 1960 και είναι πτυχιούχος της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Διετέλεσε στέλεχος των Οικολόγων-Εναλλακτικών. Είναι τακτικός συνεργάτης του περιοδικού «Νέα Οικολογία».

ρούν ίσως να επισημανθούν κάποια από τα κρίσιμα προβλήματα που βρίσκονται πίσω από τη σύγχρονη επανεμφάνιση του εθνικισμού: όποια κι αν είναι η γνώμη μας για τον τελευταίο, οφείλουμε να σταθούμε αντικειμενικά απέναντι στα ζητήματα που τον τροφοδοτούν. Η διασύνδεση, τέλος, του εθνικισμού με τα μεγάλα υπερεθνικά προβλήματα της πριν το 1989 εποχής, δεν δικαιώνει μόνο την οικολογική αρχή ότι «όλα είναι αλληλένδετα» αλλά και επιβεβαιώνει την ανάγκη για νέες συνολικές απαντήσεις. Οι απαντήσεις αυτές δεν είναι βέβαια επιστημονικές, αλλά πολιτικές.

Ι. ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ: Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΕΘΝΟΥΣ-ΚΡΑΤΟΥΣ

Με τη μορφή που ξέρουμε σήμερα, ο εθνικισμός ήταν ουσιαστικά άγνωστος μέχρι τη βιομηχανική επανάσταση (γύρω στο 1800). Μέχρι τότε, ο εναγκαλισμός του κράτους με το έθνος ήταν σποραδικός μόνο, και πάντα χαλαρός. Η — αρκετά ρευστή — έννοια του έθνους είχε στην προβιομηχανική εποχή χαρακτήρα λιγότερο πολιτικό και περισσότερο πολιτισμικό, κάτι που αντιστοιχεί περισσότερο στη σημερινή έννοια του λαού[1]. Η πολιτική οργάνωση της κοινωνίας λειτουργούσε κατά κανόνα είτε στο επίπεδο της φυλής και της κοινότητας, είτε στο επίπεδο της αυτοκρατορίας[2].

Η φυλή (tribe) αποτέλεσε, ήδη α'πό την εποχή του νομαδισμού, το πρωιμότερο κύτταρο πολιτικής οργάνωσης. Η φυλή στηριζόταν στην κοινή καταγωγή και, ανάλογα με τη δομή της, οι αποφάσεις λαμβάνονταν είτε από τον αρχηγό είτε από τη συνέλευση των μελών ή κάποιο συμβούλιο προυχόντων. Συγγενείς γειτονικές φυλές διατηρούσαν και ανέπτυσσαν την αίσθηση της κοινής πολιτισμικής ταυτότητας, χωρίς όμως και να αισθάνονται την ανάγκη για κοινή πολιτική οργάνωση: πρόκειται για το κατώφλι της εμφάνισης του λαού. Αρκετά συχνά, ολόκληρες φυλές μετανάστευαν μαζικά, άλλοτε ειρηνικά και άλλοτε βίαια, για να εγκατασταθούν σε νέες περιοχές. Η επιμειξία τους με τους προγενέστερους πληθυσμούς δημιούργησε σταδιακά καινούργιους λαούς, διαδικασία που συνεχίστηκε μέχρι τη νεώτερη εποχή.

Οι ανεξάρτητες κοινότητες (πόλεις-κράτη) είχαν κι αυτές, κατά κανόνα, ομοιογενή πληθυσμό, κάτι που όμως οφειλόταν αποκλειστικά στο μικρό τους μέγεθος: γειτονικές πόλεις ή φυλές μπορούσαν να έχουν τελείως διαφορετική εθνολογική σύνθεση, χωρίς αυτό να δημιουργεί τριβές. Στις σπάνιες περιπτώσεις που ομάδες με διαφορετική καταγωγή συγκατοικούν στο χώρο της ίδιας κοινότητας, πρόκειται ουσιαστικά για ξεχωριστές κοινωνίες συνδεδεμένες με σχέση οιονεί φεουδαρχικής υποτέλειας (όπως η σχέση Σπαρτιατών - Μεσσηνίων). Διαφορετική περίπτωση αποτελούν μόνον οι σημαντικές εμπορικές πόλεις, όπου η ανομοιογένεια του πληθυσμού οφείλεται στην προσέλκυση μεταναστών από άλλες κοινότητες.

Οι αυτοκρατορίες αποτελούσαν τις μόνες ευρύτερες πολιτικές οντότητες: η μεγάλη τους έκταση συνήθως απέκλειε εκ των πραγμάτων την εθνολογική ομοιογένεια. Η αυτοκρατορία δεν στηριζόταν στην εθνική κληρονομιά κάποιου συγκεκριμένου λαού, αλλά στην απόλυτη κυριαρχία του μονάρχη, που επιλέγει κατά βούληση τους άμεσους συνεργάτες του, συχνά ανεξάρτητα από την εθνική τους καταγωγή. Η εθνική ανομοιογένεια των υπηκόων αποτελεί για την αυτοκρατορία τίτλο τιμής, που φέρνει τον μονάρχη πλησιέστερα στο όραμα της κοσμοκρατορίας: στο πλαίσιο αυτό, οι συμπατριώτες του ηγεμόνα αποτελούν το πολύ μια προνομιούχο μειονότητα. Το χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα μας το προσφέρει η κληρονομιά της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, που θεωρεί την κυριαρχία της παγκόσμια και αιώνια, ενώ ο τίτλος του Ρωμαίου παύει να δηλώνει εθνική καταγωγή. Η ιδεολογία αυτή επιβίωσε σε όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, όπου Βυζαντινοί, Φράγκοι και, αργότερα, Γερμανοί, ερίζουν για τον τίτλο του «αυτοκράτορα των Ρωμαίων», θεωρώντας ότι ο τίτλος αυτός προσφέρει τη μόνη απόλυτη εξουσία στη γη, και ότι ένας μόνο ηγεμόνας μπορεί να τον κατέχει.

Ο Μεσαίωνας αποτελεί, όμως, και σημείο καμπής. Με τη διάλυση της αυτοκρατορίας του Καρλομάγνου, η Δυτική Ευρώπη χωρίζεται σε ανεξάρτητα φεουδαρχικά βασίλεια, με σύνορα που συνήθως συμπίπτουν με σημαντικά γεωγραφικά εμπόδια: τις Άλπεις, τον Ρήνο, τα Πυρηναία, τη Μάγχη. Στους αντίστοιχους γεωγραφικούς χώρους έχουν από καιρό αρχίσει διαδικασίες εθνογένεσης, μέσω της επιμειξίας των παλαιότερων εκλατινισμένων πληθυσμών με τους εισβολείς της εποχής των μεγάλων μεταναστεύσεων. Οι εθνογενέσεις αυτές δεν συντελούνται ομοιόμορφα. Στα περισσότερα από τα νέα εθνικά σύνορα, μικρότεροι περιφερειακοί πολιτισμοί συνεχίζουν να περι-

βάλλουν τον διαμορφούμενο βασικό εθνικό πυρήνα, ο οποίος τους ελέγχει πολιτικά και προσπαθεί να τους επηρεάσει και πολιτισμικά: τέτοιες είναι οι περιπτώσεις της Αγγλίας, της Γαλλίας και της Ισπανίας, όπου η δομή αυτή εξακολουθεί να αποτελεί μέχρι σήμερα πηγή εθνικών τριβών[3]. Το κρίσιμο πάντως στοιχείο είναι ότι καθεμιά από τις εθνογενέσεις αυτές συντελείται μέσα στα όρια του αντίστοιχου βασιλείου. Έτσι, τα σημερινά έθνη της Δυτικής Ευρώπης γεννιούνται μέσα σε ήδη αποκρυσταλλωμένα πολιτικά σύνορα. Η σύνδεση του έθνους με το κράτος έχει πραγματοποιήσει το πρώτο της βήμα.

Στα πρώιμα αυτά εθνικά βασίλεια η συγκεντρωτική μοναρχία δίνει, στο τέλος του Μεσαίωνα, ενιαία και συμπαγέστερη μορφή, ενώ η πυρίτιδα και οι αποικιακές κατακτήσεις τους χαρίζουν την παγκόσμια ηγεμονία. Η Δυτική Ευρώπη δεν απέχει πια από το εθνικό κράτος παρά ένα μόνο βήμα. Το βήμα αυτό το κάνει ο Διαφωτισμός όταν υποκαθιστά, ως φορέα της διαχρονικότητας του κράτους, το μονάρχη με το έθνος, του οποίου η —συμβατικά— κοινή καταγωγή και η κοινή προοπτική υπερέχουν σαφώς απέναντι στην περιορισμένη διαχρονικότητα της δυναστικής διαδοχής. Με τη Γαλλική Επανάσταση και τον —και στρατιωτικό— θρίαμβο του Έθνους επί της Δυναστείας του, η θεωρητική ανάλυση του Διαφωτισμού αποκτά και υλικό αντίκρυσμα. Το εθνικό κράτος έχει πια γεννηθεί.

Την ίδια περίπου εποχή εμφανίζεται μια άλλη επανάσταση, η βιομηχανική. Η νέα ιδεολογία της ανάπτυξης ταυτίζει την οικονομική επιτυχία κάθε κοινωνίας με την επιτυχία της αστικής της τάξης. Το έθνος αναδεικνύεται έτσι στο βασικό



ηθικό δεσμό που συνδέει την αστική τάξη με την υπόλοιπη κοινωνία.

Ταυτόχρονα, η οικονομία γίνεται συγκεντρωτική και ενοποιείται στο κεντρικό επίπεδο του κράτους, ενώ η τοπική και περιφερειακή της κλίμακα καταρρέει[4]. Η εικόνα που κυριαρχεί είναι μια σειρά περιφραγμένων εκτάσεων, με έναν οδοστρωτήρα στο εσωτερικό της κάθε μιας να ισοπεδώνει τα πάντα εκτός από τους περιμετρικούς φράκτες. Σε μια τέτοια συγκεντρωτική οικονομία οι δυνατότητες παρεμβάσεων του κράτους διευρύνονται κατά γεωμετρική πρόοδο: με τη σειρά της η αστική τάξη χρειάζεται ένα εθνικό κράτος, ταυτισμένο ηθικά μαζί της και δεσμευμένο να την υποστηρίζει απέναντι σε ανταγωνιστές άλλων εθνικοτήτων.

Η παρουσία του κράτους δεν διευρύνεται μόνο στην οικονομία, αλλά και σε όλες τις σφαίρες της καθημερινής ζωής. Ακόμη και οι κοινότητες της υπαίθρου, που πριν τη βιομηχανική επανάσταση δεν είχαν άλλη επαφή με την κεντρική εξουσία πέρα από την καταβολή των φόρων, τώρα αισθάνονται την παρουσία της πολύ πιο άμεσα. Για πρώτη φορά κάθε κοινωνία διακυβεύει τόσα πολλά. Ακόμη και η δημοκρατική αρχή προσφέρει μεν κάποιο αντίβαρο στην κρατική παντοδυναμία, όμως μπορεί να λειτουργήσει και αντίστροφα, ως «δικτατορία της πλειοψηφίας». Μόνο ανάχωμα στην ανασφάλεια αυτή θα ήταν κάποιος ηθικός δεσμός που θα συνέδεε την κοινωνία με το κράτος. Κανένας τέτοιος ηθικός δεσμός δεν ήταν ορατός την εποχή εκείνη, πέρα από την εθνική ταυτότητα.

Οι πιέσεις λοιπόν για μετατροπή της κυριαρχίας του κράτους σε πραγματική εθνική κυριαρχία —μια μετατροπή που εκ των πραγμάτων περιλαμβάνει και το στόχο της εθνικής ολοκλήρωσης— γίνονται ισχυρότατες: πληθυσμοί που μένουν έξω από την ομπρέλλα του εθνικού τους κράτους κινδυνεύουν πια να βρεθούν σε μειονεκτικότερη θέση από κάθε άλλη φορά. Την ίδια στιγμή, δυτικά του Ρήνου και των Άλπεων, υπάρχει ήδη μια αλυσίδα εθνικών κρατών που βρίσκονται από αιώνες στο προσκήνιο της ευρωπαϊκής ιστορίας και είναι φυσικό να προσελκύουν τα βλέμματα όλων: χάρη στις ιδιόμορφες εθνογενετικές συνθήκες που είδαμε προηγουμένως, στις χώρες αυτές το έθνος ταυτίζεται —επιφανειακά τουλάχιστον— με το σύνολο της κοινωνίας, ενώ η αίγλη της Γαλλικής Επανάστασης προσδίδει πλέον στο εγχείρημα του εθνικού κράτους και απελευθερωτική χροιά.

Στις συνθήκες αυτές, το μοντέλο του εθνικού κράτους ήταν επόμενο να εξαπλωθεί ταχύτατα. Ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα και στις αρχές του 19ου, είχε εγκατασταθεί και στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού, στις αποικιακές εκείνες κοινωνίες που είχαν ήδη αναπτύξει μια δική τους παράδοση (ΗΠΑ, Λατινική Αμερική). Τα επόμενα βήματα έγιναν μέσα στην Ευρώπη: ανατολικά της γραμμής Ρήνου - Άλπεων, η αρχή των εθνοτήτων οδήγησε στην υπέρβαση του κατακερματισμού της Ιταλίας και της Γερμανίας. Ακόμη ανατολικότερα υπήρχαν οι πολυεθνικές αυτοκρατορίες των Αψβούργων, των Τσάρων και των Οθωμανών: η μακροχρόνια εκκρεμότητα για την τύχη τους τροφοδότησε τους εθνικούς ανταγωνισμούς σε σημείο εκρηκτικό. Η δημιουργία εθνικών κρατών ολοκληρώθηκε εδώ μόλις στον αιώνα μας.

Αντίθετα με τη Δυτική Ευρώπη, στον χώρο αυτό οι λαοί προϋπήρξαν των κρατικών συνόρων, με αποτέλεσμα ένα πραγματικό εθνολογικό μωσαϊκό. Κάθε λαός δεν κατοικούσε μόνο ένα σχετικά ομοιογενή (και συνήθως περιορισμένο) πυρήνα, αλλά απλωνόταν και σε έναν εκτεταμένο μεικτό περίγυρο όπου συνυπήρχε με άλλες εθνότητες: το σχήμα αυτό μπορεί να αποδοθεί με την εικόνα των τεμνόμενων κύκλων. Σε ένα τέτοιο μωσαϊκό, η εγκαθίδρυση ομοιογενών εθνικών κρατών θύμιζε σε μεγάλο βαθμό τις μεθόδους του μυθικού Προκρούστη: σφαγές, πόλεμοι, εποικισμοί, ανταλλαγές πληθυσμών και μόνιμες αντιπαλότητες που ο απόηχός τους φθάνει ως τις μέρες μας.

Ο εθνικισμός φθάνει σε φάση ύφεσης μόνο μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η εγκαθίδρυση του διπολισμού και η παγίωση των συνόρων, η γενικευμένη οικονομική ανάπτυξη στο Δυτικό Κόσμο και η «παγκοσμιοποίηση» της οικονομίας, έχουν υποσκάψει το παραδοσιακό έδαφος του εθνικιστικού πυρετού. Στην Ευρώπη το φαινόμενο περιορίζεται στις ξεχασμένες περιφερειακές εθνότητες, όπως οι Βάσκοι, οι Κορσικανοί ή οι Βορειοϊρλανδοί. Την ίδια στιγμή, όμως, ο εθνικισμός εξάγεται στην περιφέρεια. Το μοντέλο του (αποικιοκρατικού) εθνικού κράτους προβάλλεται ως σταθερό αίτημα των αντιαποικιακών κινημάτων, ακόμη και σε περιοχές όπου δεν έχουν ποτέ υπάρξει έθνη, παρά μόνο φυλές.

Μέσω του αντιιμπεριαλισμού και των αιτημάτων για Εθνική Ανεξαρτησία, τα κινήματα αυτά αποτέλεσαν το συνδετικό κρίκο του εθνικισμού με την Αριστερά. Η τελευταία είχε ήδη καταλήξει ύστερα από την οδυνηρή αποτυχία της αγγλογαλλικής πολιτικής κατευνασμού απέναντι στο Γ΄ Ράιχ, σε μια κρίσιμη (όσο και αβάσιμη από ιστορική άποψη) γενίκευση: ότι για κάθε πόλεμο υπάρχει ένας αποκλειστικός υπεύθυνος που πρέπει να αναχαιτισθεί έγκαιρα, με πολιτική πυγμής. Η απλουστευτική αυτή γενίκευση νομιμοποιεί την εμπλοκή σε εθνικές διενέξεις, στο όνομα μάλιστα της ειρήνης. Η σχετική ιδεολογία που επέτρεψε στην Αριστερά πολλών χωρών, ακόμα και ανεξάρτητων ήδη κρατών, να φαντάζεται για τον εαυτό της έναν εθνικοαπελευθερωτικό ρόλο, της παρείχε επιπλέον τη δυνατότητα να καταγγείλει για εθνική μειοδοσία τους αστούς αντιπάλους της και να εμφανίζεται ως κύριος υπερασπιστής των εθνικών συμφερόντων απέναντι σε —πραγματικές ή υποτιθέμενες— απειλές από γειτονικές χώρες. Η ευκολία με την οποία αρκετοί κομματικοί ηγέτες της Ανατολικής Ευρώπης τέθηκαν επικεφαλής εθνικιστικών κινημάτων στις χώρες τους, μετά την κατάρρευση του ανατολικού μπλοκ, αποτελεί ίσως την ακραία —αλλά και συμβολική— απόληξη της πορείας αυτής.

Με το τέλος του ψυχρού πολέμου, ο εθνικισμός επανέρχεται συνολικότερα στο προσκήνιο. Νέα εθνικά κράτη γεννιούνται, πολυεθνικές οντότητες διαλύονται, παλιές διαμάχες αναζωπυρώνονται, η ρευστότητα επανεμφανίζεται και επιτείνεται. Όλα αυτά θυμίζουν αρκετά τον 19ο αιώνα, αλλά μόνον επιδερμικά: οι συνθήκες σήμερα είναι αρκετά διαφορετικές, ακόμη και για τον εθνικισμό.

ΙΙ. ΜΙΑ (ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΙΚΗ) ΑΝΑΤΟΜΙΑ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ

Η ιστορική ανασκόπηση που προηγήθηκε, επιτρέπει και τον εντοπισμό των στοιχείων εκείνων που βρίσκονται πίσω από τη γέννηση, την εξέλιξη και την πρόσφατη αναβίωση του εθνικισμού. Με δεδομένο ότι ο τελευταίος δεν είναι προγενέστερος από τον 19ο αιώνα, οι παράγοντες που τον τροφοδότησαν θα πρέπει να αναζητηθούν στις ανακατατάξεις που έφερε η κοσμογονία της βιομηχανικής επανάστασης. Η πρόσφατη αναβίωση του εθνικισμού, μας υποχρεώνει να επεκτείνουμε την ίδια έρευνα και στις συνθήκες του σύγχρονου κόσμου, αναζητώντας κοινούς παρονομαστές ανάμεσα στον 19ο αιώνα και στις παραμονές του 21ου. Μέσα από την έρευνα αυτή μπο-

ρεί κανείς να διαπιστώσει ότι ο εθνικισμός δεν έχει μόνο την ηθική διάσταση που του αποδίδουν οι υποστηρικτές του, ούτε όμως και εξαντλείται σις οικονομικές και ταξικές πλευρές που επισημαίνει η παραδοσιακή μαρξιστική ανάλυση. Υπάρχουν αναμφισβήτητοι υλικοί παράγοντες, όπως η οικονομική ανάπτυξη και η υφή της κρατικής εξουσίας, αλλά και στοιχεία που υπερβαίνουν την καθαρά υλική διάσταση, όπως η πνευματική και πολιτιστική ηγεμονία της αστικής τάξης, η αίσθηση ασφάλειας και η συλλογική αξιοπρέπεια. Ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι ίσως ότι υλικοί και ηθικοί παράγοντες συνδέονται μεταξύ τους στενά. Περιττεύει φυσικά να διευκρινίσουμε ότι η απαρίθμηση που ακολουθεί με κανέναν τρόπο δεν διεκδικεί αξιώσεις πληρότητας.

1. Η επιδίωξη της ανάπτυξης και η ηγεμονία της αστικής τάξης

Η έννοια της ανάπτυξης, όπως την ξέρουμε σήμερα, είναι και αυτή γέννημα της εποχής μετά τη βιομηχανική επανάσταση. Οι προβιομηχανικές κοινωνίες ήταν κατά βάση στατικές: στηρίζονταν, κατά κύριο λόγο, στην τοπική κλίμακα και στην προσαρμογή στις ιδιαίτερες συνθήκες και τους διαθέσιμους φυσικούς πόρους της περιοχής. Αν εξαιρέσουμε περιπτώσεις θεομηνίας ή επιδρομών, οι κοινωνίες αυτές παρείχαν στα μέλη τους μια αίσθηση ασφάλειας, καθώς οι βασικές ανάγκες όλων καλύπτονταν με τον ίδιο περίπου τρόπο, τα αισθήματα αλληλεγγύης ήταν αρκετά ανεπτυγμένα και ο ανταγωνισμός ήπιος, ενώ κανείς δεν έβλεπε τη συμμετοχή του στην οικονομική διαδικασία να τίθεται υπό αμφισβήτηση. Η ύπαρξη κυρίαρχων τάξεων δεν αναιρεί καθόλου αυτή την έννοια, καθώς η παρέμβασή τους περιορίζεται κατά κανόνα στην ιδιοποίηση των πλεονασμάτων.

Η κατάρρευση της αποκεντρωμένης αυτής οικονομικής δομής προς όφελος μιας ενιαίας (και συγκεντρωτικής) εθνικής οικονομίας, σηματοδοτεί τη μετάβαση στο δίπολο ανάπτυξη-υπανάπτυξη. Οι ανάγκες και ο τρόπος ζωής δεν υπαγορεύονται πια από τις ιδιαίτερες συνθήκες του κάθε τόπου, αλλά καθορίζονται ομοιόμορφα, με βάση τα πρότυπα των εθνικών κρατών της Δυτικής Ευρώπης. Ο ρόλος της οικονομίας διευρύνεται, παράλληλα όμως κλιμακώνεται και η οικονομική ανασφάλεια, καθώς ο ανταγωνισμός εντείνεται και οι δυνατότητες για άμεση εποπτεία και κοινωνικό έλεγχο της οικονομίας εξανεμίζονται: Με την είσοδο στον κόσμο της «σύγχρονης» οικονομίας, γεννιέται ταυτόχρονα και η υπανάπτυξη, ως σκοτεινή όψη της αναπτυξιακής διαδικασίας[5]. Έτσι, η πραγμάτωση της οικονομικής ανάπτυξης γίνεται για την κοινωνία ζήτημα ζωής και θανάτου.

Η καταστροφή της παραδοσιακής οικονομίας οδηγεί πάντως στη θεαματική διόγκωση της οικονομικής δραστηριότητας και την επικράτηση της λογικής του συγκριτικού πλεονεκτήματος, των οικονομιών κλίμακας και της ομοιομορφίας στις μεθόδους παραγωγής. Η διευρυμένη σημασία της οικονομίας παραπέμπει κατευθείαν στην αστική τάξη, ως κατ' εξοχήν τάξη της οικονομικής δραστηριότητας. Η αστική τάξη είναι η μόνη ικανή να διαχειρισθεί και να αναπτύξει μια συγκεντρωτική εθνική οικονομία, να ελέγχει τις δημόσιες δαπάνες και να τις αξιοποιεί ως αναπτυξιακό μοχλό: άλλωστε, ακόμη και η στρατιωτική ισχύς είναι, πλέον, ευθεία συνάρτηση της οικονομικής ανάπτυξης. Με τη σειρά της, πάλι, η αστική τάξη χρειαζόταν έναν κρατικό μηχανισμό που να τη διευκολύνει στις επιχειρηματικές δραστηριότητες, να τη στηρίζει απέναντι σε ανταγωνιστές από το εξωτερικό αλλά και να της παρέχει μια αίσθηση ταυτότητας και αξιοπρέπειας.

Παράλληλα, η αστική τάξη, ως μόνη που διατηρεί επαφές με τον έξω κόσμο, είναι και η μόνη που μπορεί να αποτελέσει φορέα ενός «εθνικού πολιτισμού». Ο πολιτισμός αυτός διαμορφώνεται ως συνισταμένη των παραδοσιακών περιφερειακών πολιτισμών —τους οποίους κατά κανόνα επιδιώκει να ισοπεδώσει ή να περιορίσει στο επίπεδο του φολκλόρ—, και φιλοδοξεί να είναι συγκρίσιμος με τους αστικούς πολιτισμούς της Δυτικής Ευρώπης. Ο εθνικός αυτός πολιτισμός —που σε αρκετές περιπτώσεις δημιουργείται τεχνητά μόλις τώρα— δεν χρειάζεται μόνον ως διαπιστευτήριο για την είσοδο στη λεγόμενη «χορεία των πολιτισμένων εθνών», αλλά και ως συνεκτικός ιστός για την εμπέδωση μιας κοινής ταυτότητας στο εσωτερικό της κοινωνίας και τη σύνδεση της τελευταίας με το ιστορικό παρελθόν.

Όλα αυτά οδηγούν κατευθείαν στην κοινωνική ηγεμονία της αστικής τάξης: είναι η τάξη της ανάπτυξης της επικοινωνίας με τον έξω κόσμο, της μόρφωσης και του εθνικού πολιτισμού (που, όπως διαμορφώνεται, δεν μπορεί παρά να είναι αστικό), η μόνη κοινωνική τάξη που μπορεί να

συνδέει το κράτος με την οικονομία και να ανταγωνίζεται τους άλλους λαούς σε έναν κόσμο όπου όλοι πια κρίνονται με ομοιόμορφα μέτρα και σταθμά. Ακόμη περισσότερο, η αστική τάξη είναι ο φορέας ενός ορθολογισμού που συμπυκνώνεται στην ιδέα της προόδου, μιας ιδέας που ξεκινάει μεν από την οικονομία αλλά αγκαλιάζει τελικά τα πάντα.

Η ηγεμονία της αστικής τάξης είναι πια αδιαμφισβήτητη: οι διανοούμενοι προσπαθούν να ενταχθούν στις τάξεις της, οι παλιοί αριστοκράτες της προσφέρουν σταδιακά την πολιτική τους υποταγή, τα μεσαία στρώματα προσπαθούν να αντιγράψουν τα πρότυπά της, ακόμη και η εργατική τάξη αδυνατεί να φανταστεί για τον εαυτό της υψηλότερο ιστορικό καθήκον από την εκπλήρωση των αρχικών αστικών επαγγελιών. Με τη σειρά της, η αστική τάξη επιχειρεί και αυτή, έστω και πολύ διστακτικά, να εναρμονίσει τα στενά ταξικά της συμφέροντα με το ευρύτερο συμφέρον του εθνικού κράτους: ενδιαφέρον παρουσιάζουν περιπτώσεις όπως της μιλιταριστικής Πρωσσίας, όπου οι ανησυχίες για την υγεία των μελλοντικών στρατεύσιμων αποτέλεσαν τον αποφασιστικό παράγοντα για τη σχετικά πρώιμη απαγόρευση της παιδικής εργασίας και για μέτρα προστασίας των υπόλοιπων ανήλικων εργαζομένων[6].

Η αστική ηγεμονία προϋποθέτει όμως μια αστική τάξη συνδεδεμένη με το υπόλοιπο κοινωνικό σώμα. Στοιχειώδη όρο για τη σύνδεση αυτή αποτελεί η κοινή εθνική ταυτότητα. Έτσι, παραδοσιακοί εμπορικοί λαοί, —όπως οι Εβραίοι, οι Αρμένιοι ή οι Έλληνες— που έπαιζαν από πολύ παλιά το ρόλο της αστικής τάξης σε περιοχές πολύ ευρύτερες από τον κυρίως εθνικό τους πυρήνα, βρέθηκαν αργά ή γρήγορα στο στόχαστρο τοπικών εθνικιστικών κινημάτων που τους αντιμετώπιζαν ως ξένο σώμα και ως εμπόδιο στην εθνική πρόοδο. Μέχρι την εμφάνιση εθνικών αστικών τάξεων, το ρόλο της αιχμής του εθνικισμού έπαιξαν στις χώρες αυτές κοινωνικές ομάδες όπως η διοικητική ελίτ, οι διανοούμενοι ή οι στρατιωτικοί. Το πάθος με το οποίο τα στρώματα αυτά επεδίωξαν τη δημιουργία μιας εθνικής τους αστικής τάξης αποτελεί ίσως την πιο εύγλωττη μαρτυρία για τη σύνδεση του εθνικισμού με την αστική ηγεμονία.

Η σύνδεση αυτή θα έχει στην πράξη σημαντικές συνέπειες. Καθώς οι αστοί επικοινωνούν με το εξωτερικό —και ιδίως με τη Δυτική Ευρώπη— περισσότερο από κάθε άλλη κοινωνική τάξη, είναι σε θέση να παρακολουθούν άμεσ τα εθνικιστικά ρεύματα των άλλων χωρών και να τα μεταφυτεύσουν χωρίς πολλές δυσκολίες και στη δική τους κοινωνία: ο εθνικισμός είναι πια μεταδοτικός, ακόμη κι όταν δεν υπάρχουν ισχυρές πιέσεις για κάτι τέτοιο. Από την άλλη πλευρά, η διαπλοκή του εθνικισμού με την επιχειρηματική δραστηριότητα συεισφέρει στις εθνικές διεκδικήσεις και άλλες παραμέτρους, πέρα από την εθνολογική σύνθεση των πληθυσμών ή την ιστορική κληρονομιά παλαιότερων αυτοκρατοριών:

Έτσι, επιδιώκεται με κάθε τίμημα η εδαφική συνέχεια του εθνικού κράτους και απορρίπτεται η ιδέα μιας πολιτικής ενότητας από διάσπαρτες εδαφικές νησίδες, ακόμη και στις περιπτώσεις που μόνο κάτι τέτοιο θα ταίριαζε με τα δεδομένα του εθνολογικού χάρτη: ο εδαφικός κατακερματισμός θα δημιουργούσε προβλήματα στην οικονομική συγκέντρωση και την επιχειρηματική δραστηριότητα.

Η (εδαφική) διέξοδος στην ανοιχτή θάλασσα, ως πρόσβαση στις αρτηρίες του παγκόσμιου εμπορίου, αποκτά μεγαλύτερη σημασία από κάθε άλλη προηγούμενη εποχή. Καθώς όμως στην ενδοχώρα κατοικούν συχνά διαφορετικοί πληθυσμοί από ό,τι στα παράλια, οι αναπόφευκτες συγκρούσεις θα σημαδέψουν για πολλές δεκαετίες τις σχέσεις αρκετών γειτονικών χωρών, όπως π.χ. της Ελλάδας με τη Βουλγαρία.

Κάτι ανάλογο ισχύει, σε μικρότερο όμως βαθμό, και για τους χερσαίους εμπορικούς δρόμους. Σποραδικές επιβιώσεις τέτοιων αντιλήψεων συναντάμε ακόμη και σήμερα, όπως στο συλλογισμό διπλωματικών κύκλων της χώρας μας ότι η Γιουγκοσλαβική Μακεδονία δεν θα έπρεπε να έχει δικαίωμα ανεξαρτησίας, επειδή θα αποκοβόταν έτσι η άμεση οδική επικοινωνία της Ελλάδας με τη Σερβία και την Κεντρική Ευρώπη[7].

Η σύνδεση της αστικής τάξης με τον εθνικισμό είχε επισημανθεί στη μαρξιστική ανάλυση ήδη από τον 19ο αιώνα. Το γεγονός όμως ότι ο εξανδραποδισμός της αστικής τάξης στις πρώην ανατολικές χώρες δεν έφερε και την υπέρβαση των εθνικισμών, φάνηκε να ακυρώνει μεγάλο μέρος από τη βαρύτητα αυτής της εκτίμησης. Κοιτάζοντας πάντως τα πράγματα από κάποια απόσταση, ένας σύγχρονος παρατηρητής θα μπορούσε να διαπιστώσει ότι η ηγεμονία της αστικής τάξης συνδέεται στενότατα με την υιοθέτηση, ως κεντρικής προοπτικής, του αιτήματος της ανάπτυξης. Τα δύο αυτά φαινόμενα συναποτελούν στην ουσία τις δύο όψεις του ίδιου νομί-

σματος, κάτι που έχει μεγάλη σημασία για τη διερεύνηση της σύγχρονης αναβίωσης του εθνικισμού.

2. Η κρατική εξουσία και η αίσθηση ασφάλειας

Αν το προβιομηχανικό κράτος άφηνε ανέγγιχτες μεγάλες σφαίρες της κοινωνικής ζωής, η βιομηχανική επανάσταση άλλαξε τα πράγματα ριζικά. Η βελτίωση των επικοινωνιών και των συγκοινωνιακών μέσων επέτρεψε στην κεντρική εξουσία να ελέγχει τις εξελίξεις στις επαρχίες της πιο αποτελεσματικά παρά ποτέ. Η οικονομική ανάπτυξη διόγκωσε τον κρατικό προϋπολογισμό και επέτρεψε στο κράτος να αναλάβει νέες αρμοδιότητες. Αντίστοιχα κρίσιμος για την οικονομία έγινε ο ρόλος της κρατικής πολιτικής. Η τήρηση της τάξης έφυγε από τη δικαιοδοσία των κοινοτήτων και το κράτος απέκτησε ένα μηχανισμό που του επέτρεπε να ελέγχει την καθημερινή ζωή και στο τελευταίο ακόμη χωριό. Η βελτίωση του εξοπλισμού των στρατιωτικών και αστυνομικών σωμάτων έκανε τις τοπικές εξεγέρσεις μάταιες, καθώς η έκβασή τους φαινόταν κατά κανόνα εκ των προτέρων δεδομένη. Η παιδεία αφαιρέθηκε από τα χέρια των κοινοτήτων και της εκκλησίας για να περάσει στον ομοιόμορφο και συγκεντρωτικό σχεδιασμό του κράτους. Τα σύνορα, που ποτέ ως τότε δεν εμπόδισαν την επικοινωνία και τις ανταλλαγές ανάμεσα στους εκατέρωθεν παραμεθόριους πληθυσμούς, τώρα για πρώτη φορά ελέγχονται αποτελεσματικά και γίνονται αδιαπέραστα. Ακόμη και στο πεδίο της οικονομίας, η πολυδιαφημισμένη ελευθερία της αγοράς συνοδεύεται από την καταστροφή των αποκεντρωμένων δομών, αλλά και από τη δυνατότητα του κράτους να ελέγχει τη —συγκεντρωτική πλέον— εθνική οικονομία σε βαθμό αδιανόητο μέχρι τότε. Σε σχέση με την προβιομηχανική εποχή, το κράτος γίνεται παντοδύναμο.

Παντοδυναμία όμως του κράτους σημαίνει και ανασφάλεια για τους ανθρώπους, που βρίσκονται πια στο έλεός του. Για να μπορέσει να συνεχιστεί η ζωή, είναι απαραίτητη μια στοιχειώδης ψυχολογική ταύτιση του κράτους με την κοινωνία του. Ταυτίζοντας το κράτος με το έθνος, ο εθνικισμός προσφέρει και εδώ μια εύκολη λύση, συμβατή άλλωστε με την ηγεμονία και την ανάπτυξη της (εθνικής) αστικής τάξης. Έτσι οι αντιθέσεις ενσωματώνονται κάπως, και αμβλύνεται η αίσθηση της ολοκληρωτικής εξουσίας που συνθλίβει τα πάντα. Η καθιέρωση της δημοκρατικής αρχής και η σταδιακή εισαγωγή της καθολικής ψηφοφορίας προσφέρουν στη σύνδεση αυτή και ένα θεσμικό αντίκρυσμα. Οχυρωμένη πίσω από τα σύνορά της, η εθνική κοινωνία αποκτά μια —σχετική πάντα— αίσθηση ασφάλειας.

Η δημοκρατική αρχή έχει πάντως και την αντίστροφη όψη της. Ήδη από το πρώτο μισό του 19ου αιώνα, ο Αλέξης Τοκεβίλ είχε μιλήσει για τη «δικτατορία της πλειοψηφίας»: με τη διόγκωση των εξουσιών του κράτους, οι μειοψηφίες βρίσκονται αναγκαστικά υπό μόνιμη απειλή. Αυτό ισχύει ακόμη πιο έντονα για τις μειοψηφίες εκείνες που βρίσκονται έξω από τον εθνικό κορμό, μια και ούτε το κράτος, ούτε η κυρίαρχη εθνότητα έχουν τη διάθεση να ταυτιστούν μαζί τους. Αντίθετα μάλιστα, όσο συμπαγέστερη και πολυαριθμότερη είναι μια μειονότητα και όσο σημαντικότερος είναι ο ρόλος της στην οικονομική και κοινωνική ζωή, τόσο μεγαλύτερο εμπόδιο θεωρείται για την «εθνική πρόοδο» της πλειοψηφίας και τόσο πιο εχθρικά αντιμετωπίζεται. Σε σχέση με την προβιομηχανική εποχή, όταν το κράτος συνδεόταν με το σύνολο των υπηκόων του, η διαφορά είναι αβυσσαλέα: για πρώτη φορά οι συνθήκες ζωής των μειονοτήτων αποκτούν χαρακτηριστικά ικανά να εκθρέψουν τον αλυτρωτισμό.

Κάθε τοπική κοινότητα, λοιπόν, άσχετα αν αποτελεί στην περιοχή της πλειοψηφία ή μειοψηφία, επιδιώκει παση θυσία να βρεθεί στο ίδιο κράτος με τους ομοεθνείς της προκειμένου να αποφύγει το status της μειονότητας. Από την άλλη πλευρά, η μεικτή σύνθεση των πληθυσμών κάνει ανέφικτη την πλήρη εφαρμογή της αυτοδιάθεσης, καθώς μια συγκεντρωτική εθνική οικονομία απαιτεί και μια συνεκτική εδαφική επικράτεια. Η παράλληλη προβολή γεωπολιτικών επιχειρημάτων για τις αλληλοαντικρουόμενες διεκδικήσεις, ξαναφέρνει στο προσκήνιο λανθάνουσες αντιθέσεις, όπως ύπαιθρος-αστικά κέντρα, πεδιάδες-ορεινοί όγκοι ή παράλια-ενδοχώρα, αντιθέσεις που αρκετά συχνά έχουν και εθνολογικό αντίκρυσμα. Έτσι, η ειρηνική συνύπαρξη αιώνων τινάζεται στον αέρα, καθώς παράλληλα αναδύονται η εμπλοκή της ενδιαφερόμενης «μητέρας-πατρίδας», η ανασφάλεια της «νόμιμης εξουσίας», αλλά και οι οικονομικές πλευρές του ανταγωνισμού.

Το αποτέλεσμα είναι να αισθάνονται απειλού-

μενες και οι δύο πλευρές, είτε για εξόντωση ή εκδίωξη ομοεθνών, είτε για απώλεια εθνικού εδάφους (η τελευταία αντιστρέφει, συνήθως, και τους τοπικούς ρόλους πλειοψηφίας και μειονότητας). Παράλληλα διακυβεύεται και η οικονομική πορεία της κάθε πλευράς, αλλά και η αίσθηση της εθνικής αξιοπρέπειας.

Η ασφάλεια λοιπόν που υπόσχεται ο εθνικισμός μετατίθεται διαρκώς προς το μέλλον, για μετά την οριστική νίκη επί των «εχθρών». Στην ουσία, καθώς ο εθνικισμός της μιας πλευρας τροφοδοτεί τον εθνικισμό της άλλης —η νίκη δημιουργεί αγωνία για τα κεκτημένα και η ήττα πυροδοτεί τον ρεβανσισμό— ο εθνικισμός τρέφεται κυριολεκτικά από την εγγενή του αποτυχία να προσφέρει στο έθνος την υπεσχημένη ασφάλεια. Δεν υπάρχει ίσως πιο εύγλωττο δείγμα γραφής, στον τομέα αυτό, από το κλίμα της προπαγάνδας του Γ΄ Ράιχ: ακόμη και όταν οι στρατιές της Βέρμαχτ κατακτούσαν την Ευρώπη, το γερμανικό ραδιόφωνο δεν τόνιζε τους στρατιωτικούς θριάμβους αλλά τη συνεχιζόμενη απειλή από την «παγκόσμια σιωνιστική συνομωσία».

3. Η ανάγκη για συλλογική αξιοπρέπεια

Αν στην προβιομηχανική εποχή κάθε πολιτισμός αντλούσε την αυτοπεποίθησή του από την προσήλωση στις τοπικές ή εθνικές παραδόσεις του, η ιδεολογία του Διαφωτισμού επιφέρει εδώ μια ριζική τομή: η έννοια της προόδου ανοίγει μια βαθειά τάφρο ανάμεσα στο παραδοσιακό παρελθόν και το ορθολογικό μέλλον.

Έτσι, για κάθε κοινωνία η πρόκληση δεν έγκειται πια στη διατήρηση και επιβεβαίωση της ταυτότητάς της, αλλά στη συμμετοχή στην παγκόσμια διαδικασία της προόδου. Η επιτυχία των δυτικοευρωπαϊκών κρατών στους τομείς της οικονομίας, της διεθνούς πολιτικής και της στρατιωτικής ισχύος, προσέφερε μια απτή υλική ενσάρκωση της προόδου αυτής: ο κόσμος είναι πια ενιαίος και η «πολιτισμένη Ευρώπη» αποτελεί σημείο αναφοράς και μέτρο σύγκρισης. Έτσι, για πρώτη φορά, μαζί με τα ιδεολογήματα της προόδου και της καθυστέρησης, εμφανίζεται και μια ιεράρχηση των πολιτισμών.

Καθώς όμως, στη νέα καθημερινότητα που προκύπτει από τη βιομηχανική επανάσταση, η προσωπική αξιοπρέπεια καταπατείται πολύ συχνότερα απ' ό,τι στις παραδοσιακές κοινωνίες, η



σημασία της συλλογικής αξιοπρέπειας αυτόματα διογκώνεται. Στην κατεύθυνση αυτή, η ιδέα του έθνους προσφέρει μια «εύκολη» διέξοδο: η εθνική αποκατάσταση (ή η εθνική ολοκλήρωση) δημιουργεί κράτη αντίστοιχα με αυτά της Δυτικής Ευρώπης, άρα αποτελεί και μέτρο επιτυχίας καθώς και διαβατήριο εισόδου στη «χορεία των πολιτισμένων εθνών». Αντίστοιχη συμβολή στην εθνική αξιοπρέπεια έχουν και οι οικονομικές επιτυχίες της εθνικής αστικής τάξης, επιτυχίες που επισύρουν τη διεθνή προσοχή και αναγνώριση.

Έναν ακόμη δείκτη επιβεβαίωσης προσφέρει ο ανταγωνισμός με τους γειτονικούς λαούς για κυριαρχία στις εθνολογικά μεικτές περιοχές (και την αναβίωση τυχόν παλαιότερων αυτοκρατορικών παραδόσεων), αλλά και για οικονομική επικράτηση στην ευρύτερη περιοχή. Παράλληλα όμως, ο ανταγωνισμός αυτός υπονομεύει τις δυνατότητες για διμερή συνεργασία ή για οικοδόμηση συμβιβαστικών λύσεων σε υπάρχουσες διαφορές, δημιουργώντας με τη σειρά του νέες συλ-

λογικές ανασφάλειες, καθώς καμία πλευρά δεν μπορεί να αισθάνεται τις επιτυχίες της ως απόλυτα οριστικές.

III. ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ

1. Ο εθνικισμός κατά του έθνους

Δύο σχεδόν αιώνες μετά την εμφάνιση του εθνικισμού, σήμερα μπορούμε να πούμε ότι έχει πια κλείσει ο κύκλος του ιδεατού εθνικού κράτους, όπως το είχαμε περιγράψει στην αρχή αυτού του κειμένου. Οι αρχικές ιδεαλιστικές υποθέσεις της αρχής των εθνοτήτων για έναν ειρηνικό και δίκαιο κόσμο κυρίαρχων, ισότιμων και ομοιογενών εθνικών κρατών, είναι οριστικά αδύνατο να εκπληρωθούν. Η ίδια η Ευρώπη, που αποτέλεσε το λίκνο του έθνους-κράτους, σήμερα προσπαθεί να το εγκαταλείψει για χάρη νέων, υπερεθνικών μορφωμάτων.

Η ρίζα της αποτυχίας αυτής του εθνικισμού βρίσκεται στο βασικότερο ίσως στοιχείο του πυρήνα του: στην εμμονή του να βλέπει τα πάντα από τη σκοπιά και μόνο του ενδιαφερόμενου έθνους. Φυσικό επακόλουθο ήταν η αξίωση κάθε εθνικού κράτους να κατέχει το σύνολο του γεωγραφικού χώρου που κατοικείται (και) από ομοεθνείς, ή που ελεγχόταν κάποτε από προγόνους: αυτές ακριβώς οι αμοιβαία αντικρουόμενες εθνικές αξιώσεις προκάλεσαν τελικά ατελείωτες αλυσίδες πόνου και αίματος σε όλους τους εμπλεκόμενους λαούς.

Η στενή εθνοκεντρική οπτική, που τείνει να αγνοεί συστηματικά τις άλλες κοινωνίες και ιδιαίτερα τις γειτονικές, πυροδοτεί έτσι την ανασφάλειά τους και η ανασφάλεια αυτή δημιουργεί με τη σειρά της πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη ενός αντίπαλου εθνικισμού που εμπλέκει και τις δύο πλευρές σε μακροχρόνιες αδιέξοδες διαμάχες. Ο εθνικισμός γίνεται έτσι αυτοτροφοδοτούμενος —καθώς ανατροφοδοτείται από τους αντίπαλους εθνικισμούς που ο ίδιος πυροδοτεί— και η επίκληση εθνικών απειλών αποκτά πολύ εύκολα τη δυναμική μιας αυτοεκπληρούμενης προφητείας: η ιδιόρρυθμη ψυχολογία που διαμορφώνει η αίσθηση ανασφάλειας, αποτελεί συχνά το χειρότερο σύμβουλο.

Παρά τις επαγγελίες του, ο εθνικισμός δεν οδήγησε ούτε στη σταδιακή γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στα παραδοσιακά ισχυρά εθνικά κράτη και στα νέα ανεξάρτητα έθνη. Αντίθετα, οι εθνικιστικές διαμάχες ενίσχυσαν ακόμη περισσότερο τη θέση των κατά καιρούς Μεγάλων Δυνάμεων, η εύνοια των οποίων επιζητήθηκε πάντα επίμονα από τις εμπλεκόμενες πλευρές όλων των διενέξεων. Η πρακτική αυτή, αναπόφευκτη για όσους εμπλέκονται σε τέτοιες διαμάχες, αποτελεί ουσιαστικά τον αντίποδα των διακηρύξεων περί εθνικής ανεξαρτησίας.

Ακόμη μεγαλύτερα αδιέξοδα δημιουργήθηκαν από τη μεταφορά των αρχετύπων του εθνικισμού στον Τρίτο Κόσμο. Σε πολλές περιοχές μάλιστα, όπου δεν υπήρχαν έθνη παρά μόνο φυλές, το τελικό αποτέλεσμα ήταν η διαρκή προσπάθεια κάθε φυλής να επιβληθεί με κάθε τίμημα στις υπόλοιπες προκειμένου να αποφύγει —την εξαιρετικά επώδυνη, πλέον— υποταγή της σε' αυτές. Η παρατήρηση ότι τα φαινόμενα αυτά οφείλονται αποκλειστικά στην αυθαίρετη χάραξη των συνόρων από τους ευρωπαίους αποικιοκράτες[8], παραγνωρίζει στοιχειώδεις ασυμνατότητες του σύγχρονου κράτους με παραδοσιακά δεδομένα, όπως η νομαδικότητα αρκετών φυλετικών ομάδων που μοιράζονται τον ίδιο γεωγραφικό χώρο.

Αλλά και για την ίδια την Ευρώπη και τα εθνικά της κράτη, ο απολογισμός του εθνικισμού δεν παύει να είναι αρνητικός. Παρά το ότι σπάνια μελετάμε τη —δική μας κυρίως— ιστορία από τη σκοπιά αυτή, οι μεγάλες στρατιωτικές ήττες του ελληνικού κράτους (1897, 1922, 1974) ήρθαν σε στιγμές που η χώρα μας προσπάθησε να υλοποιήσει «απαράγραπτα εθνικά δίκαια» με επιθετική εξωτερική πολιτική. Αντίθετα, η μακροχρόνια (και ταπεινωτική για πολλούς) «άψογη στάση» των ελληνικών κυβερνήσεων τις παραμονές του 1912-13 ή του 1940, κάθε άλλο παρά σε ταπεινώσεις και συμφορές οδήγησε. Αρκετά χαρακτηριστικό είναι άλλωστε ότι και η πολυσυζητημένη «συρρίκνωση του Ελληνισμού», από χρονική άποψη συμπίπτει με την επανασύσταση του ελληνικού κράτους και την εδαφική του επέκταση. Μέχρι την τελευταία εκατονταετία όλοι οι ελληνικοί πληθυσμοί παρέμεναν παντού στις ιστορικές τους κοιτίδες, παρόλες τις ξένες κατακτήσεις και την εκ των πραγμάτων συμβίωση με άλλους λαούς. Άρκεσαν όμως λίγες δεκαετίες για να ξερριζωθούν από τους τόπους τους (στις γειτονικές κυρίως χώρες) σχεδόν τρία εκατομμύρια Έλληνες, αλλά και άλλο ένα εκατομμύριο Τούρκοι, Βούλγαροι και Αλβανοί, που εκδιώχθηκαν από τον ελληνικό χώρο στο διάστημα 1830-1949, οι περισσότεροι με διακρατικές συμβάσεις υποχρεωτικής ανταλλαγής πληθυσμών: η συρρίκνωση του Ελληνισμού

αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, την άλλη όψη της σημερινής —προκρούστειας— εθνολογικής μας ομοιογένειας. Το τίμημα του εθνικισμού αποδεικνύεται εδώ ιδιαίτερα βαρύ.

Τον κίνδυνο, πάντως, που αντιπροσωπεύει η εθνικιστική λογική και για τα ίδια τα εθνικά συμφέροντα, μπορούμε να τον αποτιμήσουμε καλύτερα μέσα από τρία παραδείγματα από την νεώτερη ιστορία της περιοχής μας.

Παράδειγμα 1ο: Η Ανατολική Ρωμυλία

Η Ανατολική Ρωμυλία, που δημιουργήθηκε το 1878 από το Συνέδριο του Βερολίνου, από εθνολογική πλευρά αποτελούσε μια δεύτερη βουλγαρική ηγεμονία, με μεγάλες μειονότητες Ελλήνων και Τούρκων[9]. Το καθεστώς της αποτελούσε στην ουσία συγκυριαρχία της Βουλγαρίας με την Οθωμανική Αυτοκρατορία και το τοπικό ελληνικό στοιχείο, μοντέλο που θα μπορούσε να επεκταθεί αργότερα και σε άλλες πολυεθνικές περιοχές της Βαλκανικής και της Μικράς Ασίας. Η πραξικοπηματική επιβολή της ένωσης με τη Βουλγαρία (1885) ικανοποίησε μεν κατά βάση τα κριτήρια της αρχής των εθνοτήτων, δημιούργησε όμως περιπλοκές πολύ χειρότερες: στην Ελλάδα και τη Σερβία θεωρήθηκε ως προειδοποίηση για τη Μακεδονία και τη Θράκη, όπου αποκλειόταν πια de facto η συμβιβαστική δυνατότητα για αυτόνομες τοπικές οντότητες σε πολυεθνική βάση. Έτσι, στις δεκαετίες που ακολούθησαν, η Βουλγαρία έχασε τρεις αλλεπάλληλους πολέμους με τους γείτονές της (1913, 1918, 1945), δέχθηκε 300000 πρόσφυγες από την ελληνική Μακεδονία και Θράκη[10], είδε άλλο 1500000 συγγενών της πληθυσμών στην Γιουγκοσλαβία να εξελίσσονται σε Σλαβομακεδόνες και έχασε οριστικά κάθε ελπίδα για εδαφική διέξοδο στο Αιγαίο, έστω και από κοινού με την Ελλάδα.

Παράδειγμα 2ο: Η Κύπρος

Η Κύπρος ήταν για την Ελλάδα ό,τι η Ανατολική Ρωμυλία για τη Βουλγαρία: με 80% ελληνικό πληθυσμό είχε αποκτήσει —με τις Συμφωνίες Ζυρίχης και Λονδίνου 1959— ένα ιδιότυπο καθεστώς τυπικής μεν ανεξαρτησίας, ουσιαστικά όμως τριπλής συγκυριαρχίας από Ελλάδα, Τουρκία και Μεγάλη Βρεταννία. Το καθεστώς αυτό συμβίβαζε τα αντιτιθέμενα συμφέροντα των τριών κρατών, χωρίς να θίγει σε τίποτα τις ελευθερίες των Κυπρίων. Ο συμβιβασμός όμως κατέρρευσε το 1963-64, όταν η ελληνική κυβέρνηση του Γεωργίου Παπανδρέου θεώρησε τη στιγμή κατάλληλη για να ζητήσει την αναθεώρηση των συμφωνιών της Ζυρίχης, ανακοινώνοντας παράλληλα και θέμα ένωσης της Κύπρου με την Ελλάδα. Η εθνική εκείνη έξαρση —που κορυφώθηκε δέκα χρόνια αργότερα— πληρώθηκε με πάνω από είκοσι χρόνια τουρκικής κατοχής στο 40% του νησιού, 160000 Ελληνοκύπριους πρόσφυγες, εκρίζωση του 95% της ελληνικής μειονότητας της Τουρκίας και επέκταση της ελληνοτουρκικής διαμάχης σε μια σειρά άλλα θέματα. Όλες οι υπό συζήτηση λύσεις για το Κυπριακό είναι σήμερα σαφώς χειρότερες από το «απαράδεκτο» εκείνο καθεστώς που το 1964-74 υποτίθεται ότι εμπόδιζε την εκπλήρωση των εθνικών μας στόχων.

Παράδειγμα 3ο: Το Ναγκόρνο Καραμπάχ

Παρά το μικρό της μέγεθος, η Αρμενία ήταν από τις οικονομικά ισχυρότερες δημοκρατίες της Σοβιετικής Ένωσης. Εκτός από τον καθαρά δικό τους χώρο, οι Αρμένιοι είχαν και σε γειτονικές δημοκρατίες τον έλεγχο μεγάλων τομέων της οικονομίας. Στο Αζερμπαϊτζάν αποτελούσαν το 30% του πληθυσμού της πρωτεύουσας Μπακού, με μεγάλο ειδικό βάρος στην τοπική οικονομία, ενώ οι ομοεθνείς τους στον θύλακα του Ναγκόρνο Καραμπάχ διέθεταν πλήρη αυτονομία. Το αρμενικό αίτημα για προσάρτηση του θύλακα αυτού (1987) στάθηκε η αφορμή για γενικευμένη κλιμάκωση των εθνικισμών στην ευρύτερη περιοχή: μόνο η Αρμενία δέχθηκε 300000 πρόσφυγες από το Αζερμπαϊτζάν, ενώ χιλιάδες ακόμη έπεσαν θύματα σφαγών. Παράλληλα έχει εμπλακεί σε ένα πολύχρονο και αιματηρό πόλεμο, η επικοινωνία της με τον έξω κόσμο είναι προβληματική, η οικονομία της και οι προοπτικές της καταστρέφονται. Μέχρι στιγμής διατηρεί με τον έλεγχο της επίμαχης περιοχής, αλλά οι εκεί Αρμένιοι κινδυνεύουν τώρα πολύ περισσότερο απ' ό,τι πριν το 1987, ενώ έχει ενισχυθεί κατά πολύ, λόγω του πολέμου, και ο ρόλος της παραδοσιακά αντίπαλης Τουρκίας.

2. Ο εθνικισμός και η ανάπτυξη: η συρρίκνωση της εθνικής κυριαρχίας

Ο εθνικισμός δεν βρίσκεται πάντως σε διάσταση μόνο με τα εθνικά συμφέροντα που υποτίθεται ότι υπερασπίζει. Εξίσου απατηλή αποδείχθηκε και η σύνδεσή του με την οικονομική α-

νάπτυξη: χώρες όπως η Ιαπωνία, η Δυτική Γερμανία ή η Ιταλία, γνώρισαν τη μεγαλύτερη οικονομική ευημερία τους μετά ακριβώς από τις χειρότερες εθνικές τους συμφορές, ενώ αντίθετα, περιφανείς νίκες άλλων χωρών απετέλεσαν την αφετηρία βαθειάς, μακροχρόνιας παρακμής. Ο παλαιότερος ισχυρισμός αρκετών χωρών (ανάμεσά τους και της Ελλάδας του περασμένου αιώνα) ότι χωρίς εδαφική διεύρυνση θα ήταν καταδικασμένες σε οικονομική ασφυξία, καταρρίπτεται από τις θεαματικές οικονομικές επιτυχίες αρκετών μικρών κρατών. Ακραίες περιπτώσεις αυτού του είδους αποτελούν σήμερα η διχοτομημένη (Νότια) Κορέα, η ημικατεχόμενη Κύπρος και η (αποκομμένη από τον ηπειρωτικό εθνικό της κορμό) Ταϊβάν.

Ακόμη πιο αποδιαρθρωτική για το υπόβαθρο του εθνικισμού αποδείχθηκε η μακροπρόθεσμη εξέλιξη της βιομηχανικής επανάστασης. Όπως η αρχική φάση της ανάπτυξης είχε αποσαθρώσει την τοπική και περιφερειακή κίμακα προς όφελος της συγκεντρωτικής εθνικής οικονομίας, έτσι και η τελευταία έπεσε με τη σειρά της θύμα της κλιμάκωσης του οικονομικού συγκεντρωτισμού: σήμερα, οι εθνικές οικονομίες βρίσκονται σε τέτοιο βαθμό αλληλοδιείσδυσης και αλληλοεξάρτησης, ώστε στην ουσία πρόκειται για μια και μόνη παγκόσμια οικονομία. Χωρίς εθνική οικονομία, όμως, η έννοια της εθνικής κυριαρχίας έχει χάσει μεγάλο μέρος από το περιεχόμενό της.

Αντίστοιχη κατεύθυνση έχουν ακολουθήσει και οι πολιτισμικές πλευρές της εθνικής κυριαρχίας. Τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης έχουν διεθνοποιηθεί, η πληροφόρηση δεν μπορεί πια να ελεγχθεί από το κράτος και, το κυριότερο, ομοιόμορφα πολιτισμικά πρότυπα κερδίζουν διαρκώς όλο και περισσότερο έδαφος. Η αρχική ισοπέδωση της τοπικής πολιτισμικής ιδιομορφίας προς όφελος ενός ομοιογενούς εθνικού πολιτισμού, επαναλαμβάνεται τώρα με θύμα την ίδια την εθνική πολιτισμική ταυτότητα.

3. Ο εθνικισμός μπροστά στην οικολογική κρίση

Αν η ανάπτυξη φθάνει σήμερα να αμφισβητεί τις βάσεις του εθνικισμού, η οικολογική κρίση αμφισβητεί με τη σειρά της την ίδια την ανάπτυξη: η οικονομία δεν μπορεί πια να είναι προσανατολισμένη στη διαρκή αύξηση της παραγωγής και της κατανάλωσης, χωρίς να κόβει το κλαδί όπου κάθεται. Τη θέση της ανάπτυξης έρχονται να πάρουν έννοιες όπως η ευημερία (που δεν ταυτίζεται πάντα με οικονομικά μεγέθη), η προσαρμογή, η ισορροπία, η βιωσιμότητα.

Τι σχέση μπορεί να έχουν όλα αυτά με τον εθνικισμό; Πρώτον, ότι η παραδοσιακή ιδεολογική σύνδεση του εθνικισμού με την ανάπτυξη λειτουργεί πια σε βάρος του και όχι υπέρ του. Και, δεύτερον, ότι η οικολογική κρίση υπονομεύει μια ακόμη πλευρά της εθνικής κυριαρχίας. Πιο συγκεκριμένα, η οικολογική κρίση δεν εκδηλώνεται μόνο σε επίπεδα που βρίσκονται εξ ολοκλήρου μέσα στα εθνικά σύνορα κάθε χώρας, αλλά περιλαμβάνει και προβλήματα με διαστάσεις υπερεθνικές ή και παγκόσμιες.

α. Η «εθνική» οικολογική κρίση

Στην πρώτη περίπτωση, αυτή της «εθνικής» οικολογικής κρίσης, η ουσία της εθνικής κυριαρχίας δεν θίγεται. Συχνά όμως θίγεται η τοπική, περιφερειακή ή και εθνική προοπτική: περιοχές ερημώνονται, φυσικοί πόροι εξανεμίζονται, ενώ παράλληλα μειώνεται και η δυνατότητα της πληττόμενης χώρας να υπερασπίζεται αποτελεσματικά τον εαυτό της. Στην περίπτωση αυτή αποτελεί ειρωνεία να συζητάμε για εθνικές απειλές και κινδύνους, όταν καταστρέφουμε τη χώρα μας εμείς οι ίδιοι.

Η «τοπική» αυτή οικολογική κρίση είναι συχνά αποτέλεσμα, άμεσο ή έμμεσο, του σύμφυτου με την «εθνική ενοποίηση» οικονομικού και πολιτισμικού συγκεντρωτισμού: καθώς το συγκριτικό πλεονέκτημα και η πολιτισμική ομοιογένεια αντικαθιστούν την τοπική διάσταση και τη μακροχρόνια προσαρμογή, ευρείες οικολογικές καταστροφές γίνονται περίπου αναπόφευκτες[11]. Το ίδιο συμβαίνει, επίσης, και όταν οι «ανάγκες» της εθνικής ολοκλήρωσης απαιτούν μετακινήσεις μεγάλων αριθμών από πρόσφυγες ή εποίκους. Σύγχρονα παραδείγματα αποτελούν οι μαζικοί εποικισμοί στα περιφερειακά νησιά της Ινδονησίας[12] ή το γνωστό τουρκικό πρόγραμμα GAP, με τα φράγματα και τις εκτροπές του Τίγρη και του Ευφράτη. Στα ελληνικά δεδομένα ανάλογο παράδειγμα αποτελεί —ήδη από τον Μεσοπόλεμο— η αποξήρανση του 70% των πλούσιων υγρότοπων της Μακεδονίας, επέμβαση που προοριζόταν να διευκολύνει την ανάπτυξη εντατικών γεωργικών δραστηριοτήτων από τους πρόσφυγες του 1922.

Καθώς ο εθνικισμός κλιμακώνει τον αντα-

γωνισμό με τις γειτονικές κοινωνίες, η οικολογική ισορροπία αναπόφευκτα επιδεινώνεται: μπροστά στους (πραγματικούς ή υποτιθέμενους) εθνικούς κινδύνους, στόχοι όπως η οικονομική ανάπτυξη, η στρατιωτική ετοιμότητα ή η εθνική ομοιογένεια αποκτούν αυτόματα προτεραιότητα απέναντι στο περιβάλλον ή την κοινωνική πολυμορφία. Μακροπρόθεσμα βέβαια, οι συνέπειες αποδεικνύονται καταστροφικές, όμως η εθνοκεντρική οπτική είναι κατά κανόνα αρκετά κοντόφθαλμη για να το προβλέψει. Τελείως ενδεικτικά, αξίζει τον κόπο να απαριθμήσουμε μερικές περιπτώσεις από τη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα:

— Το απαραβίαστο της Τανάγρας ως στρατιωτικού χώρου, αποτρέπει τη μετατροπή της σε πολιτικό αεροδρόμιο που θα ανακούφιζε το Ελληνικό. Έτσι, το έργο των Σπάτων γίνεται «απαραίτητο», παρόλες τις ανυπολόγιστες συνέπειες που θα έχει η πλήρης αστικοποίηση των Μεσογείων.

— Ο αυτοκινητόδρομος της Εγνατίας έχει ως στόχο και την παράκαμψη ανεπιθύμητων γειτόνων (Αλβανία, πρώην Γιουγκοσλαβική Μακεδονία). Οι επιπτώσεις στα ορεινά οικοσυστήματα της Πίνδου θα είναι σημαντικές.

— Το υδροηλεκτρικό έργο στον εθνικό δρυμό της Βάλια Κάλντα (σημαντικότερο εναπομείναντα βιότοπο της υπό εξαφάνιση ελληνικής αρκούδας), θα έδινε στην ελληνική πλευρά τη δυνατότητα να διακόπτει ολοκληρωτικά τη ροή του Αώου προς την Αλβανία, ως μέσον για την άσκηση πολιτικών πιέσεων. Ανάλογες πρακτικές έχουν ασκηθεί και από όλες τις γειτονικές χώρες για τους ποταμούς που εκβάλλουν στις ελληνικές ακτές του Βορείου Αιγαίου.

— Οι αντιδράσεις για την υπεράντληση των νερών της μεθοριακής λίμνης της Δοϊράνης απορρίπτονται εκ των προτέρων από την ελληνική πλευρά, ως προερχόμενες από τη Γιουγκοσλαβική Μακεδονία.

— Τις παραμονές του τοπικού δημοψηφίσματος για την ΠΕΤΡΟΛΑ (Οκτώβριος '91) είχαν ασκηθεί στη δημοτική αρχή της Ελευσίνας έντονες πιέσεις με επιχειρήματα τον «εθνικά επικίνδυνο» χαρακτήρα του θεσμού των τοπικών δημοψηφισμάτων εν γένει (ότι δημιουργείται προηγούμενο και για μειονοτικές περιοχές).

— Η διαπλοκή του σχεδιαζόμενου πετρελαιαγωγού Μπουργκάς-Αλεξανδρούπολης με την ελληνοτουρκική αντιπαράθεση, έχει αποθαρρύνει κάθε συζήτηση για τις περιβαλλοντικές επιπτώσεις του έργου.

— Το κυνήγι στην παραμεθόριο, και μάλιστα σε ευαίσθητα οικοσυστήματα όπως των Πρεσπών ή του Έβρου, ευνοείται ως μέσο «αμυντικής ετοιμότητας» των τοπικών πληθυσμών. Από την πολιτική αυτή εξαιρούνται φυσικά οι μειονότητες, κάτι που ευνοεί την πρακτική διακρίσεων.

— Η στρατιωτική δραστηριότητα, ακόμα και «ειρηνική», έχει σημαντικές επιπτώσεις και στο περιβάλλον: Κρίσιμα οικολογικά σημεία δεσμεύονται για στρατιωτικές εγκαταστάσεις, ασκήσεις και γυμνάσια δημιουργούν σοβαρές ενοχλήσεις και κινδύνους, τοξικά απορρίπτονται στο περιβάλλον και τα αποτελέσματα (όπως στη γνωστή περίπτωση του κλοφέν) καλύπτονται με το πέπλο του «στρατιωτικού μυστικού». Η ηλεκτρομαγνητική μόλυνση φθάνει συχνά σε επικίνδυνα επίπεδα και η ηχητική ρύπανση από αεροσκάφη όπως τα F-16 ή τα Μιράζ 2000 βρίσκεται πέρα από κάθε αποδεκτό όριο. Στις περιοχές των ξένων στρατιωτικών βάσεων (που, μετά το τέλος του διπολισμού, ελάχιστους φαίνονται να ενοχλούν) έχουμε επιπλέον ασκήσεις χημικού πολέμου, κινδύνους από βιολογικά όπλα αλλά και ραδιενεργή ρύπανση από τις πυρηνικές γομώσεις αλλά και τα καύσιμα των πυρηνοκίνητων πλοίων και υποβρυχίων[13]. Πρόσθετες απειλές, όπως η χρήση επικίνδυνων τοξικών ως εφεδρικών καυσίμων σε στρατιωτικά αεροσκάφη, έρχονται συνήθως στο φως από τυχαία περιστατικά[14].

Ακόμη μεγαλύτερη απειλή αντιπροσωπεύει ο εθνικισμός για μια άλλη πλευρά της οικολογικής ισορροπίας, τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Η προσήλωση σε μια μονολιθική εικόνα του έθνους δεν αφήνει περιθώρια για τοπικές ιδιομορφίες παρά μόνον ως φολκλόρ ή ως κατάδυση στις «ρίζες της φυλής». Πολιτισμικά στοιχεία που δεν συμβαδίζουν με την εικόνα αυτή, ιδιαίτερα μάλιστα όταν παρουσιάζουν αναλογίες με γειτονικούς λαούς, στην καλύτερη περίπτωση απωθούνται προσεκτικά στο περιθώριο και αφήνονται να εξαφανιστούν. Ακόμη και στοιχεία που ανήκουν στον πολιτισμό του ίδιου του εθνικού κορμού και πάλι κιδυνυεύουν με στραγγαλισμό, αν κριθεί ότι προέρχονται από εποχές όχι αρκετά ένδοξες. Το ίδιο ισχύει συχνά και για την κουλτούρα σύγχρονων κοινωνικών μειοψηφιών, όταν δίνει λαβή για υπόνοιες ότι απειλεί την κοινωνική (άρα και την εθνική) συνοχή.

Η χώρα μας προσφέρει και πάλι ένα πειστι-

κό παράδειγμα για το πόσο κοντόφθαλμη μπορεί να είναι μια τέτοια πολιτική: η πάγια καχυποψία για τις περιφερειακές γλώσσες του ελληνισμού (αρβανίτικα, βλάχικα, σλαβική διάλεκτος Μακεδονίας) αφαίρεσε από την ελληνική εξωτερική πολιτική πολύτιμα διεθνή στηρίγματα, ενώ καλλιέργησε στον κύριο κορμό της ελληνικής κοινής γνώμης την επικίνδυνη αντίληψη ότι οι συγκεκριμένοι πληθυσμοί είναι Έλληνες μόνο στο βαθμό που μιλούν ελληνικά (και όχι στο βαθμό που οι ίδιοι θεωρούν τους εαυτούς τους συμπατριώτες μας). Η ίδια αυτή αντίληψη στέρησε από τον Ελληνισμό την ευκαιρία να προβάλει μια πολυδιάστατη ταυτότητα προς τους γειτονικούς λαούς και να αξιοποιήσει τους περιφερειακούς αυτούς πληθυσμούς ως πρεσβευτές του πολιτισμού μας και ως γέφυρα επικοινωνίας με τα Βαλκάνια. Το χειρότερο μάλιστα από όλα είναι ότι η επίσημη στάση (που δεν απέχει και πολύ από μια συνωμοσία σιωπής) στερεί από κρίσιμους πληθυσμούς, όπως οι σλαβόφωνοι της Μακεδονίας, το δίκτυο εκείνο των τοπικών θεσμών που θα τους επέτρεπε να προβάλουν οι ίδιοι την, κατά πλειοψηφία, ελληνική τους ταυτότητα και να αντικρούσουν τις προσπάθειες άλλων κοινωνιών να τους καταγράψουν ως ομοεθνείς τους. Αντίστοιχα κοντόφθαλμη αποδείχθηκε τέλος και η προσπάθεια να «απαλλαγεί» η χώρα μας από όσους αισθάνονταν να έχουν διαφορετική εθνική ταυτότητα: αν πάγια επιδίωξη της επίσημης ελληνικής πολιτικής ήταν να τους ωθήσει να μεταναστεύσουν όσο το δυνατόν μακρύτερα[15], σήμερα διαπιστώνουμε με έκπληξη ότι ακριβώς οι «εξουδετερωμένοι» μετανάστες της Αυστραλίας και του Καναδά κάνουν στη χώρα μας πολύ μεγαλύτερη ζημιά από όσους έμειναν εδώ ή εγκαταστάθηκαν δίπλα στα σύνορά μας.

β. Όταν το περιβάλλον δεν γνωρίζει σύνορα

Η άλλη διάσταση της οικολογικής κρίσης είναι η παγκόσμια, με φαινόμενα όπως οι κλιματικές αλλαγές ή η καταστροφή του στρατοσφαιρικού όζοντος: τέτοια προβλήματα είναι προφανές ότι μόνο με παγκόσμια συνεργασία μπορούν να αντιμετωπιστούν. Η παγκοσμιότητα αυτή της οικολογίας θέτει εκ προοιμίου στον εθνικισμό κάποια ευδιάκριτα όρια, τα οποία δεν μπορεί να υπερβεί χωρίς να καταστρέψει ταυτόχρονα και τον εαυτό του. Ζητήματα όπως η διεθνής συνεργασία, οι σχέσεις Βορρά-Νότου, ή ακόμα και η τύχη των εκατομμυρίων «περιβαλλοντικών προσφύγων» που αναμένεται να εμφανιστούν τις αμέσως επόμενες δεκαετίες, ανήκουν στην κατηγορία αυτή.

Ακόμη μεγαλύτερη σημασία όμως για τα ζητήματα του εθνικισμού έχει μια τρίτη, ενδιάμεση διάσταση: αυτή που εμπλέκει δύο ή περισσότερα γειτονικά κράτη σε κοινά οικολογικά προβλήματα. Μεθοριακοί ή διαμεθοριακοί ποταμοί, όξινη βροχή που καταλήγει σε διαφορετικές χώρες από αυτές που την «παράγουν», κλειστές θάλασσες που βρέχουν πολλές ταυτόχρονα χώρες, σύνορα χαραγμένα στη μέση ενιαίων βιότοπων, ραδιενέργεια που διασκορπίζεται σε ευρύτερες περιοχές, φαινόμενα ερημοποίησης που δεν περιορίζονται στα όρια μιας μόνο χώρας, αποτελούν ενδεικτικές περιπτώσεις της κατηγορίας αυτής. Κοινός παρονομαστής είναι εδώ η εμπλοκή δύο ή περισσότερων γειτονικών χωρών σε προβλήματα που απαιτούν τη συνεργασία όλων των εμπλεκομένων.

Πρόκειται για την πλήρη αντιστροφή της κλασσικής εθνικιστικής οπτικής που, στηριγμένη στην άγραφη αρχή ότι «ο γείτονας είναι εχθρός σου, αλλά ο γείτονας του γείτονα είναι φίλος σου», αντιμετώπιζε μέχρι τώρα τους άμεσους γείτονες ως, δυνητικά τουλάχιστον, κύριους αντιπάλους των εθνικών συμφερόντων κάθε χώρας. Ο χαρακτήρας της οικολογικής κρίσης, που δεν γνωρίζει σύνορα, επιβάλλει σήμερα τη μετατροπή του άμεσου γείτονα από μόνιμο αντίπαλο σε υποχρεωτικό συνεργάτη: έχουμε δηλαδή μια κλασσική περίπτωση αλληλεξάρτησης των «εχθρών».

Για να λειτουργήσει όμως μια τέτοια συνεργασία, χρειάζεται να είναι ειλικρινής, ισότιμη και ανοικτή σε όλα τα μέρη που εμπλέκονται σε κάθε συγκεκριμένο πρόβλημα. Και εδώ, ο εθνικισμός μόνον αρνητικό ρόλο έχει να παίξει. Επιμένοντας να βλέπει ως εθνικά θέματα μόνον τις αντιπαραθέσεις με τους (άμεσους κυρίως) γείτονες, αντιμετωπίζει τα διασυνοριακά οικολογικά προβλήματα ως απλές ενοχλητικές περιπλοκές, που με κανέναν τρόπο δεν πρέπει να αποσπάσουν την προσοχή της κοινωνίας από τη διακρατική αντιπαράθεση. Το φάσμα των επιλογών που προτείνει μια τέτοια οπτική, εμπεριέχει κατά συνέπεια και τη συνειδητή διατήρηση ή και όξυνση του προβλήματος: είτε προσπαθώντας να εκθέσει την άλλη πλευρά ως αποκλειστικά υπεύθυνη, είτε ανταλλάσσοντας τη συνεργασία στο συγκεκριμένο

πρόβλημα με παραχωρήσεις σε άλλα διμερή θέματα. Αρκετές φορές μάλιστα, αν κρίνεται ότι η θέση των γειτόνων πλήττεται περισσότερο, σοβαρά προβλήματα αφήνονται συνειδητά να επιδεινωθούν, ενώ άλλες φορές χρησιμοποιούνται προπαγανδιστικά για να καλλιεργηθεί, με περιβαλλοντικά προσχήματα, στην κοινή γνώμη η ιδέα της διεκδίκησης ενός είδους «ζωτικού χώρου».

Όλες αυτές οι επιλογές περιέχουν ένα κοινό θεμελιακό στοιχείο παραλογισμού: εν ονόματι του έθνους, μόνιμα ζωτικά συμφέροντα του έθνους — όπως η διατήρηση της οικολογικής ισορροπίας — θυσιάζονται στο βωμό μιας συγκυριακής διακρατικής αντιπαράθεσης. Σε κανένα άλλο ζήτημα δεν διαφαίνεται ίσως τόσο καθαρά η μετάβαση από τις θεωρητικές διακηρύξεις του εθνικισμού («το έθνος εναντίον των προαιώνιων εχθρών του») στην πρακτική πλευρά της δυναμικής του: ο εθνικισμός εναντίον του έθνους.

Μια ακόμη διάσταση, τέλος, των νέων δεδομένων που συνεισφέρει η οικολογική κρίση, είναι η χρήση της περιβαλλοντικής απειλής ως πολιτικοστρατιωτικού όπλου. Ο πόλεμος του Περσικού Κόλπου έδωσε στον τομέα αυτό συγκεκριμένα δείγματα γραφής, με τη μαζική πυρπόληση πετρελαιοπηγών ή την εκτεταμένη διοχέτευση πετρελαίου στη θάλασσα από τους Ιρακινούς. Αντίστοιχο χαρακτήρα είχε η απειλή του Ισραήλ ότι, αν δεχόταν επίθεση με χημικά όπλα, θα κατέστρεφε τα φράγματα του Τίγρη και του Ευφράτη, ώστε τα νερά τους να παρασύρουν ολόκληρη την πόλη της Βαγδάτης[16].

Ακόμη πιο ανησυχητικό είναι ότι τέτοιες απειλές δεν χρησιμοποιούνται μόνο σε πολεμικές περιόδους. Στη Ρωσία, ο Βλαντιμίρ Ζιρινόφσκυ προτείνει ήδη δημόσια ένα εφιαλτικό πρόγραμμα αντιποίνων για την απόσχιση της Λιθουανίας: συστηματική ταφή πυρηνικών αποβλήτων δίπλα ακριβώς στα σύνορα, ώστε οι «εχθροί του έθνους» να εξοντωθούν από τη ραδιενέργεια[17]. Μπροστά σε μια τέτοια σκέψη, άλλες πρακτικές φαντάζουν σχεδόν αθώες. Η πιο διαδεδομένη είναι ίσως η δημιουργία μεγάλων φραγμάτων με δυνατότητα ακόμη και για διακοπή της ροής των ποταμών, ώστε να εξασφαλίζεται ένα ισχυρό μέσο πολιτικών πιέσεων προς τις χώρες που βρίσκονται στα κατάντη.

Οι πολεμικές ή ψυχροπολεμικές αυτές παρεμβάσεις στο περιβάλλον, συχνά λειτουργούν όμως και ως μπούμερανγκ: επεμβάσεις μεγάλης κλίμακας μπορούν να οδηγήσουν μέχρι και σε απρόβλεπτες κλιματικές αλλαγές. Αλλά και πιο «μελετημένες» επεμβάσεις, όπως η δέσμευση ενός υπερεθνικού υδάτινου πόρου, μπορεί να δημιουργήσουν σημαντικές και απροσδόκητες περιπλοκές, και στην ίδια τη χώρα που τις προκαλεί. Τέτοιες περιπλοκές δεν περιορίζονται κατ' ανάγκη στον περιβαλλοντικό τομέα —όπου πάντως μπορούν να αφορούν από καταστροφή κρίσιμων βιότοπων μέχρι αλάτωση και υποβάθμιση ζωτικών γεωργικών εδαφών— αλλά συχνά επεκτείνονται και σε καθαρά κοινωνικο-πολιτικό επίπεδο. Από την τελευταία αυτή κατηγορία παρενεργειών, εξαιρετικά ενδιαφέρουσα περίπτωση αποτελεί το τούρκικο πρόγραμμα GAP για την δέσμευση του άνω ρου του Τίγρη και του Ευφράτη, πρόγραμμα που θα οδηγήσει όμως έμμεσα και στην ανάδυση μιας εθνικής αστικής τάξης των Κούρδων, αποδεκτής πιθανότατα και από τη Δύση. Ανάλογο σενάριο έχει ήδη παιχθεί και στην Ινδία, όπου το αντίστοιχο αρδευτικό πρόγραμμα του Πουντζάμπ, στα σύνορα με το Πακιστάν, αποτέλεσε ήδη από τη δεκαετία του 1970 την αφετηρία των εθνικιστικών φιλοδοξιών των Σιχ.

Και πέρα από όλα αυτά τα παραδείγματα, πάντως, ο εθνικισμός παραμένει απελπιστικά αδιέξοδος ως απάντηση στα σύγχρονα δεδομένα: Η επιμονή να αγνοείς ότι κρίσιμες πλευρές της εθνικής σου προοπτικής είναι κοινές με τους «άλλους», σε τελική ανάλυση δεν πλήττει μόνο τους τελευταίους αλλά και εσένα τον ίδιο.

IV. Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΑΝΟΔΟΣ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ

Αν ο εθνικισμός έχει δείξει προ πολλού τα όριά του, η απροσδόκητη σημερινή του άνθηση γεννά καινούργια ερωτηματικά: Τι κάνει τόσους ανθρώπους να ποντάρουν, παρ' όλα αυτά, στον εθνικισμό; Υπάρχει κοινός παρονομαστής στις εθνικιστικές αναβιώσεις που παρατηρούνται σήμερα από το Κεμπέκ ως το Ταζικιστάν; Πρόκειται το κύμα αυτό να υποχωρήσει σε λίγα χρόνια ή έχουμε να κάνουμε με μονιμότερο φαινόμενο, που θα διαρκέσει αρκετές δεκαετίες; Κι αν ο εθνικισμός οδηγεί όντως σε φαύλο κύκλο, σε ποιά κατεύθυνση θα πρέπει να αναζητήσουμε τη διέξοδο από αυτόν;

1. Ο εθνικισμός μετά το τέλος του ψυχρου πολέμου

Το τέλος του διπολισμού φέρνει τον κόσμο α-

ντιμέτωπο με μια σειρά νέα δεδομένα. Τη θέση της μακροχρόνιας αντίθεσης Ανατολής-Δύσης παίρνει η σχέση Βορρά-Νότου, σχέση που καθορίζεται λιγότερο από την ιδεολογία και περισσότερο από τις παρενέργειες της ανάπτυξης.

Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '70, η πολιτισμική εισβολή της Δύσης στις χώρες του Τρίτου Κόσμου και η διάλυση των παραδοσιακών κοινωνικών δομών, πυροδοτούσε την αναζήτηση νέων συλλογικοτήτων, προσαρμοσμένων στην ιδιαίτερη ταυτότητα των κοινωνιών αυτών αλλά και πρόσφορων για να τους ξαναδώσουν ένα μέρος από τη χαμένη τους αξιοπρέπεια: η αναβίωση του ισλαμικού ριζοσπαστισμού ήταν μια μόνο από τις πλευρές της αναζήτησης αυτής.

Η κατάρρευση του ανατολικού μπλοκ έφερε στο προσκήνιο μια ακόμη σειρά κοινωνιών με ανάλογα χαρακτηριστικά. Κάτω από την πίεση των προηγούμενων καθεστώτων, οι παλιοί κοινωνικοί δεσμοί είχαν διαλυθεί, παραχωρώντας τη θέση τους στη γενικευμένη —και συχνά ταπεινωτική— υποταγή σε μια παντοδύναμη πολιτική εξουσία. Όταν τα καθεστώτα αυτά κατέρρευσαν υπό την πίεση του ανταγωνισμού με τη Δύση, δεν άφησαν πίσω τους μόνο διαλυμένους κρατικούς μηχανισμούς (και υπερτροφικούς στρατούς), αλλά και διαλυμένες κοινωνίες που αναζητούσαν απεγνωσμένα κάτι να τις ενώνει. Η σύγκριση με τη Δύση, σύγκριση που είχε λειτουργήσει καταλυτικά για την κατάρρευση των προηγούμενων καθεστώτων, τώρα λειτουργεί μόνον τραυματικά. Οι 4-7 δεκαετίες του «υπαρκτού σοσιαλισμού» στην καλύτερη περίπτωση βιώνονται σαν χαμένος χρόνος που πρέπει να ξανακερδηθεί, και στη χειρότερη περίπτωση σαν μαύρη τρύπα που πρέπει να ακυρωθεί αναδρομικά. Η επανασύνδεση με το προκομμουνιστικό ιστορικό παρελθόν φαντάζει συχνά ως η αποτελεσματικότερη μέθοδος για την αποτίναξη τέτοιων συλλογικών τραυμάτων: αν τα προηγούμενα καθεστώτα προωθούσαν με κάθε τρόπο το βίαιο πάγωμα των εθνικών αντιθέσεων, η νέα ελευθερία είναι λογικό να περιέχει και την «απόψυξη» των αντιθέσεων αυτών. Ο εθνικισμός αποτελεί εδώ την πιο εύκολη επιλογή, καθώς υπόσχεται να καλύψει ταυτόχρονα δύο ζωτικές κοινωνικές ανάγκες:

— Την εξεύρεση ενός άξονα συνοχής για διαλυμένες κοινωνίες. Το ρόλο αυτό παίζει εδώ η αντιπαράθεση με κάποια άλλη γειτονική κοινωνία. Η ιδέα του έθνους αναπληρώνει επίσης την απουσία πραγματικών κοινωνικών δεσμών.

— Την επανασύνδεση με το προκομμουνιστικό παρελθόν, μέσω της διαχρονικής εθνικής ιστορίας και της επιλεκτικά ένδοξης αχλύος που συνήθως τη συνοδεύει. Η επανασύνδεση αυτή παίρνει σχεδόν σπασμωδική μορφή όταν πρόκειται για λαούς που πιστεύουν ότι το κομμουνιστικό παρελθόν έχει επιπλέον θίξει και τα εθνικά τους δίκαια: η «αποκατάσταση της εθνικής αδικίας» γίνεται σχεδόν αυτόματα στόχος αιχμής, προκαλώντας τις ανησυχίες και τις αντιδράσεις των άλλων ενδιαφερομένων.

Το κλίμα αυτό προκάλεσε αναπόφευκτα σοβαρούς τριγμούς στα θεμέλια των πολυεθνικών —τουλάχιστον— κρατών: όταν κανείς δεν εμπιστεύεται κανέναν, αυτό δεν ισχύει μόνο για τα άτομα αλλά και για τις σχέσεις των εθνικών ομάδων μεταξύ τους. Το εύφλεκτο αυτό υλικό συμπληρώνουν, όπως θα δούμε πιο κάτω, οι διαφοροποιήσεις στο οικονομικό επίπεδο και τις αναπτυξιακές προοπτικές. Το ενδεχόμενο της διάλυσης των πολυεθνικών κρατών πυροδοτεί με τη σειρά του ένα νέο κύμα εθνικισμών, ανησυχιών και διεκδικήσεων, που θυμίζει έντονα το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, όταν όλοι περίμεναν την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Στη ρευστότητα αυτή εμπλέκονται τελικά και τα γειτονικά εθνικά κράτη, αλλά και τρίτες ισχυρότερες χώρες στις οποίες προσφέρονται ευκαιρίες για νέες σφαίρες πολιτικής και οικονομικής επιρροής.

Πολύ πριν γενικευθεί ο εθνικιστικός πυρετός, είχε ήδη βρει τους ηγέτες του. Το γεγονός ότι τα πρώτα βήματα εκδημοκρατισμού αφορούσαν μόνο τοπικές εκλογές —σε επίπεδο το πολύ ομόσπονδων δημοκρατιών— χωρίς ποτέ να επακολουθήσουν εκλογές στο κεντρικό επίπεδο των πολυεθνικών κρατών, ευνόησαν την ανάπτυξη ηγεσιών που αντιπαρατέθηκαν στην κεντρική, μονοκομματική εξουσία μέσω εθνικών μετώπων. Δεκαετίες κομματικού μονοπωλίου στην πολιτική ζωή και την πληροφόρηση έχουν, όμως, στερήσει τις νέες ηγεσίες από την απαραίτητη εμβάθυνση στα προβλήματα και τις προοπτικές των κοινωνιών τους. Το μόνο που είχαν μάθει καλά, ως ηγέτες βραχύβιων αντιπολιτευτικών κινημάτων, ήταν το πώς να απευθύνονται στους συμπολίτες τους και να συγκινούν ευρύτερα κοινωνικά στρώματα: στις νέες συνθήκες, η προσφυγή στον εθνικισμό αποτελούσε τον προφανέστερο τρόπο για να κερδίσει κανείς τη λαϊκή υποστήριξη.

Σε αρκετές μάλιστα περιπτώσεις, οι επίσημοι κομματικοί ηγέτες πρόλαβαν αυτοί τους αντιπάλους τους: από την Κροατία ως το Αζερ-

μπαϊτζάν, το εθνικιστικό χαρτί αποτέλεσε την κολυμβήθρα που επέτρεψε σε ανθρώπους σαν τον Φράνιο Τούτζμαν ή τον Σλόμπονταν Μιλόσεβιτς να ξεκινήσουν νέες πολιτικές καρριέρες, άλλοτε ως μετεξελιγμένη συνέχεια των παλαιών καθεστώτων και άλλοτε ως ακραιφνώς φιλοδυτικοί, πλέον, πολιτικοί. Από πολιτική λοιπόν άποψη, ο εθνικισμός αποτελεί σήμερα σε πολλές χώρες (που δεν περιορίζονται μάλιστα στο πρώην ανατολικό μπλοκ) τη σύγχρονη αιχμή του λαϊκισμού: δεν είναι καθόλου δύσκολο να υποθέσουμε ότι αρκετοί από τους πολιτικούς αυτούς αγαπούν την εξουσία πολύ περισσότερο από τη χώρα και το έθνος τους. Υπάρχουν μάλιστα περιπτώσεις, όπως η διάσπαση της Τσεχοσλοβακίας ή ο πόλεμος στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, που οι ρευστές εθνικιστικές διαθέσεις της κοινής γνώμης υπερακοντίστηκαν κατά πολύ από την πολιτική ηγεσιών που επιδιώκουν κατά κύριο λόγο την εδραίωση και διεύρυνση της εξουσίας τους: όταν οι κάτοικοι του Σεράγεβο ψήφισαν εθνικιστικά κόμματα, σε καμμία περίπτωση δεν μπορούσαν να φανταστούν τι θα επακολουθούσε.

Η αναβίωση του εθνικισμού στον άμεσο περίγυρο της Δύσης έρχεται σε μια στιγμή που, και στις ίδιες τις δυτικές μητροπόλεις, ο εθνικισμός αποενοχοποιείται: Στις ΗΠΑ το συλλογικό τραύμα από τον πόλεμο του Βιετνάμ είτε απωθηθεί ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '80, όταν άρχιζε η τελική εξόρμηση του ρηγκανισμού για την επικράτηση στον Ψυχρό Πόλεμο. Ακόμη πιο κρίσιμη ήταν η αποενοχοποίηση του εθνικισμού στη Γερμανία, με την επανένωση των δύο χωριστών κρατών που είχαν προκύψει με το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Η εσπευσμένη απορρόφηση της Ανατολικής από τη Δυτική Γερμανία δεν επέφερε μόνον την πλήρη κατάρρευση της οικονομίας του ανατολικού τμήματος, αλλά εξαφάνισε και τη βασικότερη υπενθύμιση της ευθύνης για τα εγκλήματα του Ναζισμού. Ανάλογες παρενέργειες θα μπορούσαν ενδεχομένως να εμφανιστούν και στην Ιαπωνία, αν η τελευταία υποκύψει στις πιέσεις των ΗΠΑ και αναλάβει τελικά τον ευρύτερο στρατιωτικό και διπλωματικό ρόλο τον οποίο αποκρούει προς το παρόν η, ακόμη πασιφιστική, κοινή γνώμη της χώρας.

Αλλά και η γενικότερη κρίση νομιμοποίησης των πολιτικών στις χώρες της Δύσης αποτελεί παράγοντα που ευνοεί τα εθνικιστικά και ξενοφοβικά κινήματα, που σπεύδουν να καλύψουν το πολιτικό κενό. Καθώς ο Ψυχρός Πόλεμος έχει τελειώσει, οι παραδοσιακές πολιτικές ελίτ αντιμετωπίζουν —ελλείψει αντιπάλου δέους— μια πραγματική κρίση στρατηγικής, την ίδια στιγμή που η παγκόσμια αναπτυξιακή μηχανή αρχίζει να παρουσιάζει σημεία κόπωσης. Αν η κοινωνική ευημερία δεν αποδεσμευθεί από τους μηχανισμούς της ανάπτυξης και αν η αμφισβήτηση της κλασσικής πολιτικής δεν οδηγήσει σε διεύρυνση της δημοκρατίας και της άμεσης συμμετοχής των πολιτών, υπάρχει σοβαρός κίνδυνος οι προσδοκίες της κοινής γνώμης να στραφούν σε κόμματα της άκρας Δεξιάς —όπως το γαλλικό «Εθνικό Μέτωπο» ή το γερμανικό «Ρεπουμπλικανικό Κόμμα»— που υπόσχονται διατήρηση της καταναλωτικής ευημερίας μέσω πειθαρχημένης εθνικής περιχαράκωσης και διωγμού των ξένων εργατών. Η οικονομική επιτυχία αντίστοιχων μοντέλων «πειθαρχημένης ανάπτυξης» στις χώρες της Ανατολικής Ασίας θα επιδεινώσει τις πιέσεις αυτές ακόμη περισσότερο.

Η ιδιαίτερη αυτή συγκυρία δεν ήταν όμως το μόνο στοιχείο που τροφοδότησε το κύμα του εθνικισμού. Η έννοια του έθνους είναι αρκετά πιο ρευστή απ' ό,τι συνήθως φανταζόμαστε και η εμφάνιση νέων εθνολογικών δεδομένων προκαλεί συνήθως σημαντικές τριβές. Εθνολογικά αμφισβητούμενοι πληθυσμοί ή περιφερειακοί πολιτισμοί κλασσικών εθνικών κρατών, ακόμη και καθαρά φυλετικές κοινωνίες, τείνουν ορισμένες φορές να διαμορφώσουν αυτοτελή εθνική συνείδηση, επηρεασμένοι από τα πρότυπα γειτονικών τους λαών. Οι εθνογενέσεις αυτές συνοδεύονται κατά κανόνα από κάποιους εθνικιστικούς σπασμούς, όπως η οικειοποίηση στοιχείων από την ιστορία γειτονικών λαών ή οι απόπειρες σύνδεσης με γεωγραφικούς χώρους εξωπραγματικά ευρύτερους. Οι ίδιες εθνογενέσεις δημιουργούν όμως τριβές και από την πλευρά των ήδη παγιωμένων εθνικών κοινωνιών, που τείνουν να αμφισβητήσουν τα νέα εθνικά μορφώματα ως τεχνητά δημιουργήματα πολιτικών σκοπιμοτήτων, εμμένοντας παράλληλα σε προγενέστερες και περισσότερο οικείες εθνολογικές παραδοχές. Οι σχετικές διαμάχες φορτίζονται με ακόμη μεγαλύτερη συναισθηματική ένταση, όταν πρόκειται για εθνογενέσεις που συντελέστηκαν στις δεκαετίες του «υπαρκτού σοσιαλισμού».

Σε μεγάλο βαθμό, η ένταση αυτή τροφοδοτείται και από μια στρεβλή ιστορική αντίληψη, που θέλει τα έθνη προαιώνιους θεσμούς (άρα όχι σύγχρονα δημιουργήματα) και την ιστορία ταυτισμένη με πολέμους, αυτοκρατορίες και κατα-

κτήσεις: η άγνοια της ιστορίας της καθημερινής ζωής και της ειρηνικής πλευράς των πολιτισμών, επιτρέπει έτσι τη σύνδεση του εθνικισμού με μια στρεβλή έννοια της ιστορικής μνήμης. Η παρατήρηση αυτή έχει σημασία και για την εγχώρια πραγματικότητα, όπου το πάθος για την ιστορική κληρονομιά και το όνομα της Μακεδονίας κορυφώθηκε στα μορφωτικά εκείνα στρώματα με τις κατά τεκμήριο λιγότερες ιστορικές γνώσεις[18].

Το κρισιμότερο, όμως, από τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη άνοδο του εθνικισμού, είναι η μεταδοτικότητά του. Η έντονα ανταγωνιστική στάση απέναντι στις γειτονικές κοινωνίες δημιουργεί —άλλοτε βάσιμα άλλοτε όχι— την εικόνα της απειλής: ακόμα και στις περιπτώσεις που η αίσθηση αυτή δεν είναι βάσιμη, η προχειρότερη διαθέσιμη απάντηση είναι η διαμόρφωση ενός αντίρροπου εθνικισμού, που συνήθως περιπλέκει τα πράγματα, ανατροφοδοτώντας τον αρχικό εθνικισμό της κοινωνίας που έχει ξεκινήσει την αντιπαράθεση. Θα μπορούσαμε, κατά κάποιον τρόπο, να πούμε ότι μια από τις βασικότερες αιτίες εξάπλωσης του εθνικισμού είναι ο ίδιος ο εθνικισμός. Η δυναμική αυτή μπορεί να εμπλέκει στον εθνικιστικό κυκεώνα ακόμη και χώρες που παρουσίαζαν ως τώρα κάποια σχετική σταθερότητα.

2. Οι διαχρονικές παράμετροι του εθνικισμού στη σημερινή εποχή

Η παρατήρηση για τη μεταδοτικότητα και τον ουσιαστικό αυτοτροφοδοτούμενο χαρακτήρα του εθνικισμού, παραπέμπει άμεσα στο θέμα της συλλογικής ανασφάλειας, ένα θέμα που είχε παρουσιαστεί σε προηγούμενο κεφάλαιο ως σταθερή παράμετρος του εθνικιστικού φαινομένου. Μια πρόχειρη ματιά στο σκηνικό του σύγχρονου κόσμου δείχνει ότι όλες αυτές οι παράμετροι είναι και σήμερα παρούσες:

— Η διεκδίκηση της ανάπτυξης είναι στενότερα συνδεδεμένη με τον εθνικισμό από κάθε άλλη φορά. Η σύνδεση αυτή είναι σήμερα τόσο κρίσιμη ώστε θα χρειασθεί να την εξετάσουμε διεξοδικά λίγο πιο κάτω.

— Αντίθετα, η ηγεμονία της αστικής τάξης, στενά συνδεδεμένη με την επικράτηση της αναπτυξιακής ιδεολογίας, εκτυλίσσεται σε συνθήκες μεγάλης ρευστότητας. Στις περισσότερες από τις χώρες του πρώην ανατολικού μπλοκ, η παλιά αστική τάξη είχε εξανδραποδιστεί και τη θέση της είχε πάρει η κομματική γραφειοκρατία και το στρατιωτικοβιομηχανικό σύμπλεγμα: ο απόλυτος έλεγχός τους στην οικονομική δραστηριότητα, μαζί με τα κάθε είδους προνόμια που τους διασφάλιζαν καταναλωτικό επίπεδο σημαντικά ανώτερο από αυτό του μέσου πολίτη, τους αναδείκνυαν για δεκαετίες σε μια ιδιόμορφη παραλλαγή της αστικής τάξης. Η κατάρρευση των μονοκομματικών καθεστώτων δημιούργησε ένα «κενό αστικής τάξης», παλιά κομματική γραφειοκρατία, οι πρώην διαφωνούντες διανοούμενοι, ομογενείς επιχειρηματίες από τη Δυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική, καθώς και προϋπάρχοντα κυκλώματα διαφθοράς και κερδοσκοπίας. Η κατάσταση αυτή —που θα μπορούσε να περιγραφεί με τη φράση «ζητείται αστική τάξη για να ηγεμονεύσει»— συχνά υποδαυλίζει και τον εθνικισμό, όταν ο ανταγωνισμός για την κάλυψη του κενού συνδυάζεται με απόπειρες πλειοδοσίας στα θεωρούμενα ως εθνικά θέματα. Η ίδια κατάσταση της αστικής ηγεμονίας χωρίς αστική τάξη, εξηγεί κατά ένα μεγάλο μέρος και τη σημερινή περιθωριοποίηση των οικολογικών κινημάτων στις χώρες αυτές, λίγα μόλις χρόνια μετά τον σημαντικό ρόλο που είχαν παίξει στις καθεστωτικές αλλαγές του 1989: η ηγεμονία των αναπτυξιακών στόχων είναι προς το παρόν τόσο ασφυκτική, ώστε όσοι ασκούν κριτική σε τέτοια θέματα κινδυνεύουν να αποκοπούν από κάθε επαφή με την κοινή γνώμη.

— Η συλλογική αξιοπρέπεια των πρώην ανατολικών κοινωνιών είτε πληγεί όλες αυτές τις δεκαετίες βαθύτατα, καθώς η κοινωνία εξανδραποδιζόταν από ένα παντοδύναμο κράτος. Το σύνθημα της δεκαετίας του '50 «να φθάσουμε και να ξεπεράσουμε τον καπιταλισμό», οδήγησε σε νέες ταπεινώσεις όταν το χάσμα με τη Δύση άρχισε και πάλι να αυξάνει αντί να μειώνεται. Η μονολιθικότητα του ανατολικού μπλοκ βιωνόταν σε πολλές χώρες —ακόμη και σε αρκετές σοβιετικές δημοκρατίες— ως ξένη κατοχή. Από την άλλη πάντως πλευρά, μεγάλα τμήματα της σοβιετικής κυρίως κοινωνίας αντιστάθμιζαν τη δύσκολη καθημερινή τους ζωή με την παρηγοριά ότι τουλάχιστον αποτελούσαν την καρδιά μιας απέραντης πολιτικής και ιδεολογικής αυτοκρατορίας, με σημαντική απήχηση ακόμη και στη Δύση. Η κατάρρευση της αυτοκρατορίας αφαίρεσε από τους ανθρώπους αυτούς τη βασικότερη πηγή συλλογικής τους αξιοπρέπειας, χωρίς να την αντικαταστήσει με τίποτε άλλο. Αλλά και στις υπόλοιπες ανατολικές χώρες, η χειραφέτηση α-

πό τον έλεγχο των Σοβιετικών συνοδεύτηκε από το «τραύμα των χαμένων δεκαετιών» και την ταπεινωτική αδυναμία να προσαρμοστούν στις απαιτήσεις ενός Δυτικού Κόσμου τον οποίο, παρ' όλα αυτά, εξακολουθούσαν να έχουν ως πρότυπό τους. Η συλλογική αυτή αίσθηση ταπείνωσης — αίσθηση που δεν περιορίζεται άλλωστε στις πρώην ανατολικές χώρες — δημιουργεί πρόσφορο έδαφος και για τον εθνικισμό: μέσω της (επανα)σύνδεσης με το «ένδοξο εθνικό παρελθόν» ή της σπασμωδικής διεκδίκησης ενός προνομιακού μέλλοντος, οι εθνικές εξάρσεις προσφέρουν μια στοιχειώδη αίσθηση ταυτότητας μαζί με την ευκαιρία για φυγή από μια ταπεινωτική καθημερινότητα. Ανάλογο ρόλο παίζει η προσέλκυση της παγκόσμιας προσοχής (η διάσταση αυτή είναι εξαιρετικά σημαντική για την κατανόηση της απήχησης που είχαν στη χώρα μας καμπάνιες όπως η «Χρυσή Ολυμπιάδα» ή το Μακεδονικό), αλλά και η ταπείνωση άλλων «ενοχλητικών» κοινωνιών, συνήθως ασθενέστερων. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην Ελλάδα το Μακεδονικό αποτέλεσε απείρως δημοφιλέστερη ενασχόληση από το Κυπριακό, όπως και στην Τουρκία η προσπάθεια για ταπείνωση της Αρμενίας εγκαταλείφθηκε αμέσως μόλις στο πλευρό της τελευταίας τοποθετήθηκε η (κατά πολύ ισχυρότερη) Ρωσία: η αντιπαράθεση με ισχυρότερους αντιπάλους κρίνεται εδώ ότι δεν συμβάλλει στην εξύψωση της εθνικής αξιοπρέπειας.

— Η ατομική αίσθηση ασφάλειας απέναντι στην κρατική αυθαιρεσία ήταν για τις κοινωνίες του πρώην ανατολικού μπλοκ αδιανόητη. Ασφάλεια δεν υπήρχε ούτε για την κοινωνία ως σύνολο, καθώς το κράτος εμφανιζόταν πραγματικά παντοδύναμο. Η πολιτική όμως σταθερότητα και τα παγιωμένα σύνορα της εποχής του διπολισμού, παρείχαν τουλάχιστον κάποιες εγγυήσεις ασφαλείας στον τομέα των διεθνών σχέσεων. Με την κοσμογονία του 1989-91, οι εγγυήσεις αυτές κατέρρευσαν χωρίς να αντικατασταθούν. Στο μεταξύ, παρά τις προόδους στον τομέα του εκδημοκρατισμού, το κράτος εξακολουθεί να βιώνεται ως απειλή, πράγμα άλλωστε φυσικό μετά από τόσες δεκαετίες αυταρχισμού. Τα πρώτα δείγματα αναβίωσης του εθνικισμού, έκαναν την απειλή αυτή πολύ πιο συγκεκριμένη: ο συνδυασμός του εθνικισμού με το παντοδύναμο και αυταρχικό κράτος αφαιρεί κάθε αίσθηση ασφάλειας, τόσο από τους συγγενικούς πληθυσμούς που μένουν έξω από την κρατική ομπρέλλα του αφυπνιζόμενου έθνους, όσο και από τις γειτονικές του κοινωνίες. Ακόμη και η εισαγωγή πολυκομματικών θεσμών δεν προσφέρει εδώ καμία εγγύηση: η «δικτατορία της πλειοψηφίας» αδυνατεί να παράσχει αναχώματα κατά του εθνικισμού.

Η ανασφάλεια των εσωτερικών μειονοτήτων και των εξωτερικών γειτόνων αποτελεί έτσι πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη αντίπαλων εθνικισμών που, με τη σειρά τους, ανατροφοδοτούν και τον αρχικό εθνικισμό, διευρύνοντας το πεδίο των απειλών και κλιμακώνοντας την αμοιβαία καχυποψία και ανασφάλεια: χαρακτηριστική από την άποψη αυτή είναι η ανασφάλεια που προκάλεσε στις άλλες γιουγκοσλαβικές δημοκρατίες η πραξικοπηματική κατάλυση της αυτονομίας του Κοσσυφοπεδίου από τους Σέρβους (1988), ανασφάλεια που έπαιξε λίγο αργότερα σημαντικό ρόλο στη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας. Η έννοια της απειλής είναι άλλωστε αρκετά ρευστή, ώστε να επιδέχεται πλήθος ερμηνείες και παρερμηνείες, κάτι που δυσκολεύει αρκετά την υπέρβαση της ανασφάλειας και ανατροφοδοτεί τον εθνικισμό.

Βλέπουμε λοιπόν ότι όλες οι κλασσικές παράμετροι του εθνικισμού είναι σήμερα και πάλι παρούσες, σχεδόν στον ίδιο βαθμό με τον 19ο αιώνα. Το γεγονός ότι οι παράμετροι αυτές αφορούν καίριες πλευρές της ανθρώπινης ύπαρξης, δείχνει το μέγεθος της αποτυχίας του σύγχρονου κόσμου, αλλά και την έκταση της ανάγκης για πειστικές και βιώσιμες απαντήσεις πριν είναι πολύ αργά: από την άποψη αυτή, ο εθνικισμός δεν αποτελεί μόνο φαινόμενο δυσλειτουργίας του παρόντος, αλλά και προειδοποίηση για το μέλλον.

3. Ο εθνικισμός και η ανάπτυξη

Όταν ξεκινούσε η βιομηχανική επανάσταση, στα τέλη του 18ου αιώνα, οι υποσχέσεις ήταν απεριόριστες στον καινούργιο κόσμο που ανοιγόταν, η ζωή όλων θα βελτιωνόταν διαρκώς και η ανάπτυξη θα απλωνόταν τελικά σε όλη την ανθρωπότητα. Κοινωνίες που δεν μπορούσαν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της ανάπτυξης, ήταν απλώς καθυστερημένες. Αυτές θα προσαρμόζονταν στα νέα δεδομένα σταδιακά, χάρη στον εκπολιτιστικό ρόλο που απέδιδαν οι Ευρωπαίοι στην αποικιοκρατία. Με τη λογική αυτή, η σταδιακή εξάπλωση του εθνικισμού ονομάστηκε εθνική αφύπνιση των λαών και θεωρήθηκε ότι αποτελούσε το δρόμο για την είσοδο, μέσω των εθνικών αστικών τάξεων, στον κόσμο της ανάπτυξης και της προόδου.

Δύο αιώνες μετά, οι υποσχέσεις εκείνες μπορούν σήμερα να κριθούν:

— Κύριες εστίες του ανεπτυγμένου κόσμου παραμένουν η Δυτική και Κεντρική Ευρώπη, μαζί με τις ευρωπαϊκές κοινωνίες της Βόρειας Αμερικής και της Ωκεανίας.

— Από τις μη ευρωπαϊκές κοινωνίες, η ανάπτυξη περιοριζόταν μέχρι πρόσφατα στην Ιαπωνία. Τις δύο τελευταίες δεκαετίες διαμορφώνεται όμως μια νέα ζώνη βιομηχανικής ανάπτυξης στην Ανατολική Ασία, από τη Νότια Κορέα μέχρι τη Σιγκαπούρη και την Ινδονησία.

— Στον άμεσο περίγυρο των ανεπτυγμένων χωρών, η ανάπτυξη δεν μπόρεσε τελικά να φθάσει στα ίδια επίπεδα. Η Μεσογειακή Ευρώπη και η Λατινική Αμερική φαίνεται ότι για αρκετές δεκαετίες ακόμη θα περιοριστούν στο ρόλο της «περιφέρειας» των ανεπτυγμένων. Ο ίδιος ρόλος φαίνεται να περιμένει τώρα και την Ανατολική Ευρώπη, μετά την αποτυχία της να φθάσει και να ξεπεράσει τη Δύση.

— «Οικονομικά θαύματα» έξω από τις δύο βασικές ζώνες ανάπτυξης δεν μπόρεσαν να διαρκέσουν πάνω από 1-2 δεκαετίες. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η Ελλάδα της δεκαετίας του '60, ή το Ιράν και η Βραζιλία της δεκαετίας του '70.

— Ο Τρίτος Κόσμος δεν μπόρεσε να επωφεληθεί από τον τερματισμό της επίσημης αποικιοκρατίας: κατά κανόνα βρίσκεται σήμερα σε οικονομικό επίπεδο κατώτερο και από αυτό της δεκαετίας του '50 ή του '60. Ακόμη μεγαλύτερη είναι η έκταση της εξαθλίωσης αν πάρουμε ως μέτρο σύγκρισης τις παραδοσιακές κοινωνίες πριν την αποικιοκρατία. Εδώ η υπανάπτυξη αποτελεί κατά βάση παρενέργεια της αναπτυξιακής προσπάθειας και όχι μέτρο απουσίας της ανάπτυξης.

— Ακόμη και η ανάπτυξη του Βορρά, όμως, παραμένει εύθραυστη, όπως τονίζουν οι εγκαταλελειμένες βιομηχανικές περιοχές, η εκτεταμένη ανεργία αλλά και η ανάδυση του «Τέταρτου Κόσμου».

Μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου (η τελική έκβαση του οποίου καθορίστηκε κυρίως από τις επιτυχίες κάθε πλευράς στα μέτωπα της ανάπτυξης), η αντιπαράθεση Βορρά-Νότου αποτελεί πια την κύρια παγκόσμια αντίθεση. Παράλληλα, η μέχρι τώρα εμπειρία δείχνει ότι τα δυτικά πρότυπα ανάπτυξης δεν είναι γενικεύσιμα και δεν μπορούν να επεκταθούν σε όλον τον παγκόσμιο πληθυσμό.

Υπάρχουν σοβαρές ενδείξεις ότι η επιτυχής προσαρμογή στις απαιτήσεις του παγκόσμιου ανταγωνισμού συνδέεται στενά με το ιστορικό και πολιτισμικό υπόβαθρο της κάθε κοινωνίας. Η πουριτανική και καλβινιστική παράδοση της Δύσης[19], όπως οι αντίστοιχες κομφουκιανιστικές παραδόσεις κοινωνικής πειθαρχίας της Άπω Ανατολής, φαίνεται ότι αποτέλεσαν αποφασιστικούς παράγοντες για την οικονομική επιτυχία των χωρών αυτών. Κάτι τέτοιο σημαίνει όμως ότι ο βίαιος εκσυγχρονισμός που επιχειρείται σε κοινωνίες με διαφορετικό πολιτιστικό υπόβαθρο, στην καλύτερη περίπτωση δεν μπορεί να ελπίζει σε τίποτε περισσότερο από μια μερική επιτυχία: οι ιδιαιτερότητες κάθε χώρας μπορούν να κατεδαφιστούν σχετικά εύκολα, οι ρίζες όμως των ιδιαιτεροτήτων παραμένουν ως φαινόμενα δυσλειτουργίας των νέων, «σύγχρονων» δομών.

Αλλά ακόμη κι αν η γενίκευση της ανάπτυξης ήταν οικονομικά εφικτή, και πάλι τα οικοσυστήματα του πλανήτη θα ήταν αδύνατο να αντέξουν για πολύ τις επιπτώσεις της. Ακόμη και της Ελλάδας το καταναλωτικό επίπεδο δεν θα μπορούσε να επεκταθεί στα δισεκατομμύρια των λαών του Τρίτου Κόσμου[20] χωρίς να προκαλέσει την κατάρρευση κρίσιμων πλευρών της παγκόσμιας οικολογικής ισορροπίας, όπως το ισοζύγιο των ενεργειακών πόρων ή οι λεπτές ισορροπίες που συνδέονται με το φαινόμενο του θερμοκηπίου.

Αυτό και μόνο το γεγονός αρκεί για να αφαιρέσει από τον στόχο της ανάπτυξης κάθε ηθικό έρεισμα. Από την άλλη πλευρά, όμως, στη συνείδηση των περισσότερων κοινωνιών, η κοινωνική ευημερία έχει ταυτιστεί με τη διαρκή οικονομική μεγέθυνση. Δεκαετίες αναπτυξιακής προσπάθειας σε Ανατολή και Δύση έχουν εξαρθρώσει τις προβιομηχανικές εκείνες δομές που επέτρεπαν στον καθένα να υπολογίζει σε, στοιχειώδη τουλάχιστον, πρόσβαση σε φυσικούς πόρους και στήριξη στην κοινωνική αλληλεγγύη. Αντίθετα, ο σύγχρονος Ευρωπαίος ή Αμερικανός που έχει χάσει το διαμέρισμα, το αυτοκίνητο και τη δουλειά του, είναι σαν να έχει χάσει τα πάντα. Οι νησίδες απόλυτης φτώχειας, που εμφανίστηκαν στη δεκαετία του '80 στις πλούσιες δυτικές μητροπόλεις και έγιναν γνωστές ως «Τέταρτος Κόσμος», λειτουργούν έτσι για τον μέσο πολίτη ως προειδοποίηση για το τι πρόκειται να συμβεί και στον ίδιο, αν για κάποιο λόγο η κούρσα της ανάπτυξης ανακοπεί.

Την ίδια στιγμή, ο παγκόσμιος οικονομικός ανταγωνισμός γίνεται όλο και πιο άγριος, ενώ η

ανεπτυγμένη Ευρώπη θέτει σε δεύτερη μοίρα κάθε άλλο στόχο προκειμένου να διατηρήσει και να βελτιώσει την ανταγωνιστικότητά της. Φθάνουμε έτσι σε μια Ευρωπαϊκή Κοινότητα που θεωρεί ότι δεν διαθέτει χώρο για όλους και που δέχεται στους κόλπους της μόνο κοινωνίες με ήδη υψηλό αναπτυξιακό επίπεδο. Η έννοια της οικονομικής αλληλεγγύης και των αναδιανεμητικών δομών υποχωρεί ραγδαία και οι κοινωνίες χάνουν σιγά-σιγά κάθε ηθικό ενδοιασμό ως προς τα μέσα με τα οποία θα διεκδικήσουν το μερίδιό τους στην ανάπτυξη.

Η αναπτυξιακή, ή μάλλον καταναλωτική, διάσταση ήταν ήδη παρούσα στις διεργασίες που οδήγησαν στην πτώση των καθεστώτων της Ανατολικής Ευρώπης: εξίσου με τον πόθο για ελευθερία, είχε μετρήσει στη συλλογική συνείδηση των κοινωνιών αυτών η σύνδεση του πολιτικού πλουραλισμού με την καταναλωτική ευημερία που έβλεπαν στις χώρες της Δύσης. Διαπιστώνοντας όμως ότι η μεταφύτευση των κοινοβουλευτικών θεσμών δεν συνεπαγόταν και αυτόματη πρόσβαση σε μια κατανάλωση δυτικού τύπου, οι ανατολικές κοινωνίες βρέθηκαν ξαφνικά σε ανταγωνιστική σχέση μεταξύ τους: σε μια Ευρώπη που στέλνει το μήνυμα ότι δεν υπάρχει χώρος για όλους, επόμενο είναι να τρέχει καθένας να σωθεί πριν η πόρτα κλείσει. Η καθολική εξαθλίωση του Τρίτου Κόσμου πυροδοτεί ακόμη περισσότερο τον ανταγωνισμό αυτόν, καθώς αποτελεί διαρκή υπόμνηση για τη μοίρα των «αποτυχημένων».

Στο πλαίσιο αυτό, ο εθνικισμός επιστρατεύεται και αυτός ως όπλο για τη διεκδίκηση της ανάπτυξης. Το παλιό στρατιωτικό δίλημμα «βούτυρο ή κανόνια» στην εποχή μας φαίνεται έτσι να έχει χάσει το νόημά του, καθώς τα κανόνια νοούνται σε μεγάλο βαθμό ως μηχανές παραγωγής βουτύρου.

Έτσι, όσες από τις πρώην ανατολικές κοινωνίες διαθέτουν κάποια στενότερη ιστορική ή πολιτιστική συγγένεια με τη Δύση, σπεύδουν με κάθε τρόπο να την εκμεταλλευθούν, επιζητώντας παράλληλα να κλείσουν για τους γείτονες την πόρτα που προσπαθούν να κρατήσουν ανοιχτή για τον εαυτό τους. Εντυπωσιακή περίπτωση αποτελεί εδώ η γερμανική ενοποίηση, όπου η εσπευσμένη αυτοδιάλυση της Ανατολικής Γερμανίας αποτελούσε στην ουσία μαζική φυγή της κοινωνίας αυτής προς την ευημερία της Δύσης (με τίμημα, πάντως, που μόλις τώρα συνειδητοποιείται). Αυτήν ακριβώς τη φυγή υποδηλώνει το γεγονός ότι απορρίφθηκε μια συνομοσπονδιακή σχέση των δύο Γερμανιών για να προτιμηθεί η απευθείας ένταξη στο δυτικογερμανικό κράτος.

Στα πολυεθνικά, πάλι, κράτη βλέπουμε ότι το κύμα των ανεξαρτητοποιήσεων ξεκίνησε από τις περιφέρειες εκείνες που είχαν δυτικό θρήσκευμα και παλαιότερους ιστορικούς δεσμούς με την Κεντρική Ευρώπη. Σε συνολικό επίπεδο είναι εμφανές ότι όσες περιοχές βρίσκονται κοντά στη νοητή γραμμή που χωρίζει την Κεντρική από την Ανατολική Ευρώπη, προσπαθούν σήμερα να μετατοπίσουν αυτή τη γραμμή όσο το δυνατόν ανατολικότερα, προκειμένου να βρεθούν οι ίδιες στον, θεωρούμενο ως προνομιακό, κεντροευρωπαϊκό χώρο[21].

Στη Γιουγκοσλαβία, το κύριο επιχείρημα των Σλοβένων για την απόσχισή τους ήταν η... «υπέρμετρη» συμμετοχή τους στα βάρη του ομοσπονδιακού προϋπολογισμού, ενώ η Κροατία επανέφερε στην επιφάνεια τις μνήμες της αυτοκρατορίας των Αψβούργων και προσπάθησε να εμφανίσει τον πόλεμό της με τους Σέρβους ως σύγκρουση της Ευρώπης με τα Βαλκάνια. Οι δύο αυτές δημοκρατίες διέθεταν οικονομίες πολύ περισσότερο ανεπτυγμένες από τον γιουγκοσλαβικό μέσο όρο[22] και προσδοκούσαν από την ανεξαρτησία τους συγκεκριμένα πρόσθετα πλεονεκτήματα: ευκολότερη ένταξη στην ΕΟΚ και απαλλαγή από τα οικονομικά βάρη της αλληλεγγύης προς τις φτωχότερες δημοκρατίες της Γιουγκοσλαβίας.

Αλλά και στην πρώην Σοβιετική Ένωση, οι φυγόκεντρες τάσεις ξεκίνησαν από τις Βαλτικές Χώρες, που επέμειναν στο αίτημα της πλήρους ανεξαρτησίας, απορρίπτοντας όλες τις προτάσεις του Μιχαήλ Γκορμπατσώφ για διευρυμένη πολιτική και οικονομική αυτονομία: η ανεξαρτησία αντιμετωπιζόταν εκεί ως μέσον για στενότερη προσέγγιση με την κεντρική Ευρώπη και τη Σκανδιναβία, ενώ το μικρό μέγεθος και η σχετικά προηγμένη βιομηχανία των τριών Βαλτικών Δημοκρατιών θεωρούνταν τότε σημαντικά πλεονεκτήματα στον αγώνα δρόμου για την οικονομική αναδιάρθρωση. Αντίστοιχες φιλοδοξίες είχε και η Ουκρανία της οποίας η απόσχιση (Νοέμβριος 1991) έδωσε τη χαριστική βολή στην παραπαίουσα Σοβιετική Ένωση: παρά τους επί αιώνες στενότατους δεσμούς με τη Ρωσία, προτίμησε να δοκιμάσει και αυτή την τύχη της ως κεντροευρωπαϊκή χώρα. Στο δημοψήφισμα της ανεξαρτησίας είχε προβληθεί έντονα το ουνίτικο θρησκευτικό δόγμα των δυτικότερων περιοχών,

ενώ διατυπωνόταν ανοιχτά η υπόσχεση για σταδιακή εξομοίωση με το βιοτικό επίπεδο της Δύσης μέσα στα επόμενα 15 χρόνια. Ενδιαφέρον είναι ότι η υπόσχεση αυτή έπεισε και τη μεγάλη πλειοψηφία της (σημαντικότατης) ρωσικής μειονότητας που υπερψήφισε και αυτή την αποκοπή της από τη Μόσχα και το «εθνικό κέντρο»: οι οικονομικές προσδοκίες αποδείχθηκαν εδώ ισχυρότερες από τα αντανακλαστικά του εθνικισμού. Η ολοσχερής κατάρρευση των αναπτυξιακών αυτών υποσχέσεων μέσα στα επόμενα λίγα χρόνια οδήγησε στη φιλορωσική στροφή του εκλογικού σώματος στις αρχές του 1995 και στην ανάδυση εθνικιστικών διεκδικήσεων από τον ρωσικό πληθυσμό της Κριμαίας.

Η περίπτωση, πάντως, των Ρώσων της Ουκρανίας, δεν είναι η μόνη φορά που ο εθνικισμός κάμπτεται, έστω και προσωρινά, μπροστά στην ανάπτυξη:

— Οι μουσουλμανικές δημοκρατίες της Κεντρικής Ασίας έμειναν ως το τέλος πιστές στη διατήρηση της Σοβιετικής Ένωσης και κηρύχθηκαν ανεξάρτητες μόνον όταν αυτή διαλύθηκε οριστικά. Η εμμονή τους να περιληφθούν στην Κοινοπολιτεία που διαδέχθηκε το ενιαίο σοβιετικό κράτος, στηρίζεται κατά μεγάλο μέρος στην επιθυμία να διατηρήσουν, έστω και έμμεσα, μια σύνδεση με την Ευρώπη. Την ίδια περίπου σύνδεση υπόσχεται, εναλλακτικά, να τους εξασφαλίσει και η (σχετικά εξευρωπαϊσμένη, για τα μέτρα του ισλαμικού κόσμου) Τουρκία.

— Στη Γιουγκοσλαβία, οι λιγότερο πλούσιες δημοκρατίες της Βοσνίας — Ερζεγοβίνης και της πρώην Γιουγκοσλαβικής Μακεδονίας προσπάθησαν για αρκετούς μήνες να διατηρήσουν την ενότητα της χώρας, μεσολαβώντας στη σερβοκροατική σύγκρουση: την απόσχιση επέλεξαν μόνον ως έσχατη λύση για να αποφύγουν μια πλήρη υπαγωγή τους στον σερβικό έλεγχο. Οικονομικοί υπολογισμοί βρίσκονται και πίσω από την συνεχιζόμενη εμμονή της κοινής γνώμης των Μουσουλμάνων της Βοσνίας σε μια ενιαία πολυεθνική δομή για τη δημοκρατία τους, όπου θα μπορούσαν να επωφελούνται και οι ίδιοι από τη στενότερη επαφή των χριστιανών συμπολιτών τους με τη Δύση: Ακόμη και μετά την παραίτησή του, ο πρώην πρωθυπουργός της Βοσνίας Χ. Σιλάϊτζιτς, κύριος υπέρμαχος μιας ενιαίας πολυεθνικής Βοσνίας, θεωρείται κατά πολύ δημοφιλέστερος από τον Α. Ιζετμπέκοβιτς που προωθεί τη διαίρεση της χώρας και τον τερματισμό της συμβίωσης με τους Σέρβους.

— Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με την προσπάθεια της Αλβανίας να κρατήσει ισορροπίες ανάμεσα στη μουσουλμανική πλειοψηφία του Βορρά και την ορθόδοξη χριστιανική μειοψηφία του Νότου: δύσκολα θα αναδείκνυε άλλη ισλαμική χώρα έναν μη μουσουλμάνο (όπως ο Αλεξάντερ Μέξι) στη θέση του πρωθυπουργού.

Μια ακόμη γενική παρατήρηση για τη σύνδεση του σύγχρονου εθνικισμού με την ανάπτυξη, αφορά ένα φαινόμενο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «εξαρτημένο εθνικισμό». Αντίθετα με τον 19ο αιώνα, τα περισσότερα εθνικιστικά κινήματα της εποχής μας επιδιώκουν συνειδητά την ένταξή τους στις υπερεθνικές οικονομικές δομές της Δυτικής Ευρώπης, ή και σε σφαίρες επιρροής συγκεκριμένων κρατών όπως η Γερμανία, εκχωρώντας ακόμη και τον πλήρη έλεγχο της οικονομίας τους: καθώς η ανάπτυξη αναγορεύεται σε κύριο στόχο, η έννοια της εθνικής ανεξαρτησίας φαίνεται να έχει χάσει μεγάλο μέρος από το παραδοσιακό της περιεχόμενο.

Ακόμη πιο καθοριστική φαίνεται να είναι η επίδραση των αναπτυξιακών παραμέτρων στην πορεία των εθνικιστικών κινημάτων της Κεντρικής και Δυτικής Ευρώπης. Η διάσπαση της Τσεχοσλοβακίας θα ήταν, για παράδειγμα, ελάχιστα πιθανή, αν οι (πλουσιότεροι) Τσέχοι δεν υποδέχονταν θετικά τις δειλές αυτονομιστικές βλέψεις των Σλοβάκων, που προτιμούσαν σαφώς τη διατήρηση μιας ομοσπονδιακής σχέσης: η σκέψη που πρυτάνευσε στην Πράγα ήταν ότι η απαλλαγή από τους φτωχότερους συγγενείς θα μπορούσε να βάλει ευκολότερα τους Τσέχους σε τροχιά ανάπτυξης.

Ανάλογες σκέψεις, στηριγμένες στη διαφορά αναπτυξιακής στάθμης ανάμεσα στην πρόσφατα εκσυγχρονισμένη οικονομία του αγγλικού Νότου και την αποβιομηχανισμένη Σκωτία, φαίνεται να δημιουργούν φυγόκεντρες τάσεις και σε καθαρά Δυτικές χώρες όπως η Μεγάλη Βρετανία. Αντίθετα, η σχετική οικονομική επιτυχία της Ισπανίας στη δεκαετία του '80 τείνει να κατασιγάσει και τα εθνικιστικά πάθη. Σταδιακά, η πλειοψηφία των Βάσκων και των Καταλανών, ήδη περισσοτερο ανεπτυγμένων από τον ισπανικό μέσο όρο, εγκαταλείπει τους στόχους της απόσχισης[23]. Ο εθνικισμός των πληθυσμών αυτών αποκτά χαρακτήρα όλο και περισσότερο πολιτισμικό, καθώς τυχόν απόσχιση από την Ισπανία θα τους ανάγκαζε να επαναδιαπραγματευτούν από την αρχή τη σχέση τους με την ΕΟΚ και πι-

θανόν να στερηθούν σημαντικούς κοινοτικούς πόρους.

Στον αντίποδα ακριβώς βρίσκονται οι «Λίγκες» του ιταλικού Βορρά που, αμφισβητώντας την ίδια την αρχή του ενιαίου εθνικού κράτους, αποτελούν μέχρι στιγμής την πιο έκδηλη αντιστροφή του κλασσικού εθνικισμού: προκειμένου να εντείνει την οικονομική του ανάπτυξη, ο πλούσιος Βορράς θυσιάζει με ενθουσιασμό την εθνική του αλληλεγγύη προς τον ιταλικό Νότο.

Η ίδια ανησυχία για το μέλλον της ανάπτυξης και την κατανομή της, τροφοδοτεί σήμερα τις εκτεταμένες επιφυλάξεις πολλών ευρωπαϊκών χωρών για τις συμφωνίες του Μάαστριχτ. Χαρακτηριστικό είναι ότι τα πυρά συγκεντρώνονται αποκλειστικά στην αβέβαιη προοπτική των επόμενων βημάτων, ενώ από τις ήδη δοκιμασμένες από αναπτυξιακή άποψη πλευρές της μέχρι τώρα ενοποιητικής διαδικασίας, δεν αμφισβητείται ούτε μία.

Έτσι, το πιο εντυπωσιακό από τα νέα δεδομένα αναφέρεται στη δειλή ανάδυση ενός συλλογικού «υπερεθνικού εθνικισμού» των ανεπτυγμένων. Η νέα αυτή μορφή εθνικισμού, που συχνά συμβαδίζει με τον ρατσισμό, αγνοεί επιδεικτικά τους μεγάλους παραδοσιακούς «εχθρούς» στα σύνορα κάθε χώρας, για να βάλει στο στόχαστρο τους μετανάστες από τις μεσογειακές χώρες, την Ανατολική Ευρώπη και τον Τρίτο Κόσμο: η εύθραυστη «εθνική ευημερία» δεν απειλείται(;) πια από τους (ομοιοπαθείς) γείτονες, αλλά από τους «ξένους». Ως «ξένοι» όμως δεν νοούνται οι Ολλανδοί, οι Γάλλοι ή οι Αμερικανοί, αλλά οι Τούρκοι, οι Πακιστανοί, οι Βορειοαφρικανοί ή ακόμη και οι (ΕΟΚικοί) Πορτογάλοι ή Έλληνες. Τίποτε ίσως δεν εικονογραφεί καλύτερα την ψυχολογία αυτή από την προεκλογική εκστρατεία του «Φλαμανδικού Μετώπου» στις βελγικές εκλογές του 1991: σε όλα του τα κείμενα και τις διακηρύξεις διευκρινιζόταν ότι στο στόχαστρο ήταν οι Βορειοαφρικανοί μετανάστες, ενώ από την ξενοφοβική ρητορεία εξαιρούσε εμφαντικά την πλούσια εβραϊκή κοινότητα, χάρη στην οποία η Αμβέρσα έχει αναδειχθεί σε παγκόσμια πρωτεύουσα του εμπορίου πολυτίμων ειδών[24].

Φαίνεται λοιπόν ότι, στον ευρωπαϊκό τουλάχιστον χώρο, η αλληλεγγύη των κοινωνιών του Βορρά έχει ξεπεράσει το κατώφλι που χωρίζει την απλή σύγκλιση πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων από την αίσθηση της πλήρους συναισθηματικής ταύτισης. Έτσι το νέο «εμείς» είναι σήμερα ευρύτερο από το έθνος και περιλαμβάνει το σύνολο των πλούσιων ευρωπαϊκών κοινωνιών που αισθάνονται περήφανες για την οικονομική τους ισχύ και την καταναλωτική τους ευημερία, αλλά και ανήσυχες για το μέλλον τους και επιπλέον περικυκλώμενες από έναν Τρίτο Κόσμο τον οποίο θεωρούν απλώς άξιο της τύχης του. Οι σημερινές συζητήσεις για τη δημιουργία μιας πραγματικής «ευρωπαϊκής υπερδύναμης» πρέπει να αποτιμηθούν μέσα από το πρίσμα αυτό, της διαφαινόμενης αποδέσμευσης του εθνικισμού από το έθνος.

Μια τέτοια αποδέσμευση, που αποτελεί σε μεγάλο βαθμό προσαρμογή στις νέες συνθήκες της παγκόσμιας αντίθεσης Βορρά-Νότου, διατηρεί πάντως όλα τα χαρακτηριστικά και τις παρενέργειες του κλασσικού εθνικισμού, ενισχυμένες επιπλέον με μια εντυπωσιακή δόση εθελοτυφλίας για τη σύνδεση των σχέσεων Βορρά — Νότου με τις ρίζες τις παγκόσμιας οικολογικής κρίσης.

Η ιδεολογία, άλλωστε, της «περιχαρακωμένης Ευρώπης» θυμίζει σε μεγάλο βαθμό το Festung Europa («Οχυρόν Η ΕΥΡΩΠΗ») της προπαγάνδας του Γ΄ Ράιχ στα τελευταία χρόνια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Η σημερινή ανεπτυγμένη Ευρώπη που προσπαθεί με κάθε τρόπο να ανταπεξέλθει στον παγκόσμιο ανταγωνισμό και να διατηρήσει την καταναλωτική της ευημερία, θυσιάζοντας ως περιττό βάρος κάθε χρέος αλληλεγγύης προς τον περίγυρό της, είναι βέβαια πολύ διαφορετική από την Ευρώπη του 1942-45. Όμως η ψυχολογία της, οικονομικής κυρίως, ανασφάλειας και της περικύκλωσης μπορεί να αποδειχθεί μακροπρόθεσμα πολύ πιο επικίνδυνη από την απλή επανεμφάνιση ναζιστικών ομάδων, καθώς καλλιεργεί ευρύτατα στάσεις ευμενούς ουδετερότητας απέναντι σε τέτοια φαινόμενα.

Σοβαρό ενδεχόμενο αντιστροφής της αποδέσμευσης αυτής του εθνικισμού από το έθνος δεν διαφαίνεται, προς το παρόν, στον ορίζοντα. Φυγόκεντρες τάσεις δεν παύουν φυσικά να υπάρχουν και στη σημερινή Ευρώπη, εκφράζουν όμως περισσότερο τριβές μεταξύ υπερεθνικών συνόλων (όπως η Κεντρική ή η Δυτική Ευρώπη, ο αγγλοσαξωνικός κόσμος ή ο ευρωπαϊκός Νότος) παρά επιστροφή σε κλασσικές αντιπαραθέσεις εθνικών κρατών: ανάλογες τριβές εμφανίζονται άλλωστε, όπως είδαμε, και στο εσωτερικό αρκετών εθνικών κρατών, ως αποτέλεσμα του ανταγωνισμού των περιφερειών για την προσέλκυση κεφαλαίων και εξειδικευμένου εργατικού δυναμικού. Ακόμη και η πρόσφατη άνοδος του νεοναζισμού στη Γερμανία, αποτελεί περισσότερο ένα τυφλό κίνημα μίσους που αναζητεί αποδιοπο-

μπαίους τράγους στο πρόσωπο των ξένων εργατών (απόβλητων, όπως είδαμε, ολόκληρου του «υπερεθνικού εθνικισμού»), παρά συνειδητή επιστροφή μιας κοινωνίας στην τροχιά του παραδοσιακού εθνικισμού. Η κοινωνία άλλωστε της πρώην ανατολικής Γερμανίας, που αποτελεί και το κέντρο βάρους των φαινομένων αυτών, δεν έζησε ποτέ τις μεταπολεμικές εμπειρίες της Δύσης, ενώ ορισμένοι υποστηρίζουν ότι οι μετανάστες αποτελούν απλώς υποκατάστατο στόχο και ότι το βασικό μίσος στρέφεται κατά των ίδιων των Δυτικογερμανών, που διέψευσαν τις ελπίδες για γρήγορη και εύκολη είσοδο στον καταναλωτικό παράδεισο της Δύσης[25].

Ακόμη λιγότερο, τέλος, αποτελούν επιστροφή στον κλασσικό εθνικισμό οι αντιρρήσεις μεγάλου μέρους των Ευρωπαίων για τις συμφωνίες του Μάαστριχτ, αντιρρήσεις που εκφράζουν κυρίως ανησυχίες για τις αναπτυξιακές προοπτικές αλλά και ερωτηματικά για τη δημοκρατική νομιμοποίηση των —μη εκλεγμένων— οργάνων της νέας Ευρώπης και ιδιαίτερα της απρόσωπης κοινοτικής γραφειοκρατίας των Βρυξελλών. Εξαιρετικά ενδιαφέρον στο σημείο αυτό είναι ότι, παρά την γενικευμένη κρίση εμπιστοσύνης στους πολιτικούς και τα κόμματα, η συντριπτική πλειοψηφία των Ευρωπαίων παρουσιάζεται πρόθυμη για εκτεταμένη διεύρυνση της δικαιοδοσίας του Ευρωκοινοβουλίου, δείγμα ότι εμπιστεύονται την ψήφο των άλλων Ευρωπαίων τουλάχιστον εξίσου με αυτήν των ομοεθνών τους.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ: ΓΙΑ ΜΙΑ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ

Αν η εθνοκεντρική λογική αποτελεί σήμερα μια επικίνδυνη «πολυτέλεια», απαραίτητη είναι μια αντιπρόταση που να υπερβαίνει πραγματικά τον εθνικισμό και όχι απλώς να τον απωθεί ή να τον καταδικάζει. Μια τέτοια πρόταση θα πρέπει να προσφέρει ταυτόχρονα διεξόδους στα μεγάλα προβλήματα της εποχής μας —και ιδιαίτερα στην οικολογική κρίση— αλλά και θετικές απαντήσεις στα ζητήματα που θέτει ο εθνικισμός. Ο περιορισμένος χώρος αυτού του άρθρου δεν επιτρέπει παρά συνοπτική μόνο σκιαγράφηση των βασικότερων πλευρών:

1. Η υπέρβαση του εθνικού κράτους[26]

Το στοιχείο του έθνους αποτελεί σημαντική διάσταση της ταυτότητάς μας, όχι όμως και το κεντρικό της στοιχείο (όπως πιστεύει ο εθνικισμός): διασυνδέεται ισότιμα με πλευρές όπως ο τόπος, η οικονομία, οι κοινωνικές σχέσεις, τα πολιτιστικά χαρακτηριστικά, το φυσικό περιβάλλον. Τη θέση του έθνους ως κεντρικού συνεκτικού ιστού πρέπει να πάρει η έννοια της ανοιχτής και πολύμορφης κοινωνίας των πολιτών, έννοια πολύ πιο πρόσφορη για να συνδυάσει τον σεβασμό στα υπάρχοντα σύνορα με την κατάφαση της εθνικής (και όχι μόνον) ταυτότητας όλων των πολιτών. Με το πρίσμα αυτό, κατ' εξοχήν εθνικά θέματα δεν είναι πια οι διαφορές με τους γειτονικούς λαούς αλλά τα όσα καθορίζουν τη συνολικότερη υπόσταση και προοπτική μας κοινωνίας, όπως η παιδεία, ο πολιτισμός ή το περιβάλλον.

Παράλληλη αναγκαιότητα αποτελεί η υπέρβαση του κράτους-οδοστρωτήρα της βιομηχανικής εποχής, με πολλαπλές ταυτόχρονες μεταλλαγές σε όλα τα επίπεδα. Η διεθνής συνεργασία, οι δεσμεύσεις για ανοιχτά σύνορα και κυρίως οι περιφερειακοί διακρατικοί οργανισμοί τύπου συνομοσπονδίας (όπως η ΕΟΚ), συνιστούν την εκ των άνω υπέρβαση. Η αντίστοιχη υπέρβαση εκ των κάτω, περιλαμβάνει την εθνική και διεθνή κατοχύρωση των ατομικών και συλλογικών δικαιωμάτων των πολιτών αλλά και τους κανόνες για την προστασία της φύσης. Η διασφάλιση των ευρύτερων δυνατών «χώρων ελευθερίας» δεν αφορά μόνον τις μειονότητες, αλλά και τις ίδιες τις (εθνικές) πλειοψηφίες, με όλες τις πολύμορφες κοινωνικές ιδιαιτερότητες που περικλείονται στους κόλπους τους.

Στον συγκεντρωτισμό του κράτους αντιτάσσεται επίσης η έννοια της περιφέρειας ως βασικής, και πλησιέστερης στον πολίτη, μονάδας πολιτικών και οικονομικών αποφάσεων. Η δυναμική των περιφερειών εξαρτάται, βέβαια, από τον γενικότερο προσανατολισμό της κοινωνίας και της οικονομίας: είτε θα λειτουργήσουν ως ανταγωνιστικές ψηφίδες ενός κεντρικά ελεγχόμενου μωσαϊκού (όπως σήμερα συμβαίνει στις χώρες της ΕΟΚ), είτε θα αποτελέσουν τη βάση για αποκεντρωμένες κοινωνίες και οικονομίες, όπως στην «Ευρώπη των περιφερειών» που προτείνουν οι Πράσινοι, μια πρόταση που δεν αφορά πάντως μόνο την Ευρώπη. Έτσι, η αποκέντρωση συνδυάζεται με τη φιλοδοξία για τη μέγιστη δυνατή διεύρυνση της ελευθερίας, ώστε η καθημερινή αυτοδιάθεση σε προσωπικό και συλλογικό επίπεδο να αποτελέσει πραγματική εναλλακτική λύση α-

πέναντι στον πειρασμό της (εφάπαξ) εθνικής αυτοδιάθεσης των περίπου ...2000 εθνικών ομάδων που έχουν καταγραφεί στον πλανήτη μας. Στο σημείο αυτό, η «Ευρώπη των περιφερειών» προσεγγίζει κάπως την —πολύ θεμελιακότερη— πρόταση του ρεύματος της Κοινωνικής Οικολογικής, που οραματίζεται τα ευρύτερα κοινωνικά σύνολα ως «κοινότητες κοινοτήτων», που παρακάμπτουν και υπερβαίνουν τα εθνικά κράτη[27].

2. Η υπέρβαση της ανάπτυξης

Αν ο εθνικισμός λειτουργεί σήμερα και ως όπλο για τη διεκδίκηση της ανάπτυξης, το έπαθλό του αντιμετωπίζει πολλαπλά αδιέξοδα: δεν είναι γενικεύσιμο, συνδέεται στενά με την υπανάπτυξη, της οποίας αποτελεί την άλλη όψη του νομίσματος[28], φέρει το μεγαλύτερο μέρος της ευθύνης για την οικολογική κρίση και επιπλέον αποδεικνύεται μέρος της ευθύνης για την οικολογική κρίση και επιπλέον αποδεικνύεται εξαιρετικά εύθραυστη, ακόμη και για τις ίδιες τις χώρες του Βορρά, όπου δεσμεύσεις όπως το κοινωνικό κράτος ή η πλήρης απασχόληση θυσιάζονται στο βωμό της ανταγωνιστικότητας.

Καθώς η οικονομία λειτουργεί με αρχές τελείως διαφορετικές από αυτές της βιόσφαιρας[29], η σημερινή οικολογική κρίση μας υποχρεώνει να μετατοπίσουμε την έμφασή μας από τη διαρκή επέκταση της οικονομίας στην αναδιάρθρωσή της σε βιώσιμες κατευθύνσεις. Αντιμετωπίζουμε έτσι την πρόκληση της δημιουργίας νέων μοντέλων κοινωνικής ευημερίας, προσαρμοσμένων στις ιδιαίτερες συνθήκες κάθε περιοχής, αποδεσμευμένων από τις εξαρτήσεις της ανάπτυξης και, ταυτόχρονα, κοινωνικά δίκαιων και αποδεκτών[30].

Η ανάκτηση των όσων μας έχουν αφαιρεθεί μέσω της αναπτυξιακής διαδικασίας μπορεί να αποτελέσει μια αφετηρία σ' αυτή την κατεύθυνση: αν μόνο για την απόκτηση και τα τρέχοντα έξοδα του αυτοκινήτου του, ο μέσος πολίτης του Βορρά δεσμεύει εισόδημα που αντιστοιχεί σε 3-4 ώρες καθημερινής του εργασίας[31], μια κοινωνία που θα παρείχε σε όλα τα μέλη τις δυνατότητες που σήμερα επιφυλάσσονται μόνο για τους κατόχους Ι.Χ. θα έκανε στην πράξη τους πολίτες της κατά πολύ πλουσιότερους. Το ίδιο μπορούμε να πούμε και για τις διογκωμένες αξίες γης, τη μικρή διάρκεια ζωής των προϊόντων, τις περιττές συσκευασίες και τις ιλιγγιώδεις διαφημιστικές δαπάνες, ή την πλήρη εμπορευματοποίηση του ελεύθερου χρόνου μας. Στις χώρες του Τρίτου Κόσμου σημαντικό ρόλο μπορούν επίσης να παίξουν παράγοντες όπως η ενίσχυση παραδοσιακών οικονομικών δομών, ή οι «προσαρμοσμένες τεχνολογίες»[32]. Σε πλανητικό επίπεδο, κρίσιμη για την υπέρβαση της ανάπτυξης είναι η επανατοποθέτηση των σχέσεων Βορρά-Νότου καθώς και η χάραξη μιας κοινής πολιτικής, των ευρωπαϊκών ιδίως χωρών, για την υποδοχή και την εποικοδομητική ένταξη μέρους τουλάχιστον των επίδοξων μεταναστών από τον Τρίτο Κόσμο και το πρώην Ανατολικό Μπλοκ.

Η προσαρμογή στους στόχους της οικολογικής ισορροπίας παραπέμπει τέλος στην αντιστροφή του εντεινόμενου παγκόσμιου οικονομικού συγκεντρωτισμού[33] και στην αποκατάσταση της τοπικής και περιφερειακής κλίμακας στην οικονομία. Τέτοιες αποκεντρωμένες οικονομικές δομές επιτρέπουν σχετικά αποτελεσματικό κοινωνικό έλεγχο (ακόμη και μέσω των αγοραστικών επιλογών του κοινού), χωρίς έντονη κρατική παρουσία και διευκολύνουν τη συνεργασία με τις γειτονικές περιφέρειες, όχι απαραίτητα της ίδιας χώρας, δημιουργώντας έτσι ένα γεωγραφικό continuum που θα υπερβαίνει τα σύνορα χωρίς να θέτει ζητήματα επαναχάραξής τους. Η παράλληλη συρρίκνωση, σε αποδεκτά επίπεδα, του όγκου του εμπορίου μεγάλων αποστάσεων κάνει τον ανταγωνισμό ηπιότερο και την οικονομική ανασφάλεια πιο αμβλυμένη, ενώ σε παγκόσμιο επίπεδο ευνοεί την απεμπλοκή του Τρίτου Κόσμου από τον θανάσιμο εμπορικό εναγκαλισμό του Βορρά. Μοχλό για μια τέτοια στροφή θα μπορούσε να αποτελέσει η ενσωμάτωση του πλήρους ενεργειακού, περιβαλλοντικού και κοινωνικού κόστους των μεταφορών στις τελικές τιμές των μεταφερομένων προϊόντων[34].

3. Μια νέα αντίληψη για την ασφάλεια και τη συλλογική αξιοπρέπεια

Καθώς η έννοια της απειλής αποτελεί το κρίσιμο εκείνο στοιχείο που κάνει τον εθνικισμό αυτοτροφοδοτούμενο, η υπέρβαση της ανασφάλειας αποτελεί απαραίτητο όρο για την υπέρβαση του εθνικισμού. Η υπέρβαση αυτή δεν αναφέρεται μόνο στην «εξάλειψη» της απειλής (όπως η λογική του εθνικισμού προτείνει), αλλά και στην απομυθοποίησή της, διακρίνοντας ανάμεσα στην —κατά κανόνα σπάνια— άμεση υλική απειλή, και σε άλλες καταστάσεις που συνδέονται με τον εθνικισμό: την απλή φραστική ή συμβο-

λική πρόκληση, την άσκηση ψυχολογικής πίεσης ή και την αναμονή ανεύθυνων χειρισμών της άλλης πλευράς, που θα έδιναν τη δυνατότητα για πραγματική εκδήλωση απειλής. Στην περίπτωση αυτή, η επίκληση «εθνικών κινδύνων» καταλήγει ορισμένες φορές να αποκτά τη δυναμική αυτοεκπληρούμενης προφητείας. Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε ότι, κατά κανόνα, απειλούμενη (ή ταπεινωμένη) αισθάνεται και η κοινωνία της άλλης πλευράς: η διερεύνηση του ποιες δικές μας κινήσεις έχουν τροφοδοτήσει τον εθνικισμό της, μπορεί έμμεσα να υποδείξει και πρακτικούς τρόπους απεμπλοκής, μια απεμπλοκή που δεν πρέπει να συγχέεται με τον κατευνασμό[35].

Στην κατεύθυνση αυτή μπορεί να συμβάλει η υιοθέτηση αρχών όπως η προτεραιότητα της μεταξύ γειτόνων περιφερειακής συνεργασίας, η απευθείας προσέγγιση της κοινής γνώμης και της κοινωνίας των άλλων χωρών, η αποδέσμευση των μειονοτήτων από τις διμερείς διακρατικές σχέσεις, η —έστω και μονομερής— προώθηση μέτρων εμπιστοσύνης σε θέματα όπου υπάρχει ένταση και η απεξάρτηση από τον μιλιταρισμό και τη νοοτροπία της πάση θυσία επικράτησης. Μια ήπια εξωτερική πολιτική μπορεί και στις σημερινές συνθήκες να είναι εξαιρετικά λειτουργική[36].

Εξίσου σημαντική είναι η αποκατάσταση της συλλογικής αξιοπρέπειας σε έναν κόσμο που κάνει σήμερα τις περισσότερες κοινωνίες να αισθάνονται ταπεινωμένες από την σύγκριση με τη Δύση. Για την οικολογία δεν υπάρχουν πολιτισμοί ανώτεροι και κατώτεροι, καθώς ο τρόπος ζωής κάθε (προβιομηχανικής, τουλάχιστον) κοινωνίας αποτελεί μοναδικό προϊόν προσαρμογής σε μοναδικές συνθήκες, ικανό να εξελίσσεται αυτοδύναμα αλλά και να αλληλεπιδρά και να αλληλοσυμπληρώνεται με άλλους πολιτισμούς. Η σημερινή κεντρική επικαιρότητα της οικολογικής κρίσης προσφέρει και πάλι ένα πεδίο αναδιαρθρώσεων και προσαρμογών, στο οποίο κάθε κοινωνία μπορεί να οικοδομήσει μια νέα αίσθηση συλλογικής ταυτότητας και αξιοπρέπειας, συνδυάζοντας την ιδιαιτερότητα με την παγκοσμιότητα. Στις σημερινές συνθήκες, η έγκαιρη υιοθέτηση μιας τέτοιας στροφής αποτελεί τίτλο τιμής πολύ σημαντικότερο από αυτούς που μπορούν να προσφέρουν οι στόχοι της ανάπτυξης ή του εθνικισμού.

4. Μια νέα κοινωνική ηγεμονία

Ενδιαφέρον είναι ότι οι ιδέες και προτάσεις που είχαν προωθηθεί από τα οικολογικά κινήματα σε εποχές που ο εθνικισμός απασχολούσε μόνο τους ιστορικούς, εμφανίζονται σήμερα λειτουργικές και ως απαντήσεις στην επανεμφάνιση των εθνικιστικών φαινομένων. Αν όμως η, προβληματική πλέον, προτεραιότητα της ανάπτυξης εκφράζεται με την ηγεμονία της αστικής τάξης, μια οικολογική στροφή θα συνεπαγόταν ανακατατάξεις και στο πεδίο της κοινωνικής ηγεμονίας. Η υπέρβαση της ανάπτυξης και του εθνικισμού, κυρίως όμως η αντιστροφή της οικολογικής κρίσης, θέτουν μια σειρά καίρια ζητήματα: διαμόρφωση ήπιων προσαρμοσμένων μοντέλων κοινωνικής ευημερίας, ηθική (και όχι μόνο) αποκατάσταση των ιδιαιτεροτήτων, διεύρυνση του χώρου της προσωπικής και συλλογικής ευημερίας, ισορροπία με το φυσικό περιβάλλον, περιφερειακή συνεργασία με τα γειτονικά κράτη, επανατοποθέτηση των σχέσεων Βορρά-Νότου: Η οικοδόμηση απαντήσεων στα ζητήματα αυτά, θα μπορούσε να αποτελέσει την αφετηρία μιας νέας κοινωνικής ηγεμονίας με πιθανότερο κορμό τον, ρευστό ακόμη, χώρο των στρωμάτων εκείνων που διατηρούν μια σχετική αυτονομία απέναντι στις αναπτυξιακές διακυμάνσεις και τους καταναγκασμούς της σύγχρονης οικονομίας. Το αν τελικά θα υπάρξει μια τέτοια εξέλιξη, αποτελεί ένα στοίχημα που δεν αφορά μόνο τους οικολόγους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για τις έννοιες του έθνους και του λαού, βλ. το βιβλίο των Ετιέν Μπαλιμπάρ και Ιμμάνουελ Βαλλερστάϊν: «Φυλή, Έθνος, Τάξη», εκδ. Πολίτης.

2. Ernest Gellnez, «Έθνος και Εθνικισμός», εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992, σελ. 33-35.

3. Δόμνα Μιχαήλ: «Έθνος, εθνικισμός και εθνική συνείδηση: μια ανθρωπολογική προσέγγιση», εκδ. Λεβιάθαν, 1993, κεφ. 1.

4. Για τη διαδικασία αυτή, βλ. Γιάννη Παρασκευόπουλου, «Υπάρχει οικολογικός εκσυγχρονισμός;», Νέα Οικολογία, τ. 80, Ιούνιος 1991, σελ. 50.

5. Βλ. Μιχ. Μοδινού, «Τίνος κοινό μέλλον;», Νέα Οικολογία, τ. 69, Ιούλιος-Αύγουστος 1990, σελ. 68.

6. Ingrid Langer-El Sayed, «Familienpolitik», εκδ. Fischerverlag, 1980, σελ. 69.

7. Μιχ. Δούντα, Ένα ακόμη επιχείρημα για τα Σκόπια, ΑΝΤΙ, 6 Μαρτίου 1992, σελ. 15.

8. Βλ. Θ. Πάγκαλου, «Η νέα τάξη και ο ρόλος των εθνών στο σύγχρονο κόσμο», στα «Τετράδια πολιτικού διαλόγου, έρευνας και κριτικής», τ. 29-30.

9. Παρά την αντίθετη εντύπωση του συνήθως έχουμε, οι Έλληνες δεν ξεπερνούσαν το 15% του πληθυσμού.

Υπόμνημα των Ελληνικών Συλλόγων Κωνσταντινουπόλεως με εθνολογικές στατιστικές της ευρύτερης περιοχής της Θράκης, που υποβλήθηκε το 1878 στο Συνέδριο του Βερολίνου, έδινε για την Ανατολική Ρωμυλία (σαντζάκια Φιλιππουπόλεως και Σλήβεν): 68900 Έλληνες, 174300 Μουσουλμάνους (Τούρκους και Πομάκους) και 234200 Βουλγάρους. Η αθρόα μετανάστευση Μουσουλμάνων αμέσως μετά την αυτονόμηση της περιοχής ενίσχυσε ακόμη περισσότερο την πληθυσμιακή υπεροχή των Βουλγάρων. Βλ. «Ιστορία του Ελληνικού Έθνους», Εκδοτική Αθηνών, τ. ΙΕ΄, σελ. 372.

10. Με βάση την Ελληνοβουλγαρική «Σύμβαση Εκουσίας Μεταναστεύσεως» του 1919, ανταλλάχθηκαν αντίστοιχα 100000 Έλληνες και 300000 Βούλγαροι στη δεκαετία 1922-1932. Βλ. «Ιστορία του Ελληνικού Έθνους», Εκδοτική Αθηνών, τ. ΙΕ΄, σελ. 97 και 344. Στην πραγματικότητα, οι μεταναστεύσεις αυτές ελάχιστα προαιρετικές υπήρξαν.

11. Γ. Παρασκευόπουλου, Υπάρχει οικολογικός εκσυγχρονισμός; Νέα Οικολογία, τ. 80, Ιούνιος 1991, σελ. 56.

12. Μιχ. Μοδινού, Το εποικιστικό πρόβλημα της Ινδονησίας, Νέα Οικολογία, τ. 36, Οκτώβριος 1987, σελ. 34-38.

13. Μιχ. Μιχελή, Τα οικολογικά ΟΧΙ, Οικολογική Εφημερίδα, τ. 36, Οκτώβριος 1989, στηριγμένο σε στοιχεία της Greenpeace.

14. Εφημ. Τα Νέα, 20.1.93, Τοξική βόμβα στο Αιγαίο, (για την πτώση F-16).

15. Πρακτικά της Βουλής των Ελλήνων της 30.11.1950, αναδημοσιευμένα στο «Ποντίκι» της 7.5.1992, όπου όλα τα κόμματα της εποχής φαίνεται να συμφωνούν στον αποκλεισμό της επιστροφής των 30000 Σλαβομακεδόνων που είχαν εκδιωχθεί από τη χώρα κατά τον Εμφύλιο, αντιπροτείνοντας τη... μετα φορά τους (sic) στην Αυστραλία.

16. Εφημ. Ελευθεροτυπία, 14 Ιουνίου 1992, στο ένθετο «Ε».

17. Time International, 17 Φεβρουαρίου 1992, σελ. 11.

18. Εφημ. Καθημερινή, 10 Μαΐου 1992. Σε πανελλήνια δημοσκόπηση της εταιρείας ARCO για θέματα εξωτερικής πολιτικής, διαλλακτικότητα για το όνομα της Μακεδονίας δηλώνει το 13% των πτυχιούχων ΑΕΙ και ΤΕΙ, αλλά μόνο το 4% των αποφοίτων Δημοτικού και το 2% των αναλφάβητων. Τα ποσοστά αυτά έχουν πιθανότατα επηρεαστεί και από τη διατύπωση των ερωτημάτων της δημοσκόπησης, όπου παραλείπεται κάθε αναφορά σε ενδιάμεσες ή συμβιβαστικές λύσεις.

19. Περισσότερα για τη σχέση αυτή στο κλασσικό έργο του Μαξ Βέμπερ: «Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού», ελλην. έκδοση Κάλβος, 1978.

20. Υπολογισμοί βασισμένοι στους ετήσιους πίνακες του World Report και στους πίνακες του State of the World για το ΑΕΠ και την κατά κεφαλή ενεργειακή κατανάλωση, αντίστοιχα, κάθε χώρας. — Από εισήγηση του Δημήτρη Παπαϊωάννου για το πρόγραμμα των Οικολόγων-Εναλλακτικών, Οκτώβριος 1990.

21. Ιμμάνουελ Γκάϊς, «Παλιά και νέα σύνορα στην Ευρώπη», Πολίτης, τ. 115, Οκτώβριος 1991, σελ. 23.

22. Τ. Φιλανιώτη, «Το ηφαίστειο του Αίμου», Εναλ. Εκδόσεις, 1993, σελ. 86.

23. Το μεγαλύτερο εθνικιστικό κόμμα της Καταλωνίας διέγραψε και επίσημα, τον Οκτώβριο του 1991, από το πρόγραμμά του το αίτημα για ανεξαρτησία. Βλ. TIME, 4.5.92, σελ. 33.

24. ΠΟΝΤΙΚΙ, 28.6.91, σελ. 35. Το γεγονός αυτό είναι ακόμη πιο εντυπωσιακό αν αναλογιστούμε ότι το «Φλάαμς Μπλοκ» δεν αρνείται καν τον χαρακτηρισμό του φασιστικού κόμματος.

25. Βλέπε δηλώσεις Γερμανών ειδικών στο TIME της 23.11.1992, ιδιαίτερα στην σελ. 28 του περιοδικού.

26. Γιάννη Παρασκευόπουλου, «Ο αναπτυξιακός μύθος και η υπέρβαση του εθνικισμού», Νέα Οικολογία, τ. 117-118, Ιούλιος-Αύγουστος 1995.

27. Μάρραιη Μπούκτσιν, «Ελευθεριακή Τοπική Αυτοδιάθεση», περ. «Κοινωνία και Φύση», τ. 1, σελ. 115. Βλ. επίσης «Η σημασία του συνομοσπονδισμού», περ. «Κοινωνία και Φύση», τ. 3, σελ. 51.

28. Μιχ. Μοδινού, «Από την Εδέμ στο Καθαρτήριο», εκδ. Εξάντας, όπου βρίσκει κανείς μια ολοκληρωμένη τεκμηρίωση της σχέσης ανάπτυξης-υπανάπτυξης.

29. Rene Passet, Οικονομία και Περιβάλλον, εκδ.Παρατηρητής, σελ. 91-140.

30. Γιάννη Παρασκευόπουλου, «Η δημιουργική κατεδάφιση της ανάπτυξης», Νέα Οικολογία, τ. 109, Νοέμβριος 1993.

31. Ivan Ilitch, Energy and Equity, London, 1974.

32. Μιχ. Μοδινού, «Από την Εδέμ στο Καθαρτήριο», εκδ. Εξάντας, και επίσης, Μάρσια Λόου, «Ποδήλατο, όχημα για ένα μικρό πλανήτη», εκδ. Κομμούνα, σελ. 40.

33. Γιάννη Παρασκευόπουλου, «Για έναν οικολογικό προστατευτισμό», Οικοτοπία, τ. 25, Ιούνιος, 1994, σελ. 40-43.

34. Γιάννη Παρακσευόπουλου, «Από το ΑΙΓΑΙΟΝ στο Βισκαϊκό. Ποιος πληρώνει το πετρέλαιο», Νέα Οικολογία, τ. 99, Ιανουάριος 1993.

35. Για πρακτικά παραδείγματα από την ελληνική εξωτερική πολιτική, βλ. Γ. Παρασκευόπουλου, «Τα ελληνοτουρκικά, πέρα από το Ισλαμικό Τόξο και την Τουρκική Απειλή», περ. «Αρνούμαι», τ. 10, Φεβρουάριος 1994, σελ. 25-29.

36. Γιάννη Παρασκευόπουλου, «Η στρατηγική της αυτοπερικύκλωσης», Νέα Οικολογία, τ. 93-94, Ιούλιος-Αύγουστος 1992, σελ. 66.

«Η πλωτινική υπέρβαση του πλατωνικού λόγου»*

Παύλος Γρηγ. Νταβαρίνος

Ο Πλωτίνος (205-270 μ.Χ.) ίσταται στο τέλος μιας μεγαλειώδους πορείας του φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά βρίσκεται και στην αφετηρία μιας νέας φιλοσοφικής εποχής, την οποία ουσιαστικά δημιουργεί ο ίδιος με τον τρόπο που στοχάζεται και με τον τρόπο που ερμηνεύει τον κόσμο. Διατηρώντας την ελληνική φιλοσοφική παράδοση της κλασσικής εποχής ανόθευτη, αγωνίζεται να λύσει τα προβλήματα της εποχής του· έχει να παλαίσει με νέες ιδέες και πεποιθήσεις, που προέρχονται κυρίως εξ Ανατολών, όμως κατορθώνει να διαφυλάξει ακραιφνή τον αρχαίο ελληνικό λόγο. Η έννοια του λόγου στον Πλωτίνο είναι αξονική, γι' αυτό η κατανόηση της σημασίας της αποτελεί μια από τις θεμελιωδέστερες προϋποθέσεις ερμηνείας της όλης φιλοσοφίας του. ο λόγος και η παρουσία του σηματοδοτεί και αυτόματα προϋποθέτει ένα αντί-κείμενο, προς το οποίο τείνει. Τούτο πάλι αναγκαστικά δημιουργεί μια απόσταση ανάμεσα στον λόγο, που γνωρίζει, και στο αντικείμενο, που γνωρίζεται. Χρειάζεται, επομένως, ένα άλλο όργανο, δια του οποίου να μηδενίζεται αυτή η απόσταση, γιατί ο λόγος απομακρύνεται από το Εν (Θεός), καθώς το καθιστά έναντι κείμενο· ο λόγος, ως πυρήνας του «εγώ», γνωρίζει, αλλά διχάζεται και αποστασιοποιείται από το «εσύ». Το πρόβλημα του Πλωτίνου είναι να άρει αυτόν τον διχασμό: το «εγώ» να ταυτισθεί με το «συ». Όταν το «συ» είναι το Εν, τότε το «εγώ», ως λόγος, οφείλει όχι μόνο να πλησιάσει το «συ» αλλά να ενωθεί μαζί του. Θεμελιώδης ιδιότητα του λόγου είναι ότι «ζητεί τα έξω», όμως η ψυχή του ανθρώπου ή, όπως λέγει ο Πλωτίνος: «πάντα τα εν εμοί εφίενται μεν του Αγαθού. Έτσι γίνεται προφανές ότι η πορεία προς το Εν και η άφιξη σ' αυτό δεν είναι δυνατό να επιτευχθεί μόνο και αποκλειστικά με τον λόγο. Οποιαδήποτε ερμηνεία του λόγου στον Πλωτίνο κινδυνεύει να ναυαγήσει, εάν αποσπαστεί από το σύνολο των έργων του, γιατί ο Πλωτίνος είναι ο πρώτος συστηματικός φιλόσοφος, με τη σύγχρονη έννοια του όρου, το δε έργο του παρουσιάζει μια συνοχή και ακεραιότητα σχεδόν ακατάτμητη, ομοιάζει με ένα ενιαίο αρχιτεκτονικό σύνολο, που οποιαδήποτε αφαίρεση το καθιστά οργανικά και λειτουργικά κατώτερο.

Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο γίνεται προσπάθεια στο πρώτο κεφάλαιο να δειχθεί ότι το έργο του Πλωτίνου είναι συστηματικό. Οι φιλοσοφικοί κλάδοι του βρίσκονται αυστηρά ιεραρχημένοι. Η ιεράρχηση αυτή περιέχει αρχές αμετάβλητες, όπως η αρχή της ταυτότητας. Το πλωτινικό σύστημα είναι ευθύγραμμο, όχι κυκλικό, γιατί στο κυκλικό δεν υπάρχει αυστηρή ιεράρχηση. Κυρίαρχο στοιχείο είναι η υπόταξη, ισχύει δηλαδή ο νόμος της συνέπειας, της ακολουθίας, των βαθμίδων του πρώτου, του δεύτερου, του τρίτου. Το παραγόμενο είναι πάντοτε κατώτερο του παράγοντος. Στο ευθύγραμμο σύστημα του Πλωτίνου αντιπαρατίθενται δύο πόλοι ως έννοιες διαλεκτικές, ως δύο αντιτιθέμενες ροπές, που ανάμεσά τους τρέχει το ρεύμα της διαλεκτικής του Ενός και της Ύλης. Το διαλεκτικό πρόβλημα του φιλοσόφου είναι της αρχής ή των αρχών, εάν η αρχή του σύμπαντος κόσμου εκληφθεί ως μία, τότε το πρόβλημα του κακού στον κόσμο παραμένει. Το Εν είναι η πρώτη οντολογική αρχή του σύμπαντος και τούτο σημαίνει ότι το Εν δεν έχει αρχή, είναι η πρωταρχή, εξ ου γεννώνται τα πάντα.

Δι' εκλάμψεως δημιουργείται ο Νους και από τον Νου γεννάται η Ψυχή, που είναι η δεύτερη οντολογική αρχή του κόσμου του φθείρεσθαι. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Πλωτίνος αγωνίζεται να επιλύσει το πρόβλημα της Θεοδικίας. Η ψυχή μορφοποιεί τον κόσμο των αισθητών, αν και ανήκει στον νοητό κόσμο, γιατί έργο της δεν είναι μόνο το νοείν αλλά και το ποιείν. Η ψυχή, επομένως, γίνεται χορηγός ζωής, συνείρει και συνυφαίνει τα πάντα, έχουσα λόγο αρχής, ή η ίδια είναι λόγος και κεφάλαιο λόγων και ενέργεια αυτής ενεργούσης είναι οι λόγοι, είναι η δύναμη των

* Η Διδακτορική Διατριβή υποβλήθηκε στο τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Εποπτεύων καθηγητής ο Γρηγ. Φιλ. Κωσταράς. Υποστηρίχθηκε στις 29-6-1995 και έγινε δεκτή.

λόγων των σπερματικών. Λόγοι είναι δυνάμεις τρεπτικές της ύλης (τρέπω = μετατρέπω, διαπλάθω, μορφοποιώ), επομένως η ψυχή παρέχει είδος και μορφή στην ύλη και οι λόγοι είναι δυνάμεις, που ενυπάρχουν μέσα στα σπέρματα. Όμως, οι σπερματικοί λόγοι και ο λόγος δεν μπορούν να δώσουν την μακαριότητα και την ευδαιμονία στην ψυχή, πράγμα το οποίο ο Πλωτίνος θεωρεί ως έσχατο σκοπό της ανθρώπινης υπάρξεως. Η ψυχή εκτός της δημιουργικής και πλαστικής της ενέργειας, ασκεί και επανορθωτική ή διορθωτική ενέργεια σε κάθε βλάβη, φθορά και επίσχεση της λειτουργίας των όντων.

Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάζεται η ψυχή, που είναι έννοια αξονική στη φιλοσοφία του Πλωτίνου και αποτελεί την τρίτη αρχική υπόσταση, αφού είναι εικόνα του Νου και ο Νους η εικόνα του Ενός. Η ψυχή πρέπει να κάνει κτήμα της τον κόσμο του λόγου και να χρησιμοποιήσει όλες τις λογικές κατηγορίες. Θα τον κατατάξει, θα τον διακρίνει και θα τον αξιολογήσει, ώστε να προσεγγίσει και να υπολογίσει την απέραντη ποικιλία των μορφών του. Μόνο όταν συμβούν όλα αυτά, δηλαδή όταν μορφωθεί λογικά και θεωρητικά, τότε θα δοκιμάσει να υπερβεί τον λόγο. Η ένωση της ψυχής με τον εαυτό της και τον κόσμο δεν γίνεται άκριτα και άλογα, διότι έτσι περιέχεται εξ ολοκλήρου στη δικαιοδοσία του μύθου. Δέχεται τη λογική της δοκιμασία, αφού η κάθοδός της στον κόσμο των αισθητών είναι μια καταταλαιπώρηση, διότι μόνο έτσι οδηγείται στην ωρίμανση και στον κορεσμό και μόνο έτσι δημιουργείται ο πόθος για επιστροφή στον εαυτό της και μέσω του εαυτού της στον Νου και εν συνεχεία στο Εν. Η ψυχή είναι αρχή και αιτία της ζωής και της κινήσεως. Χορηγεί κίνηση και ζωή στο έμψυχο σώμα, εάν παύσει να υφίσταται, τότε παύει να υπάρχει και να ζει κάθε οργανικό ον. Ως αρχή της κινήσεως και της ζωής, η ψυχή είναι αυτοκίνητη, ανόλεθρη και αθάνατη.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναφέρεται η θεωρία των τριών αρχικών υποστάσεων, διότι είναι ο θεμέλιος λίθος του φιλοσοφικού οικοδομήματος του Πλωτίνου. Αρχή του Σύμπαντος είναι το Εν και είναι αρχή αγέννητη, υπέρτατη και ενιαία. Είναι πηγή ζωής και αιτία κάθε υπάρξεως και η ουσία κάθε ενέργειας. Το Εν είναι απλό και μοναδικό, δεν το συνοδεύει καμμία ιδιότητα. Ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να το κατηγορήσει και, κατά τον Πλωτίνο, ίσως μόνο με αρνητικούς προσδιορισμούς θα ήταν δυνατό να το χαρακτηρίσουμε. Όπως από το φως προκύπτουν ακτίνες, έτσι και από το Εν, με περίλαμψη ή έλλαμψη (emanation), προκύπτει ο Νους, η εικόνα του Ενός, ο τόπος των ιδεών. Οι ιδέες είναι μεταξύ τους διακεκριμένες αλλά συγχρόνως όλες μαζί. Είναι τα αρχέτυπα των αισθητών, τα αισθητά είναι τα έκτυπα, τα έκγονα των ιδεών. Οι ιδέες είναι τόσες, όσες και τα επί μέρους αισθητά. Ο Νους είναι τέλειο ον και κάθε τέλειο γεννά περαιτέρω, χωρίς καμμία αλλοίωση ή ελάττωση, ένα τέλειο. Έτσι ο Νους γεννά την ψυχή, που είναι η τρίτη αρχική υπόσταση.

Ο αισθητός κόσμος είναι απλό είδωλο του νοητού κόσμου και οι υποστάσεις του αισθητού κόσμου είναι δύο: το σώμα και η ύλη. Το σώμα νοείται ως έμψυχο σώμα, ως έμψυχο ον, ως ζώο. Η ύλη, το μη ον, είναι η στέρηση, το σκότος, το κακό, έχει όμως τις ιδιότητες της δεκτικότητας και της πλαστικότητας.

Στη συνέχεια γίνεται προσπάθεια να δειχθεί η έννοια και η σημασία του λόγου στον Πλωτίνο και έπειτα στον Πλάτωνα. Στην ερώτηση, με ποιον τρόπο η ψυχή κυβερνά τον κόσμο, ο Πλωτίνος απαντά: κατά λόγον. Ο φιλόσοφος δεν περιφρονεί την αξία του λόγου ούτε τον υποβαθμίζει, αλλά τον καταξιώνει. Λόγος κατά τον Πλωτίνο είναι ότι κάθε ον πάσχει ή ενεργεί όχι τυχαία και σύμφωνα με τα γεγονότα και τις καταστάσεις, αλλά δρα κατά τρόπο καθορισμένο, που υπηρετεί τη ζωή του παντός. Όλα τα όντα μετέχουν του λόγου και συμβάλλουν στη διάταξη και ευρυθμία της παγκοσμίου ζωής. Η σημασία του λόγου για την ψυχική ζωή ωθεί τον Πλωτίνο να αναλύσει τις εκδηλώσεις της ψυχής και να ιδρύσει εμπειρική και θεωρητική ψυχο-λογία. Τελικός σκοπός του είναι να καταδείξει την υπεροχή του λογιστικού, δηλαδή του γνωστικού μέρους της ψυχής.

Ο λόγος, προφορικός και γραπτός, σημαίνει ομιλία, δηλαδή βαθύτατη επικοινωνία και νόημα, αλλά και σχέση πραγμάτων. Όσο ο λόγος θεωρείται αχώριστος από τα πράγματα και τα πράγματα από τον λόγο, η ψυχή πολυπραγμονεί και διασπάται. Πρέπει να εγκαταλείψει αυτό το είδος της βασιλείας του, δηλαδή την εν χρόνω και την εν τοις πράγμασι ζωή. Τούτο είναι μια μορφή υπέρβασης του λόγου. Σημαίνει την επιστροφή της ψυχής στον εαυτό της και άρση κάθε ετερότητας και οικοδόμηση μιας απόλυτης ενότητας. Αφού ο Πλωτίνος γνωρίζει και αναγνωρίζει τη μεγάλη σπουδαιότητα του λόγου, τότε πώς προσπαθεί να υπερβεί συνεχώς τον λόγο; Σ' αυτό το σημείο η έρευνα αλλάζει προσανατολισμό,

από το γνωσιολογικό επίπεδο κατευθύνεται στο ηθικό επίπεδο και ο Πλωτίνος αφήνει την γνωσιολογία και εισέρχεται σ' έναν άλλο φιλοσοφικό κλάδο, ιδρύει την ηθική.

Η τελείωση του ανθρώπου, η θέωσή του, μπορεί και πρέπει να γίνεται σ' αυτόν τον κόσμο. Στην προσπάθεια αυτή, λόγος και γλώσσα αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση. Στον Πλωτίνο η γλώσσα είναι ο οίκος του πνεύματος και οι λέξεις οι ταυτότητες των ιδεών, η ψυχή είναι το κατοικητήριο και η πηγή των φθόγγων, οι οποίοι αποπειρώνται να σημάνουν —όσο σ' αυτούς είναι δυνατό— τη γένεση και υπόσταση του όντος.

Η έννοια της υπέρβασης δίδεται με τη σημασία της υπερφαλάγγισης· μια άλλη έννοια είναι αυτή της προσπέλασης. Υπέρβαση όμως είναι και μεταμόρφωση και εμπλουτισμός μιας προηγούμενης άποψης, δηλαδή η διεύρυνση αυτής της θέσης. Υπέρβαση είναι επίσης η κριτική, που ασκεί κάποιος στην προηγούμενη θέση. Μορφή υπέρβασης είναι μια δημιουργική αφομοίωση του παλιού με το τώρα. Στο σύστημά του, ο Πλωτίνος επιχειρεί μια σύζευξη των πλατωνικών απόψεων με τις δικές του και σε ορισμένα σημεία διευρύνει και συμπληρώνει τις παλιές θέσεις. Ο Πλωτίνος δεν απορρίπτει τη λειτουργία του λόγου τελείως, όπως αυτή εμφανίζεται στον Πλάτωνα. Πιστεύει ότι με τη δράση του λόγου και μόνο δεν μπορούμε να φτάσουμε στον έσχατο σκοπό, που είναι η ταύτιση και η ένωση με το Θείο. Σ' αυτό το σημείο κρίνεται απαραίτητο να αναφέρουμε τη δημιουργία μιας ανιούσας και μιας κατιούσας κλίμακας. Η κατιούσα κλίμακα είναι από το Εν προς τον Νου, από τον νου προς την ψυχή και από την ψυχή προς τη φύση και την ύλη. Αυτή ακολουθεί η ψυχή, όταν αποσπαστεί από τον Θεό. Καταταλαιπωρούμενη όμως μέσα στον κόσμο των αισθητών, διωγμένη από τη δοκιμασία αυτού του κόσμου, αισθάνεται να αναρριπίζει μέσα της ο πόθος της επιστροφής και τότε δημιουργείται η ανιούσα κλίμακα, δηλαδή από την ύλη η ψυχή έρχεται προς τον Νου και από τον Νου προς το Εν. Ο Πλάτων όμως προσπαθεί με τη θεωρία των ιδεών, και σε ατομικό και σε κοινωνικό και ιστορικό επίπεδο, να δημιουργήσει μία μόνιμη και απαρασάλευτη κατάσταση. Το πρόβλημα αυτό το λύνει ο Πλωτίνος με την ανιούσα κλίμακα της ψυχής, μόνο που σ' αυτή την περίπτωση δεν έχουμε απλώς ανάμνηση, μέθεξη, αλλά έχουμε έναν έρωτα σφοδρό προς το Εν. Ο δρόμος που οδηγεί προς τον Θεό, κατά τον Πλάτωνα, είναι ο λόγος, κατά τον Πλωτίνο ο λόγος θα βοηθήσει στην άσκηση των αρετών, αλλά τίποτε δεν ωφελεί εάν ο ανθρώπινος νους δεν παραιτηθεί του λόγου και της επιστήμης. Ο τρόπος είναι συγκεκριμένος: άφελε πάντα. Τον δρόμο που οδηγεί προς το Εν δεν μπορούμε να τον διανύσουμε με τα πόδια, ούτε με τον λόγο, ούτε με την επιστήμη, ούτε με τη γνώση. Χρειάζεται κάτι που θα υπερβεί τον λόγο και αυτό είναι το βίωμα.

Στο τέταρτο κεφάλαιο επισημαίνουμε την έννοια του λόγου του Σωκράτη και στον Πλάτωνα. Ο Σωκράτης, ακραιφνής ρασιοναλιστής, κάποτε ακούει περισσότερο τη φωνή του δαιμονίου, που είναι το έτερο του λόγου, είναι το άλογο, είναι το βιωματικό στοιχείο. Με άλλα λόγια, είναι η είσοδος του αλόγου στοιχείου μέσα στον χώρο του λογικού. Ο Πλάτων αυτόν τον ακραίο ορθολογισμό, με τη θεωρία των ιδεών, προσπαθεί να τον κάνει πιο ήπιο. Γι' αυτό στον «Τίμαιο» θα ομιλήσει για μια τρίτη και μεμειγμένη ουσία. Υπήρχαν δύο ουσίες, το νοητό και το αισθητό, εξ αυτών των δύο και δημιουργήθηκε η τρίτη, που είναι το βίωμα. Είναι γνωστές, άλλωστε, οι διορθωτικές εκ των υστέρων επεμβάσεις που κάνει ο Πλάτων στο έργο του. Στο «Συμπόσιο», τον «Φαίδωνα» και τον «Φαίδρο», δίνει απόλυτη σημασία στον λόγο. Στον «Τίμαιο» υπαναχωρεί και δέχεται τον ρόλο του αλόγου στοιχείου ως συστατικού σημείου της ζωής μας. Είναι γνωστό πως οι πλατωνικοί διάλογοι δεν τελειώνουν ποτέ μ' ένα συμπέρασμα, δεν οδηγούν ποτέ σε ένα τελικό αποτέλεσμα. Το ατελείωτο αυτό πλατωνικό οικοδόμημα το συνεπλήρωσε, το διεύρυνε και το ολοκλήρωσε η φιλοσοφική ευφυΐα του Πλωτίνου.

Αυτή είναι η έννοια της υπέρβασης στον Πλωτίνο, η συμπλήρωση, η διεύρυνση και η ολοκλήρωση του πλατωνικού συστήματος. Ο Kierkegaard στο έργο του *Τελικό μη επιστημονικό υστερόγραφο στα φιλοσοφικά θραύσματα* αναφέρει ότι στη ζωή μας, το σπουδαιότερο δεν είναι το έλλογο, αλλά το παράλογο, δεν είναι το κατά-λόγον, αλλά το παρά-λόγον. Το βίωμα είναι ένα τμήμα πλήρους ζωής και δεν εννοούμε μόνο συναισθηματική ένταση ή απόχρωση, αλλά εννοούμε και συναίσθημα και βούληση και γνώναι. Μ' αυτή την έννοια το βίωμα μπορεί να υποκαταστήσει τον λόγο. Το συμπέρασμα είναι ότι ο Πλωτίνος υπερβαίνει τον λόγο με τον λόγο και στη θέση του λόγου εγκαθιστά το βιωματικό «εξαίφνης», το πλατωνικό. Είναι χαρακτηριστική η ρήση του Ιερού Αυγουστίνου, ο οποίος έ-

χει επηρεαστεί από τον Πλωτίνο: «Cor meum irequietum est, donec inquiescat, domine, in te», δηλαδή: «η ψυχή μου είναι ανάστατη έως ότου εφησυχάσει σε σένα, Κύριε». Αυτός ο εφησυχασμός του Ιερού Αυγουστίνου είναι η ανιούσα κλίμακα του Πλωτίνου, είναι η κίνηση της ψυχής από την εμπειρία προς τον Νου, από την ύλη προς το πνεύμα, από τα πολλά προς το Εν.

Κατά τον Πλωτίνο, ο σκοπός ο τελικός του ανθρώπου είναι η ένωση με τον Θεό (Εν). «Τέλος γαρ αυτώ και σκοπός ην το ενωθήναι και πελάσαι τω επί πάσι Θεώ. Η ένωση με τον Θεό ως θέα του απολύτου δεν μπορεί να επιτευχθεί, εάν δεν δει κάποιος ακριβώς εκείνο, το οποίο είναι η αιτία του φωτισμού του ανθρώπου. Η αναφορά της ψυχής προς το Ον και η θεωρία, δηλαδή η θέαση του Όντος και η επαφή με το φως, αποτελεί το Δέον της ψυχής. Η ψυχή κατάγεται από τα νοητά, άρα οφείλει να επιστρέψει σ' αυτά. Με τη μυστική ένωση καταλύεται η πολλότητα, εξολοθρεύεται η τάση προς το κακό, εγκαταλείπεται η έλλογη τακτοποίηση των πάντων. Ο ίδιος ο λόγος καταπαύει για να αναπαυθεί μέσα στον αιώνιο Λόγο. Έτσι επιτυγχάνεται εξαίφνης η μυστική ένωση, που οδηγεί στην εξίσωση ψυχής, λόγου και Ενός.

Στο έκτο κεφάλαιο αναφέρονται οι τρόποι καθάρσεως και υπερβάσεως του λόγου. Ο Πλωτίνος αναζητεί τα αίτια που ώθησαν την ψυχή ώστε να ακολουθήσει μια κατιούσα πορεία από το είναι προς το μη είναι. Η τόλμη, η γένεση, η πρώτη ετερότητα και το βουληθήναι εαυτών είναι, αποτελούν τα βαθύτερα αίτια της έκπτωσης της ψυχής. Η ψυχή, διαμένουσα μέσα στο έτερο του εαυτού της και αλγούσα μέσα στην πολυμορφία του αισθητού κόσμου, αποκενούται. Ένας έρωτας επιστροφής, συγκέντρωσης στον εαυτό της, την κατευθύνει προς τον γενέθλιο τόπο. Έτσι αρχίζει η ανιούσα πορεία της ψυχής προς το Εν. Πρέπει να δει το πραγματικό φως περιμένοντας ήσυχη και προπαρασκευάζοντας τον εαυτό της για τη θέα, όπως ακριβώς ο ανύπνωτος οφθαλμός περιμένει την ανατολή του ήλιου. Η θέα του όντος απαιτεί μια προπαρασκευή μακρόχρονη και κοπιώδη. Η θέα του απολύτου σημαίνει, κατ' αρχήν, ζωή χωρίς ηδονές, δηλαδή απόσπαση από το αισθητό είδος της ψυχής και επαναπόκτηση του καθαρού της είναι, δηλαδή απομάκρυνση από τα σωματικά δεσμά, άσκηση καθημερινή και κάθαρση. Στην ένωση της ψυχής με το Εν, η απόκτηση αρετών αποτελεί το πρώτο στάδιο, την πρώτη βαθμίδα, στην οποία πρέπει να φτάσει η ψυχή. Τέσσερις είναι οι αρετές οι οποίες, καλλιεργούμενες, σηματοδοτούν την ανιούσα πορεία προς το Εν, η ανδρεία, η σωφροσύνη, η φρόνηση και η δικαιοσύνη. Όμως καμμία αρετή δεν έχει οποιαδήποτε αξία, αν δεν μεταποιηθεί σε πράξη. Τον «πρακτικό» άνθρωπο ο Πλωτίνος τον θεωρεί ατελή και στηρίζεται στο γεγονός ότι κάθε πράξη αναφέρεται στα εγκόσμια. Αντίπους του «πρακτικού» είναι ο «θεωρητικός», αυτός που θεωρεί, που ανυψώνεται πάνω από τα αισθητά και τείνει να ομοιάσει προς τον Θεό. Ο «πρακτικός» ομοιάζει προς την εικόνα του Θεού, ενώ ο «θεωρητικός» με τη θέαση επιτυγχάνει την ομοιότητα προς το πρότυπο, δηλαδή προς τον ίδιο τον Θεό. Η πράξη αναφέρεται ως είδωλο, έκγονο, ενώ η θεωρία κατευθύνεται προς το αιώνιο πρότυπο, την πρωταρχή. Επομένως, οι θεωρητικές, οι διανοητικές αρετές είναι οι ανώτερες. Κάτοχος των διανοητικών αρετών είναι ο σοφός ή σπουδαίος κατά τον Πλωτίνο. Τέτοιος είναι ο μουσικός, μετά ο ερωτικός και εν συνεχεία ο φιλόσοφος. Η τρίτη βαθμίδα προς το Εν είναι ο έρωτας του Αγαθού. Ο έρωτας του Αγαθού σημαίνει το ύψιστο πνευματικό κάλλος και τον αγώνα κατακτήσεώς του. Η ψυχή, θεωμένη τα καλά επιτηδεύματα, γίνεται η ίδια αγαθή και ωραία και τότε μόνο μπορεί να θεασθεί το απόλυτο ή το Αγαθό.

Η ψυχή τώρα έχει φτάσει σε απόλυτη υπέρβαση του λόγου, έχει αφήσει πίσω της δόξες, πάθη, συναισθήματα, βουλήσεις, αισθήσεις και αντιλήψεις, νοήσεις, γνώσεις και γνώση. Ένα άρρητο μυστικιστικό βίωμα την οδηγεί στην έκσταση. Είναι ένας βυθισμός στα πεδία του όντος και δεν έχει καμμία σχέση με φάρμακα, βότανα, μαγγανείες, καταληψίες, καταστάσεις ληθάργου και θεογνωστικές υστερίες. Η πλωτινική έκσταση είναι «τρόπος του ιδείν, έκστασις και άπλωσις και επίδοσις αυτού και έφεσις προς αφήν και στάσις και περινόησις προς εφαρμογήν». Στην κατάσταση αυτή της μυστικής εκστάσεως, δεν έχει ισχύ ούτε λόγος, ούτε νόηση, ούτε γνώση, ούτε επιστήμη. Πρόκειται για έναν ευδαίμονα βίο, για έναν ανήδονο βίο, για την άφιξη και εκβολή της ψυχής στους μυστικούς κόλπους του Είναι.

«Το δε ιδείν και το εορακός εστίν ουκέτι λόγος, αλλά μείζον λόγου και προ λόγου και επί τω λόγω ώσπερ και το ορώμενον».

Νέα Σύνορα – Α.Α. ΛΙΒΑΝΗ

Μελέτης Η. Μελετόπουλος

Η Βασιλεία στην Νεώτερη Ελληνική Ιστορία

Από τον Όθωνα στον Κωνσταντίνο Β΄



Πρόλογος των καθηγητών
Δ. Τσάτσου & Α. Λοβέρδου

βιβλιο-φορίες

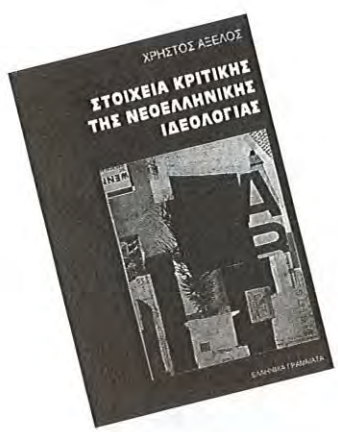
Επιμέλεια: Δημήτρης Τσατσούλης

βιβλιοκριτική

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Yannis PAPADOPOULOS: *Complexité Sosiale et Politiques Publiques*, MONTCHRESTIEN, Paris 1995, σελ. 156.





Είναι προφανές ότι τόσο το παγκόσμιο σύστημα στο σύνολό του όσο και μεμονωμένα, τα έθνη-κράτη βρίσκονται σε φάση ραγδαίας αναδιάταξης των δομών τους, στην προσπάθειά τους να ανταποκριθούν στα γεωπολιτικά, στρατηγικά, δημογραφικά, οικονομικά και τεχνολογικά δεδομένα της πλανητικής πολιτικής. Στα πλαίσια αυτά, αναζητούνται νέες ισορροπίες, δημιουργείται η εντύπωση πως επιταχύνονται οι ρυθμοί της πολιτικής και οικονομικής σύγκλισης των ευρωπαϊκών κρατών, αλλά ταυτόχρονα τίθεται σε αμφισβήτηση η παραδοσιακή κομβικότητα του κράτους. Η αμφισβήτηση αυτή προκαλείται από την ακόλουθη τριπλή διαπίστωση: πρώτον, ότι το πολιτικό πεδίο υποκαθίσταται από τη λογική της αγοράς, δεύτερον, ότι η πολιτική κοινωνία χάνει την πρωτοβουλία των κινήσεων σε σχέση με την αυτόνομη κοινωνία των πολιτών, και τρίτον, ότι η δημόσια σφαίρα αναιρείται από την ανομία που προξενεί ο αυτο-εγκλεισμός των ατόμων στην ιδιωτικότητα. Παράλληλα και εξαιτίας της συνδρομής των παραγόντων που αναφέραμε, καθίσταται σαφές ότι ο στοχασμός για την αναγκαιότητα δοκιμής και λειτουργικής μεταλλαγής του κράτους αλλά και για τις δυνατότητες αναπροσανατολισμού του ρόλου και των λειτουργιών του δεν μπορεί πλέον να έχει κατ' εξοχήν αυτοαναφορικό επιστημονικό χαρακτήρα, αλλά, απεναντίας, συνιστά ζήτημα κομβικής σημασίας τόσο για τον μετασχηματισμό όσο και για την εσωτερική σταθεροποίηση των μετανεωτερικών, θα λέγαμε, κοινωνιών. Αυτήν ακριβώς την αναγκαιότητα αποπειράται να καλύψει ο Γιάννης Παπαδόπουλος, καθηγητής της πολιτικής επιστήμης στο Πανεπιστήμιο της Λωζάννης, με το βιβλίο του **Κοινωνική πολυπλοκότητα και δημόσιες πολιτικές**. Στο βιβλίο αυτό επιχειρείται με ολιστική οπτική και διεπιστημονική προσέγγιση —αν εξαιρέσει ίσως κανείς την έλλειψη ιστορικού βάθους και τον αποκλεισμό της φιλοσοφικής παράδοσης για τη γένεση, τον ρόλο και τις λειτουργίες του κράτους— αφενός η διερεύνηση θεμάτων που άπτονται της δομικής πολυπλοκότητας των μετανεωτερικών κοινωνιών και αφετέρου η χαρτογράφηση των τρόπων αντιμετώπισης των ανομικών κρίσεων και του κενού εξουσίας που

τις χαρακτηρίζει. Η βασική θέση του βιβλίου συνοψίζεται στο τρίπτυχο: ανάδειξη της ιστορικότητας του κράτους - διαπίστωση της βιωσιμότητάς του υπό τον όρο της μεταλλαγής του - κατάδειξη του ρυθμιστικού του ρόλου.

Οι μετανεωτερικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται κατ' εξοχήν από την αποδόμηση των σύμφυτων με τις νεωτερικές κοινωνίες ταξικών συσσωματώσεων. Το δομικό αυτό γνώρισμα οδηγεί σε εσωτερική πολυπλοκότητα, κατακερματισμό λειτουργιών και συμφερόντων, επικάλυψη αρμοδιοτήτων και ενδοσυστημική θεσμοποίηση της πολιτισμικής αλλά και της κοινωνικο-οικονομικής ετερογένειας υπό τη μορφή του νεοκορπορατισμού, στοιχεία που έχουν ως βασικές συνέπειες τον ανυπέρβλητο όγκο και τη δυσεπίλυτη πολυπλοκότητα των δομικών ή των διαρκώς αναδυόμενων συγκυριακών προβλημάτων. Τα γνωρίσματα αυτά απαγορεύουν σχεδόν στο σύγχρονο κράτος ως ενιαίο και ομοιογενές σύστημα να συναρμόσει σε κεντρομόλες ιεραρχημένες και αποτελεσματικές δομές τα ποικίλα, ανταγωνιστικά και αντιφατικά συχνά μεταξύ τους υποσυστήματα, οριοθετώντας με σαφήνεια τόσο το πεδίο της αυτονομίας τους όσο και τους μηχανισμούς υπαγωγής των δρόντων συλλογικών ή ατομικών υποκειμένων στην κεντρική εξουσία. Για τον λόγο αυτό, η παραδοσιακή θεώρηση του κράτους ως μόνου νόμιμου και αποκλειστικού κατόχου των κατασταλτικών και ιδεολογικών μηχανισμών κρίνεται από τον Γιάννη Παπαδόπουλο ως ανενεργή και αναντίστοιχη πλέον προς την οικονομική και ταξική διάρθρωση των σύγχρονων κοινωνιών. Βεβαίως, πέραν της απόλυτης κατοχής και διαχείρισης της εξουσίας με τη χρήση υλικής ή συμβολικής βίας (=παραδοσιακό κράτος), στη διάρκεια του 20ού αιώνα και ειδικότερα μετά την εκδήλωση της επαναστατικής δυναμικής των μαζών στις ευρωπαϊκές χώρες με το τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, το οικονομικό κραχ του 1929 και την προσφυγή στη σχεδιοποιημένη οικονομία που εφάρμοσαν τα ολοκληρωτικά πολιτικά καθεστώτα, το παραδοσιακό κράτος μετεξελίχθηκε σε κράτος πρόνοιας και συγκρότησε την εθνική και κοινωνικο-πολιτική συναίνεση με την επίκληση της άτυπης έστω θέσπισης ενός κοινωνικού συμβολαίου. Διαδραμάτισε δηλαδή ενεργό παρεμβατικό ρόλο στο πεδίο της οργάνωσης των παραγωγικών σχέσεων και της εξομάλυνσης των ταξικών συγκρούσεων, αποφορτίζοντας την επαναστατική δυναμική των μαζών, διαμέσου της θέσπισης ευρέος φάσματος κοινωνικών δικαιωμάτων, της δικαιότερης αναδιανομής του παραγομένου προϊόντος και της εγχάραξης του καταναλωτισμού ως μαζικής ιδεολογίας. Τον κρίσιμο αυτό παρεμβατικό και προληπτικό ρόλο του σύγχρονου κράτους δεν είναι σε θέση να αμφισβητήσουν, κατά τη γνώμη του καθηγητή Γιάννη Παπαδόπουλου, ούτε οι θιασώτες του νεοφιλελευθερισμού, οι οποίοι εμμένουν στην αποκλειστική αναγωγή της αγοράς σε πρότυπο διευθέτησης των συλλογικών διαφορών, εφόσον και οι ίδιοι δεν επιθυμούν ένα συρρικνωμένο και ανίσχυρο, αλλά απεναντίας, ένα αποτελεσματικότερο και ταυτόχρονα οικονομικότερο κράτος (σελ. 38).

Η δομική, ωστόσο, κρίση των σύγχρονων ανεπτυγμένων κοινωνιών καθιστά αποτελεσματική, όπως διαπιστώνει ο Γιάννης Παπαδόπουλος, τόσο την αποκλειστική όσο και την εναλλακτική ή συμπλη-

βιβλιο-επισημάνσεις

* Χρησιμοποιώντας ντοκουμέντα και αποδελτιώνοντας άρθρα με μαρτυρίες της εποχής, ο **Δημήτρης ΣΤΑΜΕΛΟΣ** φτιάχνει, με γλώσσα λιτή, την άλλη «Ιστορία» της νεώτερης Ελλάδας στο βιβλίο του **Μάρτυρες και Μαρτυρίες. Ηρωικές μορφές και οριακά γεγονότα του νεοελληνικού βίου**. Με τον υπότιτλο **«Προσεγγίσεις Εθνικής Αυτογνωσίας»**, καταδηλώνεται όχι πλέον το περιεχόμενο αλλά ο ιδεολογικός στόχος που εξυπηρετεί αυτή η διαφορετική αναψηλάφιση ανθρώπων και γεγονότων που σημάδεψαν την τύχη της Ελλάδας. Οι επιμέρους τίτλοι των κεφαλαίων είναι αρκετά εύγλωττοι του τρόπου προσέγγισης, γι' αυτό και τους παραθέτω: «Ο Αντώνης Οικονόμου, λαϊκός ηγέτης και πρωτεργάτης της Επανάστασης στην Ύδρα, δολοφονείται με την προτροπή και επιμονή προκρίτων του νησιού», «Ο Εμμανουήλ Ξάνθος πεθαίνει με τραγικό τρόπο, πάμπτωχος και συκοφαντημένος», «Ο κλεφταρματολός κι οπλαρχηγός του '21 Πανουριάς, συμφιλιωτής στις διαμάχες και οι συκοφαντίες Άγγλων ιστορικών εναντίον του», «Η δολοφονία του αγνού πατριώτη και οραματιστή ανανεωτικών για το έθνος ιδεών Ίωνα Δραγούμη, μέσα στην έξαρση των κομματικών παθών της εποχής του». Μεταξύ των άλλων κεφαλαίων, κάποια αναφέρονται στις συνέπειες που είχε για την Επανάσταση η πτώση του Μεσολογγίου ή η ανταρσία του Αλή Πασά, δύο άρθρα αναφέρονται στις ιστορικές συνέπειες της απόπειρας της δολοφονίας του Βενιζέλου στο Παρίσι και στη σημασία του Ελληνοτουρκικού Συμφώνου του 1930 για τον βαλκανικό χώρο, ενώ με ιδιαίτερο ενδιαφέρον διαβάζονται επίσης τα άρθρα «Μεθυσμένος από το ελληνικό φως, ως ιδέα και πραγματικότητα, οδεύει προς το θάνατο ο Περικλής Γιαννόπουλος», «Οι Δελφικές Εορτές, έκφραση δημιουργικού αγώνα και πίστης του Άγγελου και της Εύας Σικελιανού για την ειρηνική συνύπαρξη των λαών» και «Η Πηνελόπη Δέλτα και η σύνδεση της ζωής και του λογοτεχνικού της έργου με

ρωματική προσφυγή στα τρία κυρίαρχα μέχρι στιγμής μοντέλα διευθέτησης των ενδοκρατικών διαφορών (=δία / κοινωνικό συμβόλαιο / αγορά), εφόσον τα μοντέλα αυτά απηχούν μια παρελθούσα φάση της οργανικής εξέλιξης των σύγχρονων κοινωνιών (σελ. 13). Αντίθετα, η προσαρμογή του κράτους στα νέα δεδομένα πρέπει να βασιστεί σε γενικές γραμμές στη δύναμη της πληροφόρησης, στη θεσμική ευπλαστότητα, στη διοικητική ελαστικότητα και στη διασφάλιση του ευρύτερου δυνατού consensus.

Προχωρώντας σε μια ενδελεχέστερη προσέγγιση του βιβλίου, οφείλουμε να ξεκινήσουμε από την επισήμανση του πλαισίου αναφοράς και των βασικών του συνιστωσών. Πλαίσιο αναφοράς του θεωρητικού στοχασμού του Γιάννη Παπαδόπουλου συνιστά η συστημική θεωρία του Niklas Luhmann. Από την άλλη πλευρά, βασικές του συνιστώσες αποτελούν η προβληματική του νεομαρξιστή Claus Offe περί της κρίσιμης σημασίας των ενδοσυστημικών διαμαχών για την εδραίωση ευνοϊκών ιεραρχιών και την ιδεολογική κυριαρχία των ισχυρότερων υποσυστημάτων, η έννοια του habitus του Pierre Bourdieu, οι απόψεις του H. Willke και τέλος η θεωρία του «couplage structurel» (δομικής συνένωσης) που εισηγήθηκε ο B. Jessop.

Ο Luhmann συνδέει γενετικά την προϊούσα πολυκεντρικότητα και πολυπλοκότητα των μετανεωτερικών κοινωνικών σχηματισμών με τη συνεχή εσωτερική διαφοροποίηση, τη θεσμική διεύρυνση, την οργανωτική αλληλοεπικάλυψη, καθώς και την εκλέπτυνση των λειτουργιών των κοινωνιών-συστημάτων. Οι δομικές αυτές διεργασίες συντελούν στην οιονεί αυτονόμηση των παράλληλων μεταξύ τους υποσυστημάτων. Η αυτονόμηση εκφράζεται αφενός ως απόπειρα απόλυτης στεγανοποίησης προς το εξωτερικό και αφετέρου στο εσωτερικό ως τάση διανοητικού αυτοκαθορισμού, πράγμα που σημαίνει δημιουργία αυτορρυθμιζόμενων και ενδοστρεφών κωδίκων πρόσληψης της περιρρέουσας πραγματικότητας. Οι υποσυστημικοί νοητικοί και ταυτόχρονα αξιολογικοί κώδικες συγκροτούνται ως διπολικά εννοιολογικά πεδία της μορφής: ενδογενές versus εξωγενές. Καταλήγουν, ωστόσο, να παίρνουν το σχήμα των ακόλουθων αντιθετικών ταυτοτήτων: ενδογενές=οικείο=καλό versus εξωγενές=αλλότριο=κακό. Με τον τρόπο αυτό, κάθε υποσύστημα ή και κάθε υποσυστημική κοινωνική κατηγορία ή ομάδα εγκλείονται στον εαυτό τους επιδιώκοντας την προάσπιση, αναπαραγωγή και βελτίωση του ιδιαίτερου ενδοσυστημικού status που απολαμβάνουν. Η δομική αυτή τάση κάθε συστήματος, η οποία είναι δυνατό να ονομαστεί «πλουραλισμός δογματισμών» ή με τον όρο του Hirst «οθωμανοποίηση» (=ottomanisation), κατακερματίζει και ενδεχομένως κονιορτοποιεί τον ιστό των κοινωνιών, ανάγει το ιστορικά προσδιορισμένο σε φυσικό και οντολογικά δεδομένο και αποκλείει τη δυνατότητα ολιστικής προσέγγισης του συστήματος. Ωστόσο, το σύστημα διατηρείται σε ισχύ και αναπαράγεται για όσο χρονικό διάστημα είναι δυνατή η μερική, έστω, συμβατότητα των υποσυστημάτων μεταξύ τους και με το σύστημα στο σύνολό του, στο πλαίσιο σχετικά κοινών αρχών και κανόνων λειτουργίας και δράσης. Με άλλα λόγια, ενόσω εξασφαλίζεται, στοιχειωδώς τουλάχιστον, η ενδοσυστημική επικοινωνία, η επιλεκτική, παράλληλη ή αυτόματη προσαρμογή

τον ένοπλο Μακεδονικό Αγώνα». Ένα βιβλίο που βλέπει, μέσα από τη δόμησή του, την πολιτική και καλλιτεχνική πορεία του νεοελληνικού κράτους αλληλένδετες και εξίσου ικανές να δίνουν ιδεολογικούς μάρτυρες. Από τις εκδόσεις **Πιτσιλός, Αθήνα 1995**.

* **Παρατηρητής στην Κροατία**. Έτσι τιτλοφορείται ένα πολυεπίπεδο βιβλίο που έγραψε ο **Περικλής ΜΠΟΥΤΟΣ** (γιος του γνωστού υπουργού), διπλωμάτης ο ίδιος, όταν βρέθηκε αποσπασμένος από την πρεσβεία μας στη Βιέννη, για δύο μήνες, το καλοκαίρι του 1992, στην Κροατία, ως μέλος της αποστολής παρατηρητών της ΕΟΚ στη χώρα αυτή. Σημειώσεις με προσωπικές παρατηρήσεις και κρίσεις για την εμπόλεμη κατάσταση στη Γιουγκοσλαβία συνδιαλέγονται με επίσημα ντοκουμέντα και ημερήσιες επίσημες καταγραφές συνιστώντας ένα σώμα κειμένου που κινείται μεταξύ διπλωματικής έκθεσης και λογοτεχνικής κατάθεσης των όσων συμβαίνουν στο μέτωπο του πολέμου. Πίσω απ' όλα, η προσωπική αλήθεια ενός «παρατηρητή» που αναδεικνύει τη λεπτομέρεια καθιστώντας την εξίσου σημαντική με την είδηση, ένα είδος προσωπικού ημερολογίου και οδοιπορικού. Το κείμενο συνοδεύουν 33 φωτογραφίες που καταγράφουν με το δικό τους τρόπο αυτή την «προσωπική» αλήθεια του συγγραφέα, αναλαμβάνοντας τη δική τους αφήγηση, μιαν άλλη μυθοπλασία μέσα στην αναμφισβήτητη ιστορικότητα που τις προκάλεσε. Ο Π. Μπούτος, πολύ πριν από τη διπλωματι-



στις μεταβαλλόμενες εξωσυστημικές ή ενδοσυστημικές συνθήκες ή ενδεχομένως η όσμωση μεταξύ των υποσυστημάτων, με δίαυλο τη διαδικασία της «εμπάθειας» (σελίδα 48). Η εμπάθεια δεν ακυρώνει τις προϋπάρχουσες σχέσεις δύναμης και επιβολής, αλλά διαπερνάται από αυτές, γεγονός που φαίνεται ανάγλυφα στον εργαλειακό τρόπο με τον οποίο ο ισχυρότερος μετέρχεται την εμπάθεια προκειμένου να αφοπλίσει συμβολικά ή υλικά τον αντίπαλο λόγο. Στην πράξη, η εμπάθεια παίρνει τη μορφή της συγκρότησης μιας σφαίρας δημόσιου διαλόγου από τους εκπροσώπους κάθε υποσυστήματος, με στόχο την αμοιβαία κατανόηση και τη δόμηση αλληλοτεμνόμενων πεδίων αναφοράς (σελίδες 40-43). Πέραν αυτής της περιορισμένης εμπάθειας, ο Luhmann, και μέσω αυτού ο Γιάννης Παπαδόπουλος, προσφεύγει στην έννοια της «γενικευμένης εμπάθειας», σκοπεύοντας στην εξήγηση του φαινομένου της προφανούς ιδεολογικής κυριαρχίας μιας μεμονωμένης κοινωνικής τάξης ή μιας συμμαχίας ηγεμονικών στρωμάτων και τάξεων (σελίδα 44). Στην περίπτωση αυτή, ο όρος σημαίνει εγκαθίδρυση μηχανισμών συστηματικής επικοινωνίας μεταξύ των διαφόρων υποσυστημάτων.

Πρέπει, βεβαίως, στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι ο Παπαδόπουλος, παρά τη γενικότερη συμφωνία του με την επιχειρηματολογία του Luhmann, διαφοροποιείται στα ακόλουθα επιμέρους ζητήματα: 1) Υποστηρίζει ότι το πολιτικό υποσύστημα, δηλαδή σε τελευταία ανάλυση το κράτος, βρίσκεται σε θέση υπεροχής σε σχέση με τα υπόλοιπα υποσυστήματα και επιτελεί εκ των πραγμάτων σημαντικότερες λειτουργίες. Πρώτον, διότι αυτό κατά κύριο λόγο εκφράζει τη συνολική λογική του συστήματος και επιδιώκει την εξασφάλιση της συστηματικής συνοχής, και δεύτερον, διότι είναι το μόνο που διαθέτει ισχύ, με την έννοια της νόμιμης βούλησης άσκησης εξουσίας (σελ. 37). 2) Διατυπώνει την άποψη ότι δεν υφίσταται απόλυτος αυτο-εγκλεισμός των υποσυστημάτων αφού, τόσο υπό κανονικές συνθήκες με τη διαδικασία της περιορισμένης, έστω, εμπάθειας όσο και σε συνθήκες δομικής ανισορροπίας του συστήματος, τίθενται σε λειτουργία δικλείδες ενδοσυστημικής και εξωσυστημικής επικοινωνίας και ανατροφοδότησης, που εξασφαλίζουν την αναπροσαρμογή του συστήματος και των υποσυστημάτων του στις μεταβολές της περιρρέουσας πραγματικότητας. Μάλιστα, κατά τη γνώμη του Γιάννη Παπαδόπουλου, η σχέση εσωτερικής διαφοροποίησης και δομικής αλληλεξάρτησης μεταξύ των υποσυστημάτων είναι ευθέως ανάλογη (σελίδα 47). 3) Αρνείται να αποδεχθεί τον απόλυτο δομικό ντετερμινισμό του Luhmann, ο οποίος εκλαμβάνει τα δρώντα συλλογικά ή ατομικά υποκείμενα ως νευρόσπαστα, ως ετεροπροσδιοριζόμενα ενεργούμενα του συστήματος ή των υποσυστημάτων.

Όμως, όπως τονίστηκε και στην αρχή αυτού του κειμένου, ο Γιάννης Παπαδόπουλος θεωρεί την αντικειμενική περιγραφή και την ορθολογική ανάλυση της κρίσης του σύγχρονου κράτους ως απαραίτητο προστάδιο για τη χαρτογράφηση επιστημονικά έγκυρων τρόπων αντιστοίχησης του πολιτικού υποσυστήματος προς την υποκείμενη κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα. Προτείνει λοιπόν για την επίτευξη του αναπροσανατολισμού του κράτους τις εξής μη αλληλοαποκλειό-

κή του καριέρα, έχοντας δοκιμαστεί στη φωτογραφική τέχνη, συνδυάζει εδώ την τριπλή του αυτή ιδιότητα (διπλωμάτης-συγγραφέας-φωτογράφου) για να δώσει ένα βιβλίο που ξεπερνά τα όρια της μαρτυρίας. Από τις ιδιαίτερα, όπως πάντα, επιμελημένες εκδόσεις **Το Ροδακιό, Αθήνα 1995**.

* Η Κομμούνα των Παρισίων υπήρξε, όπως είναι γνωστό, ένα γεγονός σταθμός που σήμαινε τη δυνατότητα υλοποίησης του ουτοπικού σοσιαλισμού στην πράξη αλλά και γεγονός-πρόαγγελος της κομμουνιστικής επανάστασης. Ποια όμως υπήρξε η υποδοχή του γεγονότος αυτού (στο οποίο, όπως είναι γνωστό, συνέβαλαν με έμπρακτη συμμετοχή τους και Έλληνες) στην Ελλάδα, μεταξύ των διανοουμένων και κυρίως από τον Τύπο της εποχής που καθρεφτίζει και τις τάσεις των ευρύτερων στρωμάτων; Με το ζήτημα αυτό ασχολείται το βιβλίο του **Μ. Μ. ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ** με τίτλο **Η Παρισινή Κομμούνα και η Ελλάδα**, που κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις **Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1995**. Ο μελετητής ακολουθεί σ' ένα πρώτο εισαγωγικό μέρος μια ιστορική ανασκόπηση των συμβάντων, ενώ στο δεύτερο μέρος παρουσιάζεται η αρθρογραφία του Δήμου Παπαθανασίου για το γεγονός από την εφημερίδα «Μέλλον», μια αρθρογραφία που ήρθε σε αντίθεση με την επίσημη θέση της τότε κυβέρνησης αλλά και την στάση των άλλων εφημερίδων και που δημιούργησε φανατικούς πολέμιους κατά του δημοσιογράφου, με αποκορύφωμα μια απόπειρα δολοφονίας του. Η εφημερίδα έκλεισε με τον θάνατο του Δ.Π. στα 1878. Ένα τρίτο μέρος, τέλος, παραθέτει μια επιλογή από την ειδησεογραφία της ίδιας εφημερίδας για την παρισινή κομμούνα. Ένα βιβλίο γραμμένο μέσα από μια δεδομένη πολιτικο-κοινωνική ιδεολογία, αλλά αναμφισβήτητα χρήσιμο για την πληθώρα πληροφοριών που μας παρέχει για την εποχή και τα ιστορικά γεγονότα που παραμένουν εν πολλοίς άγνωστα στη χώρα μας.

* Με τη ρήση του Μάρκου Αυρηλίου «Ένδον σκάπτε» αρχίζει τη συναρπαστική του αφήγηση όχι κάποιος γνωστός

μενες αλλά συμπληρωματικές στρατηγικές: α) τη διαπραγμάτευση, β) την αντιπροσώπευση, γ) τη συναρμογή και δ) την προσφυγή όχι μόνο στην εξειδικευμένη/τεχνοκρατική, αλλά και στην ολιστική ουμανιστική γνώση.

α) Με τον όρο «διαπραγμάτευση» (=negociation) ο συγγραφέας εννοεί τη θεσμικά κατοχυρωμένη επικοινωνιακή διαδικασία, η οποία έχει σκοπό τη συγκρότηση μιας σφαίρας δημοσίου διαλόγου για την αμοιβαία κατανόηση των κοινωνικών εταίρων και του κράτους, όπως επίσης και για τη δημιουργία καθολικά αποδεκτών αξιών και αρχών δράσης. Η διαπραγμάτευση είναι εφικτή μόνον εφόσον οι κοινωνικοί εταίροι και βεβαίως το ίδιο το κράτος εκλαμβάνουν τις αξίες του διαλόγου και της μέριμνας για το συλλογικό αγαθό ως θεμελιώδεις αρχές του δημοκρατικού πολιτεύματος. Πιο συγκεκριμένα, για τους περιοδικούς νομείς της εκτελεστικής και της νομοθετικής εξουσίας, αλλά και για τους εντεταλμένους διαχειριστές των ιδεολογικών και των κατασταλτικών μηχανισμών του κράτους, η αποδοχή της διαπραγματευτικής αρχής σημαίνει ουδετεροποίηση, αλλά όχι απονεύρωση της κρατικής βούλησης. Σημαίνει επίσης διατήρηση της κοινωνικής συνοχής χωρίς την προσφυγή στην παραδοσιακή αυταρχική λογική και τη βίαιη στέρηση του δικαιώματος στη διαφορά, αλλά με τη διαλεκτική υπέρβαση των αντιθέσεων. Στην περίπτωση αυτή, το κράτος μετασχηματίζεται σε δύναμη ενοποίησης, αλλά όχι ομοιογενοποίησης. Τέλος, σε ό,τι αφορά στους κοινωνικούς εταίρους, ο ενστερνισμός της δημοκρατικής αρχής περιστέλλει αποτελεσματικά τους μηχανισμούς αυτορρύθμισης και ενδοσυστημικής επιβολής των υποσυστημάτων χάριν της ισόρροπης αναπαραγωγής του συλλογικού συστήματος.

β) Με τον όρο «αντιπροσώπευση» (=delegation) ο συγγραφέας εννοεί τη θεσμοποίηση του πλουραλισμού, τον εκδημοκρατισμό της διαδικασίας χάραξης συλλογικών κατευθύνσεων, τη θεσμική συμμετοχικότητα όλου του φάσματος των κοινωνικών εταίρων στη λήψη αποφάσεων και, τέλος, τον συλλογικό έλεγχο για την αποτροπή της μονοπώλησης της αντιπροσώπευσης. Στην πράξη, αυτό σημαίνει επανακαθορισμό του ρόλου και των λειτουργιών του νεοκορπορατιστικού συστήματος ενσωμάτωσης. Ο Παπαδόπουλος πιστεύει ότι σε αυτήν την περίπτωση το κράτος πρέπει να έχει ως πεδίο εκκίνησης το μοντέλο της εκχώρησης παραδοσιακών αρμοδιοτήτων του σε ενώσεις πολιτών, συνδικάτα, κοινωνικά κινήματα κλπ. Οι αρμοδιότητες αυτές είναι δυνατόν να αφορούν στη θέσπιση μηχανισμών για την προστασία του περιβάλλοντος, στη διασφάλιση της ιδιαιτερότητας πολιτισμικών, μειονοτικών ή εθνοτικών ομάδων ή στην επιβολή standards παραγωγής. Με τον τρόπο αυτό, ενεργοποιείται και χειραφετείται η κοινωνία των πολιτών και θεμελιώνεται θεσμικά η δυνατότητα εκφοράς κανονιστικού λόγου από αποκεντρωμένα και μη κρατικά, αλλά πάντως μαζικοδημοκρατικά και αυτοελεγχόμενα όργανα λήψης αποφάσεων. Παρ' όλα αυτά, ο συγγραφέας αναγνωρίζει ότι ένα αρραγές δίκτυο ποικίλων και ενδεχομένως αλληλοεπικαλυπόμενων μηχανισμών αντιπροσώπευσης δεν είναι παρά ιδεότυπος. Διότι η εφαρμογή του αποδεικνύει ότι συχνά οι μηχανισμοί αντιπροσώπευσης, εξαιτίας του άνισου δυναμικού τους φορτίου, επιβάλλουν άδικες ενδοσυστημικές ιε-



συγγραφέας μας αλλά ο γνωστότατος αρχαιολόγος και καθηγητής Πανεπιστημίων **Γιάννης ΣΑΚΕΛΛΑΡΑΚΗΣ**, ο οποίος αποφάσισε να καταγράψει τις ανασκαφικές του εμπειρίες από τις Αρχάνες, το Ιδαίο Άντρο, τη Ζώμινθο και τα Κύθηρα. Περιοχές πλούσιες σε ευρήματα που απασχόλησαν συχνά τον ελληνικό και ξένο Τύπο και χάρισαν στον ανασκαφέα τους τον τίτλο του πλέον τυχερού αρχαιολόγου. **Ανασκάπτοντας το παρελθόν** ο τίτλος του πολυτελούς λευκώματος-βιβλίου, σε μεγάλο μέγεθος, ιδιαίτερα προσεγμένου και με πλήθος φωτογραφιών από τις επιτόπιες έρευνες του Σακελλαράκη και των συνεργατών του που ανέλαβαν να εκδώσουν (αφού η γραφή του προήλθε μετά από πρόσκληση του ίδιου του εκδότη Πέτρου Γαϊτάνου) οι εκδόσεις **Άμμος, Αθήνα 1995**. Ένα ταξίδι στον χρόνο μέσα από το βύθισμα στην ελληνική γη, φύλακα της συλλογικής μας μνήμης. Μια ποιητική καταβύθιση στον χωροχρόνο, μια επιστημονική ανάλυση, μια γοητευτική έρευνα για την αλήθεια. Ένα βιβλίο προτυπο παρουσίασης του αντικειμένου του, πολύτιμο για τον ερευνητή, για τον λάτρη της αρχαιότητας, ένα απόκτημα για τον κάθε αναγνώστη.

* Ποια η σχέση του ελβετικού τραπεζικού συστήματος με το βρώμικο χρήμα που προέρχεται από το παγκόσμιο λαθρεμπόριο ναρκωτικών; Σε τι συμβάλλει το περίφημο τραπεζικό απόρρητο σε σχέση με την ανακύκλωση του χρήματος αυτού όπως και εκείνου που προέρχεται από τους «άρχοντες» πολλών χωρών του Τρίτου Κόσμου, το οποίο υπερβαίνει κατά

ραρχίες και προασπίζουν με λανθάνοντα τρόπο τα ιδιαίτερα δικά τους συμφέροντα, εφόσον η εξυπηρέτηση ιδιοτελών σκοπών αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την αναπαραγωγή τους και την εδραίωση των προνομίων τους. Παράλληλα, όπως ο ίδιος παρατηρεί, με τη μακρά διαχείριση εξουσίας γραφειοκρατικοποιούνται και αποστεώνονται. Ο αντίλογος όμως αυτός, κατά τη γνώμη του Γ. Παπαδόπουλου, δεν ακυρώνει συνολικά τη στρατηγική της αντιπροσώπευσης. Πρώτον, διότι οι μηχανισμοί αντιπροσώπευσης περιορίζουν σημαντικά το «δημοκρατικό έλλειμμα». Δεύτερον, διότι οι μηχανισμοί αντιπροσώπευσης λειτουργούν ορθά όταν έχουν πολυσυλλεκτικό ταξικό χαρακτήρα. Τρίτον, διότι η διασπορά των μηχανισμών αντιπροσώπευσης εθίζει το κράτος στη μη επιλεκτική θεσμοποίηση του λόγου των άλλων. Το γεγονός αυτό συνεπάγεται λυσιτελέστερη ενσωμάτωση στο πολιτικό υποσύστημα των εναλλακτικών ή και αντιθετικών πόλων παραγωγής ιδεολογίας ή εξουσίας, αφού το κράτος «κοινωνικοποιείται», αλλά συγχρόνως και αποτελεσματικότερη άσκηση πειθούς, δηλαδή σε τελευταία ανάλυση, ομαλοποίηση και σταθερότητα του πολιτικού βίου.

γ) Με τον όρο «συναρμογή» (=coordination) ο συγγραφέας εννοεί την προσπάθεια συστηματικού εξορθολογισμού των διαφορών των κοινωνικών εταίρων, η οποία ισοδυναμεί με τη συλλογική ανίχνευση τρόπων υπέρβασης των δομικών και συγκυριακών κρίσεων. Η ορθολογική αντιμετώπιση και υπέρβαση των κρίσεων προϋποθέτει την πρόταξη του συλλογικού συμφέροντος, τη σχετικοποίηση των περίκλειστων υποσυστημικών κωδίκων, τον ανυστερόβουλο καταλογισμό και επιμερισμό ευθυνών, την αξιόπιστη κατανομή καθηκόντων και αρμοδιοτήτων και κυρίως τη συγκρότηση δομών αμοιβαίας κατανόησης, όχι στη βάση παραδοσιακών αξιών, αλλά στα πλαίσια της ενεργής συγχρονικής πολιτικής κουλτούρας. Η στρατηγική της συναρμογής των αντιθέσεων νοείται ως αυτοκαθορισμός του συνολικού συστήματος. Αυτό επιτυγχάνεται με την κατασκευή ενός σταθερού επικοινωνιακού διαύλου μεταξύ των υποσυστημάτων και όχι βέβαια με τις σχέσεις δύναμης, με βάση τις οποίες συγκροτείται η εσωτερική ιεραρχία του συστήματος. Η διασφάλιση της εσωτερικής διεπικοινωνιακότητας εγγυάται τη δυνατότητα μεταβολής των νοητικών κωδίκων των υποσυστημάτων, μέσω της συνειδητοποίησης της ιδιαιτερότητας κάθε υποσυστήματος. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε κάθε άλλο παρά ισχύει η άποψη του Karl Deutsch ότι η εξουσία ορίζεται ως η δυνατότητα να μην είσαι αναγκασμένος να γνωρίζεις και να αναγνωρίζεις την ιδιαιτερότητα του άλλου ή του αντιπάλου σου. Κατά συνέπεια, η γνώση δεν είναι αρνητική αλλά θετική δύναμη, η οποία, εφόσον τεθεί στην υπηρεσία του κράτους, μπορεί, κατά τη γνώμη του Γ. Παπαδόπουλου, να προσφέρει στην πολιτική εξουσία τη δυνατότητα να αρθρώσει σταθερές ισορροπίες μεταξύ των υποσυστημάτων και να διαχειριστεί με επάρκεια το σύστημα στο σύνολό του.

δ) Η τέταρτη στρατηγική, της συστηματικής προσφυγής του κράτους σε μια εξειδικευμένη/τεχνοκρατική, αλλά συγχρόνως ολιστική και ουμανιστική γνώση, παρά τον προφανή ουτοπικό χαρακτήρα της, έχει στα πλαίσια της προβληματικής του Γ. Παπαδόπουλου κομβική σημασία, διότι αναθέτει στο κράτος ρόλους συλλογικού διανοού-



πολύ το εξωτερικό χρέος των χωρών αυτών; Μήπως, τελικά, οι διεθνείς ανομίες έχουν βρει τον τρόπο να «καθαρίζονται» νόμιμα χάριν του ελβετικού (και των συναφών του Λουξεμβούργου, Λιχτενστάιν κλπ.) τραπεζικού συστήματος; Ο τίτλος, πάντως, του τελευταίου βιβλίου του **Ζαν ΖΙΓΚΛΕΡ**, γνωστού καθηγητή κοινωνιολογίας και σοσιαλιστή βουλευτή, **Η Ελβετία ξεπλένει καλύτερα** δεν αφήνει περιθώρια για δισταγμούς. Βάλλοντας για μια ακόμη φορά κατά των ισχυρών και των συμφερόντων τους, ο Ζιγκλέρ στρέφεται κατά της ίδιας του της πατρίδας, αποκαλύπτοντας μετά από τεκμηριωμένη έρευνα τον τρόπο με τον οποίο πολυεθνικές του εγκλήματος με εμπορικά δίκτυα και υπερσύγχρονα τεχνολογικά εργαστήρια έχουν εισδύσει στον κρατικό μηχανισμό του «Ελβετικού Εμιράτου» και προστατεύονται αποτελεσματικά από υψηλά ισταμένους, επιτρέποντας έτσι την αναγωγή της Ζυρίχης σε παγκόσμια πρωτεύουσα ανακύκλωσης του βρώμικου χρήματος. Το βιβλίο, γραμμένο το 1990, δημιούργησε απανωτές αντιδράσεις από το σύστημα, του οποίου συγκεκριμένα συμφέροντα και ονόματα θίγονται ευθέως. Ακολούθησαν προσφυγές στα δικαστήρια με αποτέλεσμα, όπως σημειώνει ο μεταφραστής **Ριχάρδος Σωμερίτης** στο Υστερόγραφο που ακολουθεί το κείμενο, τη δικαίωση του... βιβλίου και άρα την επισημοποίηση των κατηγοριών που εκτοξεύει κατά των μεγάλων ελβετικών τραπεζών και των ισχυρών κι επικίνδυνων διεθνών λαθρεμπόρων. Ένα βιβλίο-ντοκουμέντο, που τάραξε τα κατεστημένα και απυρό-

μενου και παιδαγωγού. Η τέταρτη στρατηγική ισοδυναμεί με μετασχηματισμό του κράτους σε κομβικό διαχειριστή και στρατηγικό επενδυτή της γνώσης. Σε συντονιστικό μηχανισμό για την αποθησαύριση, την ισοπολιτειακή διανομή και την κοινωνική αξιοποίηση του κοινού συμβολικού κεφαλαίου, προκειμένου να εξασφαλιστεί η διεπικοινωνιακότητα μεταξύ των υποσυστημάτων, η οργανική εξέλιξη του κοινωνικού σχηματισμού, η κοινωνική συνοχή και η ηθικοποίηση του κοινωνικού σώματος. Η επίτευξη αυτών των στόχων δεν σημαίνει υποκατάσταση της πολιτικής βούλησης της δημοκρατικής πλειοψηφίας από την τάχα ιδεολογικά αποφορτισμένη και αδέκαστη επιστημονική γνώση ή τη δήθεν ουδέτερη υψηλή διανόηση, αφού σε κάθε περίπτωση οι επαΐοντες θα έχουν αποκλειστικά συμβουλευτικό ή επιδιαιτητικό ρόλο και το δικαίωμα της επιλογής και υλοποίησης των αποφάσεων θα επιφυλάσσεται μόνο για τους διαχειριστές της πολιτικής εξουσίας. Δεν σημαίνει επίσης ούτε αναγόρευση της επιστήμης σε υπερσυστημικό φορέα απονομής δικαιοσύνης ούτε αλλοτρίωσή της σε μηχανισμό χειραγώγησης των πολιτών, μέσω του συγκεντρωτικού ελέγχου των πληροφοριών. Απεναντίας, η ολιστική προσέγγιση της γνώσης και ο ανοικτός, μη εργαλειακός, κριτικός, ανθρωποκεντρικός και ελευθεριακός της χαρακτήρας θα αποτελούν εγύηση για τη δυνατότητα της 1) να προτείνει σε κάθε ιστορική συγκυρία το πλαίσιο των καταστατικών αρχών για τη λειτουργία του κοινωνικού συστήματος, 2) να αδρανοποιεί τους μηχανισμούς κυριαρχίας και 3) να λειτουργεί ως ενεργή συνείδηση της κοινωνίας των πολιτών.

Γιώργος Κόκκινος

Κλήμης ΝΑΥΡΙΔΗΣ: *Κλινική Κοινωνική Ψυχολογία*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1994

Η σύγχρονη κοινωνική ψυχολογία καλύπτει ένα ευρύτατο φάσμα τομέων έρευνας που στοχεύουν στην καταγραφή, τη μελέτη και την ερμηνεία της ατομικής και της συλλογικής συμπεριφοράς. Πολλά μάλιστα από τα ερευνητικά της αντικείμενα αφορούν θέματα που απασχολούν άμεσα ή έμμεσα τον καθημερινό άνθρωπο στην προσωπική του ζωή και τις κοινωνικές του δραστηριότητες. Ως κλασσικά παραδείγματα μπορούμε να αναφέρουμε την περίφημη ψυχολογία των μαζών, το πρόβλημα της υπακοής στην αυθεντία, το θέμα της αμοιβαίας αντίληψης όπως αυτή επηρεάζεται από την υπαγωγή σε ανταγωνιστικές κοινωνικές ομάδες, το ρόλο των μαζικών μέσων ενημέρωσης στη διαμόρφωση της συνείδησης του σημερινού ανθρώπου, ζητήματα πρώτιστης σημασίας, όχι μόνο για την κατανόηση μύχιων πτυχών του ανθρώπινου ψυχισμού αλλά και για τις ιδεολογικές και πολιτικές τους προεκτάσεις, καθοριστικές για τον στοχασμό αναφορικά με την «ανθρώπινη υπόσταση».

Ενώ πάντως όλοι αναγνωρίζουν το ενδιαφέρον και τη σπουδαιότητα αυτής της επιστήμης, οι ορισμοί που της δίδονται ποικίλλουν εξαι-

βλητα. Από τις εκδόσεις του **Βιβλιοπωλείου της Εστίας, Αθήνα 1995**.

* Σπάνια, επιστημονική τεκμηρίωση και σαγηνευτική αφήγηση συνυπάρχουν σε ένα θεωρητικό βιβλίο σε τέτοιο βαθμό ώστε, ανοίγοντάς το, ο αναγνώστης να μην μπορεί πια να το διακόψει. Αναφέρομαι στο πρόσφατο μελέτημα του **Δημήτρη ΚΥΡΤΑΤΑ**, καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και ειδικευμένου σε θέματα Αρχαίας Ιστορίας και Ιστορίας των Θρησκειών, που φέρει ως τίτλο **Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι Επτά Εκκλησίες της Ασίας**. Πρόκειται για μια νέα προσπάθεια ανάγνωσης του αποκαλυπτικού και προφητικού για πολλούς αυτού βιβλίου που γράφτηκε στην Πάτμο και για το οποίο δεν γνωρίζουμε παρά ελάχιστα πράγματα, πέρα από την πληθώρα των υποθέσεων που έχουν μέχρι σήμερα διατυπωθεί σχετικά με τον πραγματικό του συγγραφέα, την ιδιομορφία της γλώσσας του, το πνεύμα της προφητείας του κλπ. Ο Κυρτάτας, με γνώση της σχετικής βιβλιογραφίας και επίγνωση του μάταιου όσο και αμφισβητήσιμου των διαφορετικών ερμηνειών που έχουν διατυπωθεί, επιλέγει έναν πιο σίγουρο δρόμο για τη δική του προσέγγιση: αυτόν που του προσφέρουν η ιστορικο-κοινωνιολογική του κατάρτιση σε συνδυασμό με τις πρόσφατες θεωρίες για την ανάλυση κειμένων. Με αυτόν τον τρόπο, εκλαμβάνοντας τα στοιχεία που παρέχει η Αποκάλυψη ως αληθή, προσδιορίζει τόσο τον συγγραφέα της όσο και τους συγκεκριμένους αποδέκτες του, που δεν είναι άλλοι από τις χριστιανικές κοινότητες (ολιγάριθμες ακόμη την εποχή εκείνη) των Επτά Εκκλησιών, που αναφέρονται συγκεκριμένα στο κείμενο. Από την άλλη, και στηριζόμενος πάντα στο ίδιο το κείμενο τοποθετημένο στην εποχή του, προσεγγίζει το περιεχόμενό του με βάση τόσο τον ορίζοντα προσδοκιών των τότε αποδεκτών του (τελείως διαφορετικόν από εκείνον των μετέπειτα αποδεκτών) όσο και μια διακειμενική ανάλυση, συσχετίζοντάς το δηλαδή με άλλα γνωστά προφητικά εβραϊκά ή πρωτοχριστιανικά κείμενα. Η Αποκάλυψις, έτσι, τοποθετείται και ερμηνεύεται μέσα σ' ένα ευρύτερο

ρετικά. Ακόμη και η σχετική πρόσφατη προσέγγισή της από τον Moscovici[1] ως «επιστήμης των φαινομένων της ιδεολογίας και των φαινομένων της επικοινωνίας», μαρτυρά μια θέληση οριοθέτησης ενός πεδίου που είναι και θα παραμείνει ευρύτατο, όχι πάντα αυτόνομο ούτε και εξαντλητικά χαρτογραφημένο. Αυτό συμβαίνει διότι ο εκάστοτε καθορισμός ενός ερευνητικού αντικειμένου της κοινωνικής ψυχολογίας, στην ενδιάμεση περιοχή μεταξύ ψυχολογίας και κοινωνιολογίας, εξαρτάται άμεσα από τις ευαισθησίες του κάθε ερευνητή, καθώς και από τις συνακόλουθες αποφάσεις του αναφορικά με ορισμένα θεωρητικά και μεθοδολογικά διλήμματα: θα πριμοδοτήσει το ατομικό ή το κοινωνικό, θα κινηθεί «κλινικά» ή «πειραματικά», τελικός του στόχος είναι απλά και μόνον η κατανόηση ή η αλλαγή;

Σε σχέση με τα προηγούμενα, η συνεισφορά του Κλήμη Ναυρίδη είναι και ξεκάθαρη και πολύτιμη για τα ελληνικά δεδομένα, εφόσον αποτελεί και τα πρώτα επίσημα βήματα του κλάδου αυτού στη χώρα μας. Ποιες είναι οι ιδιαιτερότητες της κλινικής κοινωνικής ψυχολογίας; Από την εισαγωγή κιόλας ο συγγραφέας διαφοροποιείται από τα (μείζονα σήμερα, είναι αλήθεια) επιστημονικά παραδείγματα που προέρχονται είτε από την πειραματική μέθοδο είτε από την εμπειρικοστατική μέθοδο δειγματοληπτικής έρευνας πεδίου και επικεντρώνεται στο (ατομικό ή συλλογικό) υποκείμενο. Υποστηρίζει ότι το τελευταίο έχει όχι μόνον τη δική του ιστορία αλλά και τα δικά του σχέδια, για την υλοποίηση των οποίων συγκρούεται με τους άλλους και βιώνει εσωτερικές συγκρούσεις. Το υποκείμενο αυτό παραπέμπει εξάλλου και στη σχέση του ερευνητή με το αντικείμενο της έρευνάς του και με τα υποκείμενα-αντικείμενα στα οποία απευθύνεται, μέσα μάλιστα από την ευρύτερη προβληματική της παρέμβασης. Συχνά πράγματι ξεχνάμε ότι ο ερευνητής δεν είναι αμέτοχος κοινωνικά ή συναισθηματικά: η επιστημονική του δραστηριότητα αποτελεί μια πραγματική συνάντηση με τους ανθρώπους και με τις καταστάσεις τις οποίες οι άνθρωποι βιώνουν και δεν θα έπρεπε οι επιπτώσεις αυτής της συνάντησης να αφήνονται στην τύχη ή στο έλεος της ιδεολογίας της «επιστημονικής ουδετερότητας».

Το σχέδιο της κλινικής κοινωνικής ψυχολογίας μάς παραπέμπει συνεπώς κατ' ευθείαν σ' αυτό που φαίνεται κλασσικά να είναι το κύριο αντικείμενο της κοινωνικής ψυχολογίας, δηλαδή ο τομέας της αλληλεπίδρασης:[2] αλληλεπίδρασης των κοινωνικών και των ψυχολογικών διεργασιών στο επίπεδο των συμπεριφορών, αλληλεπίδρασης προσώπων και ομάδων στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, σύνδεσης «αντικειμενικής πραγματικότητας» και βιωμένου νοήματος για το υποκείμενο. Για να περιγραφεί η ανθρώπινη πραγματικότητα και στα τρία αυτά επίπεδα, τίθεται το ιδιαίτερα δύσκολο και λεπτό θέμα της συνάρθρωσης ψυχικού και κοινωνικού, θέμα το οποίο συνεχώς αναδύεται στα μάτια του ψυχολόγου και του κοινωνιολόγου που εργάζονται με την κλινική μέθοδο και έχουν την ανάλογη «ευαισθησία». Η διαλεύκανση της συνάρθρωσης αποτελεί ένα μέλημα που χαρακτηρίζει την κλινική κοινωνική ψυχολογία. Αξίζει εδώ να επισημανθεί ότι η κλινική προσέγγιση, χωρίς να εξαντλείται στην ψυχοπαθολογία ή στη θεραπεία, παραπέμπει σε μια ενδιαφέρουσα προβληματική των σχέ-

«φιλολογικό» πλαίσιο στο οποίο ούτως ή άλλως και παρά τις ιδιομορφίες της ανήκει, πράγμα που επιτρέπει στον μελετητή της μια αντικειμενική και ψύχραιμη ανάλυση, η οποία ακόμη και τον εσχατολογικό χαρακτήρα του κειμένου τον ερμηνεύει με παρελθόντα ιστορικά γεγονότα. Ένα απολαυστικό βιβλίο, υπεύθυνο και υποδειγματικό κειμενικής ανάλυσης, που κυκλοφορεί με την πρόσθετη εγγύηση των εκδόσεων **Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994**.

* Μπεστ-σέλλερ στην Ιταλία, ένα θεωρητικό βιβλίο που μετέφρασε στα ελληνικά η **Ελεονώρα Ανδρεδάκη**. Πρόκειται για το βιβλίο του καθηγητή Φιλοσοφίας και Φιλοσοφίας του Δικαίου στο Πανεπιστήμιο του Τορίνο, **Νομπέρτο ΜΠΟΜΠΙΟ**, που επαναφέρει στην επικαιρότητα ένα ερώτημα που στη σύγχρονη πλουραλιστική κοινωνία μας τείνει να ατονίσει: **Δεξιά και Αριστερά** είναι ο τίτλος του, που θέτει με τρόπο αντικειμενικό το ζήτημα των τυχόν διαφορών που χαρακτηρίζουν ακόμη την αριστερή από τη δεξιά ιδεολογία. Ο Μπόμπιο, παρά τη γενική εξασθένηση αυτής της αντιπαράθεσης, προσδιορίζει έκαστη από τις δύο ιδεολογικές κατευθύνσεις με άξονα τη θέση τους απέναντι στις ανισότητες. Στα Προλεγόμενά του, ο καθηγητής **Κωνσταντίνος Τσουκαλάς**, προσδιορίζοντας σε ποιους απευθύνεται το βιβλίο αυτό, σημειώνει πως απευθύνεται «σ' εκείνους που ξέρουν ότι πίσω από έναν καθρέφτη που αντανακλά αντιφατικά και παραπλανητικά αξιακά είδωλα, καραδοκούν οι σειρήνες της αποστασιοποίησης, της αδιαφορίας και του καγχασμού και αναζητούν ερείσματα για να αντιδράσουν». Το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Πόλις, Αθήνα 1995**.

* Το ιατρικό επάγγελμα απασχολεί συχνά τον Τύπο, τις εκάστοτε κυβερνήσεις με τις παρασπονδίες που σημειώνονται, αλλά και την πλειοψηφία του λαού, μια και πρόκειται για λειτούργημα που άπτεται των θεμάτων υγείας. Από την άλλη, ως επαγγελματικός προσανατολισμός, κατέχει την εξέχουσα ίσως θέση μεταξύ των Ελευθέριων Επαγγελμάτων, εξ ου

σεων του ερευνητή με το υποκείμενο και του υποκειμένου με την εμπειρική πραγματικότητα. Η αναφορά σ' αυτό το ζήτημα, κάτι που απασχολεί πλέον τόσο την κοινωνιολογία όσο και την κοινωνική ανθρωπολογία, αποτελεί και μια από τις σημαντικότερες συνεισφορές του συγγράμματος αυτού.

Το βιβλίο περιλαμβάνει μια κατατοπιστική εισαγωγή στην επιστήμη της κοινωνικής ψυχολογίας (ιστορία, θεματική και αντικείμενο), καθώς και μια διεξοδική συζήτηση των επιστημολογικών και μεθοδολογικών ιδιαιτεροτήτων της κλινικής κοινωνικής ψυχολογίας. Ειδικά σε σχέση με τις τελευταίες, παρουσιάζονται θέματα που ελάχιστα έχουν απασχολήσει ως τώρα την εγχώρια βιβλιογραφία, όπως η μέθοδος των αφηγήσεων ζωής και, κυρίως, το ζήτημα των εφαρμογών της μη-παρεμβατικής συνέντευξης στις κοινωνικές επιστήμες. Δεν παραλείπεται η εκτενής αναφορά σε μερικούς θεμελιώδεις τομείς θεωρητικής αναζήτησης της κοινωνικής ψυχολογίας: επικοινωνία, ρόλοι, στάσεις, αναπαραστάσεις, ομάδες και οργανισμοί. Το βιβλίο κλείνει με τέσσερα κείμενα κλινικών κοινωνικών ψυχολόγων της γαλλικής σχολής, χρήσιμα για όποιον θέλει να εμβαθύνει.

Νικόλας Χρηστάκης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Serge Moscoviki, *Psychologie Sosiale*, Paris, P.U.F. 1984, σελ. 7.
2. dean Maisonneuve, *Introduction a la psychosociogie*, Paris, P.U.F. 1984, σελ. 12.

ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ

John B. THOMPSON: α) *Studies in the Theory of Ideology*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 1984 και β) *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 1990 (τρίτη έκδοση).

Ο John B. Thompson ονομάζει το πεδίο του «φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών». Πρόκειται, όπως υποστηρίζει, για μια νέα επιστήμη η οποία στη φάση της συγκρότησής της βρίσκεται σε διαδικασία μεθοδολογικής και θεματολογικής όσμωσης με την προσανατολισμένη στη μελέτη της γλώσσας φιλοσοφία, με τη διανοητική ιστορία (=intellectual history), την ιστορία των ιδεών (=history of ideas), τη θεωρία της λογοτεχνίας και εκείνη την κατεύθυνση της σύγχρονης κοινωνιολογίας η οποία, διαπνεόμενη από βασικές θέσεις του Paul Ricoeur, επιχειρεί να ερμηνεύσει την κοινωνική δράση καταφεύγοντας, μεθοδολογικά τουλάχιστον, στον ιδεότυπο της κειμενικής ανάλυσης. Κατά τη γνώμη του Thompson, το στοιχείο που συνδέει τα ετερόκλητα αυτά γνωστικά πεδία είναι η προσέγγιση των θεσμών, της ιδεολογίας και γενικότερα των κοινωνικο-πολιτικών φαινομένων με γνώμο-

και μια αναμφισβήτητη προτίμησή του από άτομα των ανωτέρων κοινωνικών τάξεων: το κοινωνικό γόητρο και κύρος που προσφέρει στον φορέα του είναι σίγουρο. Μια κοινωνιολογική μελέτη των ιατρικών υπηρεσιών έχει ωστόσο να προσφέρει, μέσα από τη δική της οπτική, νέες διαστάσεις στην προσέγγιση του επαγγέλματος/λειτουργήματος και των ατόμων που το υπηρετούν. Το βιβλίο του κοινωνιολόγου **Στέλιου ΧΙΩΤΑΚΗ**, καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου και ειδικευμένου σε θέματα Εκπαίδευσης, έρχεται να καλύψει ένα σημαντικό κενό στην ελληνική κοινωνιολογική βιβλιογραφία. Με τίτλο **Για μια κοινωνιολογία των ελευθέριων επαγγελμάτων** και υπότιτλο **«Επιστημονική επαγγελματοποίηση των ιατρικών υπηρεσιών»**, καλύπτει ένα διπλό αντικείμενο: αφ' ενός εκείνο, αναλυτικά, για τις οργανωτικές μορφές του σύγχρονου ιατρικού επαγγέλματος, με ιδιαίτερη αναφορά στα ελληνικά δεδομένα και αφ' ετέρου εκείνο της δημιουργίας ενός μεθοδολογικού εργαλείου για την προσέγγιση άλλων ελευθέριων επαγγελμάτων, όπως αυτά του απόφοιτου νομικών, πολυτεχνικών κλπ. Σχολών. Συνοψίζοντας τον μίτο της ερευνητικής προσπάθειας που επιχειρείται από τον μελετητή, το αντικείμενο της μελέτης εκκινά από το φαινόμενο του ιατροκεντρισμού που χαρακτηρίζει τα συστήματα υγείας των σύγχρονων κοινωνιών, με συνέπεια την καθιέρωση της ιατρικής καριέρας ως ιδανικού εκπαιδευτικού προτύπου και ιδανικού επαγγέλματος, παρά την αντίθετη πρακτική που προκαλείται από τα φαινόμενα εμπορευματοποίησης



να τη γλωσσολογική ανάλυση και τη μελέτη της ιστορικότητας των κομβικών εννοιών-ιδεολογημάτων του θεσμικού κατά βάση λόγου. Αν ωστόσο αυτό αποτελεί το κοινό πλαίσιο αναφοράς, η φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών διαφοροποιείται και αυτονομείται επιστημολογικά. Ακριβώς επειδή σκοπός της δεν είναι αποκλειστικά και μόνο η αποκωδικοποίηση του κοινωνικά εκλυόμενου νοήματος και η γνώση των μηχανισμών παραγωγής και αναπαραγωγής του, αλλά, ταυτόχρονα, η πολεμική εναντίον κάθε αλλοτριωτικής κοσμοεικόνας, με προφανή ή λανθάνουσα ταξική αναφορικότητα η οποία εκφράζεται ως σχέση κυριαρχίας, είτε στο πεδίο του επιστημονικού και θεωρητικού λόγου, είτε στο πεδίο των κοινωνικο-πολιτικών πρακτικών. Μολονότι, βέβαια, τα δύο αυτά πεδία δεν είναι κατά κανέναν τρόπο στεγανά, αλλά τέμνονται. Πρόκειται δηλαδή για ένα γνωστικό εγχείρημα το οποίο κινείται στα πλαίσια της μαρξικής αντίληψης της γνώσης, που νοείται όχι μόνο ως κατανόηση, αλλά και ως μεταβολή της πραγματικότητας. Για τον λόγο, άλλωστε, αυτόν, ο Thompson εισηγείται και χρησιμοποιεί εναλλακτικά αντί του ουδέτερου όρου «φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών», τον νοηματικά φορτισμένο όρο «κριτική ερμηνευτική» (=critical hermeneutics). Διότι δεν επιδιώκει απλά τον γνωστικό αναπροσανατολισμό και την εννοιολογική αναδιάταξη του προϋπάρχοντος πεδίου της επιστημολογίας των κοινωνικών επιστημών. Αντίθετα, μέλημά του αποτελεί η διαλεκτική σύνθεση θεμελιωδών πτυχών της σκέψης του Jurgen Habermas (=κριτική θεωρία) και του Paul Ricoeur (=ερμηνευτική). Αίτημα που χαρτογραφεί μια νέα αναλυτική στρατηγική περισσότερο σφαιρική και κριτική, η οποία εστιάζεται στη θεώρηση της ιδεολογίας ως ανταπόκρισης/αντιστοιχίας του κοινωνικά παραγόμενου νοήματος, του αστερισμού δηλαδή των ενεργών κοινωνικών σημασιών με το δίκτυο των μηχανισμών κυριαρχίας και το φάσμα των οικονομικο-κοινωνικο-πολιτικών αντιθέσεων.

Στο κείμενο που ακολουθεί δεν επιχειρούμε να παρουσιάσουμε την «κριτική ερμηνευτική» στη συνολικότητά της, αλλά να ιχνογραφήσουμε την μία της μόνο συνιστώσα, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο ο Thompson προσλαμβάνει και αφομοιώνει κριτικά την ερμηνευτική θεωρία του Paul Ricoeur.

1ο επίπεδο: τα δάνεια

Ο Thompson θεωρεί ότι ο Ricoeur ξεκίνησε την πνευματική του πορεία από την φαινομενολογία της βούλησης (=δομική/συνδυαστική/συμβολική) για να εισηγηθεί στη συνέχεια την ερμηνευτική θεωρία, εμπνεόμενος από τις γλωσσολογικές θεωρίες των Ferdinand Saussure, Louis Hjelmslev και Emile Benveniste. Με τη μελέτη δηλαδή των δομών και των λειτουργιών της γλώσσας, ο Ricoeur επιχείρησε να αναχθεί στους τρόπους με τους οποίους τα γλωσσικά σημεία παράγουν κοινωνικά λειτουργικό νόημα, μέσα στο οποίο εγκλωβίζεται η ιδεολογία και η κοσμοαντίληψη ενός κοινωνικού συνόλου. Η αναγωγή αυτή ώθησε τον Ricoeur στη μελέτη της έλλογης δράσης των ιστορικών πρωταγωνιστών του πολιτισμικού πεδίου και μέσω αυτής στην απόπειρα αποκωδικοποίησης του λανθάνοντος νοήματος της ιστορίας.

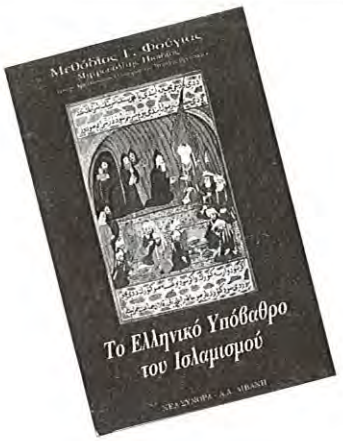
ενός επαγγέλματος που δικαιωματικά ονομάζεται λειτούργημα. Ενταγμένο μέσα στο πλαίσιο των κοινωνιολογικών προβληματισμών για τα professions (ελευθέρια επαγγέλματα), το ιατρικό επάγγελμα δεν μπορεί, όπως και τα υπόλοιπα, να αποφύγει την επιστημονική συζήτηση πάνω στον χαρακτήρα του, τη θέση του στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο και την ισχύ που οι φορείς του ασκούν, καθώς και στον κοινωνικό του ρόλο και τις προϋποθέσεις αναπαραγωγής του. Μια ιστορική ανασκόπηση των κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών που γέννησαν και διαμόρφωσαν το ιατρικό επάγγελμα όπως είναι σήμερα απασχολεί επίσης ένα μέρος του βιβλίου, ενώ εξετάζονται σ' ένα άλλο μέρος οι θεσμικοί τύποι των Συστημάτων Υγείας (και το ΕΣΥ) σε σχέση με τις δυνατότητες ελέγχου του ιατροκεντρισμού και της εμπορευματοποίησης στον χώρο της υγείας. Το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Οδυσσέας, Αθήνα 1994**.

* Με υπόβαθρο μια παιδεία πολιτικών και νομικών επιστημών και εργαλείο μια διεπιστημονική προσέγγιση, ο **Σπύρος ΔΑΜΤΣΑΣ** επιχειρεί μια διαλεκτική προσέγγιση μεταξύ του ατομικού και του κοινωνικού, την εγγραφή του υποκειμενικού στην ιστορία, τη σχέση Λόγου και πράξης, το ρήγμα μεταξύ Πολέμου και Πολιτισμού. Τι είναι εκείνο που οδηγεί το άτομο και τους λαούς στη μεγάλη ρήξη, τον πόλεμο και τη βία; Πώς καθορίζεται τελικά ο ρόλος του καλούμενου ιστορικού υποκειμένου και κατά πόσο δεν ετεροπροσδιορίζεται; Η ελληνική ιστορία προσφέρει το αναγκαίο πεδίο εφαρμογής των παραπάνω ερωτημάτων στα οποία ο συγγραφέας απαντά με έντονο τον φιλολογικό του στοχασμό σ' ένα βιβλίο με εύγλωττο τίτλο: **Το πολλαπλό ρήγμα. Το Υποκείμενο της Ιστορίας και ο πόλεμος του ανθρώπου**. Από τις εκδόσεις **Έψιλον, Αθήνα 1994**.

* Τα διεθνή γεγονότα των τελευταίων χρόνων έχουν φέρει τους Έλληνες μπροστά σε δεδομένα που στη μέχρι τούδε μακαριότητά τους θεωρούσαν απίθανα να συμβούν. Έτσι, η αντιμετώπισή τους με βεβιασμένες και όψιμες κινήσεις δεν απέ-

Βασιζόμενος λοιπόν σε μια πρώτη φάση στη δομική γλωσσολογία του Saussure και του Hjelmslev, ο Ricoeur θεωρεί ως πεδίο αναφοράς κάθε κειμενοκεντρικής προσέγγισης τις ακόλουθες αρχές: πιστεύει, πρώτον, ότι η γλώσσα συγκροτεί αφ' εαυτής ένα εσωτερικά ομοιογενές σύστημα το οποίο λειτουργεί ορθολογικά. Δεύτερον, ότι η επιστήμη της γλωσσολογίας οφείλει να ανάγεται σε δύο επίπεδα, το συγχρονικό και το διαχρονικό. Και τρίτον, ότι η γλώσσα ορίζεται ως λειτουργία λειτουργιών, ως πεδίο διαντιδράσεων μεταξύ σημείων, τα οποία δεν έχουν αναφορική ή αυτοαναφορική νοηματική αξία, αλλά το σημασιακό τους φορτίο εξαρτάται από τη σχέση τους με τα υπόλοιπα σημεία του πεδίου αναφοράς τους. Θεώρηση που οδηγεί στην άποψη ότι κάθε κείμενο πρέπει να εξετάζεται ως «αυτόνομο πεδίο εσωτερικών διαντιδράσεων».

Καθοριστική, ωστόσο, για τη συγκρότηση της ερμηνευτικής θεωρίας του Ricoeur είναι, όπως υποστηρίζει ο Thompson, και η συμβολή των δομιστικών νεοθετικιστικών γλωσσολογικών αντιλήψεων του Benveniste, τις οποίες όμως ο Ricoeur, σε αρκετά σημεία, υπερβαίνει κριτικά. Ο Benveniste διακρίνει μεταξύ «γλωσσολογίας της γλώσσας» και «γλωσσολογίας του λόγου». Η πρώτη ορίζεται και ως «σημειωτική του σημείου» (=semiotics of the sign), ενώ η δεύτερη ως «σημασιολογία της πρότασης» (=semantics of the sentence). Η πρώτη έχει συστηματικό χαρακτήρα, δίνει προτεραιότητα στο συνταγματικό άξονα και ενδιαφέρεται για την κατανόηση των μηχανισμών παραγωγής του νοήματος σε όλη την κλίμακα της εκφραστικής αλυσίδας: από το φώνημα και το μόρφημα έως το σήμημα (=semanteme). Αντίθετα, στη δεύτερη, στην οποία ο Benveniste αποδίδει μεγαλύτερη σημασία, κυριαρχεί ο παραδειγματικός άξονας, δηλαδή οι σχέσεις αντίθεσης ή αναλογίας μεταξύ των σημείων, όχι στο επίπεδο της πρότασης αλλά σε αυτό του κειμένου. Διότι το νόημα δεν παράγεται από την άθροιση των επιμέρους νοημάτων που εκλύονται από τις λέξεις μιας πρότασης, αλλά από τη σημασιακή φόρτιση που προσλαμβάνουν στα πλαίσια της μακροδομής, την οποία συγκροτεί το κείμενο. Στον παραδειγματικό συνεπώς άξονα, η πρόταση συνιστά γλωσσική πράξη, αυτό που ονομάζουμε δηλαδή λόγο (=discours). Σε αντίθεση όμως με τον Benveniste, ο Ricoeur εκφράζει την άποψη ότι ο λόγος ειδικά επιτελεί αφ' ενός μια αναφορική λειτουργία, εφόσον εγγενώς εικονογραφεί τα πράγματα και απαντά στην περιρρέουσα εξωτερικότητα, αφ' ετέρου φέρει εγγεγραμμένο το στοιχείο της προθετικότητας, αφού εγκιβωτίζει την επιθυμία του υποκειμένου να αναφερθεί σε κάποιον άλλο για κάτι που το απασχολεί. Έτσι, με τις δύο αυτές λειτουργίες του λόγου, η γλώσσα αποκτά «επικοινωνιακότητα». Η επικοινωνιακότητα ορίζεται από τον Ricoeur ως «διαδικασία πρωτογενούς ερμηνείας», στα πλαίσια της οποίας οι συζητητές, μέσω ενός παιχνιδιού διαδοχικών εκατέρωθεν ερωτήσεων και απαντήσεων, καθορίζουν σε ένα πρώτο επίπεδο από το δίκτυο της πολυσημίας κάθε λέξης ποιαν ακριβώς κάθε φορά έννοια χρησιμοποιούν. Διότι, όπως πιστεύει, η πολυσημία δεν προκύπτει στο επίπεδο της λέξης, αλλά στο επίπεδο της πρότασης και του κειμένου, γεγονός που οδηγεί στη δημιουργία του μεταφορικού λόγου, ο οποίος, σε τελευταία ανάλυση, συ-



δωσε παρά τον παρατεταμένο σαρκασμό των Ευρωπαίων εταίρων. Αναφέρομαι, φυσικά, στην έξαρση του Ισλαμισμού και τις κοινωνικές του συνέπειες, όπως και στη διαμόρφωση εθνικών συνειδήσεων με άξονα τη θρησκευτική διαφορά, με αποτέλεσμα να γίνονται αναφορές σε ισλαμικό τόξο κλπ. Ωστόσο, στην Ελλάδα, οι ισλαμικές σπουδές αλλά και οι συναφείς αραβικές, ενώ θα έπρεπε να γνωρίζουν τη μεγαλύτερη άνθηση, υπήρξαν ανύπαρκτες. Η παρουσίαση ενός βιβλίου με τέτοιο αντικείμενο είναι εκ προοιμίου, επομένως, ευπρόσδεκτη, πόσο μάλλον όταν πρόκειται για μια τεκμηριωμένη μελέτη πάνω στη θρησκειολογία. Τη γνωριμία με το Ισλάμ και το φιλοσοφικο-ιδεολογικό του υπόβαθρο προτείνει το μελέτημα του Μητροπολίτη Πισιδίας και πρώην Αρχιεπισκόπου Θυατείρων και Μεγάλης Βρεταννίας **Μεθοδίου Γ. ΦΟΥΓΙΑ**. Με την ιδιαιτερότητα πως τον μελετητή ενδιαφέρει, όπως το υποδηλώνει και ο τίτλος του βιβλίου, **Το ελληνικό υπόβαθρο του Ισλαμισμού**, αντικείμενο που τον οδηγεί στη διερεύνηση των προϋποθέσεων της εξάπλωσης του Ισλαμισμού με το συναφές, αλλά όχι και αυτονόητο ερώτημα, του κατά πόσον η ελληνική ολιγωρία (τότε όπως και τώρα) συνέβαλε στην αιφνίδια έφοδο των Αράβων. Ταυτόχρονα, διαπιστώνοντας πως οι μουσουλμάνοι θεωρητικοί και κυρίως εκείνοι της Ισπανίας μετέφρασαν με μεγάλη προσοχή και αφομοίωσαν τους Έλληνες κλασσικούς σε βαθμό που κάποια αρχαία κείμενα να έχουν διασωθεί από μόνες αυτές τις μεταφράσεις, αναρωτιέται τι ήταν εκείνο που

νιστά αναγκαία δυναμική ανανέωσης της γλώσσας. Τα παραπάνω σημαίνουν ότι μόνον ολότητες λόγου έχουν τη δυνατότητα να εγκλωβίσουν ανεξίτηλα το νόημα που εμπεριέχουν, εφόσον το νοηματικό τους δυναμικό υπερκερνά την πράξη της γραφής ή της εκφοράς, καθώς επίσης και τις άμεσες χρησιμοθηρικές σκοπιμότητες του συντάκτη τους (Thompson, *Critical Hermeneutics...*, ό.π., σελ. 49 και 53).

Κατόπιν αυτών καθίσταται σαφές ότι η υπέρβαση των πλαισίων του γλωσσολογικού δομισμού πραγματοποιείται από τον Ricoeur στους εξής τρεις άξονες: α) αυτόν της εγγενούς αναφορικότητας του λόγου, β) αυτόν της μεταφορικής λειτουργίας ως αναδιάταξης του σημασιακού συστήματος και τέλος γ) αυτόν της αναγωγής της ιστορικής διαδικασίας όχι σε απλή διαχρονικότητα, αλλά σε πορεία αυτοσυγκρότησης, σύνθεσης της πολιτισμικής πολυμορφίας και αυτεπίγνωσης του ανθρώπινου όντος με πρώτη ύλη τη γλώσσα (Thompson, ό.π., σελ. 48).

2ο επίπεδο: η ρικεριανή έννοια του κειμένου

Ο Ricoeur αντιδιαστέλλει τον προφορικό λόγο από το κείμενο και θεωρεί ότι ο πρώτος αποτελεί αντικείμενο της σημασιολογίας, ενώ το δεύτερο συνιστά πρόβλημα της ερμηνευτικής. Το κείμενο έχει τα ακόλουθα γνωρίσματα: 1ον) ορίζεται ως «έργο» (=work). Εγγράφεται δηλαδή σε αυτό το νόημα που αυτονομείται από το δημιουργό του, σε αντίθεση με τον προφορικό λόγο, του οποίου το νόημα συχνά συμπίπτει με τις προθέσεις του ομιλούντος. 2ον) Αποτελεί δομημένη ολότητα, της οποίας το νόημα υπερβαίνει την αθροιστική σημασία των συστατικών μερών της. 3ον) Ως έργο λόγου, έχει συγκεκριμένη μορφή και δομή, ανήκει δηλαδή σε ορισμένο γραμματολογικό είδος και κατά συνέπεια παρακολουθεί την εξέλιξη, τις δομικές τάσεις, αλλά και τις πιθανές υφολογικές ανατροπές του είδους του. Γεγονός που προσδιορίζει άλλωστε το εύρος του ορίζοντα προσδοκιών του αναγνώστη του, κατά τη διάρκεια της διαδικασίας πρόσληψης και ερμηνείας του. 4ον) Φέρει εγγενή υφολογικά χαρακτηριστικά τα οποία ανταποκρίνονται στον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο ο συγγραφέας του επιχειρεί να υπερβεί φαντασιακά τα αίτια και τις συνέπειες της τραυματικής σχέσης του με την περιρρέουσα πραγματικότητα. 5ον) Το κείμενο υπερβαίνει τα όρια αυτού που ο Ricoeur αποκαλεί «φαινομενική αναφορικότητα» (=ostensive reference), χειραφετείται από τις προθέσεις του δημιουργού του, καθώς και από τις ιδιαίτερες συνθήκες μέσα στις οποίες παρήχθη ή την πραγματικότητα που το προκάλεσε, απογυμνώνεται από την καθημερινότητα και τη χωροχρονικότητά του και προσλαμβάνει ενίοτε μια υπερβατολογική αναφορικότητα (=split reference) η οποία συμπυκνώνει υπαρξιακά την ανθρώπινη κατάσταση (Thompson, *Studies...*, σελ. 199-200). Για τον λόγο αυτό, το κείμενο απευθύνεται —δυνάμει τουλάχιστον— στην ανθρώπινη κοινότητα. Γνώρισμα που το διαφοροποιεί από τον προφορικό λόγο ο οποίος παραμένει δέσμιος του αιτίου και της συγκυρίας γένεσής του. Τέλος, 6ον) κάθε κείμενο είναι δομικά πολυφωνικό και σημασιακά πολυσθενές. Συνεπώς, όχι μόνον επιτρέπει, αλλά και επιβάλλει μια ανοικτή ερμηνευτική επεξεργασία, υπό τον όρο, βέβαια, οι ερμηνείες που προβάλλονται

έστρεψε τους Άραβες σοφούς να μεταφράσουν τα κείμενα αυτά, διευκολυνόμενοι και από τους χριστιανούς των περιοχών που κατέκτησαν. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο ερευνώνται αναλυτικά οι ιστορικές προϋποθέσεις της διείσδυσης του Ελληνικού Πολιτισμού στο Ισλάμ και στον Ισλαμικό κόσμο, όσο και οι ελληνίζοντες Ισλαμιστές φιλόσοφοι, ώστε να γίνουν γνωστές οι επιδράσεις που και οι ίδιοι οι Άραβες δεν αμφισβητούν πως δέχτηκαν από τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό. Ένα βιβλίο που αποβλέπει σε μια αποκατάσταση των σχέσεων μεταξύ ελληνικού και αραβικού κόσμου, αναδεικνύοντας τα σημεία τομής αλλά και οφειλών του ενός πολιτισμού στον άλλο, που παραμένουν αιώνες αναξιοποίητα. Από τις εκδόσεις **Νέα Σύνορα - Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα 1994**.

* Όντας μέσα στα πλαίσια θρησκειολογικών προβλημάτων, αξίζει να αναφέρουμε το σύντομο πόνημα (ιστορική μελέτη, σύμφωνα με τον υπότιτλο) του **Διονύση Γ. ΧΙΩΝΗ** με τίτλο **Μιλούσε ο Χριστός ελληνικά; (Αθήνα, 1994)**. Η απάντηση είναι δοσμένη και τεκμηριώνεται από τον μελετητή με αναφορές του σε διάφορα κείμενα αλλά κυρίως στην παρουσίαση της κυρίαρχης θέσης που κατείχε η ελληνική γλώσσα στην περιοχή που έζησε ο Χριστός. Έτσι, σε όσους πρεσβεύουν πως ο Χριστός μιλούσε μόνον αραμαϊκά, ο συγγραφέας απαντά κατηγορηματικά, τασσόμενος υπέρ της ελληνογλωσσίας του Θεανθρώπου.

* **Ananda K. COOMARASWAMY**: «Ένας από τους μοναδικούς σοφούς του αιώνα μας», τον χαρακτήρισε ο Ζήσιμος Λορεντζάτος. Με το βιβλίο του **Η Χριστιανική και Ανατολική Φιλοσοφία της Τέχνης** επαναφέρει στην επικαιρότητα την άποψη περί τέχνης που επικρατούσε σε όλους τους παραδοσιακούς λαούς, σύμφωνα με την οποία η τέχνη είναι ή πρέπει να είναι μια «αποστολή». Πολέμιος της έλλειψης νοήματος της σύγχρονης τέχνης και θεωρίας περί τέχνης, αλλά και του ψυχολογισμού που τη χαρακτηρίζει, ανάγεται σε μια προσωπικότητα που προσπάθησε να επαναπροσδιορίσει

να μην είναι μονοσήμαντες και αυθαίρετες. Αυτό σημαίνει αφ' ενός μεν ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει απόλυτη σύμπτωση μεταξύ του εγγεγραμμένου στο κείμενο νοήματος και της ερμηνείας, αφ' ετέρου δε ότι όλες οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις, που κατά καιρούς προτείνονται, μπορούν —θεωρητικά τουλάχιστον— να εμφανίζονται ως ισότιμες, αρκεί, βέβαια, να τηρούν τους κανόνες της επιστημονικής δεοντολογίας και να σέβονται την ιδιαιτερότητα του κειμένου.

Ωστόσο, σε ό,τι αφορά στην απόλυτη διάκριση προφορικού λόγου και κειμένου, στην οποία προβαίνει ο Ricoeur, ο Thompson έχει να παρατηρήσει τα ακόλουθα: 1ον) Στην εποχή της ηλεκτρονικής επικοινωνίας δεν είναι σαφής πάντοτε ο διαχωρισμός μεταξύ γραπτού και προφορικού λόγου. 2ον) Το κείμενο δεν απευθύνεται παρά μόνον οριακά σε όλους, εφόσον σε κάθε περίπτωση ο συγγραφέας γνωρίζει ποιο είναι το ακριβές ή το δυνητικό κοινό του. 3ον) Το κείμενο δεν αποτελεί πλέον, στα πλαίσια της πολιτιστικής βιομηχανίας, αυτάρκη και αυτόνομη νοηματική και υφολογική δομή, δηλαδή «έργο», αλλά εμφανίζεται ως καταναλωτικό αγαθό με εμπορευματική αξία, άσχετη πολλές φορές με τη νοηματική πληρότητα και την εκφραστική αρτιότητά του, αφού διαμεσολαβείται ήδη από τη φάση της συγγραφής του από προσδιορισμένες εξωκειμενικές σκοπιμότητες. Τέλος, 4ον) το κείμενο, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Thompson, δεν συνιστά ένα κλειστό αυτοαναφορικό νοηματικό σύμπαν, αλλά από τη φύση του είναι γενετικά συνδεδεμένο με τις ιστορικές συνθήκες, μέσα στις οποίες παρήχθη. Το γεγονός αυτό αναγκάζει τον συστηματικό αναγνώστη να μην αρκεστεί στη δομική, υφολογική και νοηματική του ανάλυση, αλλά να προχωρήσει, παράλληλα, και στην κατανόηση των τρόπων, με τους οποίους το κείμενο διαμεσολαβείται από τις παραμέτρους του χώρου και του χρόνου (Thompson, *Studies...*, ό.π., σελ. 195-196).

Πέραν όμως των παραπάνω κριτικών επισημάνσεων, οφείλουμε να αναφέρουμε πως ούτε ο Ricoeur ούτε ο Thompson εξετάζουν καθόλου τη γλώσσα ως σχέση δύναμης και κυριαρχίας, ως συμβολική βία δηλαδή, αλλά ούτε και τον δημιουργό ή τον χρήστη λόγου ως εξουσιαστή και νομέα πρωτογενούς ή δευτερογενούς συμβολικής ισχύος, αναλόγως της θέσης που κατέχει στην κοινωνική και την πολιτιστική ιεραρχία, όπως θα απαιτούσε μια ουσιαστικότερη προσέγγιση η οποία θα λάμβανε υπόψη τις γόνιμες σχετικές απόψεις του Pierre Bourdieu. Κι αυτό παρά το γεγονός ότι, τουλάχιστον, ο δεύτερος στο βιβλίο του *Studies in the Theory of Ideology* παρουσιάζει και αναλύει διεξοδικά το σύνολο της προβληματικής του Bourdieu. Βάσιμα, ωστόσο, μπορεί να υποθέσει κανείς ότι η διαφαινόμενη αποστασιοποίηση του Thompson οφείλεται στο ερευνητικό στρατήγημα του Bourdieu να εκλάβει τη γλώσσα, τις λειτουργίες και τους μηχανισμούς παραγωγής και αναπαραγωγής του λόγου, ως θεμελιώδη κοινωνική πρακτική, η οποία εμπεριέχει τις αλληλένδετες διαδικασίες της συγκρότησης και της εγχάραξης της ιδεολογίας. Αντίληψη που, σε τελευταία ανάλυση, οδηγεί στην επικέντρωση της διερεύνησης του ιδεολογικού φαινομένου στους θεσμούς παραγωγής του λόγου.

την τέχνη με βάση την παραδοσιακή γνώση, της οποίας αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος. Το παρόν βιβλίο είναι συλλογή άρθρων και διαλέξεων του συγγραφέα, σε μετάφραση **Παναγιώτη Σουλτάνη** και εκδόσεις **Πεμπτουσία (1994)**.

* «Αυτοί που θα μιλούσανε πέθαναν όλοι νέοι». Είναι στίχοι του Μανόλη Αναγνωστάκη που ως προμετωπίδα διαψεύδονται από το βιβλίο που υπογράφει ως μεταγραφέας του η **Νίτσα Χριστοπούλου** αφού στην πραγματικότητα πρόκειται για τα γραφτά του άντρα της, υποπλοίαρχου **Μενέλαου ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΥ**, που μετά από 50 χρόνια βλέπουν το φως της δημοσιότητας σε μια έκδοση του **Ναυτικού Μουσείου (1995)**. Με στοργή και φροντίδα, η Ν. Χριστοπούλου επιμελήθηκε με τη βοήθεια εκλεκτών φίλων τα χειρόγραφα, διασταύρωσε πληροφορίες και ονόματα, δημιουργώντας αυτή την τελική μορφή που αποδίδει τη σωματική και ψυχική περιπέτεια του Μ. Χριστόπουλου, ο οποίος, μαζί με άλλους αξιωματικούς και πολίτες, αποπειράται να διαφύγει τον Απρίλη του 1942 στη Μέση Ανατολή. Αντί αυτού, συλλαμβάνεται, κατόπιν προδοσίας, από τους Γερμανούς για να γνωρίσει διαδοχικά τρεις χιτλερικές φυλακές. **«...Έμπλεοι πάσης τιμής»** είναι ο τίτλος αυτής της καθηλωτικής μαρτυρίας — ακριβούς μετάφρασης της σημείωσης του στρατοδίκη στο αιτιολογικό έγγραφο της καταδίκης. Ένα οδοιπορικό προς τον θάνατο, μια αντίσταση της ζωής στον θάνατο. Όπως σημειώνει και ο **Αντρέας Φραγκιάς** στην Εισαγωγή του, «Στα όρια της απάνθρωπης χυδαιότητας αντιτάσσονται τα ακατάβλητα και ανεξάντλητα όρια του ανθρώπου. Στον άνισο και μονόπλευρο αυτόν αγώνα αναπτύσσονται οι εσωτερικές δυνάμεις και ο καθένας ξαφνιάζεται όταν τις ανακαλύπτει...»

* Μια άλλη συγκλονιστική μαρτυρία από έναν επιζήσαντα από το Άουσβιτς είναι το βιβλίο του **Ερρίκου ΣΕΒΙΛΙΑ, Αθήνα-Άουσβιτς**. Ένα βιβλίο που αναφέρεται στην εξόντωση των Ελλήνων Εβραίων από τους αποτρόπαιους μηχανισμούς του χιτλερικού καθεστώτος. Είναι

3ο επίπεδο: η ρικεριανή θεωρία της ερμηνείας

Κατά τον Ricoeur, δύο είναι οι επιστημονικά θεμιτές ερμηνευτικές στρατηγικές. Η πρώτη, η δομική προσέγγιση, θεωρεί το κείμενο ένα κλειστό αυτοαναφορικό σύστημα, ως ένα νοηματικό στεγανό. Η αντίληψη όμως αυτή, όπως επισημαίνει ο Ricoeur, αρκείται στη διακρίβωση των εσωτερικών λειτουργιών του μύθου, του αφηγηματικού ιστού του κειμένου, χωρίς όμως να ενδιαφέρεται ή να είναι σε θέση να εξηγήσει ποια κοσμοαντίληψη προβάλλεται σε κάθε περίπτωση στο μύθο, αλλά επίσης και ποια πραγματικότητα εγκιβωτίζει αναπλασμένη ο μύθος. Τη δεύτερη προσέγγιση, ο Ricoeur την ονομάζει «βαθεία ερμηνεία» διατυπώνοντας την εκτίμηση ότι είναι θεωρητικά πληρέστερη αλλά και αναλυτικά λειτουργικότερη. Η βαθεία ερμηνεία έχει βέβαια αφετηρία τις στρουκτουραλιστικές τεχνικές ανάλυσης, αλλά μελετά τη δομή του κειμένου σε αναφορά με τον φαντασιακό κόσμο που αυτό προβάλλει και την ιστορική συγκυρία στην οποία εγγράφεται. Είναι, θα λέγαμε, ολιστική. Στα πλαίσια μιας τέτοιας προσέγγισης, ο επαρκής αναγνώστης οικειοποιείται τον κόσμο του κειμένου, όχι με την έννοια της ευθείας αναγωγής σε ένα μερικά ή καθ' ολοκληρίαν αλλότριο νοηματικό συνεχές, αλλά με την έννοια της συνειδητής αποστέρησης (=dispossession) των εγχαραγμένων στη διάνοια αξιολογικών κωδίκων ή της ριζικής κατά το δυνατόν αποκόλλησης/αποστασιοποίησης (=distanciation) από το ιδεολογικό σύστημα αναφοράς.

4ο επίπεδο: η υπέρβαση της ιδεολογίας

Ο Thompson διατυπώνει την άποψη ότι οι μετανεωτερικές κοινωνίες κατορθώνουν να επιβιώνουν και να αναπαράγονται όχι εξαιτίας μιας καθολικά δεσμευτικής κοσμοαντίληψης που τις διέπει, όπως συνέβαινε στις προβιομηχανικές δυτικές κοινωνίες, αλλά κατά βάση εξαιτίας του κοινωνικού κατακερματισμού τους, που καθιστά σχεδόν αδύνατο κάθε πολιτικό εγχείρημα οριζόντιας ταξικής συσπείρωσης ή ακόμη και οποιοδήποτε ενδεχόμενο συγκρότησης αρραγών διαταξικών μετώπων (Thompson, *Studies...*, ό.π., σελ. 192). Εντούτοις, επικροτεί τη γνώμη του Ricoeur, ο οποίος ισχυρίζεται ότι η ιδεολογία εξακολουθεί να διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στη συγκρότηση οργανικών δεσμών μεταξύ των πολιτών, στην πραγμάτωση της κοινωνικοπολιτικής συναίνεσης, καθώς και στην κοινωνική ενσωμάτωση, διαμέσου της εγχάραξης ταξικά προσδιορισμένων ιδεών, στάσεων και αρχών δράσης (Thompson, *Studies...*, σελ. ό.π., 188). Ο Ricoeur ταυτίζει μάλιστα την ιδεολογία με το κοινωνικό φαντασιακό, ενώ παράλληλα την αντιδιαστέλλει από την ουτοπία, επειδή η ιδεολογία προσανατολίζεται στο παρελθόν προκειμένου να διατηρηθεί το status quo, αντίθετα με την ουτοπία, που επιζητεί τη μεταβολή και στρέφεται προς το μέλλον.

Για τον Ricoeur η ιδεολογία έχει διττή φύση: μια θετική και μια αρνητική πτυχή. Τα θετικά γνωρίσματα της ιδεολογίας αφορούν στη λειτουργία της ως συνεκτικού δεσμού των κοινωνιών, δηλαδή ως βασικού μηχανισμού συγκρότησης και σφυρηλάτησης της συλλογικής ταυτότητας με σκοπό την αναπαραγωγή της ομάδας. Απεναντίας, τα αρνητικά γνωρίσματα αναφέρονται στην άκριτη πρόσδεση της ομάδας

άξιον απορίας όχι μόνον πώς κάποιοι άνθρωποι κατόρθωσαν να επιβιώσουν από αυτούς, αλλά και πώς, επιβιώνοντας, κατάφεραν να παραμείνουν άνθρωποι. Το βιβλίο κυκλοφόρησε αρχικά στα αγγλικά, σε μετάφραση **Νίκου Σταυρουλάκη**, πρώην Διευθυντού του Εβραϊκού Μουσείου της Ελλάδας, του οποίου την κατατοπιστική εισαγωγή, σημειώσεις και σχόλια εμπεριέχει η ελληνική έκδοση, σε μετάφραση **Δάφνης Καψαμπέλη**. Από τις εκδόσεις του **Βιβλιοπωλείου της Εστίας, Αθήνα 1995**.

* 1943: Έτος του παιδιού. Τραγική ειρωνεία για τα απανταχού σκελετωμένα παιδιά της εποχής εκείνης. Σε μια άκρη της γης, σε μια πόλη της Ελλάδας, στη Χαλκίδα, δίνεται, μέσα στην Κατοχή, ένας αγώνας για να σωθούν τα παιδιά. Μνήμες από εκείνη την εποχή, προσωπικές αναμνήσεις από μια πόλη που έζησε όλες τις εναλλαγές του πολέμου. Πρόκειται για την προσωπική μαρτυρία του **Σωτήρη ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΗ** που καταγράφει τις **Μέρες του 1943-44 στην Εύβοια. Κατοχή-Αντίσταση-Απελευθέρωση**, διασώζοντας την ιστορία ενός τόπου. Από τις εκδόσεις **Χατζηνικολή, Αθήνα 1995**.

* Δίπλα στις πολλαπλές μαρτυρίες για τον πόλεμο του '40, ένα επιστημονικό Συμπόσιο με τίτλο **Η Ελλάδα του '40**, που οργανώθηκε από την **Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας της Σχολής Μωραΐτη**, έλαβε χώρα τον Απρίλη του 1991, αλλά οι ανακοινώσεις που έγιναν εκεί εκδόθηκαν πρόσφατα, μόλις το 1994. Οι ομιλητές έθιξαν ποικίλες πλευρές του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, όπως «Οι θυσίες και οι απώλειες του Ελληνισμού κατά τον Β΄ Π.Π.» (Κ. Καλλιγάς), «Ο πόλεμος της Αλβανίας: ο χώρος και οι άνθρωποι» (Γ. Μαργαρίτης), «Εθνικά στερεότυπα στον αθηναϊκό Τύπο κατά τις παραμονές και την έκρηξη του πολέμου» (Ν. Μπαλτά), «Ο πόλεμος του '40 στην ελληνική λογοτεχνία» (Α. Αργυρίου), «Ποιητής και ιστορία: Η περίπτωση της Σίβυλλας του Άγγελου Σικελιανού» (Θ. Χατζηπανταζής) κ.ά.

στην παράδοση, καθώς και στη σχηματοποιημένη και υστερόβουλη ανάγνωση της πραγματικότητας, πρακτικές που εξυπηρετούν την αποσόβηση κάθε δυνητικού αναπροσανατολισμού των μελών, δηλαδή τη διαιώνιση του υφιστάμενου συστήματος κυριαρχίας.

Στα πλαίσια αυτά, ο Ricoeur εκφράζει την πεποίθηση ότι, ενώ για τον καθημερινό άνθρωπο η ιδεολογία λειτουργεί ως οντολογικό περιπρωμένο, για τον κοινωνικό επιστήμονα που αποπειράται την κειμενική προσέγγιση και σκοπεύει στην ιστορική κατανόηση του κειμένου, η αποϊδεολογικοποίηση σε ό,τι αφορά τόσο στην αρνητική όσο και στη θετική πτυχή της ιδεολογίας αποτελεί ικανή και αναγκαία συνθήκη. Ως αποϊδεολογικοποίηση ορίζει ο Ricoeur την ορθολογική και κριτική αποστασιοποίηση από την ιδεολογία αλλά και την κυρίαρχη κουλτούρα, η οποία νοηματοδοτεί, εξαιτίας της καταγωγής ή της παιδείας μας, τη σκέψη και τη δράση μας. Οφείλουμε πάντως να επισημάνουμε ότι και ο ίδιος ο Ricoeur αναγνωρίζει τη σχετικότητα, τη δυσκολία και την οριακότητα ενδεχομένως της ιδεολογικής αποστασιοποίησης του κοινωνικού επιστήμονα στην αφετηρία ή στη διάρκεια της ερμηνευτικής διαδικασίας, εφόσον οι δεσμοί που τον συνδέουν με τις αξίες της εποχής του είναι σχεδόν οργανικοί (Thompson, *Critical Hermeneutics...*, ό.π., σελ. 60). Παρ' όλα αυτά ο Ricoeur εμμένει στην άποψη ότι η ερμηνευτική διαδικασία αφ' εαυτής συνιστά μια ιδεώδη μέθοδο για την κατανόηση «του εαυτού μας και του κόσμου μας, διαμέσου ενός αντικειμενικοποιημένου μέσου (=του κειμένου), που μελετάται με έναν κριτικό τρόπο προσέγγισης» (Thompson, *Studies...*, ό.π., σελ. 188). Διότι, όπως σημειώνει και ο Thompson υπερασπίζοντας την ηθική και γνωστική εμβέλεια του ερμηνευτικού εγχειρήματος του Ricoeur, «η συνείδηση της αλήθειας δεν είναι κάτι δεδομένο, παγιωμένο και για πάντα πραγματωμένο, αλλά κάτι το οποίο συγκροτείται βαθμιαία μέσω της απομυστικοποίησης και της ορθής κριτικής» (Thompson, *Critical..*, ό.π., σελ. 55). Από αυτή την άποψη, η ερμηνεία του Εγώ που στοχεύει στην αυτοσυνειδησία εύλογα μπορεί να θεωρηθεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ερμηνεία του άλλου (Thompson, *Critical...*, ό.π., σελ. 56).

5ο επίπεδο: η δράση ως κείμενο. Η ερμηνεία της δράσης

Ο Ricoeur θεωρεί ότι η ορθολογική δράση (=έλλογα κίνητρα, ορθολογικός τρόπος επίτευξης) είναι δυνατό να αναλυθεί ως κειμενική δομή. Αυτό σημαίνει ότι και η δράση διεκδικεί την ίδια αυτονομία που απολαμβάνει το κείμενο και για τον λόγο αυτό είναι έγκυρο να παρουσιάζεται ως «ανοικτό έργο», το οποίο επιζητεί την προσφορότερη ερμηνεία του.

Ο Ricoeur εδράζει τη θεωρία της κειμενικής ανάλυσης της δράσης σε δύο αρχές. Η πρώτη κωδικοποιείται από τον ίδιο ως «προθεσιακή εξωτερίκευση» (=intentional exteriorization) και συνοψίζεται στην πεποίθηση ότι το «αποφανσιακό περιεχόμενο» (=propositional content) της δράσης καθηλώνεται εσαεί στους κόλπους της συντελεσμένης πράξης και, όπως το νόημα του κειμένου, αυτονομείται από τα χωροχρονικά πλαίσια της αφόρμησής του, παραμένοντας αδρανές, έως ότου αποκαλυφθεί και πάλι. Η δεύτερη αρχή, που είναι ουσιαστι-

Τις συνεδρίες έκλεισαν κι εδώ προσωπικές αναμνήσεις από το '40.

* **Το Έπος του 1940** μέσα από τις εφημερίδες και τα περιοδικά της εποχής, τιτλοφορείται ένα αλλιώτικο αυτή τη φορά βιβλίο, ως προς τους στόχους που εξυπηρετεί. Πρόκειται για ένα βιβλίο που προτείνουν οι εκπαιδευτικοί **Νίκος Γ. ΓΚΙΩΝΙΑΣ** και **Σοφία Κ. ΡΑΠΤΟΠΟΥΛΟΥ** που περιέχει υλικό για τη διοργάνωση σχολικών εορτών, με ποιήματα, χειροτεχνήματα, τραγούδια, σκοπεύοντας στη διευκόλυνση των δασκάλων, προσφέροντάς τους πρωτότυπο υλικό. Κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Πατάκη, Αθήνα 1995**.

* Ένα βιβλίο για μια άλλη ζοφερή σελίδα της νεώτερης ιστορίας μας είδε το φως της ελληνικής δημοσιότητας καθυστερημένα, για λόγους που άπτονται περισσότερο των αμέσως μετά την έκδοσή του στα αγγλικά, εξελίξεων. Πρόκειται για το βιβλίο της **Αμαλίας ΦΛΕΜΙΝΓΚ, Προσωπική Κατάθεση**, που εκδόθηκε στη Βοστώνη το 1973 με πρωτότυπο τίτλο **A Piece of Truth** και αναφέρεται στην άνοδο της χούντας των συνταγματαρχών, έχοντας, όμως, ως κεντρικό ήρωα τον Αλέξανδρο Παναγούλη. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται στην οργάνωση και αποτυχία του εγχειρήματος απόδρασης του Παναγούλη από τη φυλακή όπου βρισκόταν μετά την απόπειρα δολοφονίας του Παπαδόπουλου. Η συγγραφέας, άμεσα αναμεμειγμένη με τα γεγονότα αυτά, θέλησε με το βιβλίο της να διασώσει από πρώτο χέρι τις σελίδες αυτές του αγώνα,



κά παράγωγη της πρώτης, ομιλεί για τη χειραφέτηση της δράσης από τις προθέσεις και τις μεθόδους πραγματοποίησης, που μετήλθε ο δράστης, όπως επίσης και από τις πιθανές αλυσιδωτές διαντιδράσεις, που αυτή προκάλεσε.

Από την πλευρά του, ο John B. Thompson δεν ελέγχει τόσο τη θεωρητική εμβέλεια όσο την επιστημονική εγκυρότητα της κειμενικής ανάλυσης της δράσης. Κι αυτό, διότι πιστεύει πως παρά τη γοητεία μιας τέτοιου είδους προσέγγισης, η ερμηνεία της δράσης σε κενό αέρος, στο αποστειρωμένο περιβάλλον της καθαρής θεωρίας, όπως επιτάσσει η ρικεριανή προβληματική, είναι ανίκανη να ανταποκριθεί με πληρότητα στις απαιτήσεις μιας πολυδιάστατης ερμηνείας. Σημασία, κατά συνέπεια, έχει ο τρόπος με τον οποίο συντελείται μια πράξη μέσα στα χωροχρονικά και τα ψυχο-νοητικά της συμφραζόμενα. Εξάλλου, θεωρεί ότι η αποκλειστική στροφή των κοινωνικών επιστημών προς το παραδειγματικό μοντέλο της γλωσσολογικής ανάλυσης — τάση η οποία χαρακτηρίζει και τη ρικεριανή προσέγγιση της δράσης — είναι επιστημονικά έωλη, εφόσον δεν ενσωματώνονται στην ερμηνευτική διαδικασία ουσιαστικές πτυχές της πραγματικότητας (Thompson, *Studies...*, ό.π., σελ. 191). Κατά συνέπεια, εκφράζει την άποψη ότι μια επαρκής ερμηνεία της δράσης οφείλει να μη βασίζεται μόνο στο δομικό μοντέλο ανάλυσης, αλλά μάλλον σε ένα συνδυαστικό μοντέλο πολλών μεταβλητών, στα πλαίσια του οποίου θα εξετάζονται τόσο τα δομικά γνωρίσματα του κειμένου ή της δράσης όσο και η ανταπόκρισή τους από την ιστορική πραγματικότητα (Thompson, *Studies...*, ό.π., σελ. 197).

Η κριτική ερμηνευτική του John B. Thompson

Ο Thompson θεωρεί ως δεδομένη τη θέση των Heidegger, Gadamer και Ricoeur ότι το άτομο εντάσσεται στον κόσμο διαμέσου της εσωτερίκευσης της συλλογικής παράδοσης, διαδικασία που πραγματώνεται με την κοινωνική παραγωγή και αναπαραγωγή του λόγου, δηλαδή τη γλωσσική επένδυση και ανταλλαγή των κυρίαρχων στερεοτύπων. Αν πράγματι αυτό ισχύει, η κριτική ερμηνευτική έχει σκοπό να αποξέσει από την παραγόμενη σκέψη δια της μεθόδου της ρικεριανής αποστασιοποίησης τα στοιχεία εκείνα της συλλογικής παράδοσης, όπως και τα κομβικά ιδεολογήματα της κυρίαρχης ιδεολογίας, τα οποία αποκλείουν την απροϊδέαστη θέαση της πραγματικότητας και ακυρώνουν κάθε ουσιαστικό ερμηνευτικό εγχείρημα. Ωστόσο, ο Thompson ομολογεί πως μια τέτοια γνωστική διεργασία δεν είναι δυνατό να έχει οριστικό και ριζικό κριτικό χαρακτήρα, παρά τις αντίθετες μαξιμαλιστικές προθέσεις των Althusser και Habermas, διότι η συλλογική παράδοση και η κυρίαρχη ιδεολογία εγχαράσσονται στον πυρήνα της ατομικής συνείδησης, απ' όπου υποβαστάζουν νοητικά, ψυχικά και συναισθηματικά την προσωπικότητα. Αυτό σημαίνει ότι τα άτομα, αλλά και τα συλλογικά υποκείμενα, είναι ικανά μόνον για μια εξ ορισμού μερική και αποσπασματική ανάγνωση της πραγματικότητας, χωρίς, εντούτοις, το εγχείρημά τους να χάνει τον δυναμικό και κριτικό του χαρακτήρα. Στην περίπτωση βέβαια που σημείο εκκίνησής του αποτελεί ο αυτοκριτικός έλεγχος, ενώ μεθοδολογική αρχή του συνι-

αναφερόμενη και σε άλλα πρόσωπα της επικαιρότητας της εποχής και πρώτιστα στους γνωστούς βασανιστές της χούντας. Ο μεταφραστής **Νίκος Φωκάς**, γνωστός ποιητής, είχε αναλάβει από την εποχή εκείνη τη μετάφραση του βιβλίου στα ελληνικά, η έκδοση της οποίας όμως ουδέποτε πραγματοποιήθηκε. Πέντε χρόνια μετά τον θάνατο της Αμαλίας Φλέμινγκ, η ανακάλυψη εκείνων των χειρογράφων της μετάφρασης, καθώς και οι διορθώσεις που είχε επιφέρει επ' αυτής η συγγραφέας αποτέλεσαν το αντικείμενο μιας νέας επεξεργασίας του κειμένου και της κυκλοφορίας του από τις εκδόσεις του **Βιβλιοπωλείου της Εστίας, Αθήνα 1995**.

* Πανηγυρικοί επετείων, εναρκτήριες ομιλίες συνεδρίων και άλλα κείμενα, γραμμένα την τελευταία εξαετία, συνθέτουν συγκεντρωμένα το βιβλίο του **Κωνσταντίνου ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ** με γενικό τίτλο **Ελληνικά Θέματα Ιστορίας και Πολιτισμού**. Κοινός άξονας όλων των κειμένων ο Ελληνισμός και η συμβολή του στην ιστορία της ανθρωπότητας: το ιδιαίτερο βάρος του και η συμβολή του στην παγκόσμια πολιτιστική ανάπτυξη αλλά και η προβληματική του επιβίωση στο μέλλον. Ευρύτατο το φάσμα των επιμέρους θεματικών: το 1821, η Χάρτα του Ρήγα, η Μικρασιατική Καταστροφή, η ελληνική διασπορά, η Κύπρος αλλά και θέματα που άπτονται της αρχαίας Ελλάδας, όπως η Αθηναϊκή Δημοκρατία, οι Ολυμπιακοί Αγώνες, σχετικά με τους Έλληνες φιλοσόφους και την ιατρική, τον αθλητισμό, τη γερμανική φιλοσοφία. Το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Παπαζήση, Αθήνα 1994**.

* Η προσωπικότητα του Αλκιβιάδη, η ζωή του, η πολιτική του, γενικά ο δημόσιος και ιδιωτικός του βίος, έχει συχνά απασχολήσει τους μελετητές. Σήμερα, μια ολοκληρωμένη μελέτη, απόλυτα τεκμηριωμένη αλλά και γραμμένη με τρόπο εύκολα προσιτό στο ευρύ κοινό, συντάχθηκε από τη γνωστή ελληνίστρια, ακαδημαϊκό, προσφάτως πολιτογραφημένη Ελληνίδα με Προεδρικό Διάταγμα του 1995 και τιμημένη με το βραβείο Ωνάση, **Ζακλίν ντε ΡΟΜΙΓΙ**. Μια μυθιστορηματι-

στά η ακριβής αντιστοίχηση ιδεολογίας, πολιτικών θεσμών και μηχανισμών κυριαρχίας (Thompson, *Studies...*, ό.π., σελ. 200-202).

Γιώργος Κόκκινος

ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ «ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ»

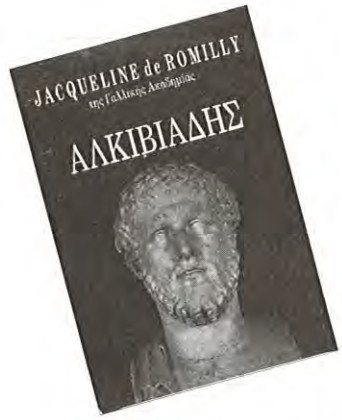
Χρήστος ΑΞΕΛΟΣ: *Στοιχεία κριτικής της νεοελληνικής ιδεολογίας*, εκδ. ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, Αθήνα 1995, σελ. 167

Η ιδεολογία που κυριαρχεί σε μια κοινωνία έχει τη βάση της στις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες. Έχοντας βαθειές ρίζες στο κοινωνικό είναι, απλώνεται και επηρεάζει όλες τις πτυχές της ζωής, ακόμα κι εκείνες όπου δεν μπορεί να γίνει εύκολα ορατή.

Μια προσπάθεια ανάλυσης και κριτικής της νεοελληνικής ιδεολογίας αποτελεί το νέο βιβλίο του Χρ. Αξελού «Στοιχεία κριτικής της νεοελληνικής ιδεολογίας». Ο συγγραφέας επιχειρεί να αποκαλύψει τις αρνητικές επιδράσεις της «ιδεολογίας της συνέχειας» σε ολόκληρο το κοινωνικό φάσμα, αλλά κυρίως στις θεωρητικές επιστήμες και να συμβάλει κατά το δυνατό στην εξάλειψη αυτών των επιδράσεων.

Στην αρχή του βιβλίου υπάρχουν ορισμένες προκαταρκτικές παρατηρήσεις, σχετικές με τους όρους «νοοτροπία», «ιδεολογία» και «βιοσοφία». Αναφέρεται, λοιπόν, ότι η νοοτροπία απορρέει άμεσα από τις συνθήκες ζωής και μεταβάλλεται όποτε μεταβάλλονται οι συγκεκριμένες συνθήκες. Αντίθετα (χωρίς να είναι απόλυτη η διάκριση μεταξύ τους), η ιδεολογία, ναι μεν έχει ως προϋπόθεση κάποιες κοινωνικές συνθήκες, αλλά τις υπερβαίνει για να αποτελέσει μια ιδιαίτερη διανοητική κατασκευή. Τέλος, η βιοσοφία είναι κυρίως ένας όρος με πρακτική σημασία, μια στρατηγική που αφορά τον τρόπο του ζην, διαμορφωμένη και αυτή από τις συνθήκες ζωής ενός μεγάλου αριθμού συμπολιτών.

Μετά τις πρώτες απαραίτητες διευκρινίσεις, στο πρώτο μέρος του βιβλίου, που έχει τίτλο «Τα χαρακτηριστικά της συνειδησιακής κατάστασης και οι πηγές τους», παρουσιάζονται αρχικά οι βασικές θέσεις του συγγραφέα. Ο Χρ. Αξελός σκοπεύει να αποδείξει ότι η ιδεολογία της «ελληνικής συνέχειας» ενδυναμώνεται εκ νέου στις μέρες μας (χωρίς βέβαια ποτέ να είχε ολοκληρωτικά εκλείψει), ενισχυμένη από το ξέσπασμα του εθνικισμού. Αυτή η ιδεολογία φέρει τη μεγαλύτερη ευθύνη για την τελμάτωση της θεωρητικής επιστημονικής σκέψης στην Ελλάδα, επειδή συντελεί στην επικράτηση της στείρας προβολής των πνευματικών έργων της ελληνικής αρχαιότητας και στην αυθαίρετη και άκριτη υιοθέτηση ή απόρριψη των αλλοδαπών θεωριών ή κειμένων. Η Εισαγωγή στη μετάφραση του «Σοφιστή» του Πλάτωνα από τον Δημήτρη Γληνό και το «*Μυθιστόρημα του Μεσοπολέ-*



κή βιογραφία για το φαινόμενο Αλκιβιάδη, αυτόν που δεν έπαψε να δημιουργεί σκάνδαλα στην αθηναϊκή δημοκρατία αλλά και να συναρπάζει τους συμπολίτες του, αυτό το κακομαθημένο και φιλόδοξο παιδί που ενείχε από την παιδική του ηλικία τον φιλόδοξο άντρα που νόμιζε πως όλα του επιτρέπονταν και όλα του συγχωρούνταν. Όπως ακριβώς διευκρινίζει και ο ίδιος ο τίτλος του βιβλίου **Αλκιβιάδης ή οι κίνδυνοι της φιλοδοξίας**. Η Ρομιγί δεν παθιάζεται υπέρ ή κατά του Αλκιβιάδη. Παραθέτει και διασταυρώνει τις πηγές της, δίνει τις διαφορετικές εκδοχές, αναλύει με επιστημονικό τρόπο και αντικειμενικότητα τις πρακτικές που οδήγησαν στην άνοδο και πτώση μιας ούτως ή άλλως δυναμικής προσωπικότητας. Με νηφαλιότητα αναφέρεται τόσο στη σεξουαλική του ζωή όσο και στον πολιτικό του βίο, τοποθετώντας τις πράξεις του στο πλαίσιο της εποχής και των θεσμών. Ακόμη και για την περίφημη αποτυχημένη εκστρατεία στη Σικελία, θα αναρωτηθεί: κατά πόσο ήταν απίθανη μια νίκη της οποίας οι συνέπειες θα ήταν κοσμοϊστορικές για την εξέλιξη του αρχαίου κόσμου; Το έργο εκδόθηκε ταυτόχρονα σχεδόν με τη γαλλική και στην ελληνική γλώσσα χάρη στις εκδόσεις **Το Άστυ, Αθήνα 1995**, ενώ η αμεσότητά του πολλά οφείλει στις μεταφράστριές του **Αθηνά Μπάμπη-Αθανασίου** και **Κατερίνα Μηλιαρέση**. Προλογίζεται από τον Ακαδημαϊκό **Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο**.

* Ο **Πιερ ΚΛΑΣΤΡ** θεωρείται ως ο κατ' εξοχήν εθνολόγος της επιτόπιας έρευνας. Επενδύοντας το υλικό του με φι-

μου του Δημήτρη Μορτόγια είναι οι βασικές πηγές απ' όπου αντλούνται οι παραπάνω προβληματισμοί.

Στο πρώτο κείμενο, ο Γληνός μιλάει για το «ιδεολογικό τρίπτυχο» που αποτελεί το κεντρικό περιεχόμενο της νεοελληνικής ιδεολογίας. Η επιθυμία αναβίωσης του αρχαίου ελληνικού πνεύματος, η κληρονομιά του Βυζαντίου και του χριστιανισμού και η Μεγάλη Ιδέα, δηλαδή η προσπάθεια πολιτικής αναγέννησης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, είναι οι συνιστώσες του τριπτύχου. Όμως, τα στοιχεία αυτά δεν συμβιβάζονται μεταξύ τους, πράγμα που παρουσιάζεται εύστοχα από τον Γληνό με την έκφραση «ιδεολογικός ανεδαφισμός». Πώς άλλωστε είναι δυνατόν να εναρμονιστεί το πανθεϊστικό πνεύμα της αρχαίας Ελλάδας με τον χριστιανισμό του Βυζαντίου, που πρεσβεύει τον ένα, πανάγαθο και παντοδύναμο Θεό; Το ιδεολογικό τρίπτυχο φαίνεται να χωλαίνει και ο Χρ. Αξελός, για να γίνουν πιο εμφανείς οι αντιφάσεις του, αναφέρει την άποψη του Hegel για τους αρχαίους θεούς, που κατά τη γνώμη του αποτελούν την ενσάρκωση και των φυσικών δυνάμεων, αλλά και των ηθικών αξιών του αρχαίου κόσμου, σε αντιδιαστολή με τον Θεό του χριστιανισμού (π.χ. ο Δίας προσωποποιεί την καταστροφική και μαζί δημιουργική δύναμη της φύσης αλλά και το κράτος, τη δύναμη και το δίκαιο μέσα στην πόλη-κράτος).

Όσον αφορά τις ανθρωπιστικές επιστήμες, που ενδιαφέρουν κυρίως τον Γληνό, το ιδεολογικό αυτό τρίπτυχο, δηλαδή η ιδεολογία της ελληνικής συνέχειας, διαποτίζει την επιστημονική έρευνα και βλάπτει σοβαρά το έργο της. Ποια είναι όμως τα γνωρίσματα της φιλολογικής επιστήμης και γενικότερα των ανθρωπιστικών επιστημών την εποχή του Γληνού; Αφού διακρίνει τρεις περιόδους στην πνευματική ζωή της Ελλάδας στους τελευταίους δύο αιώνες (1. προεπαναστατική, 2. μετεπαναστατική ως το 1900 και 3. περίοδος από το 1900 ως τις μέρες του, το 1940), ο Γληνός αναφέρει ότι δύο είναι οι βασικές τάσεις της σύγχρονής του πνευματικής ζωής. Η πρώτη είναι η τάση για την ανασύνθεση των ολοτήτων, που ξεπερνά την αποσπασματική αντίληψη της ιστορίας και οδηγεί στη συνολική κατανόηση του πολιτισμού. Η δεύτερη είναι η «αξιολογική αναβίωση των ιστορικών δεδομένων, ανάλογα με την κοσμοθεωρητική αφετηρία που εμπνέει τον ερευνητή» (σελ. 28).

Όμως οι τάσεις αυτές εγκυμονούν τρεις κινδύνους που μπορούν να προσβάλουν την εγκυρότητα των θεωρητικών ερευνών. Ο πρώτος είναι ο κίνδυνος της παραγνώρισης της αιτιακής σχέσης μεταξύ των συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών (υλικών και συνειδησιακών) και του ιστορικού γίγνεσθαι. Ο δεύτερος κίνδυνος, φυσική συνέπεια του πρώτου, είναι μήπως «αποσπάσουμε» τις πνευματικές μορφές από το ιστορικό περιβάλλον τους και τις απολυτοποιήσουμε, οδηγούμενοι στον φορμαλισμό. Αυτό το σημείο χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή, γιατί ο φορμαλισμός συνεπάγεται την αυθαίρετη αποδοχή ή απόρριψη των διάφορων πνευματικών δημιουργημάτων, αυθαίρετη αποδοχή ή απόρριψη που συνδέονται άμεσα με την παντελή απουσία κρίσης ή την παρουσία μιας απόλυτης και γι' αυτό τυφλής κριτικής. Ο τρίτος κίνδυνος είναι αυτός του βερμπαλισμού και της κενολογίας, που ταλάνιζε από τότε ήδη τις θεωρητικές επιστήμες στον τόπο μας.

λοσοφικές διαστάσεις κατέχει μια ιδιάζουσα θέση στον εθνολογικό χώρο. Έχοντας πραγματοποιήσει αποστολές στη Νότια Αμερική, έχει μελετήσει διάφορες φυλές Ινδιάνων με διαφορετική κοινωνική δόμηση (μη-γεωργούς, γεωργούς, πολεμικές φυλές κλπ.), ώστε να διαπιστώσει με βεβαιότητα πως ο πόλεμος είναι η βασική δραστηριότητα των πρωτόγονων κοινωνιών. Γεγονός που τον οδηγεί να τις χαρακτηρίσει κοινωνίες βίαιες που φθάνουν να ταυτίζουν το κοινωνικό είναι με το είναι-για-τον-πόλεμο. Το θέμα αυτό αναλύει στο μικρού μεγέθους βιβλίο του που κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις **Έρασμος (1994)** με τίτλο **Αρχαιολογία της βίας. Ο πόλεμος στις πρωτόγονες κοινωνίες**, σε μετάφραση **Βασίλη Κούγκουλου**. Ο Κλαστρ γεννήθηκε το 1934 και σκοτώθηκε σε αυτοκινητιστικό δυστύχημα το 1977.

* Ένα βιβλίο βάσης θα χαρακτηρίζαμε το μελέτημα του **Άνταμ ΚΟΥΠΕΡ, Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι**. Πρόκειται για ένα σύγγραμμα που δίνει τις βασικές κατευθυντήριες της κοινωνικής ανθρωπολογίας από τις απαρχές της, περνώντας από τον Ράντλιφ-Μπράουν, την είσοδο του δομισμού και τον Λέβι-Στρως, επικεντρωμένο, πάντοτε, στη βρετανική ανθρωπολογική οπτική, εξ ου και ο υπότιτλος: **«Η σύγχρονη βρεταννική σχολή»**. Γραμμένο το 1973, αναθημοσιεύθηκε εμπλουτισμένο το 1983, περιλαμβάνοντας και ένα κεφάλαιο για τη δεκαετία 1972-'82 που θεωρήθηκε ισχνή για τις ανθρωπολογικές σπουδές. Ειδικά για την ελληνική έκδοση, ένας πρόλογος του συγγραφέα παρουσιάζει τις τρεις καθιερωμένες ερευνητικές προοπτικές στην ανθρωπολογία, δηλαδή την ευρωπαϊκή (ντυρκεμιανής παράδοσης, εμπλουτισμένη ωστόσο από βεμπεριανή και μαρξιστική θεωρία), την αμερικάνικη ανθρωπολογική προοπτική που εκκινά από τον Boas με αντικείμενο τον πολιτισμό και τις πολιτισμικές διαφορές και την αμερικανική ανθρωπολογία που ξεκινά από τον Δαρβίνο και τονίζει τους υλικούς παράγοντες της εξελικτικής διαδικασίας. Σ' αυτές όμως τις μητροπολιτικές ανθρωπολογίες, θα πρέπει σήμερα να δούμε τις ανερχόμενες

Οι συνέπειες των τριών κινδύνων είναι εύκολο να διαγνωσθούν σε όλες τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Στον χώρο της φιλοσοφίας, όπως παρατηρεί ο Χρ. Αξελός, μεταξύ των ετών 1930-40 τρεις από τους κορυφαίους εκπροσώπους της φιλοσοφικής σκέψης στην Ελλάδα είναι: ο Κ. Γεωργούλης, που συνδέεται με την οντολογία του Heidegger και του Αριστοτέλη, ο Δ. Καπετανάκης, που συνδέεται με την υπαρξιακή ανθρωπολογία του Jaspers και ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, που συνδέεται με την καντιανή γνωσιοθεωρία. Το κοινό στοιχείο των τριών Ελλήνων επιστημόνων είναι η αυθαίρετη απομόνωση μιας επιλεγμένης φιλοσοφικής θεωρίας και ειδικότερα ενός φιλοσοφικού πεδίου της κάθε θεωρίας, που πηγάζει από την έλλειψη της δημιουργικής κριτικής.

Η αυθαιρεσία στην επιλογή και στην ερμηνεία θεωριών και εννοιών υπάρχει παντού. Ο Χρ. Αξελός χρησιμοποιεί και άλλα παραδείγματα, όπως είναι η αρνητική αντιμετώπιση της έννοιας «μηδενιστής» στην Ελλάδα (χωρίς καν να αναγνωρίζεται η θετικότητα της κριτικής στάσης που σημαίνει ο μηδενισμός) και ο ορισμός της ηθικής από τον Παπανούτσο. Σ' αυτόν τον ορισμό ο Ευ. Παπανούτσος μένει προσκολλημένος στην ετυμολογική και σημασιολογική διερεύνηση της έννοιας, αγνοώντας τα διδάγματα της ηθικής φιλοσοφίας του Kant, τα οποία, από τη στιγμή που διατυπώθηκαν, είναι υποχρεωμένος όποιος ασχολείται με αυτή την περιοχή της φιλοσοφίας να τα λάβει σοβαρά υπόψη του.

Για να αποφύγουμε την παγίδα του «ιδεολογικού τριπτύχου» που οδηγεί στην αυθαιρεσία και τον φορμαλισμό, θα πρέπει να εμπλουτίσουμε την ιδεολογία της ελληνικής συνέχειας με τις έννοιες της ασυνέχειας και της ρωγμής. Η ελληνική συνέχεια εμπεριέχει την ασυνέχεια και παρουσιάζει τουλάχιστον τρεις βαθιές ρωγμές: α) την εποχή που το πολιτικο-κοινωνικό σύστημα των πόλεων-κρατών φτάνει στο ιστορικό του τέλος και η ταυτόχρονη άνοδος των Μακεδόνων σημαίνει την αρχή της Ελληνιστικής εποχής, β) την εποχή της δύσης του πανθεϊστικού πνεύματος της αρχαιότητας και της επικράτησης του χριστιανισμού και γ) την εποχή της πτώσης του Βυζαντίου.

Στη συνέχεια, με αφορμή μια επιστολή προς την «Καθημερινή», που κάνει λόγο για μαι «ανθελληνική» πινακίδα στο Λούβρο, με την επιγραφή «Alexandre, vainqueur de la Grèce...» (Ο Αλέξανδρος που κατανίκησε την Ελλάδα), ο συγγραφέας βρίσκει την ευκαιρία να δείξει το βάθος της πρώτης απ' αυτές τις ρωγμές στην ελληνική ιστορία, μέσα από την αντιπαράθεση των Μακεδόνων και των υπολοίπων Ελλήνων στα χρόνια του Φιλίππου. Ο Δημοσθένης, στους «Φιλιππικούς» του, αντιδιαστέλλει τους Μακεδόνες προς τους Έλληνες. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι Μακεδόνες δεν ήταν Έλληνες, αλλά φανερώνει την αντιπαράθεση που υπήρχε ανάμεσα στα δύο πολιτικά συστήματα της εποχής: στο σύστημα της πόλης-κράτους, που ήταν τοπικό και «αποκεντρωτικό» και στο αδιαμόρφωτο ακόμα σύστημα της Ελληνιστικής Αυτοκρατορίας που επικράτησε με τον Φίλιππο και έπειτα με τον Αλέξανδρο. Ακόμα βαθύτερα: δείχνει την αντιπαράθεση δύο διαφορετικών πολιτιστικών και ηθικών κόσμων που αντανακλάται και στο επίπεδο της γλώσσας και του λόγου. Στο επίπεδο της γλώσσας του Τρίτου Κόσμου αλλά και εκείνες που διαφαίνονται από τις πρώην ανατολικές χώρες. Κατατοπιστικός πρόλογος, όπως άλλωστε κι εκείνος του επιμελητή της έκδοσης, **Ε. Παπαταξιάρχη**. Η μετάφραση έγινε από τη **Χρ. Μιχαλοπούλου-Βεΐκου** και η έκδοση από τον **Καστανιώτη, Αθήνα 1994.**

* **Προσεγγίσεις σε θέματα κοινωνικού προβληματισμού** τιτλοφορείται ένα βιβλίο που αποδέκτες του έχει βασικά τους μαθητές και τους δασκάλους τους (χωρίς να αποκλείεται το ευρύτερο κοινό) και αντικείμενό του αποτελεί όχι υποχρεωτικά κάποιο συγκεκριμένο μάθημα αλλά η υπέρβαση του κατακερματισμού των γνώσεων που προσφέρει το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα. Με άλλα λόγια, προσφέρεται στον μαθητή ένα πολύτιμο εργαλείο συστηματοποίησης των όσων μαθαίνει ή, όπως θα λέγαμε αλλιώς, μια διεπιστημονική προσέγγιση της γνώσης, ώστε να καταστεί ικανός να τη χρησιμοποιήσει στο μάθημα τόσο της έκθεσης όσο και σε άλλα μαθήματα. Το βιβλίο δομείται σε θεματικές ενότητες: παιδεία, εργασία, ελεύθερος χρόνος, ΜΜΕ - Τύπος, διαφήμιση, βιβλίο. Όπως, όμως, προτείνουν οι συγγραφείς του εκπαιδευτικοί **Γιώτα ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ** και **Μαρία ΠΑΠΑΝΤΩΝΗ**, η διασύνδεση των ενοτήτων αυτών δεν θα πρέπει να νοηθεί μόνον γραμμικά αλλά κυκλικά, ενώ η ανάλυση της κάθε ενότητας, χωρίς ομοιομορφία, παίρνει χαρακτήρα οικείο για τον μαθητή, όπως θα γινόταν μια συζή-

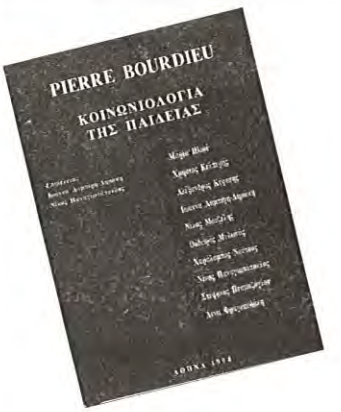


σας, η μετονομασία των Ελλήνων σε Ρωμηούς είναι άλλο ένα παράδειγμα για τη ρήξη της ελληνικής συνέχειας.

Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, με τίτλο «Πού βρίσκεται η συνειδησιακή κατάσταση σήμερα;», εξετάζονται ορισμένα ακόμα χαρακτηριστικά της σημερινής ελληνικής συνείδησης. Μέσα από το έργο *Το Μυθιστόρημα του Μεσοπολέμου* του Μορτόγια, ξεπροβάλλει η έννοια του «φιλάρεσκου επαρχιωτισμού». Ο φιλάρεσκος επαρχιωτισμός έχει δύο όψεις. Η πρώτη είναι η ιδεολογία της ελληνικής συνέχειας που επιφέρει τον «εκλεκτικισμό» κατά τον Μορτόγια, δηλαδή την αυθαιρεσία της επιλογής και ένα «άκακο παιχνίδι με αφηρημένες έννοιες λόγω έλλειψης ζωτικού σημείου αναφοράς» (σελ. 71). Η δεύτερη είναι η άκριτη υιοθέτηση των τελευταίων θεωριών του εξωτερικού, που αποσκοπεί ακριβώς στο να καλύψει την έλλειψη πρωτότυπης σκέψης και κριτικής που θα απαιτούσαν αναλυτικές και συνθετικές ικανότητες οι οποίες μοιάζουν ανύπαρκτες. Οι δύο όψεις του φιλάρεσκου επαρχιωτισμού μπορούν να παραλληλιστούν με τους «δύο ανταγωνιστικούς τύπους πολιτικής κουλτούρας» του Ν. Μουζέλη, από τους οποίους ο ένας είναι εσωστρεφής και ξενόφοβος, ενώ ο άλλος στρέφεται προς την ανεπτυγμένη Δύση και στοχεύει στον «εκσυγχρονισμό» της ελληνικής κοινωνίας μέσα από την υιοθέτηση ξένων θεσμών και αξιών. Όμως, ο Χρ. Αξελός εδώ προσθέτει ότι αυτές οι δύο όψεις, τουλάχιστον σχετικά με την πνευματική παραγωγή, δεν συγκρούονται μεταξύ τους, αλλά είναι παραπληρωματικές. Η αυθαίρετη αποδοχή και παρουσίαση των αλλοδαπών πνευματικών θεωριών χρησιμοποιείται για να καλύψει αυτό το παιχνίδι των εννοιών, που μπορεί να δημιουργήσει μόνο νεκρά νοητικά κατασκευάσματα.

Την ιδιαίτερα σημαντική άποψη για τον φιλάρεσκο επαρχιωτισμό στην πνευματική ζωή των Ελλήνων προσπαθεί να διασαφηνίσει ο Χρ. Αξελός περισσότερο, μέσα από αποσπάσματα του Τύπου, κυρίως από την περίοδο 1993-94. Με αυτή τη μέθοδο θέλει να προσεγγίσει τη σύγχρονη οπτική για το έργο του ιστορικού, ο οποίος, σύμφωνα και με την Ελένη Γλύκατζη-Ahrweiler, πρέπει να ασχολείται όχι μόνο με τα μεγάλα γεγονότα, αλλά και με τα μικρά γεγονότα της καθημερινής ζωής, ως ενδεικτικά για διαθέσεις και ροπές που τείνουν να εξαπλωθούν μέσα στην κοινωνία και τελικά αποκρυσταλλώνονται σε μεγάλα γεγονότα.

Στα πλαίσια αυτού του τρόπου εργασίας, ο συγγραφέας εξετάζει μια συνέντευξη που έδωσε στην εφημερίδα «Τα Νέα» η Ρίτα Λυμπεράκη. Εκεί η συγγραφέας διατυπώνει δύο εξισώσεις, ότι ο Πολιτισμός είναι ταυτόσημος με τον Ελληνισμό και ότι οι Έλληνες είναι, μέσα στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα, οι τελευταίοι Βυζαντινοί. Η πρώτη εξίσωση, ισχυρίζεται ο Χρ. Αξελός, δεν είναι δυνατόν να ισχύει για όλο το εύρος του Ελληνισμού. Ίσως ο πολιτισμός να μπορεί να ταυτιστεί με την εποχή της κυριαρχίας του ελληνικού πνεύματος, από τα αρχαία χρόνια ως τη Ρωμαϊκή εποχή. Μπορεί όμως να γίνει το ίδιο και με την Ελλάδα της τελευταίας περιόδου, η οποία είναι παγιδευμένη από την έννοια του φιλάρεσκου επαρχιωτισμού και δεν μπορεί να παράγει πρωτότυπα πολιτιστικά προϊόντα; Όσον αφορά τη δεύτερη εξίσωση, οι Ευρωπαίοι εταίροι συνεχώς απομακρύνονται από την Ελλάτηση μέσα στην τάξη. Με αυτόν τον τρόπο δίνεται η δυνατότητα να θιχτούν διάφορα συναφή θέματα και οι τυχόν προεκτάσεις τους. Το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **GN Δημιουργική**.



* Ένα σημαντικό βιβλίο με τίτλο **Pierre Bourdieu. Κοινωνιολογία της παιδείας** εκδόθηκε σε συνεργασία των εκδοτικών οίκων **Καρδαμίτσα** και **Δελφίνι (Αθήνα 1994)**. Αποτελεί τη δημοσίευση των πρακτικών της Ημερίδας που διοργανώθηκε από τους δύο αυτούς εκδότες προς τιμήν του έργου του μεγάλου Γάλλου κοινωνιολόγου Πιερ Μπουρντιέ, αμετάφραστου στην Ελλάδα μέχρι τις πρόσφατες εκδόσεις κάποιων έργων του από τους ίδιους αυτούς εκδότες (τις οποίες και έχουμε παρουσιάσει από τη στήλη αυτή). Στην Ημερίδα έγιναν δέκα ανακοινώσεις από Έλληνες επιστήμονες με αντικείμενο το έργο του Μπουρντιέ πάνω στον βασικότερο τομέα των ενδιαφερόντων του, την κοινωνιολογία της παιδείας. Κάποιες από τις ανακοινώσεις έκαναν σφαιρικότερη αναφορά-παρουσίαση του έργου αυτού, ενώ οι υπόλοιπες ανέλυσαν συγκεκριμένα βιβλία του, επιχειρώντας μια πρώτη ουσιαστική γνωριμία του ελληνικού αναγνωστικού κοινού με τη θεωρία και τη σκέψη του Γάλλου καθηγητή του College de France και της Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales του Παρισιού. Η επιμέλεια ανήκει στην καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Αθηνών **Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη** και στον **Νίκο Παναγιωτόπουλο**, γνωστό από τις μεταφράσεις του έργου του Μπουρντιέ στα ελληνικά και μαθητή του

δα λόγω των λαθών της ελληνικής ηγεσίας αλλά και της αλόγιστης εθνικιστικής τάσης του ελληνικού πληθυσμού. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του ζητήματος της ονομασίας της FYROM. Η φράση «Το όνομά μας είναι η ψυχή μας», που προέρχεται από την επιστολή έξι πνευματικών ηγετών της χώρας προς τους Υπουργούς Εξωτερικών της Κοινότητας και την υιοθέτησε και ο πρωθυπουργός Α. Παπανδρέου σε ομιλία του στη Θεσσαλονίκη, τον Σεπτέμβριο του 1993, δεν αποτελεί πειστικό επιχείρημα. Αυτό γιατί «έστω κι αν παραδεχτούμε ότι η φράση εγκλείει κάποια αλήθεια, δεν αποκλείεται, ούτε είναι κακό, στις ψυχές δύο λαών, μάλιστα γειτόνων λαών, να υπάρχει κάτι κοινό, δηλαδή μια ψυχική κοινότητα και ομοιότητα, που αντιστοιχεί στην ταυτότητα του γεωγραφικού χώρου εδώθε και εκείθεν των συνόρων και που δεν αίρει την ιδιομορφία και ιδιοσυγκρασία των λαών» (σελ. 78). Η θέση όμως της Ελλάδας φαίνεται να υποστηρίζει την απόλυτη ποιοτική υπεροχή μεταξύ δύο λαών, που βασίζεται στην απόλυτη ποιοτική διαφορά. Κάτι τέτοιο μας θυμίζει, αν και είναι λιγότερο έντονο, το αρχαιοελληνικό ιδεολόγημα που πρέσβευε ότι οι Έλληνες είναι φυλή κυρίων, ενώ οι υπόλοιπες φυλές μόνον δούλοι μπορούν να είναι. Αυτό το ιδεολόγημα ήταν και η αιτία μιας σύγκρουσης του Αριστοτέλη ως υποστηρικτή του με τον Αλέξανδρο, που πίστευε ότι έκανε πράξη την ισότητα των Ελλήνων με τις φυλές της Περσικής Αυτοκρατορίας.

Συμπερασματικά, οι δύο εξισώσεις της Λυμπεράκη αποτελούν μια μερική και επιφυλακτική επανεμφάνιση της Μεγάλης Ιδέας, χωρίς όμως να αφορούν το πολιτικό επίπεδο. Θα πρέπει ακόμα να σκεφτούμε, σημειώνει ο Χρ. Αξελός, ότι δεν υπάρχει μια Ελλάδα, αλλά πέντε διαφορετικές: α) η αρχαία, που ζει ακόμα στα Μουσεία και στην ελληνική γλώσσα, β) η βυζαντινή, που επιβιώνει μέσω της Εκκλησίας, γ) η Ελλάδα της κλεφτουριάς και της λεβεντιάς που αναβιώνει την εποχή της Εθνικής Αντίστασης, δ) η Ελλάδα της Επανάστασης και στη συνέχεια της ανεξαρτησίας και των εδαφικών διεκδικήσεων και προσχωρήσεων μέχρι το 1922 και ε) η Ελλάδα που δέχεται τις επεμβάσεις, τον έλεγχο, τις οδηγίες και τις συμβουλές των ξένων φίλων και εταίρων της. Όμως οι πέντε Ελλάδες συμπιέζονται από την ιδεολογία της ελληνικής συνέχειας και παρουσιάζονται ως μία και αδιαίρετη.

Στην ενότητα του ελληνικού πολιτισμού αναφέρεται και ένα άλλο ιδεολογικό τρίπτυχο που περιλαμβάνει την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, την αρχαία ελληνική δημοκρατία και την αρχαία ελληνική τραγωδία. Όμως η φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη υποβάλλουν σε οξεία κριτική και τις δύο έννοιες. Είναι γνωστή η κριτική του Πλάτωνα προς τους ποιητές (και τους τραγικούς), ενώ ο Αριστοτέλης προβληματίζεται σχετικά με την ενοχή και την τιμωρία των ηρώων της τραγωδίας, εφόσον το αμάρτημά τους δεν είναι εκούσιο. Επίσης ο Πλάτωνας είναι αριστοκρατικός και εχθρικός προς τη δημοκρατία. Ο Αριστοτέλης παρουσιάζεται επιφυλακτικός απέναντι στη δημοκρατία, υποστηρίζοντας ότι ως πολίτευμα αποτελεί την κυριαρχία της πλειοψηφίας των πενεστέρων τάξεων με κριτήριο το συμφέρον τους.

κατά τη διάρκεια των διδακτορικών του σπουδών στο Παρίσι, οι οποίοι και συμμετείχαν με ανακοινώσεις τους. Μεταξύ άλλων, το έργο του Μπουρντιέ ανέλυσαν οι Νίκος Μουζέλης, Μαρία Ηλιού, Χ. Νούτσος, Άννα Φραγκουδάκη κ.ά. Αν και η Ημερίδα καταπιάστηκε με το πιο ειδικό στον τομέα της Κοινωνιολογίας της Εκπαίδευσης έργο του Μπουρντιέ, όπως ρητά δηλώνεται στην εισαγωγή, κρίνω πως η παντελής έλλειψη κάποιας αναφοράς, έστω και στα εισαγωγικά, του σημαντικού μελετήματος «Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie» (1995) δεν είναι απόλυτα δικαιολογημένη: στο βιβλίο αυτό, ο Μπουρντιέ, εξετάζοντας τη φωτογραφία και τις κοινωνικές της χρήσεις, όχι μόνον πρωτοπορεί σε έναν τομέα ακόμη σήμερα ελάχιστα αναλυμένο, αλλά και κάνει σημαντικές παρατηρήσεις (κατόπιν ερευνών) πάνω σ' αυτό που αποτελεί τον κατ' εξοχήν κοινωνικοποιητικό μηχανισμό των σύγχρονων κοινωνιών και επομένως συνιστά αντικείμενο που άπτεται της παιδείας μας και του τρόπου που προσλαμβάνουμε την πραγματικότητα: την εικόνα.

* **Αυτοκτονία. Υπέρτατη ελευθερία; ή στωική θεραπεία;** Αναρωτιέται στο τελευταίο του βιβλίο ο **Λεωνίδας ΧΡΗΣΤΑΚΗΣ**, που τέμνει, τούτη τη φορά, μετά το φαινόμενο της αλητείας, ένα άλλο ανομικό φαινόμενο το οποίο και απασχόλησε πρώτον, στις αρχές του αιώνα μας, τον μεγάλο Γάλλο κοινωνιολόγο Εμίλ Ντυρκάιμ. Μέσα από μια μεγάλη βιβλιογραφική πληροφόρηση, ο συγγραφέας αναφέρεται στην πράξη της αυτοκτονίας και τους αυτοκτονούντες, ανατρέχοντας εποχές και κοινωνίες διαφορετικές και ανασυνθέτοντας ένα τεράστιο μωσαϊκό ανθρώπων που οδηγήγησαν στην αυτοκτονία. Βιογραφίες σχολιασμένες από τον Λ. Χρηστάκη, που διαπιστώνει την έξαρση του φαινομένου στις μέρες μας, αποδίδοντάς το στον άκρατο ατομικισμό, φθάνοντας να θίξει το θέμα της ευθανασίας. Ονόματα ιστορικά, θρυλικά πολλές φορές ή και άλλα άγνωστα στους πολλούς, αστέρες του κινηματογράφου, ποιητές και άλλοι καλλιτέχνες, παρελαύνουν λόγω της αυτοχειρίας τους από τις σελί-

Ένα ακόμη παράδειγμα για την αρνητική επίδραση στον χώρο των θεωρητικών επιστημών του φιλάρεσκου επαρχιωτισμού και της ιδεολογίας της συνέχειας είναι ο τρόπος που γράφεται η ιστορία σήμερα, που αναλύεται στην αρχή του τρίτου μέρους του βιβλίου, με τίτλο «Το σημείο επαφής της νεοελληνικής ιδεολογίας με τη ψυχοδιανοητική στάση του σύγχρονου ανθρώπου».

Ο Nietzsche, στη «Δεύτερη ανεπίκαιρη παρατήρηση» («Περί της ωφέλειας και της ζημιάς που προξενείται στη ζωή από την ιστορία»), διακρίνει τρεις μορφές ιστορίας: τη μνημειακή, τη συλλέγουσα και την κριτική. Η μνημειακή ιστορία ασχολείται με τα μεγάλα επιτεύγματα του παρελθόντος, θέλοντας να διδάξει τον άνθρωπο ότι, εφόσον έγιναν κάποτε, είναι δυνατόν να πραγματοποιηθούν και πάλι. Η συλλέγουσα ιστορία διατηρεί ζωντανό το παρελθόν με την επανασύνθεσή του, όπως ένας αρχαιολόγος ξανακατασκευάζει ένα σπασμένο αγγείο από τα ανευρισκόμενα θραύσματά του. Όμως αυτό που πρέπει να προσέξουμε είναι ότι και οι τρεις μορφές ιστοριογραφίας εμπεριέχουν κάποια αντίθεση. Η μνημειακή ιστορία μπορεί να πάρει τη μορφή μιας στείρας ωραιοποίησης του παρελθόντος, η συλλέγουσα ιστορία υπάρχει κίνδυνος να μετατραπεί σε μια άλογη μανία συλλογής των ιστορικών στοιχείων και η κριτική ιστορία κινδυνεύει να παραμελήσει τα ορθά κριτήρια και να μην είναι ικανή να διακρίνει το ορθό από το διαστρεβλωμένο. Δυστυχώς, τα δείγματα τέτοιων ατυχών ιστοριογραφικών προσπαθειών είναι αρκετά στην Ελλάδα.

Όπως ήδη είπαμε όμως, ο φιλάρεσκος επαρχιωτισμός μπορεί να φτάσει και στον φορμαλισμό, στην περιχαράκωση εννοιών και στην παραχάραξη γεγονότων. Για παράδειγμα, στην εποχή μας συγχέεται επικίνδυνα η αρχή των εθνοτήτων και της αυτοδιάθεσης των λαών με την καταστρεπτική έννοια του εθνικισμού. Και αυτό συμβαίνει παρά το ότι η αρχή των εθνοτήτων αποτελεί το μόνο ασφαλές και σίγουρο αντίδοτο κατά της εξάπλωσης του εθνικισμού. Σχετικά με την παραχάραξη των γεγονότων, ο Χρ. Αξελός αναφέρει ως παράδειγμα ότι σε άρθρο στην «Καθημερινή» υπερτονίζεται ψευδώς ο ρόλος του Πατριάρχη Γρηγορίου Ε΄ στην Επανάσταση του '21, καθώς υποστηρίζεται ότι ήταν επικεφαλής του επαναστατημένου έθνους, παρότι αφόρισε τους πρωταιτίους της Εθνεγερσίας, Μιχαήλ Σούτσο και Αλέξανδρο Υψηλάντη, επειδή πίστευε ότι η Επανάσταση θα ήταν καταστροφική για το έθνος.

Για ποιον λόγο όμως και με ποιον τρόπο η ιδεολογία της συνέχειας διαιωνίζεται συνεχώς; Αυτό φαίνεται σε μια ανοιχτή επιστολή του Χαλκοκονδύλη, διευθυντή τότε της εφημερίδας «Νέα Ημέρα» στην Τεργέστη, προς τον Ελευθέριο Βενιζέλο, όπου γίνεται λόγος για τον «ελληνικό σκαντζόχοιρο». Τα αγκάθια του είναι «αι πολυώνυμοι ελληνικαί οικογενειακαί αρεταί» (σελ. 128) που τον βοήθησαν να απελευθερωθεί από τον Τούρκο δυνάστη και γι' αυτό σχεδόν ανακλαστικά προσκολλήθηκε πάνω τους και τα διατήρησε και στα πλαίσια του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους. Τα αγκάθια αυτά, όπως σχολιάζει ο Γληνός, είναι η θρησκεία, η εκκλησία, η γλώσσα, οι πολιτικές συμπεριφορές. Το αποτέλεσμα της πνευματικής και συναισθηματικής προσκόλλησης του Έλληνα σε όλα τα παραπάνω ήταν να παραμείνει

δες του βιβλίου, του οποίου ο συγγραφέας μπροστά στο θέμα του θα δηλώσει πως ίσως στις περιγραφές των θανάτων όλων αυτών των «άλλων», πιθανόν να μην υπήρξε απόλυτα αντικειμενικός... Από τις εκδόσεις **Δελφίνι, Αθήνα 1994**.

* Η έννοια της αλλοτρίωσης δεν έχει πάψει να απασχολεί όχι μόνο τους κοινωνικούς και πολιτικούς επιστήμονες αλλά, όπως είναι φυσικό, και τους φιλοσόφους και θεολόγους. Σ' αυτό το πλαίσιο, είναι ευπρόσδεκτη μια νέα, τεκμηριωμένη από την οπτική που εξετάζει το θέμα, μελέτη με τίτλο **Η θεωρία της αλλοτρίωσης. Από την κρίση της μεσιτείας στο όραμα ενότητας της αποκαλυπτικής**. Πρόκειται για τη διδακτορική διατριβή του **Πέτρου Κ. ΓΙΑΤΖΑΚΗ**, που υποστηρίχθηκε πρόσφατα στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, αποτέλεσμα θεολογικών και φιλοσοφικών ερευνών του συγγραφέα στη Γερμανία και εκδόθηκε στην Αθήνα (1995). Με επίκεντρο τη μαρξική θεωρία της αλλοτρίωσης, ο συγγραφέας ανατρέχει στις πηγές της θεωρίας αυτής εκκινώντας από την αριστοτέλεια και θεολογική προϊστορία του όρου, για να την εξετάσει στη συνέχεια υπό το πρίσμα της σκέψης του Ρουσσώ και του Κοινωνικού του Συμβολαίου, στο έργο του Φίχτε και στη Φαινομενολογία του Πνεύματος του Χέγκελ. Στο δεύτερο μέρος αναφέρεται στη μαρξική θεωρία της αλλοτρίωσης και στις διαφορετικές της εκφάνσεις, ενώ στο τρίτο πλέον μέρος παρουσιάζονται οι απόπειρες φιλοσοφικο-θεολογικής θεώρησης της αλλοτρίωσης (Paul Tillich, Wolfahrt Pannenberg, Ernst Topitch). Το βιβλίο συνοδεύεται από κατατοπιστική βιβλιογραφία.

* Ένας νέος εκδοτικός οίκος, ο **Δρομεύς**, αρχίζει τη δραστηριότητά του επανακυκλοφορώντας το έργο του **Γρ. ΣΤΕΦΑΝΟΥ, Οι έρωτες των αρχαίων θεών**, που πρωτοδημοσιεύθηκε το 1925. Ένα βιβλίο μικρού μεγέθους, εύχρηστο, το οποίο, εν είδει λημμάτων, δίνει τα ζευγαρώματα των θεών της αρχαιοελληνικής μυθολογίας, είτε μεταξύ τους είτε με τους θνητούς, παρουσιάζοντας έτσι μια ολόκληρη

το ψυχικό του κέντρο στάσιμο. Ο Έλληνας εμφανίζεται προσηλωμένος σ' αυτές τις παραδοσιακές αξίες και συμπεριφορές, με συνέπεια η ψυχική του διάθεση να ανταποκρίνεται στην υπάρχουσα νεοελληνική ιδεολογία. Από την άλλη πλευρά, η ιδεολογία επιδρά στη συγκεκριμένη ψυχική διάθεση και την ενισχύει. Βέβαια, η σημασία του «ελληνικού σκαντζόχοιρου» (της προσήλωσης δηλαδή του Έλληνα στις παραδοσιακές αξίες) για την επιτυχία της Επανάστασης του '21 ήταν μέγιστη. Επίσης, η αναγκαστική κατάφαση των αξιών αυτών στην πρώτη περίοδο του νεοϊδρυμένου ελληνικού κράτους είναι εύλογη, λόγω της απουσίας εναλλακτικής λύσης. Πρέπει όμως η προσκόλληση αυτή να αποβληθεί πλέον, γιατί αποτελεί αιτία οπισθοδρόμησης της ελληνικής κοινωνίας.

Ο Χρ. Αξελός όμως δεν αρκείται στη διαπίστωση αυτών των ανησυχητικών φαινομένων. Αγωνιά να βρει λύση και πιστεύει ότι αυτή βρίσκεται στην εμφάνιση εκατό φωτισμένων ανθρώπων, εκατό τολμηρών στοχαστών που θα αναλάβουν να τοποθετήσουν το νυστέρι της κριτικής βαθιά μέσα στη νεοελληνική ιδεολογία. Εκατό άνθρωποι, ίδιας ποιότητας με τους εκατό ανθρώπους που πιστεύει ο Nietzsche ότι γέννησαν την Αναγέννηση, ενοχλητικοί και ξεχωριστοί σαν προεξέχοντα καρφιά στην απόλυτα επίπεδη επιφάνεια της κοινωνίας μας. Άνθρωποι που δεν θα έχουν εκείνο το είδος της μόρφωσης που, κατά τον Nietzsche, χαρακτηρίζει τους ανθρώπους της εποχής του, αλλά και της εποχής μας: εγκυκλοπαιδική, αθροιστική, κρυμμένη μέσα τους, νεκρή, αλλά θα έχουν γνώση χωνεμένη, μεστή, ζωντανή, δημιουργική και γι' αυτό στραμμένη προς τα έξω.

Ο συγγραφέας εμφανίζεται αισιόδοξος όχι μόνο για το μέλλον της Ελλάδας, αλλά και για την πορεία του κόσμου. Πιστεύει ότι ο σύγχρονος κόσμος θα αυτοαναιρεθεί, όταν οι λαοί της Ασίας, της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής, μέσα από την επίδραση των επιστημονικών επιτευγμάτων των ανεπτυγμένων χωρών θα ξεπεράσουν την πενία και την ανέχεια και θα μπορέσει πλέον η καθεμιά να αναπτύξει τον δικό της ιδιαίτερο πολιτισμό, «όταν εν συνεχεία όχι μόνο τα κράτη αλλά οι κουλτούρες αρχίζουν να αλληλοεπηρεάζονται, αναπτύσσοντας δίπλα στην ομοιομορφία που συνοδεύει την εξάπλωση της καταναλωτικής κοινωνίας, την ποικιλομορφία» (σελ. 97). Ο ρόλος των στοχαστών δεν είναι να δημιουργήσουν τον νέο κόσμο, κάτι που άλλωστε δεν θα μπορούσαν να κάνουν. Ο νέος κόσμος θα γεννηθεί από μόνος του, όταν οι ίδιες οι κοινωνικές συνθήκες το επιβάλλουν, «γιατί η εμφάνισή του στηρίζεται στις άμεσες βιοτικές ανάγκες του ανθρώπου» (σελ. 98). Μπορούν όμως να προβλέψουν και να αμβλύνουν τις αρνητικές τάσεις που εμφανίζονται στην κοινωνία.

Εμείς πάντως θα ευχηθούμε, χάριν της προόδου της πνευματικής μας ζωής, να έρθουν στο φως και άλλες τέτοιες συγγραφικές προσπάθειες, ώστε να εντοπιστούν και να απορριφθούν τα απολιθώματα που νεκρώνουν τη νεοελληνική θεωρητική σκέψη.

Γιάννης Μαθιουδάκης

γενεαλογία, ευχάριστη όσο και χρήσιμη για τον αναγνώστη, που συνεχίζει να βρίσκει στη μυθολογία μας μια συνεχή απόλαυση αλλά και έναν άλλο τρόπο του σκέπτεσθαι ως προς την ηθική και τη σύζευξη του ανθρώπου με το θείο. **Αθήνα 1995**.

* Μια ενδιαφέρουσα μελέτη για ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον αντικείμενο έρευνας: **Θεοφαγία**. Μέσα από μια ψυχαναλυτική προσέγγιση αλλά με ανθρωπολογική άποψη του ψυχισμού και της ανθρωπογένεσης, ο **Νίκος ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ**, σε συνεργασία με τους **Σάββα ΣΑΒΒΟΠΟΥΛΟ** και **Γκρατσιέλα ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ**, αναλύει την ελληνική μυθολογία και τις θρησκευτικές της προεκτάσεις μέσα από την έννοια της πρωτογενούς και μεταφορικής στοματικότητας: Προμηθέας, Διόνυσος και Βάκχαι, Διόνυσος Ζαγρέας και ορφισμός, αναλύονται κάτω από το πρίσμα της φροϋδικής ψυχανάλυσης και της έννοιας της ενόρμησης. Για τους συγγραφείς, η ελληνική θεογονία-κοσμογονία δεν αποκρύπτουν την αναπαράσταση των ενορμήσεων και επομένως είναι οι μόνες που περιλαμβάνουν όλη την κλίμακα της ψυχοσεξουαλικής εξέλιξης από το αρχέγονο στοματικό στάδιο (Τιτάνες, Κρόνος) ως τη γενετήσια οιδιπόδεια οργάνωση (Ζευς). Ακόμη και εκείνοι που διαφωνούν με την ψυχαναλυτική προσέγγιση της μυθολογίας μας θα συναντήσουν, στο βιβλίο αυτό των εκδόσεων του **Βιβλιοπωλείου της Εστίας, Αθήνα 1994**, ιδιαίτερα ενδιαφέροντα στοιχεία.



βιβλιοπαρουσίαση

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΠΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΜΟΝΑΡΧΙΣΜΟΥ

Μελέτης ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟΣ: *Η βασιλεία στη νεώτερη ελληνική ιστορία. Από τον Όθωνα στον Κωνσταντίνο Β΄.* Πρόλογος: Δ. ΤΣΑΤΣΟΥ, Α. ΛΟΒΕΡΔΟΥ. Εκδόσεις ΝΕΑ ΣΥΝΟΡΑ - Α.Α. ΛΙΒΑΝΗΣ, Αθήνα 1994, σελ. 320

Η Βασιλεία στη νεώτερη ελληνική ιστορία είναι η πρώτη ιστορική μελέτη που αποσκοπεί στη συνολική εξέταση του προβλήματος του μοναρχικού θεσμού στη χώρα μας, από την εποχή του Όθωνα έως σήμερα. Στα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου εξετάζεται θεωρητικά και διαχρονικά ο θεσμός της κληρονομικής μοναρχίας και ο σταδιακός εκφυλισμός του δια μέσου των αιώνων. Στη συνέχεια παρουσιάζεται η άποψη ότι στις μικρές και εξαρτημένες χώρες, ο επιβεβλημένος έξωθεν μοναρχικός θεσμός αποσκοπεί στην εξυπηρέτηση αλλοδαπών στρατηγικών και διπλωματικών συμφερόντων. Ειδικά στην Ελλάδα, ο μοναρχικός θεσμός απορρίφθηκε από την κοινωνία από την πιο μακρινή αρχαιότητα, την εποχή του Κόδρου, λόγω της φιλελεύθερης πολιτικής ιδιοσυγκρασίας των Ελλήνων. Παρά ταύτα, μετά την Απελευθέρωση, επιβλήθηκαν στην Ελλάδα γερμανικές και δανικές δυναστείες. Ο εξωπραγματικός και απολυταρχικός Όθων οδηγήθηκε στην έξωση, αφού προκάλεσε εκτεταμένες συγκρούσεις και παρεμπόδισε την εγκαθίδρυση δημοκρατικών θεσμών. Ο Γεώργιος Α΄ υπονόμευσε τους κοινοβουλευτικούς θεσμούς και ανέκοψε το εκσυγχρονιστικό έργο του Χαριλάου Τρικούπη. Ο Κωνσταντίνος Α΄ με την αντισυνταγματική απόλυση του Ελευθερίου Βενιζέλου προκάλεσε τον Εθνικό Διχασμό και στη δεύτερη φάση της βασιλείας του οδήγησε τον Ελληνισμό στη μεγαλύτερη καταστροφή της νεώτερης ιστορίας του, το 1922. Ο Γεώργιος Β΄ εγκαθίδρυσε φασιστικό καθεστώς, την Τετάρτη Αυγούστου, ενώ ο Παύλος και η σύζυγός του Φρειδερίκη παρενέβαιναν διαρκώς στην πολιτική ζωή, ανατρέποντας το Σύνταγμα, τα κοινοβουλευτικά ήθη και τη λαϊκή βούληση. Μεγάλο μέρος του βιβλίου αφιερώνεται στην τελευταία περίοδο της βασιλείας στην Ελλάδα, όπου ο Κωνσταντίνος Β΄ προκάλεσε με τις παρασκηνιακές και παράνομες μεθοδεύσεις του αποσταθεροποίηση και τελικά διάλυση της εύθραυστης μεταπολεμικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, με αποτέλεσμα η χώρα να βυθιστεί στο σκοτάδι της απριλιανής δικτατορίας. Στο τελευταίο τμήμα του βιβλίου, αφού επισημαίνεται ότι μια Δημοκρατία, εάν θέλει να επιζήσει, δεν πρέπει ποτέ να εφησυχάζει, αναλύονται τόσο η σημερινή στρατηγική της έκπτωτης δυναστείας όσο και οι συγκεκριμένες δυνάμεις που θα ήταν έτοιμες να ευνοήσουν μια εκτροπική και αντισυνταγματική παλινόρθωση. Τέλος, στο τελευταίο κεφάλαιο του έργου, εξετάζονται ένα προς ένα τα επιχειρήματα των εναπομεινάντων φιλομοναρχικών υπό το φως της ιστορικής αλήθειας, αλλά και της λογικής και συγκρίνεται η λειτουργία του θεσμού του αιρετού Προέ-

* Ο **Δημήτρης ΣΤΑΜΕΛΟΣ** είναι ένας πολυγραφότατος συγγραφέας, τιμημένος ήδη με το Α΄ Κρατικό Βραβείο Λογοτεχνίας το 1976 για το βιβλίο του «Μακρυγιάννης (Το χρονικό μιας εποποιίας)». Το βιβλίο του **Νεοελληνική Τέχνη. Πηγές, προσανατολισμοί και κατακτήσεις από τον ΙΣΤ΄ αιώνα ως την εποχή μας** εκδόθηκε πρόσφατα σε τρίτη αναθεωρημένη και επαυξημένη έκδοση, λαμβάνοντας υπόψη τις μελέτες πάνω στο αντικείμενο που πραγματεύεται οι οποίες κυκλοφόρησαν μετά την πρώτη του έκδοση, το 1975. Η λαϊκή τέχνη, όπως σημειώνει ο συγγραφέας, συγκροτεί πηγή ζωής και πολύτιμη εθνική παρακαταθήκη στην οποία συνδυάζεται η λειτουργική του συνόλου και η ατομική παρουσία του εκάστοτε δημιουργού. Το βιβλίο, μετά από μια σύντομη εισαγωγή για τη λαϊκή τέχνη γενικά, αναλύει τους επιμέρους κλάδους της όπως αυτοί συναντώνται στον ελληνικό χώρο: Ασημουργία-χρυσοχοΐα, Ξυλογλυπτική, Λιθογλυπτική, Κεντητική, Ζωγραφική, Κεραμική, Ψαντική. Σε μια υπέροχη έκδοση από τον **Gutenberg** στη σειρά «Το μυστικό και το παράδειγμα», όπου η εικονογράφηση συμπληρώνει λειτουργικά τον λόγο, η μελέτη του Δ. Σταμέλου ευτυχεί κατ' εξοχήν, μια και προσφέρονται στον αναγνώστη πλούσια εικονικά παραδείγματα από τις τέχνες που παρουσιάζονται. Το κυρίως κείμενο ακολουθεί πλούσια βιβλιογραφία και παράρτημα με κατάλογο των κυριότερων λαογραφικών μουσείων και των συλλογών έργων λαϊκής τέχνης στην Ελλάδα. Ένα βιβλίο-οδηγός για την εθνική καλλιτεχνική μας κληρονομιά, που δεν θα πρέπει να αφήσουμε να περάσει απαρατήρητο.

* Ο **Βασίλης ΦΙΟΡΑΒΑΝΤΕΣ** επανέρχεται στα προσφιλή του θέματα με ένα καινούργιο βιβλίο του με τίτλο **Κριτική θεωρία και άνθρωπος**. Μια ευρύτητα θεμάτων υποκρύπτεται κάτω από τον τίτλο αυτό, που γενικό τους άξονα έχουν τα θέματα σύγχρονης αισθητικής, ιδεολογίας και παιδείας, σε σχέση πάντοτε με την ανάπτυξη της κουλτούρας. Αναλύσεις πάνω στις αισθητικές και κοινωνικές προτάσεις της Σχολής της Φραγκφούρ-

δρου της Δημοκρατίας προς αυτήν του θεσμού του κληρονομικού βασιλιά στην ελληνική πολιτική ιστορία.

Η κεντρική θέση του βιβλίου είναι ότι η Μοναρχία στην Ελλάδα δεν έβλαψε μόνον τους δημοκρατικούς θεσμούς και την πολιτική αυτοτέλεια και ανεξαρτησία του ελληνικού λαού, αλλά και τα εθνικά συμφέροντα. Ο ρόλος ιδίως της τελευταίας δυναστείας των Γλύξμπουργκ στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και στη Μικρασιατική Εκστρατεία, η στάση της στα μεγάλα θέματα των εθνικών διεκδικήσεων, όπως στο Κυπριακό, αποδεικνύει ότι ουδέποτε προσπάθησε να προωθήσει τα ελληνικά εθνικά συμφέροντα, αλλά πάντοτε παρεμπόδισε κάθε απόπειρα η Ελλάδα να ξεφύγει από τη θλιβερή μοίρα ενός μικρού, εξαρτημένου κρατιδίου. Οι ξένοι που έφεραν τον τίτλο του «Βασιλέως των Ελλήνων» υπήρξαν ευνοιοκράτες, παραταξιάρχες και όχι υπερκομματικοί, προκλητικοί και αντιδημοκρατικοί, υπερόπτες, και προσέβαλαν την εθνική μας αξιοπρέπεια.

Σίγουρα υπήρξαν και καλές στιγμές τους. Η δολοφονία του Γεωργίου Α΄ στη Θεσσαλονίκη, το 1913, ήταν επωφελής για τα ελληνικά δίκαια. Αλλά οι στιγμές αυτές, που αναφέρονται με ιστορική αντικειμενικότητα και αμεροληψία στο βιβλίο, ήταν ελάχιστες. Τελικά, το ισοζύγιο της δυναστείας που συνέδεσε πάντοτε τις αναχωρήσεις της και τις επιστροφές της στον τόπο μας με εθνικές καταστροφές ή πραξικοπήματα είναι αρνητικό.

Το έργο στηρίζει τα συμπεράσματά του σε πηγές της εποχής, όπως τα πρακτικά της Δίκης των Εξ ή τα Πρακτικά του Συμβουλίου του Στέμματος του 1965, σε απομνημονεύματα όπως αυτά του Ουίνστον Τσώρτσιλ και σε αξιόπιστες παλιότερες ή νεώτερες μελέτες.

Στην κριτική αποτίμηση του μοναρχικού θεσμού, παρατίθενται επιχειρήματα διανοητικών μεγάλου κύρους, όπως του Αλεξάνδρου Παπαναστασίου, του Παναγιώτη Κανελλόπουλου και του Γεωργίου Παπανδρέου, οι οποίοι είχαν τη δύναμη της διαύγειας στη φορτισμένη από πάθη εποχή τους. Αναλύονται όμως κριτικά —και μάλιστα αξιοποιούνται δημιουργικά προς την αντίθετη κατεύθυνση— οι απόψεις και τα επιχειρήματα του κυριώτερου απολογητή και θεωρητικού της Μοναρχίας στη χώρα μας, Παναγιώτη Πιπινέλη.

Το βιβλίο γράφηκε για να προσφέρει κυρίως στη νέα γενιά, που δεν έχει άμεσα βιώματα του μοναρχικού θεσμού, μια συνολική άποψη του θέματος. Στον πρόλογό τους, οι καθηγητές Δ. Τσάτσος και Α. Λοβέρδος τονίζουν την ανάγκη να καταβληθεί κάθε προσπάθεια ώστε να καταστεί η 8η Δεκεμβρίου 1974, ημέρα της τελικής ετυμηγορίας του ελληνικού λαού υπέρ της Αβασίλευτης και μόνης πραγματικής Δημοκρατίας, ένα πολιτειακό σημείο χωρίς επιστροφή.

Στόχος του συγγραφέα είναι να συμβάλει με το έργο αυτό στη διαμόρφωση μιας ουσιαστικά δημοκρατικής και ελευθερόφρονος πολιτειακής παιδείας των νέων Ελλήνων. Ας σημειωθεί πως το βιβλίο έχει ήδη κάνει δύο εκδόσεις.

Νίκος Κοψιδάς

της, σκέψεις και προτάσεις για τη σύγχρονη ανάπτυξη της πληροφορικής και της δημιουργίας του τεχνοκράτους, διαπιστώσεις πάνω στην κρίση του σύγχρονου λόγου και πολιτισμού είναι μερικά από τα θέματα που καλύπτουν τη θεματική του βιβλίου αυτού που κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Παπαζήση (Αθήνα, χ.χ.)**.

* Ο **Murray BOOKCHIN** κατέχει μια ιδιαίτερη θέση στο πλαίσιο του οικολογικού κινήματος, θεωρούμενος ως ο φιλόσοφος της Κοινωνικής Οικολογίας. Πρόκειται για μια ριζοσπαστική άποψη της οικολογίας η οποία, διατυπωμένη από τη δεκαετία του '50, μοιάζει σήμερα πλέον να επαληθεύεται ως προς αυτά που προέβλεπε, αφού είναι διάχυτη η αίσθηση αδυναμίας επίλυσης των οικολογικών προβλημάτων μέσα από προσαρμοστικές στρατηγικές. Το βιβλίο αντιπαραβάλλει την οικολογία με τον περιβαλλοντισμό, την ιεραρχία με τις τάξεις, την αυτοδιεύθυνση με την οικονομική δημοκρατία, τα πολιτικά κινήματα με τα οικονομίστικα κινήματα. Στην Ελλάδα, το έργο του παρέμενε άγνωστο μέχρι τη δεκαετία του '90, οπότε και επιχειρείται μια προσπάθεια μετάφρασής του από διαφορετικούς εκδοτικούς οίκους. Το **Προς μια οικολογική κοινωνία** συγκεντρώνει κείμενά του γραμμένα γύρω στο 1970 και κάποια το 1980, τα οποία όμως παραμένουν επίκαιρα, ενώ οι ιδέες που περιλαμβάνουν, όπως σημειώνει ο ίδιος στον πρόλογό του, ενώ φάνηκαν τότε υπερβολικές, επαληθεύτηκαν από τα γεγονότα και ξεπεράστηκαν απ' αυτά. Τη μετάφραση έκανε ο **Μιχάλης Τρεμόπουλος**, ενώ το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994**.

* **Περιβαλλοντική Κρίση. Θέματα θεωρίας, μεθοδολογίας και ειδικών προσεγγίσεων** τιτλοφορείται το βιβλίο που συγκεντρώνει κείμενα διαφόρων ερευνητών που συνεργάστηκαν σ' ένα διακρατικό πρόγραμμα που χρηματοδοτήθηκε από το πρόγραμμα Petra της ΕΟΚ, με στόχο τη διαμόρφωση κοινών εκπαιδευτικών προγραμμάτων επί θεμάτων προστασίας του περιβάλλοντος και διαχειρι-

ΓΙΑ ΤΗΝ «ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ» ΣΤΟΥΣ ΑΡΧΑΙΟΥΣ ΕΛΛΗΝΕΣ

ΦΙΛΟΔΗΜΟΣ: *Περί οικονομίας*. Απόδοσις στην νεοελληνική: Ευστάθιος ΜΑΝΙΑΤΗΣ. Πρόλογος-σχόλια: Χρήστος Π. ΜΠΑΛΟΓΛΟΥ, εκδ. ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΣΚΕΨΙΣ, Αθήνα 1994, σελ. IV+164

Η μελέτη αυτή είναι το προϊόν της συνεργασίας ενός φιλολόγου (Ε. Μανιάτης) και ενός οικονομολόγου (Χ. Μπαλόγλου) και παρουσιάζει για πρώτη φορά στη χώρα μας το έργο του επικουρείου φιλοσόφου Φιλόδημου (110-40 π.Χ.). Παράλληλα, η μελέτη αυτή συμβάλλει ανεπιφύλακτα στη σπουδή της «ελληνιστικής οικονομικής σκέψης», που δεν έχει τύχει της συστηματικής προσοχής των ερευνητών μέχρι σήμερα.

Η εργασία αποτελείται από τέσσερα ανισομεγέθη κεφάλαια, από τα οποία το τρίτο (σσ. 82-121) είναι επιμελημένο από τον Ε. Μανιάτη και παρουσιάζει το αρχαίο κείμενο του έργου «Περί οικονομίας» και την απόδοσή του στην νεοελληνική. Τα υπόλοιπα τρία συνεγράφησαν από τον Δρα Χρήστο Π. Μπαλόγλου, ο οποίος έχει να δείξει αξιόλογα δείγματα της προσφοράς του στη μελέτη και ανάλυση της οικονομικής σκέψης των Αρχαίων Ελλήνων. Ας σημειωθεί, παρενθετικά, το σημαντικότερο, πρόσφατο έργο του με τίτλο *Η οικονομική σκέψη των Αρχαίων Ελλήνων*, που έχει βραβευτεί από την Ακαδημία Αθηνών (1993) και κυκλοφόρησε με επιμέλεια της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής (Θεσσαλονίκη 1995) και πρόλογο του καθηγητού Βασ. Α. Κύρκου.

Το πρώτο κεφάλαιο (σσ. 5-11) παρέχει λεπτομερείς πληροφορίες για τη ζωή και το συγγραφικό έργο του Φιλόδημου.

Στο δεύτερο κεφάλαιο (σσ. 13-81) διερευνάται με τρόπο συστηματικό και τεκμηριωμένο επιστημονικά, η εξέλιξη του όρου «οικονομία» από τον Όμηρο, όπου απαντά ο όρος «οικωφελία» (σ. 16), έως την ελληνιστική εποχή. Ο όρος «οικονόμος» απαντά κατ' αρχήν στον λυρικό Φωκυλίδη (σ. 21), ενώ ο όρος «οικονομία» συναντάται σε testimonium που αποδίδεται στον Πιττακό (σ. 24) και σε ιπποκρατικά κείμενα (σ. 24, σημ. 66), προγενέστερα της συγγραφής του έργου «Απολογία» του Πλάτωνα. Περαιτέρω, ανατέμνεται η σκέψη του Ξενοφώντα και του Αριστοτέλη, θίγεται και τοποθετείται εύστοχα πώς ο Αθηναίος ιστορικός επηρέασε στην περί «Οίκου» διδασκαλία του και στη δημοσιονομική του σκέψη τον Αριστοτέλη (Ξενοφώντα, «Απομνημονεύματα» IV 6-7, Αριστοτέλη, «Ρητορική»). Παράλληλα, αναγνωρίζεται η αξία και η πρωτοτυπία του έργου «Οικονομικά», στο οποίο ανευρίσκεται η χρήση για πρώτη φορά του όρου «πολιτική οικονομία» με τη σημασία της Οικονομίας μιας δημοκρατικής πόλης-πολιτείας. Τέλος, ερευνάται κατά πρωτότυπο τρόπο η οικονομική σκέψη των Στωικών, καθώς και των νεοπυθαγορείων Βρύσωνα και Καλλικρατίδα (σσ. 63-69).

Το τέταρτο κεφάλαιο (σσ. 123-130) προσεγγίζει ερμηνευτικά το

σης των φυσικών πόρων, καθώς και την παραγωγή εκπαιδευτικού υλικού. Το εκπαιδευτικό πρόγραμμα εφαρμόστηκε στη Μήλο. Η εμπειρία πρόσφερε υλικό πάνω στις επιπτώσεις της αναπτυξιακής διαδικασίας στο περιβάλλον αλλά και στις δυνατότητες διαχείρισης μέσα στα πλαίσια των όρων και συνθηκών εμφάνισής της που, με τη συνεργασία διαφόρων επιστημόνων και τον συντονισμό του **Κ. Λάσκαρι**, μπόρεσε να πάρει τη μορφή του συγκεκριμένου βιβλίου. Από τις εκδόσεις **Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1993**.

* Καυστικός στη διαχείριση των θεμάτων, σκωπτικός στο ύφος της γραφής του, αποκαλυπτικός στις μαρτυρίες αλλά πάντοτε τεκμηριωμένος, ο λόγος του **Στέλιου ΚΑΦΑΝΤΑΡΗ** διαρθρώνεται, από κείμενο σε κείμενο που συγκέντρωσε σε ένα ενιαίο βιβλίο, γύρω από τον τίτλο του **Η άλλη ανάπτυξη**. Πρόκειται για την «άλλη ανάπτυξη» που ο συγγραφέας προτείνει, χτίζοντάς τη μέσα από τα διάφορα άρθρα του και μελέτες, που αφορούν είτε απόπειρες αντιμετώπισης διαχρονικών ζητημάτων της Ελλάδας σε σχέση με την ΕΟΚ και τη διεθνή της θέση, είτε συγκεκριμένα ζητήματα τεχνικής υποδομής, περίθαλψης και επαγγελματικών καρτέλ. Κείμενα που διαβάζονται ανεξάρτητα και που άπτονται τελικά ποικίλων και διαφορετικών θεμάτων, επίκαιρων αλλά και με πρωτοποριακή αντιμετώπιση διαπραγματεύσεων. Ένα είδος ασκήσεων, όπως παραπέμπει και ο υπότιτλος **«Σημειώσεις και απλές ασκήσεις»**. Από τις εκδόσεις **Παπαζήση, Αθήνα 1994**. Προλογίζει ο **Θανάσης Βαλτινός**.

* **Οι κόκκινοι ξανάρχονται;** αναρωτιέται από τον τίτλο του τελευταίου του βιβλίου ο γνωστός δημοσιογράφος που συχνά βρίσκεται στην πρώτη γραμμή του πυρός **Στέλιος ΚΟΥΛΟΓΛΟΥ**, υφαίνοντας αυτή τη φορά ένα σενάριο επιστημονικής φαντασίας με υπαρκτό και καθόλου φανταστικό υλικό. Πρόκειται για τη διαπίστωση πως ελάχιστα χρόνια μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων οι πρώην κομμουνιστές επανέρχονται, άμεσα ή έμμεσα, στην εξουσία

έργο του Φιλόδημου και αναγνωρίζει ο συγγραφέας τις διαφορετικές προσεγγίσεις του Φιλόδημου από τις αντίστοιχες του Ξενοφώντα και των «Οικονομικών». Αναγνωρίζεται εύστοχα πως οι επικούρειοι συνέγραψαν έργα οικονομολογικού περιεχομένου (σσ. 129-130). Ο Φιλόδημος είχε προγενέστερα γράψει πραγματεία με τίτλο «Περί πλούτου», ενώ ανάλογο έργο είχε συγγράψει και ο Μητρόδωρος.

Η περίληψη του έργου στη γερμανική (σσ. 131-138), η αναλυτική βιβλιογραφία (σσ. 139-152) και τα ευρετήρια όρων και ονομάτων (σσ. 153-162) κατακλείουν την καλαίσθητη αυτή έκδοση.

Ηλίας Τεμπέλης

ΟΙ ΣΥΝΙΣΤΩΣΕΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΥΠΟΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

Δημήτρης Κ. ΒΕΡΓΙΔΗΣ: *Υποεκπαίδευση, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις*, εκδ. ΥΨΙΛΟΝ/ΒΙΒΛΙΑ, Αθήνα 1995, σελ. 233

Η διερεύνηση του φαινομένου της υποεκπαίδευσης, των κοινωνικών, πολιτικών και πολιτισμικών της διαστάσεων, όπως αυτές εμφανίζονται στην Ελλάδα, οδηγεί τον συγγραφέα να υποστηρίξει στο βιβλίο του, με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο, τη θέση πως «η βασική εκπαιδευτική ανισότητα δεν έγκειται στις σχετικά μικρότερες δυνατότητες πρόσβασης στην τριτοβάθμια εκπαίδευση των παιδιών αγροτικής και εργατικής προέλευσης, αλλά στον αποκλεισμό των ίδιων των αγροτών και των εργατών —τόσο των σημερινών όσο και των μελλοντικών— από την εκπαίδευση σε όλες τις μορφές της».

Επίκουρος καθηγητής στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Πατρών, με θητεία στη Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης στον τομέα αντιμετώπισης του αναλφαβητισμού, ο Δ. Βεργίδης θεωρεί πως η αντιμετώπιση αυτής της ανισότητας προέχει, πως «ζητούμενο είναι η αποτροπή του αποκλεισμού από την αρχική και τη συνεχιζόμενη εκπαίδευση ενός σημαντικού μέρους του πληθυσμού, που καλείται να αντιμετωπίσει τις ταχύτατες κοινωνικο-οικονομικές, τεχνολογικές και πολιτισμικές εξελίξεις χωρίς τις στοιχειώδεις κοινωνικές και επαγγελματικές γνώσεις».

Η υποεκπαίδευση, έννοια-κλειδί για την ανάπτυξη της προβληματικής του, προσδιορίζεται κατά τον συγγραφέα από τέσσερις κύριες συνιστώσες:

— τον αναλφαβητισμό, ολικό ή λειτουργικό,

— την έλλειψη επαγγελματικής κατάρτισης ή τη χαμηλού επιπέδου ή την απλώς στοιχειώδη ή την επαγγελματική αποειδίκευση,

— την απαξίωση των παραδοσιακών τεχνικών και κοινωνικοεπαγγελματικών γνώσεων,

— την έλλειψη κοινωνικής κατάρτισης.

Η ύπαρξη προβλήματος υποεκπαίδευσης στη χώρα μας στοιχειο-



των χωρών αυτών: το 1992 Λιθουανοί και Πολωνοί πρώην κομμουνιστές σχηματίζουν κοινοβουλευτικές κυβερνήσεις, το 1994 οι Σλοβάκοι σύντροφοί τους αναλαμβάνουν σημαντικά υπουργεία, στη Βουλγαρία στηρίζουν την οικουμενική κυβέρνηση, ενώ στην Ουγγαρία βρίσκονται προ των πυλών της εξουσίας. Χαρακτηριστικό το Εισαγωγικό κεφάλαιο με τίτλο «Μαρξάσικ Παρκ», που αναφέρεται σ' ένα πάρκο της Ουγγαρίας όπου συγκεντρώθηκαν όλα τα τεράστια αγάλματα σοβιετο-ουγγρικής φιλίας που κοσμούσαν τη Βουδαπέστη πριν από την αποκαθήλωση του 1989. Ένα Τζουράσικ Παρκ των κομμουνιστών δεινοσαύρων που, διόλου απίθανο, ένας τρελλός επιστήμων ή καλύτερα η υλοποίηση της παροιμίας «ρόδα είναι και γυρίζει» μπορεί συντομότερα απ' όσο προβλέπει κανείς να τους ξαναδώσει τη ζωή... Κατά τα άλλα, το βιβλίο περιέχει μαρτυρίες και αξιολογήσεις ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες για τη μετακομμουνιστική πορεία των χωρών αυτών αλλά και την εξ αποστάσεως αλήθεια για όσα πράγματι διαδραματίστηκαν στην κρίσιμη καμπή της πρόσφατης ιστορίας τους (βλ. παράδειγμα Ρουμανίας), που εξηγεί καλύτερα το σήμερα αλλά και τις αυριανές τους εξελίξεις. Από τις εκδόσεις **Νέα Σύνορα - Α.Α. Λιβάνης, Αθήνα 1993**.

* Από την πλευρά της, μια άλλη γνωστή δημοσιογράφος, η **Τέτα ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ**, υπογράφει το βιβλίο για **Μια Άλλη Ευρώπη**. Ένα βιβλίο που περιλαμβάνει συνεντεύξεις από είκοσι εξέχουσες προσωπικότητες της ευρωπαϊκής σκη-

θετείται από το συγγραφέα κατ' αρχήν από τον υψηλό ποσοστό των αναλφάβητων (από τα υψηλότερα στην Ευρωπαϊκή Ένωση). Στην αναπαραγωγή ωστόσο της υποεκπαίδευσης σε όλες τις συνιστώσες της συντελεί, κατ' αυτόν, η ίδια η διαδικασία εκσυγχρονισμού, στην οποία έχει εισέλθει η ελληνική κοινωνία, διαδικασία κατά την οποία παράγονται υποεκπαιδευμένοι που σπρώχνονται στο περιθώριο, καθώς απαξιώνονται οι επαγγελματικές τους γνώσεις, περιορίζονται δραστικά τα περιθώρια επανακατάρτισής τους και η απαξίωση της παραδοσιακής κουλτούρας οδηγεί στην έλλειψη και κοινωνικής κατάρτισης. Το πρόβλημα επιτείνουν σήμερα και οι χιλιάδες πρόσφυγες και οικονομικοί μετανάστες τους οποίους η χώρα μας δέχεται και οφείλει να εντάξει κοινωνικά.

Μια σύντομη επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής εκπαίδευσης οδηγεί τον συγγραφέα στον εντοπισμό των ιστορικών παραγόντων αναπαραγωγής της υποεκπαίδευσης και στη διαπίστωση της λειτουργικότητάς της για την αναπαραγωγή της καθεστηκυίας τάξης, καθώς το δίπολο πολιτική γραφειοκρατία - αγρότες, που κυριαρχεί στην κοινωνική διαστρωμάτωση, αναπαραγόταν από το δίπολο υπερεκπαίδευση - υποεκπαίδευση και αντίστροφα.

Κατόπιν αυτού, η μη γενίκευση της στοιχειώδους εκπαίδευσης, η χρησιμοποίηση της καθαρεύουσας ως επίσημης γλώσσας του σχολείου, τα σημαντικά ποσοστά σχολικής αποτυχίας και διαρροής, το χαμηλό επίπεδο και η υποβάθμιση του δημοτικού σχολείου, η περιορισμένη φοίτηση των κοριτσιών, ο προσανατολισμός του εκπαιδευτικού συστήματος προς τις κλασσικές και νομικές σπουδές και η καχεξία της τεχνικής και επαγγελματικής εκπαίδευσης παρουσιάζονται ως οι κυριώτεροι σχολικοί παράγοντες αναπαραγωγής της υποεκπαίδευσης.

Η μη έγκαιρη και σφαιρική αντιμετώπιση του προβλήματος, παρά το γεγονός ότι αυτό συνειδητοποιείται ήδη από τις αρχές του αιώνα και μάλιστα μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, οφείλεται κατά τον συγγραφέα σε πολιτικά αίτια: την ήττα των φιλελεύθερων αστικών δυνάμεων στη δεκαετία του 1930, τις ήττες του Λαϊκού κινήματος στη δεκαετία του 1940 και τέλος στην οργάνωση του μετεμφυλιακού μονοκομματικού κράτους και την καταστολή των μεταρρυθμιστικών προσπαθειών στην εκπαίδευση.

Ιδιαίτερη σημασία δίνει ο συγγραφέας στην περιγραφή της υποεκπαίδευσης στο τέλος του 20ού αιώνα και των προσπαθειών αντιμετώπισής της.

Για την περίοδο αυτή, επισημαίνει χαρακτηριστικά πως η αντίθεση ανάμεσα στη χειρωνακτική και τη διανοητική εργασία, ανάμεσα στα αστικά κέντρα (κυρίως Αθήνα και Θεσσαλονίκη) και την περιφέρεια, αντιστοιχεί στην αντίθεση υπερεκπαίδευση - υποεκπαίδευση. Και, παρά το γεγονός ότι ο εκσυγχρονισμός της ελληνικής κοινωνίας αναίρεσε ορισμένους σημαντικούς παράγοντες αναπαραγωγής της υποεκπαίδευσης, παραμένουν ακόμη ανοικτοί δίαυλοι που την καθιστούν μια πραγματικότητα καθόλου αμελητέα. Ως κυριώτεροι αναφέρονται η σχολική διαρροή, το υποβαθμισμένο και στρεβλό σχολικό δίκτυο και η παιδική εργασία. Το υποβαθμισμένο σχολικό δίκτυο, επισημαίνει με έμφαση, συμβάλλει στην αναπαραγωγή του κύκλου της υποεκπαίδευσης, προερχόμενες από διαφορετικούς τομείς όπως εκείνους των γραμμάτων, της πολιτικής κλπ., προσωπικότητες των οποίων τα ονόματα έχουν συνδεθεί με διάφορους τρόπους με τα κοινά στην Ευρωπαϊκή Κοινωνία. Πρόκειται για διανοούμενους Ευρωπαίους Πολίτες που συνιστούν ένα άτυπο δίκτυο που διαμορφώνει μια νέα ευρωπαϊκή συνείδηση και πολιτική ταυτότητα πέρα από τα στερεότυπα σχήματα Δεξιάς και Αριστεράς, Καλών ή Κακών, Ανατολικών ή Δυτικών, Προοδευτικών ή μη. Ανθρώπους που προσπαθούν να συμφιλιώσουν την ηθική με την πολιτική. Όλες οι συνεντεύξεις που πάρθηκαν κατά το χρονικό διάστημα 1987-93 έγιναν για το περιοδικό «ΑΝΤΙ» και δημοσιεύθηκαν αυτούσιες, παρά το γεγονός ότι οι απόψεις που εξέφραζαν σ' αυτές οι συνομιλητές της Τέτας Παπαδοπούλου περιείχαν συχνά εκρηκτικές πλευρές για φλέγοντα πολιτικο-ιδεολογικά ζητήματα. Μεταξύ των άλλων, μιλούν οι Πιερ Βιντάλ-Νακέ, Κ. Καστοριάδης, Β. Χάβελ, Π. Πίτχαρτ, Ι. Κλίμα κ.ά. Το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Έψιλον, Αθήνα 1993**.

* Ωστόσο, τα γεγονότα, όπως αυτά εξελίσσονται στα Βαλκάνια, δεν αποτελούν εφησυχαστικό παράγοντα για την πανευρωπαϊκή συνεργασία, τουλάχιστον στο άμεσο μέλλον. Η Ελλάδα, όντας στο επίκεντρο αυτών των εξελίξεων λόγω των ιδιόμορφων σχέσεών της με πολλούς από τους γείτονές της, θα πρέπει σύντομα να επιλέξει μεταξύ επιθυμητού και εφικτού, τόσο ως προς το κράτος των Σκοπίων



σης. Δεδομένου ότι το επίπεδο εκπαίδευσης των εργατών και των αγροτών είναι χαμηλό ή ανύπαρκτο, οι υποεκπαιδευόμενοι γονείς δεν μπορούν να βοηθήσουν τα παιδιά τους στις σχολικές τους υποχρεώσεις, ενώ το συνήθως χαμηλό τους εισόδημα δεν επιτρέπει τη με πληρωμή εξωσχολική βοήθεια των παιδιών τους. Οι ίδιοι σπανίως συμμετέχουν ή παρεμβαίνουν στις υποθέσεις του σχολείου και με δυσκολία απευθύνονται και συνεργάζονται με τους εκπαιδευτικούς. Τα παιδιά τους έχουν περιορισμένες παραστάσεις για το γραπτό δίκτυο επικοινωνίας και μάθησης πριν φοιτήσουν στο σχολείο και σπανίως ενθαρρύνονται από τους γονείς τους για την αντιμετώπιση των ενδεχόμενων μαθησιακών δυσκολιών τους.

Η υποεκπαίδευση στις σύγχρονες συνθήκες, πέρα από την επαγγελματική αποειδίκευση, χαρακτηρίζεται από μια σημαντική κοινωνική, πολιτισμική και ψυχολογική διάσταση, καθώς συναρτάται και με μια κοινωνική και πολιτισμική υποβάθμιση και ένα ανομολόγητο αίσθημα ενοχής και μειονεξίας. Σε τελική ανάλυση, υποστηρίζει ο συγγραφέας, ο εκσυγχρονισμός της ελληνικής κοινωνίας σε όλα τα επίπεδα αντιφάσκει προς την αναπαραγόμενη υποεκπαίδευση σημαντικού μέρους του πληθυσμού. Θεωρεί όμως ότι συντρέχουν ήδη οι βασικές προϋποθέσεις για την αντιμετώπιση του προβλήματος: η οριστική επιβολή της αστικής εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης και της δημοτικής ως επίσημης γλώσσας του κράτους και ο κοινωνικός και οικονομικός εκσυγχρονισμός της χώρας.

Ως προς τις προσπάθειες αντιμετώπισης της υποεκπαίδευσης το τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα, ο συγγραφέας, εξετάζοντας τους στόχους και την πορεία του προγράμματος αλφαβητισμού και βασικής παιδείας ενηλίκων, καταλήγει στο συμπέρασμα πως τα κυριώτερα αίτια της μη επέκτασής του οφείλονται σε αδυναμίες της Γενικής Γραμματείας Λαϊκής Επιμόρφωσης: θεωρεί όμως πως μια σειρά δυσκολίες στην εφαρμογή του προγράμματος σχετίζονται με τους ίδιους τους αναλφάβητους και τον κοινωνικό τους περίγυρο. Η ζήτηση επιμόρφωσης είναι ευθέως ανάλογη με το αρχικό επίπεδο εκπαίδευσης: όσο υψηλότερο είναι το επίπεδο εκπαίδευσης, τόσο μεγαλύτερη είναι η ζήτηση επιμόρφωσης. Αντίστροφα, έχει εξακριβωθεί στην Ελλάδα ότι το χαμηλό επίπεδο εκπαίδευσης επηρεάζει αρνητικά τη στάση των ενηλίκων απέναντι στις ευκαιρίες επιμόρφωσης.

Οι δυσκολίες στις οποίες σκόνταψε το πρόγραμμα αλφαβητισμού και βασικής παιδείας της ΓΓΛΕ κάνουν τον συγγραφέα να θεωρήσει ως προϋπόθεση για τη μεσοπρόθεσμη αντιμετώπιση της υποεκπαίδευσης τη σχολική φοίτηση και επιτυχία όλων των παιδιών στη διάρκεια της υποχρεωτικής εκπαίδευσης και να εξετάσει τρόπους για την αντιμετώπιση της σχολικής αποτυχίας και διαρροής, όπως και για την παροχή πρόσθετης διδακτικής βοήθειας και ενισχυτικής διδασκαλίας, έτσι ώστε όλα τα παιδιά να εξασφαλίζουν ένα στέρεο επίπεδο βασικών γνώσεων που θα τους επιτρέπουν τον μέγιστο αριθμό επιλογών στην επαγγελματική τους εξέλιξη, αλλά και την ενεργό συμμετοχή τους στο κοινωνικό γίγνεσθαι.

Το βιβλίο αφήνει αναπάντητο, αν και το διατυπώνει, το εξαιρετικής σημασίας ερώτημα για το ποιες ακριβώς πραγματικά λειτουργι-

και την πιθανότητα απόσχισης από αυτό εδαφών κατοικουμένων από Αλβανούς — πράγμα που συνεπάγεται ανάλογες συμμαχίες — όσο και ως προς τη βελτίωση των σχέσεών της με τη Βουλγαρία ως αντίβαρο στην τουρκική απειλή. Αυτές οι διαπιστώσεις προκύπτουν από το ιδιαίτερα ενδιαφέρον βιβλίο του **Γ. Ε. ΔΟΥΔΟΥΜΗ** με τίτλο **Βαλκανικές Εξελίξεις**. Μια μελέτη πολιτικο-ιστορική που, αφού προβεί σε μια σύντομη ανασκόπηση της ιστορίας των Βαλκανίων, εισέρχεται στη σύγχρονη πραγματικότητα και την ανάλυση των διαφορετικών ισορροπιών μεταξύ των εν λόγω χωρών και των διαμορφούμενων σχέσεών τους, αλληλεξαρτήσεων, συμμαχιών και αντιπαλοτήτων που φέρνει πλέον στο φως η συνεχιζόμενη κρίση στη Βοσνία. Ο ρόλος, φυσικά, τρίτων χωρών (της Ε.Ε., των ΗΠΑ κλπ.) διαγράφεται σαφής ως προς τη ρήξη που επαπειλεί ακόμη μια φορά τα Βαλκάνια, όπως άλλωστε και ο σημαντικός ρόλος που μπορεί να παίξει η Ελλάδα αφού αποτελεί τον πρώτο και κύριο δίαυλο επαφής των νεοσύστατων αλλά και των πρώην κομμουνιστικών βαλκανικών χωρών με τη Δύση στην οποία όλες προσβλέπουν. Από τις εκδόσεις **Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1994**.

* Ωστόσο, τα εσωτερικά αναπτυξιακά ζητήματα παραμένουν φλέγοντα και αυτά αναλύει, στα άρθρα που συνθέτουν το βιβλίο του **Χωρίς συνθήματα. Συμμετοχή και ανάπτυξη**, ο **Δημήτρης ΚΟΠΑΝΙΤΣΑΣ**, εξετάζοντας τον τρόπο συνδυασμού μιας οικονομικής και πολιτικής δημοκρατίας με την οικονομική ανάπτυξη ή το πώς η σταθεροποίηση δεν θα εμποδίσει την ανάπτυξη ή ακόμη το πώς η ανταγωνιστικότητα των εγχωρίων επιχειρήσεων θα αντέξει στην ανοικτή οικονομία. Με την πεποίθηση ότι η χώρα μας περνά μια ζωντανή και κρίσιμη φάση της ιστορίας της, μια εποχή κοινωνικής μεταβολής και ανασχηματισμών, ο συγγραφέας καταθέτει μέσα στα κείμενά του την αναμφισβήτητη εμπειρία του από τις υπεύθυνες θέσεις που έχει κατά καιρούς καταλάβει (ΕΤΒΑ, ΔΕΠ, Κτηματική κ.ά.) αλλά και τη διαρκή του αγωνία για τη δημόσια ζωή του τόπου. Μερικά από

κές γνώσεις εξασφαλίζει η φοίτηση στο δημοτικό σχολείο και το γυμνάσιο. Πολύ περισσότερο, δεν εξετάζει το πρόβλημα για το ποιες γνώσεις είναι σήμερα οι βασικές, η μετάδοση των οποίων θα πρέπει να είναι ο σκοπός της υποχρεωτικής εκπαίδευσης.

Ωστόσο, σε μια περίοδο όπου η συζήτηση για το εκπαιδευτικό πρόβλημα στη χώρα μας περιστρέφεται κυρίως γύρω από το σύστημα εισαγωγής στα Ανώτατα Εκπαιδευτικά Ιδρύματα, το βιβλίο του Δ. Βεργίδη είναι μια επιτυχημένη προσπάθεια να τεθεί το πρόβλημα στην πραγματική του βάση και να συζητηθεί ουσιαστικά. Ο «τέταρτος κόσμος» είναι ήδη παρών και στη χώρα μας και η συγκάλυψη του προβλήματος δεν είναι πλέον ούτε δυνατή, αλλά ούτε και ενδεδειγμένη.

Πηνελόπη Καπελαρή

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

Convoy: Τ. 18, Ιούνιος 1995 - Διαδρομές στο κοινωνικό αρχιπέλαγος

Σημαντικά είναι τα κείμενα που φιλοξενούνται και αξίζει η προσπάθεια του περιοδικού «CONVOY» να προσεχθεί ιδιαίτερα, παρότι μέχρι τώρα αντιμετωπίστηκε με αδιαφορία. Διακρίνω από το άρθρο της Σύνταξης τη διατύπωση μιας πρότασης: «για την οργάνωση μιας ταξικής, πατριωτικής, αντιιμπεριαλιστικής Φιλικής Εταιρείας». Ήσαν νωπές ήδη οι εντυπώσεις της διοργάνωσης εκδήλωσης για τον Ελληνοκύπριο Θεόφιλο Γεωργιάδη, την Ελβετίδα Μπάρμπαρα Κίστλερ και τη Γερμανίδα Λίσσυ Σμιτ, που έπεσαν όλοι στον απελευθερωτικό αγώνα του κουρδικού λαού ενάντια στο τουρκικό στρατογραφειοκρατικό καθεστώς.

Ξεχωρίζει βέβαια το κείμενο του Μ. Ράπτη (Πάμπλο): «Το εθνικό ζήτημα στις νέες συνθήκες». Τις απόψεις του Ράπτη έχει φιλοξενήσει η «Νέα Κοινωνιολογία» στο προηγούμενο τεύχος της και τις θεωρούμε ιδιαίτερα καίριες για την κατανόηση της διεθνούς κατάστασης. Σε αντίθεση με ένα μέρος της αριστεράς, που προτιμά να ακολουθεί τις επιλογές της νέας τάξης πραγμάτων, με χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα τον Ντάνιελ Κοντ Μπεντίτ, υποστηρίζεται ο θετικός ρόλος των αγώνων των Σέρβων και κινημάτων όπως των Κούρδων. Αναγνωρίζεται ότι η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας του χρήματος συμβαδίζει με τον πολιτικό κατατεμαχισμό ώστε να είναι αποτελεσματικότερος ο έλεγχος σε κάθε επιμέρους σύνολο. «Η βασική αντινομία που χαρακτηρίζει αυτή τη στιγμή τη νέα τάξη είναι η προσπάθεια προς έναν ενιαίο οικονομικά κόσμο, όμως πολιτικά κατακερματισμένο, ώστε τα μικρά του τμήματα να ελέγχονται ευκολότερα και που οδηγούν βέβαια από την άλλη μεριά, στο βαθμό που τα μέρη αυτά θέλουν ν' αντισταθούν, στην έξαρση του εθνικιστικού φαινομένου. Φαινόμενο το οποίο η νέα τάξη θεωρεί, αυτή τη στιγμή, σαν το κυριότερο εμπόδιο για την ομαλή λειτουργία της αναγκαίας παγκοσμιοποίησης».

τα επιμέρους θέματα που εξετάζει άπτονται της εισοδηματικής πολιτικής, της οικονομικής πολιτικής και της συναίνεσης, της χρηματοδότησης, των αποκεντρωτικών μηχανισμών, του πληθωρισμού, κ.ά. Από τις εκδόσεις **Παπαζήση, Αθήνα 1994**.

* **Διονύση Κ. ΜΑΓΚΛΙΒΕΡΑ: Σε εποχή πολυσήμαντη.** Ο γνωστός συγγραφέας επιχειρεί μια κάθοδο στα πολύπλευρα ζητήματα της ελληνικής κοινωνίας μέσα από μια σειρά δοκιμίων-προσωπικών καταθέσεων και υποκειμενικών αξιολογικών εκτιμήσεων για θέματα καθημερινά που αντανακλούν το κοινωνικό. Εκκινώντας από ελάσσονες παρατηρήσεις οδηγεί τη σκέψη του αλλά και τον αναγνώστη του στα μείζονα επαγωγικά, διαπιστώνοντας καταστάσεις, προτείνοντας λύσεις, ευελπιστώντας για ένα καλύτερο αύριο. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα η τρίτη ενότητα κειμένων με γενικό τίτλο «Πνευματικοί δημιουργοί και δημιουργήματα» με απόψεις του συγγραφέα πάνω στην εκπαίδευση-μόρφωση-παιδεία, στο γράψιμο, στις σχέσεις του συγγραφέα με την πολιτική εξουσία. Από τις **Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1994**.

* **Αμμουδιές στην απρόσιτη διαφάνεια**, τίτλος ποιητικός που δίνεται από τον **Γιώργο ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟ** στη συλλογή αυτή μικρών κειμένων που άπτονται γεγονότων της τρέχουσας πραγματικότητας αλλά είναι δοσμένα με ιδιόμορφο ύφος. Συμπλήρωμα, συζητήσεις με τους Κώστα Ζουράρι, Κωστή Παπαγιώργη, Κωνσταντίνο Τσουκαλά... Και άλλο ακόμη συμπλήρωμα, βιβλιοκριτικές για κάποια βιβλία Ελλήνων ή ξένων, λογοτεχνικά ή θεωρητικά. Κείμενα που δημοσιεύτηκαν άλλοτε στον Τύπο, αλλά γραμμένα με μη-δημοσιογραφική (με την τρέχουσα υποτιμητική πλέον σημασία) γραφή. Από τις εκδόσεις **Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1994**.

* Η σωστή καταγραφή της ιστορίας αρχίζει από την ιστορική καταγραφή της εξέλιξης ενός τόπου. Ο **Δημήτριος ΠΡΙΓΓΟΥΡΗΣ**, μέσα σ' αυτό το πνεύμα, επιχειρεί μια εργασία πάνω στη **Διοικητι-**

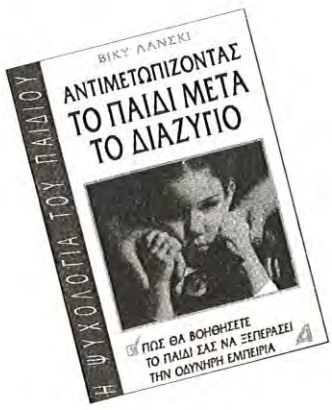
σμιοποιημένης οικονομίας. Από την άποψη αυτή, η αναβίωση των εθνικισμών δεν μπορεί να θεωρείται σαν αρνητική απλώς εκδήλωση αντίστασης όλων εκείνων οι οποίοι αισθάνονται ότι είναι υποχρεωμένοι ή να αγωνιστούν για να διατηρήσουν μια δική τους εθνική ταυτότητα, ή να υποταχθούν απολύτως στη νέα τάξη πραγμάτων». Η πολιτική της pax americana αναδιανέμει στα Βαλκάνια τους εθνικούς χώρους έχοντας σαν κύριους στόχους τη Σερβία και την Ελλάδα. Η αντίδραση στα σχέδια της νέας τάξης πραγμάτων δεν μπορεί να προέλθει, στις σημερινές συνθήκες, από την κοινωνική επανάσταση αλλά από την αφύπνιση του εθνισμού: «Προσωπικά θεωρώ ότι είναι αναγκαίο οι Έλληνες να απαιτήσουν μια συνείδηση του εθνισμού τους και να είναι έτοιμοι όταν πρόκειται να γίνει περαιτέρω συρρίκνωση του λεγόμενου εθνικού τους κορμού να αντισταθούν. Να μην επαναλάβουν το έγκλημα, την αδυναμία, την προδοσία, τη δειλία που έδειξαν στο ζήτημα της Κύπρου». Ο Μ. Ράπτης πιστεύει ότι ο διεθνισμός και η αριστερή τοποθέτηση δεν αντιφάσκουν με τον εθνισμό. Είναι βέβαιο ότι κινήματα σαν του Χο-Τσι-Μινχ, του Τσε Γκεβάρα, του Άπο, είναι βαθύτατα πατριωτικά και επαναστατικά. Σημειώνει δε: «εάν δεν αφαιρέσεις από την αστική ηγεσία την υπεράσπιση του εθνισμού και την περάσεις στα χέρια της Αριστεράς, είσαι τελείως χαμένος σε οποιοδήποτε επαναστατικό σου παιχνίδι». Ο ευρωπαϊσμός και η πολιτιστική αμερικανοποίηση υπονομεύουν τις προσπάθειες αντίδρασης στα σχέδια συρρίκνωσης του ελληνισμού. Δίχως την επικράτηση του οικουμενισμού, της γραφειοκρατίας και του χρήματος θα ήταν αδύνατον να πραγματωθεί η μεγάλη και σοβαρή επίθεση που γίνεται κατά του κοινωνικού κράτους και των εργαζομένων. Στο όνομα της ανταγωνιστικότητας της οικονομίας και της νομισματικής ισορροπίας, μειώνεται η συμμετοχή της εργασίας στο εθνικό εισόδημα. Έτσι, το ζήτημα του πατριωτισμού είναι άμεσα συνυφασμένο με τα αιτήματα της αριστεράς. Ας σκεφτούμε ότι σήμερα η ιθύνουσα πολιτική τάξη ερείδεται να εφαρμόσει τις προσταγές των Βρυξελλών ή του αμερικανισμού, ανεξάρτητα αν αυτό συμφωνεί με τα εθνικά συμφέροντα, ενώ η αριστερά —στην κοινοβουλευτική της έκφραση— υποκρυπτόμενη πίσω από τη δίκαιη άρνηση του εθνικισμού, αρνείται να αντιμετωπίσει με γενναιότητα το εθνικό ζήτημα. Θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η κατοχή της Κύπρου δεν πρόκειται να σταματήσει από την επέμβαση εξωγενών παραγόντων, διότι αν υπήρχε μαι τέτοια περίπτωση, θα είχε συμβεί μέσα σ' όλο αυτό το διάστημα από την εισβολή των Τούρκων, αλλά κύρια από τη διοργάνωση λαϊκού αντικατοχικού απελευθερωτικού αγώνα, όπως έκανε κάθε λαός που θέλησε να κατακτήσει την ελευθερία του.

Στη μελέτη «Κροάτες του εκσυγχρονισμού εναντίον Σέρβων του λαϊκισμού», περιγράφεται ο χαρακτήρας που λαμβάνει η διεθνής ανάπτυξη και υποστηρίζεται ότι η «ανάπτυξη της αστικής μας τάξης περνά μέσα από την φτωχοποίηση της χώρας».

Ο Σαμίρ Αμίν, στο κείμενο «Αραβοϊσραηλινές συνομιλίες και οικονομική νέα τάξη», θεωρεί ότι αυτό που «οι Ισραηλινοί προσφέρουν στους Παλαιστίνιους είναι η συμμετοχή σε αυτό το μεταπρατικό σύ-

κή διαίρεση του νομού Ηλείας από την Βενετοκρατία μέχρι σήμερα. Μεταβολές αρκετά εύγλωττες ως προς τα όρια των δήμων, τις εμφανίσεις και εξαφανίσεις οικισμών, τις μετονομασίες τους. Με στατιστικά στοιχεία απογραφών πληθυσμού και τα εμβλήματα των δήμων. Όσο κι αν ηχεί παράξενο, ένα βιβλίο συνοπτικό που προκαλεί ενδιαφέρον στον αναγνώστη. Έκδοση του περιοδικού **Αλφειός**, με την υποστήριξη της Ν. Ε. Τοπικής Αυτοδιοίκησης, **Πύργος 1995**.

* Η ψυχολογία στην Αμερική μοιάζει να προκαλεί προβλήματα στα άτομα για να μπορεί στη συνέχεια να τα επιλύει. Έτσι, μετά τη θέση πολλών ψυχολόγων υπέρ του διαζυγίου πάση θυσία και τις συμβουλές τους προς τους γονείς να μη διστάσουν χάριν των παιδιών τους να πάρουν μια τέτοια απόφαση «καταστρέφοντας» την προσωπική τους «ευτυχία», έρχονται να κάνουν νέες προτάσεις για να βοηθήσουν τα παιδιά πώς να ξεπεράσουν την εμπειρία του χωρισμού των γονιών τους. Εύγλωττος ο τίτλος του βιβλίου της **Βίκυ ΛΑΝΣΚΙ: Αντιμετωπίζοντας το παιδί μετά το διαζύγιο. Πώς θα βοηθήσετε το παιδί σας να ξεπεράσει την οδυνηρή εμπειρία**. Κατά τα άλλα, το συγκεκριμένο βιβλίο παρέχει μια πληθώρα συμβουλών και πληροφοριών για τους χωρισμένους γονείς, αναλύοντας όλες τις πιθανές περιπτώσεις και τυχόν προβλήματα που μπορεί να παρουσιαστούν πριν και μετά τον οριστικό χωρισμό. Στα υπέρ του βιβλίου: προβλέπει, σε αντίθεση με άλλα του είδους τα οποία μοιάζουν να θεωρούν



στημα, αξιοποιώντας τις εμπορικές τους γνώσεις και εμπειρίες, καθώς και το ότι έχουν κουλτούρα και γλώσσα αραβική».

Ως σημαντικά πολιτικά κείμενα θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τα κείμενα του Κονστάντσο Πρέβε 1. Περί δημοκρατίας, 2. Περί ιμπεριαλισμού.

Τα βιωματικά κείμενα-μαρτυρίες για τον Σέρτζιο Σπατσάλι, δικηγόρο των «Ερυθρών Ταξιαρχιών», της Μπάρμπαρα Κίστλερ και της Λίσσυ Σμιτ που έπεσαν στον αγώνα των Κούρδων ενάντια στην τουρκική στρατοκρατία, του Γιάννη Γαλανόπουλου, παλαιού αγωνιστή της ελληνικής αριστεράς, μπορούν να ανιχνεύσουν δυνατότητες εξόδου από τη ματαιότητα της καθημερινής πραγματικότητας προς έναν κόσμο όπου κυριαρχεί ο ηρωισμός, η περιπέτεια, η αναζήτηση του συλλογικού ονείρου.

Σπύρος Α. Κουτρούλης

το διαζύγιο μια υπόθεση που αντιμετωπίζεται τουλάχιστον φιλικά και από τους δύο γονείς και εξυπονοούν τις άριστες μετέπειτα σχέσεις τους, την περίπτωση της πλήρους ασυνεννοησίας μεταξύ τους, καθώς και τη μη-θέληση οιασδήποτε επαφής, προτείνοντας κι εδώ κάποιες λύσεις σε σχέση πάντοτε με τα παιδιά. Τη μετάφραση έκανε η ψυχολόγος-κοινωνική λειτουργός **Σοφία ΑΝΔΡΕΟΠΟΥΛΟΥ**. Το βιβλίο συμπληρώνουν δύο χρήσιμα παραρτήματα: το πρώτο, από τη δικηγόρο **Χαρίκλεια Ανδρεοπούλου**, δίνει κάποιες βασικές πληροφορίες για τη νομική πλευρά του διαζυγίου στην Ελλάδα και τα δικαιώματα και υποχρεώσεις των δύο γονέων, όπως τα προβλέπει η ελληνική νομοθεσία. Το δεύτερο παράρτημα προσφέρει τις διευθύνσεις κέντρων και υπηρεσιών που παρέχουν συμβουλευτική υποστήριξη τόσο σε παιδιά όσο και σε γονείς. Το βιβλίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις **Αναστασιάδη, Αθήνα 1994**.

* **Η «Άλλη» Σεξουαλικότητα. Επτά ψυχαναλυτικά δοκίμια για τις σεξουαλικές διαστροφές.** Ο τίτλος ενός βιβλίου με άρθρα μιας ομάδας εργασίας ψυχαναλυτών που συγκροτήθηκε στα τέλη της δεκαετίας του '60, μελών της Ψυχαναλυτικής Εταιρείας των Παρισίων, με στόχο να επιστήσουν την προσοχή σε ορισμένες αμφιλεγόμενες και εκκρεμείς απόψεις για τις διαστροφές στην κλασσική ψυχανάλυση. Τα θέματα που εξετάζονται είναι εκείνα που θέτουν οι θεωρούμενες ως διαστροφές και εξετάζονται κάτω από μιαν άλλη οπτική: ο σαδομαζοχισμός, η ομοφυλόφιλη ερωτική δημιουργία ως τρόπος προστασίας από την τρέλα, η σχέση διαστροφικών πράξεων και ενόρμησης του θανάτου, ο φετιχισμός και η σχέση του με το Υπερεγώ, η συναισθηματική διαστροφή, η διαστροφή στη γλώσσα αλλά και η γλώσσα της διαστροφής κλπ. «Θα μπορούσαμε τελικά να μην είμαστε διεστραμμένοι;» είναι το ερώτημα που συνοψίζει την προσπάθεια των αρθρογράφων που επαναθέτει στον πρόλογό του ο επιμελητής της έκδοσης **Κώστας Μπαζαρίδης**. Τη μετάφραση έκαναν οι **Λεία Τριανταφύλλου** και η **Δρ. Τσαρμακλή**. Από τις εκδόσεις **Νεφέλη, Αθήνα 1994**.

Επιστολή

Κέρκυρα, 18-10-1995

Για το Μανταμάδο Λέσβου

Εντυπωσιακό ήτανε για μένα το άρθρο του κ. Νίκου Μαραντζίδη στο 20ό τεύχος του περιοδικού σας όπως το δημοσιεύσατε με τίτλο «Το θρησκευτικό μέσα στο πολιτικό: θρησκεία και πολιτική σε μια αγροτική κοινότητα της Λέσβου». Επειδή το αντικείμενο του άρθρου αυτού βρίσκεται μέσα στα όρια της λαογραφίας, θα σας προσφέρω μερικές σκέψεις από την κερκυραϊκή λαογραφία, στην οποία έχω ανάλογες δημοσιευμένες μελέτες. Κατ' αρχήν, έχω να παρατηρήσω, εντελώς επιφανειακά και όχι στατιστικά, ότι όπου βρίσκονται αρχαιοελληνικοί πληθυσμοί εκεί αναπτύσσεται το αριστερό κίνημα.

Ο Άγιος Ταξιάρχης ορθά πρόκειται για τον Αρχάγγελο Μιχαήλ. Η όλη υπόθεση μου θυμίζει το Αγγελόκαστρο της Κέρκυρας. Έγινε κάστρο γύρω από το 1150, όταν ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Μιχαήλ Α΄ Κομνηνός έδιωξε τους επιδρομείς Νορμανδούς και οχύρωσε την Κέρκυρα. Τότε έχτισε στην κορυφή του κάστρου τον σωζόμενο ναό του Αρχάγγελου Μιχαήλ, από τον οποίον προήλθε η ονομασία του φρουρίου Αγγελόκαστρον, όπως απέδειξε ο αείμνηστος πολιτικός μηχανικός Γεώργιος Λινάρδος.

Όσον αφορά τις θρησκευτικές ιδιαιτερότητες του Μανταμάδου, μου θυμίζουνε έντονα τα έθιμα του μικρού χωριού Μαραθιάς της Κέρκυρας, που αναμφίβολα θεωρείται αρχαιοελληνικής προέλευσης. Η παραλία του Μαραθιά απέχει δύο χιλιόμετρα από το χωριό και διαθέτει ποταμάκι στο οποίο την Καθαρά Δευτέρα και το Δεκαπενταύγουστο πάει όλο το χωριό και ψαρεύει με την ίδια τεχνική.

Θα σας αντιγράψω το σχετικό λήμμα από το βιβλίο μου *Δρώμενα και έθιμα του κερκυραϊκού λαού*, Β΄ έκδοση 1987, Κέρκυρα, σελ. 168. «Το χωριό Χλωμός χρωστάει το όνομά του στο φυτό σπλόνος, με το οποίο οι αγρότες σπλονίζανε, δηλαδή ζαλίζανε τα ψάρια στο ποτάμι Μαραθιά-Περιβόλι και στη λιμνοθάλασσα των Κορισσίων και τα πιάνανε με τα χέρια ζωντανά. Η τεχνική ήτανε απλή: λιώνανε τον σπλόνο και τον πετούσανε στο ποτάμι ή τη θάλασσα και τα ψάρια ζαλισμένα ανεβαίνανε στην επιφάνεια και πιανόντανε. Το ρήμα "σπλονίζομαι" σήμερα στο Χλωμό και στον Μαραθιά σημαίνει ζαλίζομαι, είμαι ετοιμοθάνατος».

Σπλόνος - πλόμος - φλόμος - χλώμος - χλωμός. Αξίζει να σημειωθεί ότι το χλώμος έγινε χλωμός στη μέση βυζαντινή εποχή, 900 με 1200 μ.Χ. Επίσης από το παράγωγο φλόμος προέρχεται το ρήμα φλομώνω, που σημαίνει σκάω από έλλειψη οξυγόνου. Παραθέτω ολόκληρο το λήμμα από το Greek-English Lexicon των Liddell και Scott του Πανεπιστημίου Oxford, 1843. Επανέκδοση (μετά πολλών προσθηκών κλπ.) του 1951 (σελ. 1945). «Φλόμος, η (OPSC 128) MULLEIM, VERBASCUM SIMUATUM, GRAIM 325 (LGR) 14,5 (AVIAP). THPHR. H. P. 0. 12. 3, DSC1 103. (WHO DISTINGUISHES FOUR. KINDS INCL. φ. αγρία SAGE OF JERUSALEM, PHLOMIS FRUIICOS: φ. ο στενόφυλλος, DISID. FR. φ. Ιδαίος (=ελένιον). DSC I. 28· εξ. πλόμος 2.Φ. Ιουδαία = οξυλάπαθον το μέγα, PS-DSC. 2. 114».

Όμως οι λέξεις σπλόνος - φλόμος - χλώμος ή χλόμος ή χλομός, θυμίζουν προελληνική προέλευση, όπως Κάλυμνος, Θάσος, Όλυμπος, Ζάκυνθος, κατά τον κ. Δημήτριο Τομπαΐδη, *Επιτομή της ιστορίας της ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα 1983, σελ. 14.

Σφιχτοδεμένος πληθυσμός, θυμίζει παράδεισο συν αταξική κοινωνία και πρόκειται «για μία ιδεολογία της ψυχής...» για να χρησιμοποιήσω τον χαρακτηρισμό του κ. Μαραντζίδη. Θέλετε τίποτε άλλο για να πεισθείτε για την αρχαιοελληνική τους προέλευση;

Ιδανικό θα ήταν να ερευνηθεί το θέμα από ομάδα επιστημόνων των εξής ειδικοτήτων: λαογράφος, εθνολόγος, κοινωνιολόγος, θρησκειολόγος, ανθρωπολόγος, αιματολόγος, ιστορικός, αρχαιολόγος, θεολόγος και τότε θα μπορέσουμε νάχομε συγκεκριμένη, ποτέ τελική γνώμη.

Φιλικώτατα

Οδυσσέας-Κάρολος Κλήμης
Φαιάκων 9, Στρατιά, Κέρκυρα

Αγαπητέ φίλε - Αγαπητή φίλη,

Η τριμηνιαία επιθεώρηση των κοινωνικών επιστημών «Νέα Κοινωνιολογία» ιδρύθηκε το 1987. Η ύλη της περιλαμβάνει πρωτότυπες μελέτες και έρευνες, μεταφράσεις ξένων επιστημονικών άρθρων, αφιερώματα σε επίκαιρα ή ιστορικά ζητήματα, συνεντεύξεις, κ.α. Σκοπός της «Νέας Κοινωνιολογίας» είναι η προώθηση της κοινωνικής επιστήμης στη χώρα μας, σε ένα πλαίσιο πλουραλισμού, ελεύθερης διακίνησης των ιδεών και επιστημονικού διαλόγου. Η «Νέα Κοινωνιολογία» συνεργάζεται με αμερικανικές, βρεταννικές, γαλλικές και ελβετικές επιθεωρήσεις διεθνούς κυκλοφορίας και κύρους. Η επιστημονική ποιότητα, η πρωτοτυπία των ιδεών και η απουσία οιασδήποτε στράτευσης χαρακτηρίζουν την ύλη της «Νέας Κοινωνιολογίας».

Σε προσκαλούμε να γίνεις συνδρομητής στη «Νέα Κοινωνιολογία». Με τη συνδρομή σου, σού προσφέρονται τα κάτωθι πλεονεκτήματα:

- *χαμηλότερη τιμή ανά τεύχος*
- *αποστολή κατ' οίκον*
- *ενημέρωση πάνω στα κοινωνικά θέματα*
- *άμεση πληροφόρηση για επιστημονικές εκδηλώσεις (π.χ. συνέδρια, συζητήσεις) που διοργανώνονται από τη «Νέα Κοινωνιολογία».*

Για την εξόφληση της συνδρομής σου:

— Εσωκλείεις το ποσό στον φάκελλο, καθώς και ονοματεπώνυμο, διεύθυνση, τηλέφωνο, ή αποστέλλεις ταχυδρομική επιταγή στη «Νέα Κοινωνιολογία» στη διεύθυνση:

Κοψιδάς Νικόλαος
Ιεροσολύμων 14α
11252 Αθήνα

— Τηλ. για πληροφορίες: (01) 8613890

Άγιον Όρος

Αν η μακροζωία ενός οργανισμού αποτελεί δείκτη της ποιότητας των αρχών και της οργάνωσής του, τότε οι παρεπιδημούντες επιστήμονες (κοινωνιολόγοι, οικονομολόγοι, διοικητολόγοι κ.ά.) πρέπει να ενσκύψουν στη μελέτη ενός πραγματικού φαινομένου, που ξεπέρασε ηλικιακά κάθε παγκόσμιο ρεκόρ: του Αγίου Όρους.

Δεν μπορεί κανείς πρόχειρα να διατυπώσει την αξία του Άθω για την ανθρωπότητα: καθεαυτή η έννοια της «αξίας», με τη χρησιμοθηρική της διάσταση, είναι άγνωστη στο σύστημα αξιών του Αγίου Όρους. Ο Άθως αποτελεί κατ' αρχήν ιστορικό μνημείο που διαφυλάσσει μια ολοζώντανη νησίδα βυζαντινού πολιτισμού και βίου. Ταυτόχρονα αποτελεί κορυφαίο μουσείο ιστορίας της τέχνης, με στρατιές συντηρητών, εξειδικευμένων τεχνιτών πάσης φύσεως, καθώς και βιβλιοθήκη που θα ζήλευε και ο βιβλιοθηκάριος Μαλλαχίας του Ουμπέρτο Έκο στο έργο του Το όνομα του Ρόδου. Όμως αποτελεί επίσης το Άγιον Όρος θύλακα εναλλακτικών προς τον χειμάζοντα βιομηχανικό πολιτισμό αξιών, αξιών κοινοτικών, οικολογικών, μεταφυσικών, που στηρίζονται πάνω σε μια γαλήνια και ισορροπημένη σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του, τους άλλους και το μυστήριο της Δημιουργίας.

Αυτό το τελευταίο στοιχείο ίσως εξηγεί την —εδώ και μια δεκαπενταετία— αθρόα προσέλευση μοναχών νεαρής ηλικίας, κυρίως από τα μεγάλα αστικά κέντρα, με μεγάλο ποσοστό επιστημόνων, κυρίως των θετικών επιστημών. Ακόμη εντυπωσιακότερο, ο μέσος όρος ηλικίας των επισκεπτών-προσκυνητών βρίσκεται σε φοιτητικά επίπεδα, χωρίς οπωσδήποτε να υπερβαίνει τα είκοσι πέντε χρόνια. Οι δε αριθμοί των προσκυνητών είναι τόσο μεγάλοι που υποχρέωσαν τους Αγιορείτες να θέσουν ημερήσιο όριο στην προσέλευσή τους, καθώς και ανώτατο όριο διαμονής.

Κατώρθωσε λοιπόν αυτή η πανάρχαια δομή όχι μόνον να επιζήσει επί δέκα αιώνες ακέραια αλλά και να καταστεί —στην εποχή του διαστήματος και της πυρηνικής βόμβας— πνευματικός πόλος έλξης των συγχρόνων, ακριβώς διότι ενώ η εξελισσόμενη κοινωνία του βιομηχανικού ή μετα-βιομηχανικού πολιτισμού ερήμωσε τον πλανήτη ολόκληρο αλλά και τον άνθρωπο ηθικά και πνευματικά, το Άγιον Όρος κράτησε ζωντανό ένα πρότυπο ζωής μεστό νοήματος για μια ολόκληρη χιλιετία.

Που δεν είναι λίγο: είναι κάτι λιγότερο από τη μισή ανθρώπινη ιστορία, από τον Μαραθώνα ως τις μέρες μας. Ποιος μπορεί να ερμηνεύσει με συμβατικό τρόπο αυτό το φαινόμενο;

Ακόμη εκπληκτικώτερο είναι όμως το εξής: θα περίμενε κανείς να συναντήσει στον Άθω μια τεχνολογία αντίστοιχη με την «υπερδομή» του, δηλαδή με τον βυζαντινό διάκοσμο, το ασκητικό ύφος και τον μοναστικό ρυθμό. Σε πείσμα κάθε μαρξιστικής μεθόδου ανάλυσης (που συνδέει ακατάλυτα τον τρόπο παραγωγής με τον πολιτισμό), το Άγιον Όρος χρησιμοποιεί σήμερα την πιο προηγμένη τεχνολογία, όπως Η/Υ, fax κλπ., χωρίς να αλλοιώνεται η πολιτιστική του φυσιογνωμία, ούτε η ουσία του βίου του. Ακόμη περισσότερο: υπέταξε την υπερσύγχρονη τεχνολογία στους όρους των δικών του ρυθμών και αξιών.

Εκατοντάδες νέων μοναχών, με διδακτορικά όχι θεολογίας, αλλά φυσικής και χημείας, έχουν αποδεχθεί εσωτερικά το σύστημα αξιών του Άθω και η πίστη τους ενισχύεται, αντίθετα απ' ό,τι θα περίμενε κανείς, από την τεχνοκρατική τους παιδεία. Απόλυτα ενημερωμένοι για τις εγκόσμιες εξελίξεις της «οικονομίας της αγοράς», χρησιμοποιούν τα τελευταία συστήματα της τεχνολογίας των Η/Υ για όλες τις δραστηριότητες της Μονής τους, χωρίς επ' ουδενί να αλλάζει η ποιότητα και ο ρυθμός της ζωής τους. Και βομβαρδίζουν με τόννους γαλήνης τους αγχωμένους επισκέπτες, τους έμφορτους από τα υπαρξιακά προβλήματα της χωρίς ιδανικά ζωής μας.

Οι Μονές, ολοκληρωμένα κοινωνικά συστήματα με κοινά αποδεκτές αξίες, ενσυνείδητη πειθαρχία και ιεραρχία που δεν στηρίζει στο «μονοπώλιο της φυσικής βίας» το κύρος της, μας θυμίζουν το πραγματικό —και χαμένο πια για μας— περιεχόμενο της λέξης «κοινωνία». Τις διοικούν χαρισματικοί ηγούμενοι, με παιδεία και σοφία που θα ζήλευαν οι περισσότεροι ακαδημαϊκοί και καθηγητές μας, με ολοκληρωμένη πολιτική σκέψη άγνωστη στους ψηφολάγνους και ρηχούς πολιτικούς μας, με διοικητικές ικανότητες που θα ήθελαν να έχουν οι περισσότεροι σύγχρονοι managers.

Έτσι εξηγείται άλλωστε πώς σήμερα το Άγιον Όρος απορροφά με απόλυτη επιτυχία τεράστια ευρωπαϊκά κονδύλια, που αξιοποιεί με τέτοιους ρυθμούς που οι Μονές θυμίζουν πραγματικά εργοτάξια, ενώ ταυτόχρονα πραγματοποιούν περιζήτητες πολυτελείς εκδόσεις, συντηρούν έργα τέχνης, οργανώνουν μηχανογραφικά τις βιβλιοθήκες τους κλπ.

Ας σκεφτούμε δε και το άλλο: ποιο τουριστικό συγκρότημα θα μπορούσε ποτέ να επιτύχει συνεχή και τεράστια προσέλκυση επισκεπτών, οι οποίοι δεν πληρώνουν τίποτε για τη διαμονή και διατροφή που τους παρέχεται, και οι οποίοι δεν ρυπαίνουν ούτε θορυβούν χωρίς καμμία αστυνόμευση, εντάσσονται δε πλήρως στον περιβάλλοντα χώρο και τους ρυθμούς του χωρίς πίεση και υποχρέωση.

Γρήγορα, φαίνεται, διαστήκαμε, στις πλήρεις προοδευτικών αισθημάτων δεκαετίες που πέρασαν, να απορρίψουμε την πολιτιστική κληρονομιά μας ως «ξεπερασμένη», «σκοταδιστική» και «παρωχημένη». Όμως το Άγιον Όρος θυμίζει τη χελώνα του μύθου. Άφησε τον επιπόλαιο λαγό να αυτοεγκλωβιστεί στον ναρκισσισμό του. Ο Άθως, με το ίδιο βραδύ βήμα που επί αιώνες πορεύεται, έφθασε πριν από εμάς στο τέρμα. Ακριβέστερα: βρίσκεται στο τέρμα εξ αρχής, ενώ η παραπαίουσα κοινωνία μας το αναζητεί αγχωδώς προς λανθασμένες κατευθύνσεις.

Ας ξανασκεφτούμε, σήμερα που οι ιδεολογικές παρωπίδες προσωρινά κατέπεσαν, το δίδαγμα του Αγίου Όρους, που κατάφερε να νικά επί δέκα αιώνες όλους τους εχθρούς του, εξωτερικούς και προπαντός εσωτερικούς, χωρίς στρατούς, χωρίς υπουργεία, χωρίς εργοστάσια, χωρίς Κράτος. Και ας μακαρίσουμε τους εαυτούς μας που έτυχε —είναι η σωστή λέξη— το αγιορείτικο θαύμα να βρίσκεται εντός των ορίων του προβληματικού μας κράτους.

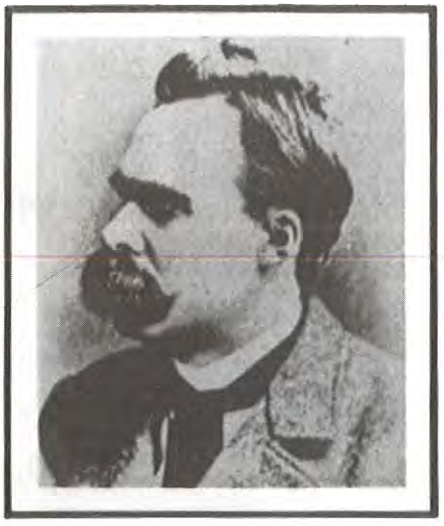
Μ.Η.Μ.

ΣΠΥΡΟΣ ΚΟΥΤΡΟΥΛΗΣ

Ο ΘΕΟΣ - ΧΟΡΕΥΤΗΣ

Περιπλάνηση στο λόγο τού

Φ. ΝΙΤΣΕ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

Με τη συμπλήρωση των εκατό πενήντα χρόνων από τη γέννηση του Φ. Νίτσε κυκλοφόρησε το βιβλίο αυτό, όπου ερευνάται ο βιωματικός και μη συστηματικός χαρακτήρας του νιτσεϊκού λόγου αλλά και αναδύεται ο αναφορικός χαρακτήρας του. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι η πρόσβαση στο Νίτσε προϋποθέτει τη συσχέτισή του με ό,τι υπήρξε αντικείμενο του στοχασμού του: τον Ηράκλειτο, τον Σωκράτη, τον Ευριπίδη, τον Πλάτωνα, τον Σοπενάουερ, τον Ντοστογιέφσκι, τον Διόνυσο, τον Εσταυρωμένο.

Το έργο χωρίζεται σε πέντε κεφάλαια: Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «Πυρ αίζωον» ενώ τοποθετείται ο λόγος του Νίτσε στον σύγχρονο κόσμο, εξετάζεται η σύγκρουση του ποιητή-φιλοσόφου με τον Βάγκνερ και τον Σοπενάουερ. Στο δεύτερο κεφάλαιο «Η ανάδυση του Τραγικού», ξεκινώντας από την ανάδειξη του Ντοστογιέφσκι ως του τραγωδού του σύγχρονου κόσμου, αποκαλύπτονται οι πρώτες ψηλαφίσεις του τραγικού, διερευνάται η «μεταφυσικώς μεταφρασμένα» αντίθεση του Απόλλωνα και του Διότυσου, καθώς και η σημασία της τραγωδίας του Ευριπίδη «Βάκχες». Στο τρίτο κεφάλαιο, «Πλάτων και Νίτσε: Ο Σωκράτης ως πρόβλημα», γίνεται αναλυτική αναφορά στον τρόπο αντιμετώπισης του Σωκράτη από τον Πλάτωνα, τον Νίτσε, τον Κίρκεγκωρ, ενώ επιπρόσθετα εξετάζεται η αριστοτελική αντίληψη του Τραγικού όπως ξεδιπλώνεται στην «Ποιητική». Στο τέταρτο κεφάλαιο, «Φυγάς θεόθεν και αλήτης: Η ατραπός των προσωκρατικών», αναδύεται η κορυφαία σημασία των Προσωκρατικών για τον λόγο του Νίτσε. Τέλος, στο πέμπτο κεφάλαιο, «Ο Θεός-χορευτής: Ο τελικός λόγος του Φ. Νίτσε», εξετάζεται η έννοια ο «Θεός-χορευτής» για την αμεσότερη κατανόηση συνολικά του νιτσεϊκού στοχασμού.

Η μελέτη αυτή του συγγραφέα κομίζει μία αυθεντική ματιά σ' ένα στοχαστή που δεν παύει να μας συναρπάζει, ενώ προσφέρει στον αναγνώστη μια διαχρονική εικόνα θεμάτων που αδιαλείπτως απασχολούν τον φιλοσοφικό στοχασμό.