

Με τον Ηλία Καφάογλου, μάλλον διαφωνώ σε περισσότερα απ' όσα συμφωνώ . Μολοντούτο, οφείλω να αναγνωρίσω ότι διακονεί με ιδιαίτερη επιμέλεια, εργατικότητα και βαθύ σέβας τα ελληνικά γράμματα.

Ως εκ τούτου, ασμένως αναρτώ κείμενο του, για μια λοξή ανάγνωση στη Γυφτοπούλα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη ή: «τι, εντέλει, υπερασπίστηκε ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος»

(αναγνώσθηκε για πρώτη φορά σε εκδήλωση την Τρίτη 28 Μαΐου 2013 στο βιβλιοπωλείο «Το Βιβλίο» στα Χανιά, επ' ευκαιρία της επετείου για την άλωση της Κωνσταντινούπολης.)

«Ότε ανέτειλεν η ημέρα, η παραμονή της κθ' Μαΐου, ουδεμία ακτίς ηλίου κατέβη να φωτίση την Αϊμάν εις το ειδωλολατρικόν εκείνο άσυλον, όπου άκουσα είχε καταφύγει. Υγρός και τεθολωμένος αιθήρ επέκειτο υπέρ την γην και πυκνά νέφη εκάλυπτον την κτίσιν. Πικρά κατήφεια εδέσποζε της φύσεως. Ουδεμία αηδών ηκούσθη μινυρίζουσα εις τους δρυμώνας, ουδείς βοσκός ηκούσθη φυσών χαρμοσύνης τον αυλόν του επί των βράχων και ουδέν έρρυθμον άσμα υλοτόμου ή γεωργού επράυνε τον σκληρόν και μονότονον κτύπον της σκαπάνης και του πελέκεως. Απειράριθμος αγέλη μαύρων κοράκων εφάνη την πρωίαν υπεριπταμένη, αυτών αντήχησαν οι κρωγμοί απαύστως και αφού επ' ολίγον εσκίασαν τας υψηλάς και απορρώγας του Ταϋγέτου κορυφάς, έγιναν κατά μικρόν άφαντοι, διευθυνθέντες προς τα βορειοανατολικά. Ουδέν άλλο πτηνόν εφάνη ιπτάμενον ή ηκούσθη κελαδούν. Περί των χελιδόνων ιστορείται ότι αύται μόλις μείνασαι ένα μήνα κατά το έτος εκείνο υπό τον ελληνικόν ουρανόν, μετενάστευσαν αθρόαι εις την Ιταλίαν».

Έτσι αρχίζει το τελευταίο κεφάλαιο του μυθιστορήματος Γυφτοπούλα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, το οποίον τιτλοφορείται «Ο τελευταίος φθόγγος». Θυμίζουμε ότι η Γυφτοπούλα δημοσιεύθηκε σε συνέχειες στην εφημερίδα Ακρόπολις, που διηύθυνε ο Βλάσης Γαβριηλίδης από τις 21 Απριλίου μέχρι τις 11 Οκτωβρίου 1884, είναι το πρώτο έργο του που ο Σκιαθίτης υπέγραψε με το όνομά του ολόκληρο, το μεγαλύτερο σε έκταση έργο του , και άρχισε να το γράφει το 1883, σε μια εποχή ο πνευματικός περίγυρος κάπως διευρύνεται, το πανεπιστήμιο παραμένει μεν κεντρικός πόλος, αλλά παρατηρείται κινητικότητα στους πνευματικούς κύκλους.

Το μυθιστόρημα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, το οποίο θα συζητήσουμε εδώ,

Ξεκινά στη Ρόδο. Ο Γεώργιος Γεμιστός, ο ειδωλολάτρης φιλόσοφος, πιο γνωστός ως Πλήθων, οραματιστής τολμηρός, αρνητής και πολέμιος της θρησκείας των προγόνων του, ειδωλολάτρης, συμβουλάτορας του αυτοκράτορα και αντίπαλος του Πατριάρχη, καταδιώκεται. Μαζί του, η εξάχρονη Αϊμά. Τη ρίχνει από ένα βράχο, για να τη γλιτώσει. Εκείνη επιβιώνει. Δέκα χρόνια αργότερα, το 1453, συναντούμε τον Πλήθωνα στον Μυστρά, αφοσιωμένο στην εγκαθίδρυση και στην εξάπλωση της παγανιστικής λατρείας: *«Κατώνει εν τω Πληθώνειω άκρω, όπερ είχε φροντίσει να παρασκευάση ευαρμόστως προς τας αρχαίας ελληνικάς παραδόσεις. Είδωλα και ξόανα θεών, τα μόνα άτινα είχαν διασωθεί από τη manία των μοναχών, σύμβολα και εμβλήματα αρχαία, [...] ουδέν εκ των κλασικών εμβλημάτων έλειπεν εκ του άντρου του Πλήθωνος»*.

Στο Πληθώνειο άντρο συγκεντρώνονται οι μνημένοι και ο Πλήθωνας τελετουργεί ως ιερέας με ύμνους δικής του έμπνευσης. Ανησυχεί για την τουρκική απειλή. Θέλει να πάρει πάλι κοντά του την Αϊμά, την οποία έχει εκτοπίσει. Δεν μαθαίνουμε για ποιο λόγο, μέχρι και την τελευταία αράδα του μυθιστορήματος. Περιπέτεια στην περιπέτεια, η Αϊμά φτάνει στο άντρο με τα αγάλματα των θεών του Ολύμπου, *«τα τρομερά εκείνα πράγματα, οι λίθινοι εκείνοι άνθρωποι, επτά ή οκτώ τον αριθμό, ότινες ίσταντο παρ' αλλήλους ακίνητοι και βλοσυροί και ουδέν είχαν το φαιδρόν, αλλ' εφάινοντο αλλόκοτοι την νύκτα»*.

Απομένουν λίγες ώρες πριν ένας τρομερός σεισμός να ταρακουνήσει συθέμελα τη γη, την ανθρωπότητα.

Η Αϊμά καταπλακώνεται από τα αγάλματα. Πεθαίνει. Είκοσι Εννέα Μαΐου Χίλια Τετρακόσια Πενήντα Τρία.

Η Αϊμά, η «Γυφτοπούλα», σαν να έχει ξεφυτρώσει από το πουθενά. Δεν ξέρει τους πραγματικούς γονείς της, την καταγωγή της. Δεν γνωρίζει καμία θρησκεία. Οι παραδόσεις, ο πολιτισμός της είναι ξένα. Τη μεγαλώνει μια οικογένεια γύφτων. Ο κόσμος της: ένας κηπάκος τόσοσ δα, και η αγάπη του Μάχτου, γιου του Πρωτόγυφτου, αγάπη που η Αϊμά νομίζει αδελφική. Η κόγχη της: ένα ρυάκι όπου πλένει τα ρούχα της. Ξάφνου, αυτή, η εκτός και πέρα από την Ιστορία, «ένα πρόσωπο που διαρκώς διαφεύγει, δραπετεύει», νιώθει τον κόσμο της να τρίζει συθέμελα και, ως άθυρμα, θα βρεθεί στο κέντρο γεγονότων κοσμοϊστορικών.

Τι απασχολεί την Αϊμά στο κέντρο της ιστορικής δίνης; Η καταγωγή της είναι η έγνοια της. Υπόσχεται στον Πλήθωνα ότι θα παντρευτεί τον τρελά ερωτευμένο μαζί της Μάχτο, με την

προϋπόθεση ότι αυτός θα της αποκαλύψει το μυστικό. Λίγο πριν από το σεισμό, ο Μάχτος φτάνει στο άντρο.

«Εγώ είμαι, Αϊμά!», φωνάζει στην αγαπημένη του. «Θάρρος», είμαι εδώ, εδώ μαζί σου. «Αλλ' η κόρη είχε χάσει τας αισθήσεις της και ελιποθύμησεν.»

«Υπάγωμεν, Αϊμά», επιθυρούμεν εις το ους της νέας, αποτυπών ένα φλογερών φίλημα επί της παρειάς αυτής. [...] Ο Μάχτος έκλεπτε τας περιπτώξεις, έκλεπτε τας θωπείας, έκλεπτε τα φιλήματα. [...] Φιλήματα, ων δεν αρκεί βίος ανθρώπου ίνα εξαλείψη τα ίχνη εκ των χειλέων, αλλ' ο θάνατος μόνος αρπάζει αυτά εκ του στόματος», ακούμε τον Σκιαθίτη.

«Την επαύριον ευρέθησαν τα δύο πτώματα κείμενα ομού υπό το ψυχρόν μάρμαρον και σφιχτώς εναγκαλισμένα. Το άγαλμα της Αφροδίτης [...] τους είχε θρυμματίσει αμφοτέρους», ο Πλήθωνας δεν πρόλαβε να αποκαλύψει το μυστικό στην Αϊμά.

Πού βρίσκεται η «Γυφτοπούλα»...

Η Αϊμά δεν βρίσκεται ποτέ εκεί όπου ο αναγνώστης περιμένει να τη βρει – η ανάγνωση πάντοτε μια απαντοχή.

Η Αϊμά δεν είναι στον έρωτα -ο έρωτας, μέτρο, τόπος κάθε φορά ενός εκάστου παρελθόντος, ματαιωθέντος μα όχι απολεσθέντος πάθους- και δεν ζει τη ζωή ως περιπέτεια. Δεν μαθαίνει το κρίσιμο μυστικό, ο βίος δεν είναι μαθητεία για αυτήν, αποσυνάγωγη, έτερη και περιπλανώμενη, εκτός και πέραν της Ιστορίας, εκτός και πέραν της αδιάγνωστης καταγωγής της, «το πρόσωπο χωρίς ταυτότητα» η Αϊμά ένα άχυρο που το παρασέρνει ο άνεμος είναι. Σαν να ζει ακροπατώντας. Ωστόσο...

Η Αϊμά από την αρχή του μυθιστορήματος σαν να βαδίζει προς το άκρον. Εκεί: «Αφού εξήτασε μετά προσοχής η Αϊμά έκαστον των αγαλμάτων τούτων, δεν είχε πλέον ουδέ σκιάν φόβου εν τη διανοία, αλλά τουναντίον ησθάνετο τόσον θάρρος και οικειότητα, ώστε παρ' ολίγον θ' απέτεινε τον λόγον προς τα σιωπηλά ταύτα αγάλματα. Αλλ' είπε καθ' εαυτήν: "Κρίμα, όπου δεν μιλούν!" Εν τούτοις και σιωπώντα, ήσαν σύντροφοι της μοναξιάς της, και δεν έπαυε να τα θαυμάζει. Τα ψυχρά ταύτα μάρμαρα είχαν τοσαύτην ημερότητα, οίαν δεν απήντησεν η δύστηνος κόρη επί της μορφής ζώντος πλάσματος. Ουδέποτε τοιούτον μειδίαμα ανέτειλεν επί ανθρωπίνου χείλους, ουδέποτε τοιούτον βλέμμα εξεπέμφθη εκ θνητών οφθαλμών. Παράδοξον δε ότι και αυτή η γυμνότης του σώματος δεν προσέβαλλε την παρθενικήν αυτής αιδώ, ουδ' εσκανδάλιζε τας αισθήσεις αυτής. Η γυμνότης αύτη τη εφείνετο λογικωτάτη και φυσικωτάτη. Ίσως δε η σκέψις της διευτυπούτο ούτως επί το αφελέστερον "Διατί να εντρέπωνται, αφού είναι από μάρμαρον;" Τέλος δε, ησθάνθη του λοιπού τοσαύτην εμπιστοσύνην και ασφάλειαν εν μέσω των αφώνων τούτων συντρόφων, ώστε εστήριξε την κεφαλήν επί του βάρους του αγάλματος της Αρτέμιδος, και κατεκλίθη όπως κοιμηθή».

Η Αϊμά δεν θα ξυπνήσει ποτέ πια. Μαζί της θα θαφτούν δύο κόσμοι: της Αρχαιότητας, του Βυζαντίου.

Δύο κόσμοι;

Ο χριστιανισμός θεωρείται –λόγου χάριν, από τον Γίββωνα- ότι επιφέρει το τελευταίο πλήγμα στον κλασικό πολιτισμό, τον πολιτισμό της Αθηναϊκής Δημοκρατίας του 5ου και του 4ου αιώνα . Ο πολιτισμός αυτός, ωστόσο, είχε ολοκληρώσει την ιστορική και πολιτισμική διαδρομή του πολύ πριν από την παγίωση των χαρακτηριστικών της βυζαντινής κοινωνίας κατά την Ύστερη αρχαιότητα.

Έτσι, το ζητούμενο για τους χριστιανούς διανοούμενους ήταν πώς θα συνυπάρξουν, κατά τους πρώτους αιώνες του Βυζαντίου, οι χριστιανικές και οι ελληνικές αντιλήψεις. Την απάντηση, όπως ξέρουμε, έδωσαν οι Πατέρες της Εκκλησίας οι οποίοι θεσμοθέτησαν τη σημασία της παραδοσιακής παιδείας για τη βυζαντινή κοινωνία – συνεκτικός ιστός του πολυεθνικού κράτους είναι η ελληνική παιδεία και η ελληνική γλώσσα ως γραπτό ιδίωμα.

Ρωμαίος ή (και) Έλλην;

Ήδη από τον 9ο αιώνα, οι όροι Έλλην και ελληνικός δεν αναφέρονται στην κρατική υπόσταση ή στην εθνική ταυτότητα –ή, πάντως, σε μία εθνική ταυτότητα-, αλλά παραπέμπουν στις ειδωλολατρικές θρησκείες και στην Αρχαιότητα – η μεταβολή του περιεχομένου στους όρους Έλλην και ελληνικός αντικατοπτρίζει με ακρίβεια τη διαμάχη της ελεύθερης κίνησης της ελληνικής σκέψης και της πέραν του ανθρώπινου λόγου εξ αποκαλύψεως χριστιανικής σκέψης. Λόγου χάριν, ο Πορφύριος μιλώντας για τον Ωριγένη έγραφε τον 3ο μ.Χ. αιώνα *«Έλλην εν Έλλησι παιδευθείς λόγοις προς το βάρβαρον εξώκειλε τόλμημα»* και η επικρατέστερη έννοια του όρου Έλλην μέχρι τον 6ο αιώνα ήταν ειδωλολάτρης, κάποιος που μιλάει Ελληνικά και διακρίνεται από τον εθνικό, μη χριστιανό και μη Εβραίο. Από τον 6ο έως τον 11ο αιώνα υποχωρεί το πολιτισμικό περιεχόμενο του όρου και υπερκαλύπτεται από το θρησκευτικό περιεχόμενο: ο όρος αναφέρεται σε κάθε μη χριστιανό και μη Εβραίο, γι' αυτό ο Φώτιος, εκπρόσωπος του βυζαντινού ουμανισμού, διατυπώνει την άποψη πως οι Ρώσοι, πριν εκχριστιανιστούν, είχαν «ελληνικήν και άθεον δόξαν». Ήδη από τον Φώτιο, και σαφέστερα με τον Ψελλό, από τον 11ο αιώνα, ο ελληνισμός αρχίζει να αποκτά συνείδηση του εαυτού του ως πολιτιστικής και πολιτικής οντότητας και εντείνεται η προσπάθεια να αποκατασταθεί η ελληνική παιδεία και σκέψη. Έτσι, ο διδάσκαλος του Ψελλού, ο μητροπολίτης Ιωάννης Μαυρόπουλος, προσεύχεται στον Χριστό υπέρ σωτηρίας της ψυχής του Πλάτωνα και του Πλούταρχου, όπως πληροφορούμαστε στη Χρονογραφία, και η Άννα Κομνηνή, που είχε μελετήσει Αριστοτέλη και Πλάτωνα, αντιμετωπίζει στην Αλεξιάδα ως αγράμματο όποιον είναι άμοιρος ελληνικής παιδείας, ενώ ο Νικήτας Χωνιάτης αρνείται να συνεχίσει τη συγγραφή της Χρονικής διηγήσεως ύστερα από το 1206 και την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους.

Κατά τον 5ο αιώνα, νομίζω πως αξίζει να σημειωθεί πως συναντούμε και τον όρο Γραικός, με την έννοια που οιοιεί είχε στον Αριστοτέλη και στον Απολλόδωρο. Τον όρο επαναφέρει ο Πρίσκο στο σύγγραμμά του Ιστορία βυζαντιακή και κατά τον Ατίλα. Εκεί ο ιστορικός διατυπώνει την άποψη πως όποιος ομιλεί ελληνικά θεωρείται «Γραικός το γένος», ενώ ο Ησύχιος κατά τον ίδιο αιώνα στην πολύτιμη Συναγωγή πασών λέξεων κατά στοιχείον ερμηνεύει «Γραικός = Έλλην» - η Συναγωγή, σημειώνω, χάριν ακριβείας, τυπώθηκε στη

Βενετία στα 1514. Ο όρος Γραικός συνώνυμος του όρου Έλλην υπενθυμίζει ήδη από τον 6ο αιώνα την ελληνική καταγωγή – θα δούμε σε λίγο πώς σηματοδοτείται ο όρος πριν από τη Σύνοδο της Φλωρεντίας.

Ο όρος Ρωμαίοι, με τον οποίο χαρακτηρίζουν τους εαυτούς τους οι Βυζαντινοί, σηματοδοτεί και σηματοδοτεί πως είναι όλοι υπήκοοι της χριστιανικής αυτοκρατορίας, της μίας και μοναδικής, της βασιλείας των Ρωμαίων – συνεκτικό της στοιχείο δεν είναι πρωτίστως η εθνική καταγωγή, όσο το χριστιανικό φρόνημα, η πίστις, τουλάχιστον μέχρι το 1204.

Από τον 13ο αιώνα και έπειτα, και πάντως κατά τον 15ο αιώνα, οι αναφορές στον όρο Έλλην πληθαίνουν. Επομένως, πολλοί Βυζαντινοί αναζητούν νέα ταυτότητα. Μάλιστα, ο όρος Έλλην εναλλάσσεται συχνά με τον όρο Ρωμαίος – κάποιιοι, μάλιστα, χρησιμοποιούν τον όρο ρωμαιοέλληνες, όπως υποδεικνύει ο Σπυρίδων Λάμπρος στον Τρίτο τόμο των Παλαιολόγειων και Πελοποννησιακών, ενώ ο Χαλκοκονδύλης, μαθητής του Γεμιστού, είναι σαφής στον πρόλογο της Ιστορίας του, όταν σημειώνει *«Έλληνας τε το από τούδε Ρωμαίους αυτού επιμιγνύοντας, γλώτταν μεν και ήθη διά τω πολλώ πλέονας Ρωμαίων Έλληνας αυτού επικρατείν, διά τέλους φυλάξει, τούνομα μέντοι μηκέτι κατά το πάτριον καλούμενους αλλάξασθαι και τους γε βασιλείς Βυζαντίου επί το σφας Ρωμαίων βασιλείς τε και αυτοκράτορας σεμνύνεσθαι αποκαλείν, Ελλήνων δε βασιλείς ουκέτι ουδαμή αξιούν»*.

Ήδη τα διάφορα ελληνικά πολιτικά μορφώματα που έχουν αρχίσει να δημιουργούνται έπειτα από τη διάλυση της Αυτοκρατορίας, το Βασίλειο της Νίκαιας (1204-1261), το Δεσποτάτο της Ηπείρου υπό τον Μιχαήλ Άγγελο Κομνηνό, αργότερα το Δεσποτάτο του Μωρέως, παίρνουν όλο και με μεγαλύτερη σαφήνεια το χαρακτήρα εθνικών κρατών, τα οποία προσδοκούν, το καθένα για λογαριασμό του, να συνενώσουν τον ελληνισμό (χρησιμοποιώ τον όρο, για να δηλώσω τη συνέχεια του ελληνικού λαού, την «ελληνική εθνότητα» που έχει συνείδηση της ιστορικής συνέχειας -η οποία, ωστόσο, δεν είναι οπωσδήποτε συνέχεια εθνική, αφού η πολιτειακή συγκρότηση δεν εδράζεται και δεν οικοδομείται απλώς και μόνον στη βάση της εθνότητας και της συνείδησης περί αυτής-, και την ελληνικότητα. Η Κωνσταντινούπολη έχει πάψει προ πολλού να είναι το κέντρο του ελληνισμού, ο οποίος δεν λειτουργεί πια ως υποστήριγμα για την «οικουμενικότητα».

Δεν συνιστά, επομένως, μετά την άλωση η Κωνσταντινούπολη «χαμένο κέντρο», ένα κέντρο προς ανάκτηση, εκτός αν πιστέψουμε τις αυτοεκπληρούμενες προφητείες. Θυμίζω, εν προκειμένω, πως το Βασίλειο της Νίκαιας είναι το πρώτο που ονομάστηκε από τους συγχρόνους «ελληνίς επικράτεια», «ελληνικόν», «Ελλάς», όπως επισημαίνει ο Νίκος Σβορώνος στο βιβλίο του Το ελληνικό έθνος. Υπενθυμίζω εδώ ότι η βραχύβια ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης το 1261, αφενός, δεν διέκοψε την πορεία προς την ενάργεια της ελληνικής εθνικής συνείδησης, αφετέρου, επιβεβαίωσε την αποτυχία της προσπάθειας του Μιχαήλ Παλαιολόγου να προσδώσει στο κράτος οικουμενικό χαρακτήρα. Η χριστιανική

πίστη δεν στέκεται πλέον εμπόδιο στην ανασύνδεση με το ελληνικό παρελθόν, παρά τις αντιδράσεις του Πατριαρχείου και των συνασπισμένων ησυχαστών, των ενωτικών, οι οποίοι προκρίνουν την ένωση με τη Δυτική Εκκλησία ως τη μόνη λύση για τη σωτηρία, των ανθενωτικών, οι οποίοι ταυτίζουν την εθνική ιδέα με την ορθοδοξία. Οι Τούρκοι ονομάζονται Πέρσες, ο Νικόλαος Καβάσιλας μελετά τους φιλοσόφους της Αρχαιότητας, ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος φέρεται να ομιλεί για την Κωνσταντινούπολη ως «ελπίδα και χαράν πάντων των Ελλήνων», ο άγνωστος στιχουργός του Χρονικού του Μωρέως δεν αμφισβητεί πως «έλληνες είχαν το όνομα» οι Βυζαντινοί, ο Γεμιστός περιγράφει τα πρώτα χαρακτηριστικά του νέου κράτους, γεωγραφικές και εθνολογικές βάσεις του οποίου είναι οι ελληνικές χώρες.

Με αυτή την έννοια, κάθε συζήτηση για τη διαχρονική ελληνικότητα του Βυζαντίου και την ύπαρξη «ενιαίου», συντελεσμένου -κοινότητα ανθρώπων οι οποίοι έχουν συνείδηση ότι συναποτελούν ένα αλληλέγγυο και ενιαίο σύνολο και οι οποίοι έχουν δηλώσει τη βούλησή τους να απολαμβάνουν πολιτική και πιθανόν πολιτειακή αυτονομία-, διαμορφωμένου ελληνικού έθνους είναι, κατά τη γνώμη του υπογραφομένου, παραπλανητική, συνιστά και εδράζεται σε μια μυθοποίηση των ιστορικών περιστατικών και στην παραμόρφωσή τους, με σκοπό να φορτιστούν σύγχρονα προβλήματα και ανταγωνισμοί, την εποχή, για να αναφέρουμε δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις διανοουμένων οι οποίοι διαμόρφωσαν τους όρους για αυτό που ο Φίλιππος Ηλιού έχει χαρακτηρίσει ως «ιδεολογική χρήση της ιστορίας», δύο διανοουμένων του κύρους του Ζαμπέλιου και του Παπαρρηγόπουλου, όπως θα δούμε σε λίγο, πόσο μάλλον που η έννοια έθνος συνιστά ιστορική κατηγορία.

Όταν οι Βυζαντινοί ανακάλυψαν την «ελληνικότητά» τους κατά τον 13ο αιώνα, τη σημασιοδότησαν μάλλον ως στοιχείο πολιτικής ταυτότητας –ήδη, ωστόσο, πιστεύω ότι έχει διαφανεί πως νομίζω ότι πρέπει να συζητούμε μάλλον για πολλαπλές ταυτότητες των Βυζαντινών και όχι για μία ταυτότητα- και όχι ως όρο του πολιτισμικού φαντασιακού, πόσο μάλλον μιας συλλογικότητας πολιτισμικών πρακτικών και ομότροπων συλλογικών ταυτοτήτων και νοοτροπιών.

Η συζήτηση, αν μας ερεθίσουν όσα προηγήθηκαν, αφορά, επομένως, στο πώς αντιλαμβάνονται οι Βυζαντινοί την έννοια της πατρίδας, λαμβάνοντας υπόψη ότι πάντοτε η έννοια της πατρίδας είναι μια ιστορική κατασκευή που διαμορφώνεται αναλόγως με τους συσχετισμούς πολιτικών και κοινωνικών δυνάμεων και τον τρόπο που σε κάθε εποχή οι συλλογικές νοοτροπίες αντιλαμβάνονται τη συγκρότηση τους μέσω μιας συλλογικής ταυτότητας, είναι, επομένως, η έννοια της πατρίδας σχετική στην Ιστορία στη μακρά διάρκεια. Η συζήτηση αφορά, επίσης, στο πώς η έννοια της πατρίδας νοηματοδοτείται από αυτήν του γένους, ιδιαίτερα κατά τον αιώνα της Άλωσης. Στους Βίους των αγίων, για παράδειγμα, η πατρίδα ταυτίζεται με τον γενέθλιο τόπο, «ο τόπος γίνεται πατρίδα», για να χρησιμοποιήσω την εύστοχη λέξη της Τόνιας Κιουσοπούλου.

Σε αυτό το πλαίσιο, η Κωνσταντινούπολη παρουσιάζεται ως λίκνο της πατρίδας, πατρίς των εγκωμιζόμενων αυτοκρατόρων, αλλά και η Θεσσαλονίκη, τροφός και μητέρα για τον Νικηφόρο Αναγνώστη στη σχετική με την άλωση της πόλης μονωδία του, και η Πελοπόννησος, «χώρα της Πελοποννήσου», για τον Πλήθωνα, ο οποίος δίνει οδηγίες για την ανόρθωσή της στον Μανουήλ Παλαιολόγο, στο Περί των εν Πελοποννήσω πραγμάτων σύγγραμμά του.

Ο Μανουήλ Παλαιολόγος, στον Συμβουλευτικό του, λόγου χάριν, όταν αναφέρεται σε βαρβάρους, μη χριστιανούς και μη ελληνόφωνους, μας δείχνει πώς η συζήτηση για μια πολιτική οντότητα, η οποία αναγνωρίζει τον εαυτό της στη «φανταστική κοινότητα» που αποκαλείται «πατρίδα», μας οδηγεί με σχετική ασφάλεια να διατυπώσουμε την παρατήρηση ότι για μια εκδοχή της βυζαντινής ταυτότητας η εδαφική κυριαρχία έχει ακριβώς πολιτικό περιεχόμενο που εδράζεται σε πολιτισμική σκευή, στη γλώσσα, στη θρησκεία. Η πατρίδα για τον Μανουήλ είναι, επομένως, εκκοσμικευμένη. Από την άλλη, συγχρόνως, για τον Γεννάδιο και τον Σχολάριο, ο οποίος, θυμίζω, έκαψε ως πατριάρχης το έργο του Πλήθωνα, πατρίδα είναι το λίκνο, ο τόπος γέννησης, αλλά και η επικράτεια του ημετέρου γένους –και η Κωνσταντινούπολη κοιτίδα του, η οποία έπρεπε να σωθεί, ώστε το γένος να αποκτήσει πολιτική οντότητα με κέντρο την Κωνσταντινούπολη, «την κοινή του γένους εστία», η οποία δεν έπρεπε να αλωθεί, δεδομένου ότι «μόνη λέληπται σωτηρία τοις Έλλησι». Η ησυχαστική μερίδα, από την άλλη, κυριαρχούσε στο Πατριαρχείο περιχαρακωμένη και οι Παλαιολόγοι έκαναν άνοιγμα προς τη Δύση, με τους Τούρκους προ των πυλών και οι κάτοικοι της Πόλης έκαναν συνελεύσεις, κατά τις οποίες ελήφθησαν αποφάσεις, μεταξύ άλλων, για συνθηκολόγηση με τους Τούρκους.

Τι υπερασπίστηκε ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος;

Τι ακριβώς υπερασπίστηκε ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος, δεδομένου μάλιστα ότι δεν έχουμε κάποια μαρτυρία από το ίδιο του το χέρι γραμμένη;

Σύμφωνα με τον Φραντζή, λόγου χάριν, ο Παλαιολόγος μίλησε στους άνδρες του και τους είπε *«καλώς ουν οίδατε αδελφοί ότι διά τέσσερά τινα οφειλέται κοινώς εσμέν πάντες, ίνα προτιμήσωμεν αποθανείν μάλλον ή ζην, πρώτον μεν υπέρ της πίστεως ημών [...] υπέρ της πατρίδος [...] υπέρ του βασιλέως και [...] υπέρ συγγενών και φίλων»*. Οι ιστορικοί, λοιπόν, αποδίδουν στον Κωνσταντίνο ότι υπερασπίζεται το λίκνο της Ορθοδοξίας και τον αυτοκρατορικό θεσμό ως το πολιτικό υποστήριγμά της – αρκετά χρόνια ύστερα από την άλωση, ο Μιχαήλ Αποστόλης ζητάει από τον Φρειδερίκο Γ' να αποδώσει «τη πατρίδι το απανταχού γης διεσπαρμένον γένος»- ο Βασίλειος Λαούρδας χρονολογεί το κείμενο στο 1459. Εν αντιθέσει με τον Αποστόλη, ο οποίος και πριν την άλωση ομιλούσε για «κοινή [...] των Ελλήνων εστία», ο Σχολάριος, στα κείμενά του ύστερα από τη Σύνοδο της Φλωρεντίας, δεν κάνει λόγο για πατρίδα που εκτείνεται εκτός των συνόρων της Κωνσταντινούπολης, και χαρακτηρίζει την Κωνσταντινούπολη πατρίδα «τω νυν ελληνικώ γένει», θρημώντας «Επί τη αλώσει της πόλεως και τη παραιτήσει της αρχιερωσύνης», όταν πλέον είχε γίνει μοναχός και πίστευε ότι το συλλογικό μόρφωμα στο οποίο ανήκε είχε κατεξοχήν θρησκευτικά χαρακτηριστικά και έτεινε να εξαπλωθεί στην οικουμένη.

Επομένως, δεν είναι προς παραξενισμόν ότι έτερος ιερομόναχος, ο Ιωσήφ Βρυέννιος, ηρνεύτο την ύπαρξη της πολιτικής υπόστασης της βασιλείας των Ρωμαίων, όπως πίστευε ότι διαμορφωνόταν από τους Παλαιολόγους.

Επομένως, η διαμάχη για την ένωση των Εκκλησιών ήταν κατ' ουσίαν πολιτική διαμάχη –δεδομένου ότι στην ανάγκη της οικουμεινικότητας, μιας ορθόδοξης ουτοπίας, εντέλει, υποβόσκει η πολιτική επιλογή να αναβιώσει η οικουμεινική Βυζαντινή Αυτοκρατορία, με την Εκκλησία να παίζει ρόλο πρωτεύοντα και, μέσω αυτής της διαδικασίας, να ανακτά το κλονισμένο κύρος της

Η άλωση της Κωνσταντινούπολης, μιας πόλεως-κράτους, προσπαθώ να πω, είναι πρωτίστως πολιτικό γεγονός και με αυτή την έννοια αναρωτήθηκα προηγουμένως τι, εντέλει, υπερασπίστηκε ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος και όσοι υπήκοοι είχαν απομείνει, εκτός από το αυτονόητο, την Κωνσταντινούπολη από την κατάληψη.

Στη μελέτη της Ιστορίας, να θυμίσω, φτάνουμε, από στενωπούς, για αυτό και συχνά πρέπει να κάνουμε βήματα επί τόπου, αν θέλουμε να αναθεωρήσουμε τις επιβεβλημένες εκδοχές της μνήμης και της ιστορίας. Η ιστορία πάντοτε ποιείται.

Η ιστορία, δηλαδή, δεν είναι κάτι που αφορά στο παρελθόν, η ιστορία αφορά στο παρόν – οι ιστορικοί δημιουργούν την ιστορία μέσα από τους τρόπους διά των οποίων οι κοινωνίες εξιστορούν το παρελθόν και διαλαμβάνουν τη σχέση μας μαζί του. Ξέρουμε, εξάλλου, χάρη και στον Ζακ Λε Γκοφ, πως μία από τις ύψιστες φροντίδες των τάξεων, των ομάδων και των ατόμων που κυριάρχησαν και κυριαρχούν στις ιστορικές κοινωνίες είναι να γίνουν κύριοι της μνήμης και της λήθης και, επομένως, «το ερμάρι της ιστορίας ποτέ δεν άνοιξε με ένα μόνο κλειδί», για να προσφύγουμε στον Κ.Θ. Δημαρά και στα «πολλαπλά αίτια» του.

Επανέρχομαι στην άλωση. Οι άρχοντες της Κωνσταντινούπολης, με επικεφαλής τους τελευταίους Παλαιολόγους, με τους Τούρκους προ των πυλών, υιοθέτησαν ένα πολιτικό σχέδιο με δύο σκέλη. Προκειμένου να προσεγγίσουν τους Δυτικούς, ο αυτοκράτορας έπρεπε να απομακρυνθεί από την επιρροή των εκκλησιαστικών κύκλων. Προκειμένου να διαπραγματευτούν, έπρεπε να εκπροσωπούν ένα εδαφικά προσδιορισμένο κράτος με ομοιογενή εθνικά χαρακτηριστικά. Ευεξήγητο είναι, επομένως, γιατί οι Παλαιολόγοι ήταν ανυποχώρητοι στο θέμα της ένωσης, με αποτέλεσμα το Κράτος να έρθει σε σύγκρουση με την Εκκλησία. Ακριβώς χάρη στην ογκούμενη αυτή διάσταση, μέσα από την οποία νομίζω ότι μπορούμε να δούμε την πορεία προς τη διαμόρφωση μιας εθνικής συνείδησης, παρά και εν αντιθέσει με τις επιταγές –προσοχή, δεν γράφω επιλογές- του Πατριαρχείου, οι Παλαιολόγοι μπόρεσαν να υπερασπιστούν την εξουσία τους, εξουσία εκκοσμικευμένη, και να προαγάγουν την ενωτική τους πολιτική, ως εκ των ων ουκ άνευ πλαισίου, πολιτικής επιλογής, δηλαδή, ώστε η εξουσία τους, στην οποία φρόντιζαν να προσδίδουν το ανάλογο ιδεολογικό περίβλημα - με πρότυπο τον φιλόσοφο-βασιλέα ως ενσάρκωση της αρετής που συναντάται ήδη από τον 13ο αιώνα, και που, βέβαια, παραπέμπει στις ιδέες του Πλάτωνα-, να εδραιωθεί και η Κωνσταντινούπολη, κέντρο μιας ενοποιημένης πολιτικά και οικονομικά Μεσογείου, να διασωθεί. Επιτρέψτε μου να θυμίσω εδώ, επί τη ευκαιρία, τις σχέσεις Βυζαντινών και Ιταλών εμπόρων. Η ελληνικότητα, έτσι, γίνεται ορθοταξία, στοιχείο πολιτικής ταυτότητας, επομένως και εδαφικής συνοχής.

Τούτη την ορθοταξία υπερασπίστηκε πιθανόν ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος, αυτή του την πολιτική επιλογή, όχι τη διάσωση της Κωνσταντινούπολης, ώστε να αναγεννηθεί η Αυτοκρατορία, η Αυτοκρατορία του Πατριαρχείου και των οφφικιαλίων, ο τόπος της ορθόδοξης αυταπάτης, ένας ου-τόπος, η ύπαρξη του οποίου θα διασφάλιζε τον πολιτικό ρόλο μιας Εκκλησίας που πολιτευόταν από άμβωνος, όπως, άλλωστε, και η Ρωμαιοκαθολική, και εξακολουθεί να το κάνει, όπως ακριβώς και οι Λατίνοι – οι ιερείς, ως οργανικοί διανοούμενοι, είναι άλλος λογαριασμός, η παυλιανή εκκλησία επίσης, κυρίως αυτή.

Ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος έπεσε μαχόμενος για ένα πολιτικό διακύβευμα, το χαρακτήρα του κράτους τον οποίο εκείνος ο κοσμικός άρχοντας προέκρινε και για την τιμή του, ό,τι κυρίως την υπεροχή του εξασφάλιζε – υπενθυμίζω πως, παρά τα θρυλούμενα, ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος δεν εστέφθη. Θυμίζω, επίσης, ότι σύμφωνα με το Υποθήκαι βασιλικής αγωγής του Μανουήλ Παλαιολόγου ο βασιλιάς ήταν θνητός και έπρεπε να ασκεί έννομο επιστασία, κριτής και του εαυτού του.

Η φράση που αποδίδεται στον Νοταρά -«κρέττερον ειδέναι εν μέση τη πόλει φακιόλιον βασιλεύον Τούρκων ή καλύπτραν Λατινικήν»- παραπέμπει, θαρρώ, στην ιδεολογική κατάρρευση του Βυζαντίου, υπό την έννοια ότι οι ιδέες δεν υποστήριξαν με τρόπο πειστικό τις πολιτικές επιλογές και η διαμάχη ενωτικών και ανθενωτικών τούτη ακριβώς την ήττα επισφράγισαν. Ήττα της οποίας η άλωση είναι η έσχατη επιβεβαίωση.

Οι Τούρκοι προ των πυλών αφύπνισαν την ιδεολογική διαμάχη των Βυζαντινών και η νίκη τους επικύρωσε την ιδεολογική κρίση και την αδυναμία διαχείρισης ενός «ιστορικού συμβιβασμού» ανάμεσα στον Πλάτωνα και στον Χριστό, ανάμεσα στις εικόνες και στους θεούς της Αρχαιότητας, ανάμεσα στην κοσμική εξουσία και στο Πατριαρχείο.

Η Γυφτοπούλα του Παπαδιαμάντη πιστεύω πως ακριβώς (και) με αυτή την οπτική μπορεί να διαβαστεί, πόσο μάλλον που η συζήτηση για το χαρακτήρα του Βυζαντίου είναι ανοιχτή στο δημόσιο διάλογο, όπως και ο αναστοχασμός για τις πολλαπλές ταυτότητες των Ελλήνων και την έννοια της πατρίδας σήμερα, με τη χώρα να έχει προ πολλού βυθιστεί σε παρατεταμένη, σπειροειδή, αν προτιμάτε, ύφεση, και επείγει να βρούμε «τη διανοητική τόλμη να σκεφτούμε πέραν του εφικτού, πέραν του πλαισίου που μας επιτρέπεται. Όχι ως επιλογή, αλλά ως ανάγκη». Θέλουμε να πούμε πως με διαφορετικό τρόπο αντιλαμβάνονταν, εντέλει, τον εαυτό τους ως Βυζαντινών ο Πλήθων και ο Λουκάς Νοταράς, λόγου χάριν.

Αναλόγως, θαρρώ, ο κάθε ένας από εμάς μπορεί να προσδιορίζει την ταυτότητά του ως Έλληνα διαφορετικά από τον άλλον και σε τούτη την παρατήρηση στηρίζουμε την επείγουσα ανάγκη αναστοχασμού για τις έννοιες της κοινότητας και των συλλογικών ταυτοτήτων, και να συζητήσουμε για το πώς καλλιεργείται η εθνική συνείδηση ώστε το αίσθημα της εθνικής ταυτότητας να μπορεί να εντυπωθεί σε μια κοινωνική ομάδα, διαδικασία που συνίσταται σε μια νοητική συγκρότηση έθνους, μιας φαντασιακής κοινότητας.

Η Μεγάλη Ιδέα και οι μεταλλαγές της

Σκέφτομαι πως η ηρωίδα του Σκιαθίτη με τον έρωτά της, με την παρρησία του κορμιού της, το αφεγγές πάθος της και την υπερήφανη θανά της, σκέφτομαι πως η Γυφτοπούλα εντέλει είναι ένα μυθιστόρημα για την άλωση, κατορθωμένο επειδή ομιλούσαν στην εποχή του Σκιαθίτη για την Άλωση της Πόλης και το Βυζάντιο, αλλά δεν προέκριναν ως πρόταγμα τη «Μεγάλη Ιδέα», η οποία είχε γίνει «μικρή», για να χρησιμοποιήσουμε το χαρακτηρισμό του πάντοτε καίριου Εμμανουήλ Ροΐδη το 1896, ως ιδεολογικό όχημα του αλυτρωτισμού – ο Ι. Κωλέττης στη γνωστή αγόρευσή του, εξάλλου, στις 14 Ιανουαρίου 1844, έναν χρόνο πριν ο Ανδρέας Συγγρός διαπιστώσει στην Κωσταντινούπολη ότι «Ρωμαίοι απεκαλούντο όλοι οι Ανατολικοί το δόγμα, ανεξαρτήτως της ιδιαιτέρας αυτών καταγωγής», δεν φαίνεται να διατύπωσε αλυτρωτική πρόταση: «Προκειμένου για μίαν έννοια, η οποία, καθώς τουλάχιστον εγώ πιστεύω, εξακολουθεί να είναι βασική για τη νεοελληνική συνείδηση, μόνο εισαγωγικά προέχει το τι είπε, ή, τυχόν, ήθελε να πει, ή, τελικά, θέλησε να πει ο Κωλέττης, μιλώντας για τη Μεγάλη Ιδέα.

«Από εκεί και πέρα ζητείται να εξακριβωθεί το πώς εκατάλαβαν, εсуζήτησαν, υιοθέτησαν, το σύνθημα οι συμπατριώτες του, το ακροατήριό του πρώτα, οι σύγχρονοί του ύστερα, και τέλος οι επόμενες γενιές», έγραφε το 1970 ο Κ.Θ. Δημαράς.

Κατά την εποχή που ο Παπαδιαμάντης δημοσίευσε τη Γυφτοπούλα, η Ελλάδα δοκιμάζεται, στο πλαίσιο και της λεγόμενης «Μεγάλης Ύφεσης» (1873-1896), από μια πολύπλευρη οικονομική κρίση (1884-1885), συνδυασμένο αποτέλεσμα νομισματικών διαταραχών, εμπορικής ατονίας, χρηματιστηριακής κρίσης, εξαιτίας έντονης κερδοσκοπίας, αναστολής των πιστώσεων από την Εθνική Τράπεζα, κρίση η οποία πλήττει τόσο το εμπόριο όσο και τη βιομηχανία, ύστερα από τη σύντομη έξαρση της τριετίας 1880-1882, ύφεση ο απόηχος της οποίας φτάνει έως τον πόλεμο του 1897.

Παράλληλα βρίσκεται σε εξέλιξη από τις αρχές της δεκαετίας η αναπτυξιακή προσπάθεια του Χαρίλαου Τρικούπη, με κυριότερες συνισταμένες την εδραίωση του πολιτικού συστήματος, τον εκσυγχρονισμό του κράτους, την ανάπτυξη βασικών συγκοινωνιακών υποδομών και την πραγματοποίηση εκτεταμένου προγράμματος δημοσίων έργων, προγράμματα που στηρίχτηκαν στο μεγάλο εξωτερικό δανεισμό –οι κίνδυνοι, νομισματικοί, δημοσιονομικοί, πολιτικοί, η διακύβευση αυτής της ίδιας της ανεξαρτησίας της χώρας είναι πράγματα σε όλους σήμερα γνωστά, όπως και οι οδυνηρές συνέπειες- και στην ισχυρή παρέμβαση του κράτους στην οικονομία.

Την ίδια περίοδο έχουμε υποχώρηση του ρομαντισμού, ενδυνάμωση της βιομηχανικής και χρηματιστηριακής αστικής τάξης, η οποία στρέφεται αποφασιστικά προς την Ευρώπη, ακριβώς γιατί η αυτοπεποίθησή της δεν είναι αυτογενής, αφού η ίδια δεν είναι αυτοφυής, την ίδια περίοδο που η Ελλάδα έχει αποκτήσει έναν μεγάλο σιτοβολώνα, τη Θεσσαλία, «που θα της επέτρεπε να αναπνεύσει οικονομικά και να επιδοθεί από καλύτερη θέση στη χρηματοδότηση των μεγάλων έργων». Της περιόδου στην οποία αναφερόμαστε είχε

προηγηθεί μια δεκαετία κατά την οποία είχαν «συσσωρευτεί» εθνικοί κίνδυνοι – θυμίζουμε ότι η Κρητική Επανάσταση είχε ηττηθεί το 1869, ο Ρωσοτουρκικός πόλεμος οδήγησε στη δημιουργία μεγάλης Βουλγαρίας, η βουλγαρική Εξαρχία ήταν γεγονός. Η συμπλήρωση πενήντα χρόνων από την έναρξη της Ελληνικής Επανάστασης έδωσε την αφορμή για την αναζωπύρωση της Μεγάλης Ιδέας, η οποία είχε συνδεθεί με αναπτυξιακό οικονομικό πρόταγμα ύστερα και από την ένωση της Επτανήσου με την Ελλάδα το 1864. Η μετακομιδή των οστών του Γρηγορίου του Ε' από την Οδησό στο πλαίσιο τελετής που οργανώθηκε στις 25 Απριλίου 1871 για τον εορτασμό της πεντηκονταετηρίδας της Ελληνικής Επανάστασης, η τοποθέτηση των ανδριάντων του Ρήγα Φεραίου (1871), του Αδαμάντιου Κοραή (1875) και αργότερα του Ιωάννη Καποδίστρια, του ίδιου του Γρηγορίου του Ε' το 1872, μπροστά στον οποίο ο Αριστοτέλης Βαλαωρίτης, «του πλήθους ανευφημούντος», απήγγειλε το ποίημα «Διθύραμβος» στα Προπύλαια στις 25 Μαρτίου 1872, καταδεικνύουν την ανάγκη ενίσχυσης του εθνικού φρονήματος, μέσω της κατασκευής του μύθου ενός εθνικού μάρτυρα που πέθανε υπέρ πίστεως και πατρίδος σε μία εποχή που η απήχηση της Μεγάλης Ιδέας φθίνει, έξι χρόνια πριν την παραχώρηση της Θεσσαλίας και της Άρτας, «σε μια χώρα που ουσιαστικά δεν γνώρισε ούτε την “πρωτοεκβιομηχάνιση” ούτε ένα πρώτο στάδιο γενικευμένης ανάπτυξης των μεγάλων χειροκίνητων εργοστασίων [...], και η πρώτη μετακίνηση, τόσο μαζική ώστε να έχει κάποια σημασία, ανθρώπων και οικονομικών πόρων, από τον αγροτικό στον βιομηχανικό τομέα, [...] εκδηλώνεται κατά τη δεκαετία του 1870, με τη δημιουργία, μέσα σε λίγα χρόνια, εκατό περίπου εργοστασίων που λειτουργούν με ατμό», ενώ, παράλληλα, η εξέλιξη της αξίας των ελληνικών εξαγωγών παρουσιάζει από το 1864 έως το 1875 αύξηση της τάξης του 10%.

Κατά τη δεκαετία, στο μέσον σχεδόν της οποίας αγόρευσε ο Κωλέττης –θυμίζουμε, Κριμαϊκός πόλεμος, κατάληψη του Πειραιά από τον αγγλογαλλικό στόλο, εξέγερση στην Ήπειρο και στη Θεσσαλία, με τον Όθωνα να προσπαθεί να προβληθεί ως εθνικός ηγέτης και τον Αιώνα να ξιφουλκεί ακόμη και για κατάληψη της Κωνσταντινούπολης-, η Μεγάλη Ιδέα, η φαντασιακή τούτη θέσμιση του εθνικού χωροχρόνου, συνδέθηκε με την ανάγκη κατασκευής μιας εθνικής αφήγησης που να κλείνει το ρήγμα του Βυζαντίου – η συμπεριφορά των Άγγλων και των Γάλλων κατά τον αποκλεισμό του Πειραιά οδήγησε αρχικά την κοινή γνώμη να κλίνει σαφώς υπέρ του πρώτου σκέλους του διλήμματος Ανατολή ή Δύση, υπέρ της Ανατολής της Μεγάλης Ιδέας. Όταν δύο χρόνια πριν αρχίσει ο Κριμαϊκός πόλεμος το 1852, ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος έθεσε το ζήτημα της συνέχειας του ελληνισμού και προσπάθησε να αποκαταστήσει το «περιφρονημένο» Βυζάντιο, «ύδωρ καθαρὰς πηγῆς ελληνικῆς», είχε εκφράσει γενικότερες ιδεολογικές και πολιτικές τάσεις, ιδίως στο χώρο των διανοουμένων και του Τύπου. Στην εκτενέστατη εισαγωγή του (περίπου 600 σελίδες) Στα Ασματα δημοτικά της Ελλάδος, ο Λευκαδίτης λόγιος πρότεινε την τριμερή διάκριση της ελληνικής ιστορίας, προέκρινε τη ζεύξη εθνικού-ελληνικού και θρησκευτικού-χριστιανικού στοιχείου και διατύπωσε όλες τις έννοιες τις σχετικές με τον βυζαντινό συνδετικό κρίκο τις οποίες, στη συνέχεια, «εξειδίκευσε, καλλιέργησε και μετέτρεψε σε θεμελιώδεις αρχές ο Παπαρρηγόπουλος».

Έναν χρόνο αργότερα ακολούθησε ο άνθρωπος στον οποίο μόλις αναφερθήκαμε, ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Στις 15 Φεβρουαρίου του 1853, ο συγγραφέας και ο εκδότης του προτάσσουν σύντομα προλεγόμενα με τίτλο Ιστορία του Ελληνικού Έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι της σήμερον, Προς διδασκαλίαν των παιδων, Συνταχθείσα μεν υπό Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου Εκδοθείσα δε υπό Ανδρέου Κορομηλά : για πρώτη φορά ένα βιβλίο τιτλοφορείται «Ιστορία του ελληνικού έθνους». Απέχουμε επτά χρόνια από την 1η Σεπτεμβρίου του 1860, οπότε στην Πανδώρα τυπώθηκε η αγγελία για την έκδοση της Ιστορίας του Ελληνικού έθνους.

Επτά χρόνια από την έκρηξη του Κριμαϊκού πολέμου και την τελική αποτυχία των ρωσικών όπλων, έξι χρόνια μετά την κατοχή του Πειραιά από τα αγγλογαλλικά όπλα, ύστερα από την παταγώδη αποτυχία του «επαναστατικού οράματος» και την τραυματική εμπειρία της κατοχής, το πολιτικό κλίμα έχει μεταστραφεί. Σαφέστατη ένδειξη, εν προκειμένω, συνιστά το δημοψήφισμα του 1862, οπότε 230 χιλιάδες από τους εν συνόλω 244 ψηφοφόρους επέλεξαν για βασιλιά το δευτερότοκο γιο της βασίλισσας Βικτωρίας. Παρέπεται η ευρεία αποδοχή του δόγματος της ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ακριβώς στο πλαίσιο της πολιτικής κρίσης που χαρακτηρίζει αυτή την περίοδο, ο Παπαρρηγόπουλος εγγράφει τον όρο ελληνισμός στη συλλογική συνείδηση, ο όρος εισχωρεί «εις την γλώσσαν των πολλών» και προώριεται να εκφράσει τις διαστάσεις του ελληνικού έθνους, που «δεν περιορίζεται εντός του στενού περιβάλλου της ελευθέρας Ελλάδος». Στη διάρκεια του πολέμου, ο όρος ελληνισμός είχε συσπειρώσει τη φιλοδυτική πτέρυγα, το έθνος είχε ταυτιστεί με την κρατική υπόσταση, ακριβέστερα, το «επαναστατικό έθνος» είχε ταυτιστεί με το κράτος. Αυτήν ακριβώς την εννοιολογική αναπαράσταση βίαια κατέλυσε η, ύστερα από την ήττα της Ρωσίας, παραπομπή, στο απώτερο ή και απώτατο μέλλον, για τη λύση του Ανατολικού Ζητήματος.

Ο ελληνισμός ακριβώς τον τραυματισμό του γοήτρου του κράτους, του ελληνικού έθνους, βοήθησε να επουλωθεί. Τα όρια του έθνους διευρύνονται, γίνονται πολύ μεγαλύτερα από αυτά του κράτους, το κέντρο βάρους του εθνικιστικού προτάγματος μεταφέρεται έξω από τα ελληνικά βασίλεια, το οποίο περιορίζεται στο ρόλο του εθνικού κέντρου, έναν ρόλο συντονιστικό, το έθνος δεν ταυτίζεται πια με το κράτος, το διαζύγιο του ελληνικού εθνικισμού με την αποστολή της Ρωσίας ως ορθόδοξου έθνους, η αποδοχή του δόγματος της ακεραιότητας, μέσω του οποίου κάποιοι Έλληνες λόγιοι προέκριναν την αντικατάσταση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από μια χριστιανική, συνιστούν και συγκροτούν το πλαίσιο για να καλλιεργηθεί μια νέα εθνικιστική πρακτική, στο πλαίσιο της οποίας η ορθόδοξη εκκλησία, μια φαντασική κοινότητα, εγκιβωτίζεται στον ελληνικό εθνικισμό. Έτσι, σε αντίθεση με τον Διαφωτισμό, που είχε δώσει το αρχικό ερέθισμα, ο ελληνικός εθνικισμός γύρω στα μέσα του 19ου αιώνα δίνει έμφαση στο Βυζάντιο και το βυζαντινό παρελθόν της Ελλάδας.

Η Ορθοδοξία και το Βυζάντιο εγγράφονται στο πλαίσιο του εθνικού προσδιορισμού, ώστε ο ελληνικός εθνικισμός να ανταποκριθεί στις πολιτικές ανάγκες του ελληνικού κράτους, όπως έχει δείξει ο Πασχάλης Κιτρομηλίδης. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Παπαρρηγόπουλος εγκαινιάζει μια μακρά ιστοριογραφική παράδοση, στο πλαίσιο της οποίας οι εκκλησιαστικοί θεσμοί της Ορθοδοξίας θεωρούνται και εξετάζονται ως μορφές οργάνωσης του ελληνισμού και ο χριστιανικός ελλητισμός γίνεται όχημα για τη διαπίστευση της συνέχειας της ελληνικής ιστορίας. «Τα χρονικά της Βυζαντίδος», για να θυμηθούμε τον Ζαμπέλιο, δεν είναι πλέον «λευκός χάρτης»: η αδιάσπαστη τρισχιλιετής ιστορία των Ελλήνων, η κατασκευή αυτή, κατέστησε δυνατή την οργανική συμπερίληψη του Βυζαντίου ως «πρωταρχικού ιστορικού ενσάρκωτη των χριστιανικών ιδεών και αξιών» στην ελληνική ιστορία, λίγο πριν μια περίοδο ταχύρρυθμης ανάπτυξης και την ύστερα από τον πόλεμο στην Κριμαία αμφισβήτηση του ρόλου του έθνους που αντλεί και εμπεδώνει την πολιτική του νομιμοποίηση από το ρόλο του ως απελευθερωτή, τον οποίο επιφυλάσσει για τον εαυτό του, το ρόλο ενός έθνους «επαναστατημένου».

Η «μεγαλοϊδεΐτις» και η «μικροϊδεΐτις»

Στα χρόνια του Παπαδιαμάντη, η αγάπη για το Βυζάντιο χαρακτηρίζει πολλούς σύγχρονους διανοούμενους. Έχουμε ήδη σημειώσει τη συμπερίληψη της Ορθοδοξίας και του Βυζαντίου στον εθνικό προσδιορισμό του ελλητισμού, τους λόγους της εισαγωγής του οποίου στο πολιτικό λεξιλόγιο περιέγραφε το 1881 ο Παπαρρηγόπουλος ως εξής «εν τη πολιτική αυτού εκδοχή το όνομα του έθνους ηδύνατο να περιορισθή εις μόνους τους κατοίκους του ελευθέρου κράτους. Τούτου λοιπόν ένεκα ελογίσθη απαραίτητον να εκδηλωθή δι' ιδίου όρου, μη διφορούμενου, η ηθική και πνευματική ενότης του πολιτικώς δεδιχοτομημένου έθνους».

Από τη μεριά των δημοτικιστών, ο Παλαμάς ανασταίνει ποιητικά το Βυζάντιο στον Δωδεκάλογο του Γύφτου, και πιο πολύ στη Φλογέρα του Βασιλιά, ο Εφταλιώτης στην Ιστορία της Ρωμισούνης υμνεί το Βυζάντιο και ο Πάλλης νιώθει τη γοητεία των μεσαιωνικών μνημείων και της βυζαντινής μουσικής (Μπρουςός)», σε μια εποχή που η Μεγάλη Ιδέα είναι πια «ειρηνική», το άνοιγμα των ξένων χρηματαγορών το 1878 ευνοεί τον εκτεταμένο εξωτερικό δανεισμό, προκειμένου να προωθηθεί η ταχύρρυθμη οικονομική ανάπτυξη της χώρας, και προαπαιτούμενο για να πραγματοποιηθούν εισροές είναι ειρηνόφιλη εξωτερική πολιτική – σωστά έχει επισημάνει ο Βασίλης Κρεμμυδάς ότι όσο η οικονομία αναπτυσσόταν η Μεγάλη Ιδέα, συνδεδεμένη με αλυτρωτικές βλέψεις, έσβηνε.

Η Μεγάλη Ιδέα, ωστόσο, αυτός το «εθνικό οίδημα», όπως τη χαρακτήριζε ο Κ.Θ. Δημαράς, με ποικίλη και κατά περίπτωση διαφοροποιημένη ορολογία, όρισε κατά τρόπο αναμφίλεκτο το πλαίσιο εντός του οποίου κινήθηκε όλο το σύστημα ιδεών που η ελληνική κοινωνία καλλιέργησε για τον εαυτό της, ακόμα και των ιδεών εκείνων που ήταν εκ διαμέτρου αντίθετες προς την εθνική ολοκλήρωση.

«Σήμερα η Ελλάδα, διδαχθείσα εκ των παθημάτων του παρελθόντος», έγραφε ο Ιωάννης Σούτσος το 1876, «κατενόησεν ότι η μεγάλη ιδέα και τα ηθικά και υλικά μέσα της ασφαλούς

πραγματοποιήσεως αυτής συνίστανται εις την οικονομικής και πολιτικής του έθνους προαγωγήν και ευκοσμίας, και εις την αγαθήν υπέρ αυτής γνώμην του πεπολιτισμένου», ενώ χρήσιμο είναι εδώ να θυμηθούμε ότι ο ίσως κατεξοχήν «τρικουπικός» διανοούμενος Εμμανουήλ Ροΐδης παρατηρούσε έξι χρόνια πριν, το 1871, στο Αττικόν Ημερολόγιο ότι «Έκαστος τόπος έχει την πληγή του, η Αγγλία την ομίχλην, η Αίγυπτος τας οφθαλμίας, η Ελβετία τους περιηγητάς και η Ελλάς την Μεγάλην Ιδέα» - η Μεγάλη Ιδέα ορίζει αμετάκλητα το πλαίσιο εντός του οποίου κινείται το σύνολο των ιδεών της ελληνικής κοινωνίας, ακόμα και οι αιρετικές, αν όχι αναιρετικές ιδέες, όπως του συγγραφέα των Σκαλαθυρμάτων.

«Εθνική του ελληνισμού ιδέα είναι η απελευθέρωσις της ελληνικής χώρας και ο καταρτισμός ενιαίου ελληνικού κράτους περιλαμβάνοντος άπαν το ελληνικόν έθνος», δήλωνε ο Χαρίλαος Τρικούπης το 1875.

«Ουδεμίαν θα είχε έννοιαν η ανίδρυσις βασιλείου, οία η νυν Ελλάς, αν δεν εθεωρείτο αύτη πυρήν και πρόδρομος της εν τω πληρώματι του χρόνου συμπτύξεως άπαντος του ελληνισμού εν κράτει ελευθέρω. Η ειρηνική και φιλία προς την Τουρκίαν πολιτική ανεγνωρίσθη παρά του έθνους ολόκληρου ως η μόνη συντελεστική προς εξυπηρέτησιν της εθνικής ιδέας».

Ωστόσο, δώδεκα χρόνια αργότερα, μια δεκαετία πριν το 1897, οπότε σηματοδοτήθηκε η επιλογή της πολεμικής εμπλοκής ως τρόπου υλοποίησης των εθνικών προσδοκιών, ο οπαδός της μεγάλης ιδέας Στέφανος Κουμανούδης καταχωρίζει στην πολύτιμη Συναγωγή του τη «μεγαλοϊδεΐτιδα» (1887) και σχολιάζει «Διατί να πλασθή αύτη η λέξις; Ίνα μας έλθη τάχα μικροϊδεΐτις υγεία;».

Η συνέχεια είναι γνωστή.

Η Αϊμά, μια γυναίκα ερωτευμένη

Η «Γυφτοπούλα», για να επανέλθουμε στον Παπαδιαμάντη και στην εποχή του, η Αϊμά, αυτοαναγνωρίζεται, άραγε, ως Ελληνίς, ως Ρωμαία, ως Βυζαντινή; Σε λίγο μπορεί και να ξέρουμε.

Η ηρώιδα του Παπαδιαμάντη, με το θωπευτικό βλέμμα που ρίχνει –ή, μήπως, με το οποίο φιλοδωρεί;- (σ)τα αγάλματα, με το τρυφερό βλέμμα με το οποίο αντικρίζει το αρχαίο κάλλος, με το βλέμμα, όλο εσωτερική γαλήνη, με το οποίο αγκαλιάζει το σμιλεμένο μάρμαρο, μας «λέει» ότι θέλει να ζήσει, έστω και για λίγες στιγμές, το Ωραϊόν καθαυτό, όχι ως εφελτήριο, ως μέσο για να εκφράσουμε το σεβασμό μας προς το θεϊόν.

Η πορεία της Αϊμά προς το άντρο είναι η πορεία μιας ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία δεν βρίσκεται πουθενά, προς τη θαλπωρή που μόνον το κάλλος μπορεί να προσφέρει. Είναι η πορεία ενός ανθρώπου που, επιτέλους, αφήνεται, αγγίζει, θαυμάζει, (απο)λαμβάνει. Ζει με τις αισθήσεις του. Και πεθαίνει. Αυτή, μια Βυζαντινή. Από την ανάποδη.

Ο Πλήθωνας, ένας Βυζαντινός κι αυτός. Αλλά από την ανάποδη, επίσης: μπροστά στην αναπότρεπτη κατάρρευση της Αυτοκρατορίας –«την εποχή της Άλωσης, η βυζαντινή αυτοκρατορία είναι ένα κράτος που λίγοι θέλουν και λίγοι υπερασπίζονται», σύμφωνα με την κρίση του Νίκου Καραπιδάκη, ο Πλήθωνας «έμοιαζε να λέει στους συμπατριώτες του: “Ίδού πού μας οδήγησε η πρόσδεσή σας στο άρμα του Χριστιανισμού. [...] Ξανά προς τα

πίσω! Εμπρός να ξαναβρούμε τους αληθινούς μας θεούς, αυτούς που μας κάνουν ικανούς ν' αναχαιτίσουμε τις ορδές των Περσών και μας δόξασαν στην υφήλιο»», για να χρησιμοποιήσω την εύστοχη παρατήρηση του Λάκη Προγκίδη.

Για τον Πλήθωνα, αρκούσε στη θέση των Ευαγγελίων να μπουν οι ιδέες του Πλάτωνα, «στη θέση των εικόνων, τα ξόανα των αρχαίων θεών».

Δύο κόσμοι, λοιπόν, θάβονται μαζί με την Αϊμά;

Η μήπως, ένας κόσμος που στήριξε την ύπαρξή του σε έναν «ιστορικό συμβιβασμό» ανάμεσα στον Χριστιανισμό και στον Παγανισμό, ανάμεσα στην ελληνική τέχνη και στη χριστιανική θρησκεία; Γι' αυτό, άλλωστε, τη στιγμή της έσχατης κρίσης, εμφανίζεται ο Πλήθωνας: οριζοντάς του το Βυζάντιο και οριζοντας του Βυζαντίου ο «εναγκαλισμός» της Εκκλησίας του Χριστού με την «έκφραση» των θεών της ειδωλολατρίας.

Το βλέμμα, η χειρονομία της αποσυνάγωγης Αϊμάς, προκαλεί μια σεισμική δόνηση. Προτού τα αγάλματα πέσουν κομμάτια στο έδαφος. Λίγο πριν σημάνει το τέλος, η Αϊμά, επιτέλους, φτάνει κάπου, στην πατρίδα των αισθήσεων, απελευθερώνεται. Με το βλέμμα της, σαν αστραπή, γεύεται τον απαγορευμένο καρπό και πληρώνει όπως η Αυγούστα στο προηγηθέν κατά δύο έτη μυθιστόρημα του Σκιαθίτη, το 'Εμποροι των εθνών (1882).

Λίγο πριν πέσει η αυλαία, ιστορία αιώνων ξάφνου φωτίζεται, διά χειρός Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη το 1884, που τόσο τον στενεύει και τον μικραίνει η αντωναμαστική περιγραφή «ο άγιος των ελληνικών γραμμάτων»: τη στιγμή που τα αγάλματα «ανατρέπονται εκ βάθρων, ως εκ του επισυμβάντος σεισμού», την ίδια στιγμή γκρεμίζεται και η Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Γκρεμίζεται μαζί της και ο παγανισμός –η παρουσία του οποίου στο έργο του Παπαδιαμάντη, σε συνδυασμό με το χριστιανικό στοιχείο είναι γνωστή.

Επιτέλους, ένα πτώμα, αυτό των αρχαίων φαντασμάτων, θάβεται. Ο άνθρωπος των νεότερων χρόνων, ο «άλλος», ο «διαφορετικός», ο έτερος, ο «αποσυνάγωγος», αναδύεται. Λαμβάνει υπόσταση, χάρη στο ηδυπαθές βλέμμα του, χάρη στην κρίσιμη χειρονομία του που προκαλεί σεισμό, απρόσμενη κραυγή ελευθερίας.

«Το πρόσωπον του Μάχτου έφερε πρόδηλα τα ίχνη της πρώτης και τελευταίας ευτυχίας, ην απήλαυσεν επί της γης. Το πρόσωπον της Αϊμάς εξέφραζεν οδύνην και πικρίαν», όχι, όμως, γιατί αγαπούσε τον Μάχτο. Κάποιον άλλον αγαπούσε αυτή, στον έρωτα, ιδίως τότε, έγινε μια άλλη. Τον απαγωγέα της αγαπούσε – ο έρωτας, θαρρώ, ο εγκαίροφλεγής ιδίως, σαράκι και γήτεμα, ευλογία και όλεθρος, ισορροπεί πάντοτε στο χείλος της ήττας, στον έρωτα πάντοτε φαίνεται να γινόμαστε άλλοι, και τούτη η παραδοχή πυροδοτεί την ελεημοσύνη της ηδονής που είναι και μια ελεημοσύνη για τη λήθη, την κατάλυση της ετερότητας, αυτήν, που πάνω από όλα, η γυναίκα η ερωτευμένη με τον απαγωγέα της θέλησε και τόλμησε με το κορμί της -τη δική της πατρίδα-, φλογισμένο πια, να καταλύσει, αφού ο λόγος των ανθρώπων και ο αποκαλυπτικός λόγος δεν της έδωσαν μια πατρίδα να ζήσει, να νοσταλγήσει ή να αρνηθεί.

Όσο σκέφτομαι την Αϊμά, μόνη και μοναχική την ηρωίδα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, αυτού που στο ποίημα «Προς τη μητέρα» του εξομολογείτο, άνθρωπος μονάχος, σαν ξεχασμένος στον ευατό του, τη δική του μοναξιά, *«Μάνα μου, εγώ 'μαι τ' άμοιρο, το σκοτεινό τρυγόνι, όπου το δέρνει ο άνεμος, βροχή που το πληγώνει»*, όσο σκέφτομαι την Αϊμά που υπερασπίζεται με το θάνατό της -ο θάνατος, αυτός που πιο πολύ τον άνθρωπο εξανθρωπίζει- το δικαίωμά της να ερωτευτεί, να απελευθερωθεί, να προκρίνει την ηδονή των σωμάτων απέναντι στο χριστιανικό πρόταγμα, όσο διαβάζω την Αϊμά σκέφτομαι πως ο έρωτας, καθώς προχωρά, το παρελθόν του διαγράφει, ο έρωτας ένα δάνειο είναι που συνάπτεται με υποθήκη το μέλλον, ο έρωτας δεν αφήνει πίσω του χαρακώματα, μια κεντρόφυγη δύναμη είναι, έρωτας σημαίνει για την Αϊμά την ανάγκη να προστατέψουμε, να θρέψουμε με τις αισθήσεις, να προφυλάξουμε για να προφυλαχτούμε, να γίνουμε φιλέταιροι και φιλάνθρωποι, ζηλόφθονα να περιφρονήσουμε, να περιφράξουμε, να εγκλωβίσουμε και να εγκλωβιστούμε – ο φόβος πάντοτε ψάχνει μian αγκαλιά και ο έρωτας εκπληρώνεται.

Έρωτας είναι για τη «Γυφτοπούλα» η αλαζονική αγάπη της, αφού το τέλος έχει διαγνωστεί, και πληρώνεται με σάρκα εκ της σαρκός της, όπως, εξάλλου, και κάθε έρωτας.

Έναν άνθρωπο καιροσκόπο, έναν άνθρωπο του καιρού του, των χαλεπών καιρών, αγαπά η Αϊμά. «Ουδέν το παράδοξο», γράφει ο Παπαδιαμάντης -βασανισμένος από τα πάθη του, ερωτικά και άλλα, που δεν έχουν τελειωμό, όπως λέει η φώκια στο μοιρολόι της, προσπαθεί να τα ξεορκίσει με τη γραφή του-, «τα τοιαύτα αισθήματα γεννώνται συνήθως υπό αλλοκότους περιστάσεις», σχολιάζει ο συγγραφέας της Φόνισσας.

Αλλά τι πραγματικά ξέρουμε για την Αϊμά, της οποίας μου αρέσει, τώρα στην έξοδο, να σκέφτομαι τρυφερά το κορμί με πόθο αόριστο ανθισμένο, να θέλει εν σώματι να εποικίσει στην απροσδιοριστία του μέλλοντος, με το σώμα της, αυτή η έτερη, να αίρεται υπεράνω του χτιστού και κυριολεκτικά χτισμένου παρελθόντος και με το σπαραγμένο από τον έρωτα κορμί της στον δικό της τάφο, στο κατάδικό της κοιμητήριο, στη δική της πατρίδα, δηλαδή στο δικό της τόπο καταγωγής, να χαράζει το μέλλον προς την Αναγέννηση;

Πώς, εντέλει, ο Παπαδιαμάντης, ο θρασύς αυτός μοντερνιστής, προσλαμβάνει το Βυζάντιο; Με ποιο τρόπο αντιλαμβάνεται τον «ένδοξο μας βυζαντινισμό», πέρα από τα διαδεδομένα στην εποχή του σχήματα;

Διαβάζοντας λοξά τη Γυφτοπούλα, προσπαθήσαμε να ιχνηλατήσουμε κάποιες ενδείξεις για τούτο το άλμα προς τα εμπρός που η ιστορία της «Γυφτοπούλας» συστήνει και συνιστά. Αλλά πάλι...

Τι ξέρουμε για τη «Γυφτοπούλα», μια ερωτευμένη γυναίκα, και για αυτό μόνη και μοναχική, που πέθανε στις 29 Μαΐου 1453, την ίδια ημέρα με τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο;

Τι γνωρίζουμε για μια γυναίκα η οποία αγαπά, είναι, λοιπόν, απροστάτευτη, αυτή που πέθανε υπερασπιζόμενη τον δικό της τόπο, το σώμα της, όπως εκείνος πέθανε υπερασπιζόμενος τη δική του εκδοχή για μια πατρίδα; Τι ξέρουμε για την Αϊμά, σήμερα ιδιαίτερα, που τα είδωλα σε κομμάτια κείτονται, που ο φόβος, το στομωμένο μέλλον και το ασέληνο παρόν, η ρητορική για το αδικημένο έθνος το οποίο βάλλεται πανταχόθεν και πλείστες όσες φασίζουσες συμπεριφορές και πρακτικές μάς υποχρεώνουν να σκεφτούμε επειγόντως για το ήθος, τον τόπο, δηλαδή, το ενδιαίτημα, τη διαδρομή μας σε μια κοινωνία επιστρατευμένη και υπό επιστράτευση;