

Volume 2

MODERN GREEK
STUDIES ONLINE

ISSN: 2056-6182

(2016)

MODERN GREEK STUDIES ONLINE, published by the Society for Modern Greek Studies is an open-access, peer-reviewed journal for the Arts, Humanities and Social Sciences that aims to promote research and scholarship on all aspects of Modern Greek Studies. The journal publishes original work by younger researchers as well as by established scholars, and aspires to meet the highest international standards. All submissions, which may be in the form of articles, review articles, or translations from Greek literary works into English, will be reviewed by two specialists. The journal's online format facilitates rapid publication and the widest possible dissemination.

Authors are encouraged to submit their work in English or Greek, but contributions in other languages may be considered depending on the availability of reviewers.

For submission guidelines, please visit our website.

www.moderngreek.org.uk/journal/

Editorial Board

Editor: Kostas Skordyles (*University of Oxford*)

Members: Prof. Kevin Featherstone (*London School of Economics*)
Sir Michael Llewellyn-Smith (*King's College London*)
Dr Lydia Papadimitriou (*Liverpool John Moores University*)
Prof. David Ricks (*King's College London*)
Prof. Charles Stewart (*University College London*)

Ex officio member

Prof. David Holton (*University of Cambridge*), Chairman of the Society for Modern Greek Studies

Assistant to the Editor

Dr Liana Giannakopoulou (*University of Cambridge*), Secretary of the Society for Modern Greek Studies

Site administration

Dr Notis Toufexis

ISSN: 2056-6182

MODERN GREEK *STUDIES ONLINE*

Journal of the Society for Modern Greek Studies

Volume 2 (2016)

Page left blank

CONTENTS

ARTICLES

- | | pages |
|--|----------|
| Λυδία Παπαδάκη
<i>Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η «Εκπολιτιστική Αποστολή» της ελληνικής παιδείας: μια μετα-αποικιακή ανάγνωση</i> | A 1-40 |
| Joanna Kruczkowska
<i>Cast out of Reality in the Labyrinth on the Sea: Zbigniew Herbert's Crete and Its Myth</i> | A 41-65 |
| Walter Puchner
<i>Three Greek Folk Ballads in Their Balkan Context</i> | A 67-90 |
| Alexia Altouva
<i>Charilaos Trikoupi and the Emergence of Major Leading Actors in 19th Century Greek Theatre</i> | A 91-101 |

TRANSLATIONS

- | | |
|--|--------|
| <i>The Shepherdess</i>
Translated by Rosemary E. Bancroft-Marcus | T 1-16 |
|--|--------|

Page left blank

Ο ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ ΚΟΡΑΪΣ
ΚΑΙ Η «ΕΚΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΑΠΟΣΤΟΛΗ» ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ:
ΜΙΑ ΜΕΤΑ-ΑΠΟΙΚΙΑΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ

Λυδία Παπαδάκη

This paper attempts to explore the logic behind the priority given to education by Adamantios Korais from a postcolonial perspective. The evolution of his nationalist thinking in his early treatises of ancient Greek literature and patriotic pamphlets (1798-1803) is analyzed in connection with the Enlightenment's notion of "civilizing mission" which conceived western Europe as the centre of civilization and a model for the rest of the world. In this context, it is argued that Korais defined the civilizing mission of Greek education as the obligation to westernize the "barbarous" Greek people, thus setting the ideological framework within which the indirect neocolonial rule of western Europe in nineteenth-century Greece and the self-colonization of Greek intellectual, economic, and political ruling elites were legitimized, with long term repercussions in the Greek national policy imperatives and cultural identity-forming processes.

Λένε ότι οι θεωρίες ταξιδεύουν κι όταν φτάσουν σ' ένα τόπο, οι οικοδεσπότες διανοούμενοι έχουν τρεις επιλογές: να υιοθετήσουν τις νεοφερμένες θεωρίες και να τις προσαρμόσουν στην πολιτισμική πραγματικότητα της χώρας τους· να υπερασπιστούν τις τοπικές πολιτισμικές παραδόσεις απέναντι στην «ξένη εισβολή», κλείνοντας τα μάτια και την πόρτα· και, τέλος, να στοχαστούν κριτικά γύρω από τη γεω-ιστορική θέση τόσο των χωρών προέλευσης των θεωριών όσο και των χωρών υποδοχής (Mignolo 2012: 173-174).

Ο Διαφωτισμός αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα πολιτισμικού ρεύματος του οποίου οι θεωρίες, με τις πολλές και συχνά αντικρουόμενες απολήξεις, ταξίδεψαν από την καρδιά της Ευρώπης σε όλες τις χώρες του κόσμου, όπου με τον έναν ή τον άλλον τρόπο προσαρμόστηκαν ή ακόμα και αφομοιώθηκαν από τις τοπικές ιστορίες, όχι χωρίς αντίσταση από τους φορείς των τοπικών πολιτισμικών παραδόσεων. Σε πολλές εθνικές ιστοριογραφίες κυριάρχησε η αντίληψη ότι οι διανοούμενοι που νίκησαν τις σκοταδιστικές δυνάμεις του Αντιδιαφωτισμού με τη δύναμη του πνεύματος και της πέννας τους συνέβαλαν στη μετάβαση των χωρών

τους από την προ-νεωτερική στη νεωτερική εποχή κατά τρόπο «επαναστατικό», τόσο με την κυριολεκτική όσο και με τη μεταφορική έννοια της λέξης. Καθώς μάλιστα ο Διαφωτισμός συνδέθηκε αιτιοκρατικά με τη Γαλλική Επανάσταση, η μετάβαση αυτή συνήθως θεωρείται απότοκη παραγόντων που έχουν να κάνουν με το διεθνή αντίκτυπο των γαλλικών επαναστατικών ιδεών, την ανάδυση του εθνικισμού και τη συγκρότηση εθνικών κρατών. Στο πλαίσιο αυτό, η είσοδος στη νεωτερικότητα γίνεται αντιληπτή ως είσοδος στο παγκόσμιο σύστημα κι ένας συνεχής αγώνας για «πρόοδο», εννοούμενη άλλοτε ως εκσυγχρονισμός των κρατικών δομών, τεχνολογική εξέλιξη και καπιταλιστική οικονομική ανάπτυξη και άλλοτε ως πορεία της κοινωνίας προς το σοσιαλισμό.

Τις τελευταίες δεκαετίες, το σχήμα αυτό αμφισβητείται επίμονα από πολλούς μελετητές, οι οποίοι μετατοπίζουν τις απαρχές της νεωτερικότητας από το Διαφωτισμό και τη Γαλλική Επανάσταση στα τέλη του Μεσαίωνα, όταν η ανάδυση του συγκεντρωτικού κράτους, η κατασκευή του εθνικού χώρου και η ανάπτυξη εμπορικών δικτύων δημιούργησαν στη Δυτική Ευρώπη τις προϋποθέσεις για τη μετέπειτα κατάκτηση του κόσμου. (Bergier 2003) Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η μεταποικιακή κριτική ή τουλάχιστον ορισμένες από τις θεωρητικές της απολήξεις, οι οποίες επίσης μετατοπίζουν τις απαρχές της νεωτερικότητας από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα πίσω στη συγκρότηση των αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών της δυτικής Ευρώπης το 16^ο αιώνα. Διατυπωμένη το 1982, η θέση του Τσβέταν Τοντόροφ (2004: 16) ότι «είμαστε όλοι σε ευθεία γραμμή απόγονοι του Κολόμβου» άσκησε σημαντική επίδραση στους λατινοαμερικανιστές των Ηνωμένων Πολιτειών, αλλά δεν έχει γίνει ευρέως αποδεκτή για πολλούς λόγους, μεταξύ των οποίων πρέπει να συμπεριλάβουμε και την αμηχανία που προκαλεί στις εθνικές ιστοριογραφίες των χωρών που δεν ήταν ευρωπαϊκές αποικίες.

Η ελληνική νεωτερικότητα, για παράδειγμα, τοποθετείται κατά παράδοση στο Νεοελληνικό Διαφωτισμό και στον Αγώνα για την Ανεξαρτησία ως αντανάκλαση της αιτιοκρατικής σχέσης του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού με τη Γαλλική Επανάσταση. Χαρακτηριστικός εκπρόσωπος της αντίληψης αυτής, ο Αδαμάντιος Κοραΐς (1748-1833) είχε συνδέσει το ζήτημα της εθνικής απελευθέρωσης με το Διαφωτισμό αρκετά χρόνια πριν τη Γαλλική Επανάσταση, φοβούμενος ότι, αν οι Έλληνες δεν υιοθετούσαν το Διαφωτισμό ή αν οι Τούρκοι προλάβαιναν να τον υιοθετήσουν εκείνοι πρώτοι ως μια μορφή «φωτισμένης απολυταρχίας», οι Ευρωπαίοι θα ακολουθούσαν φιλοτουρκική πολιτική. Διερμηνεύοντας λοιπόν τους κοινούς τόπους του Γαλλικού Διαφωτισμού και της Γαλλι-

κής Επανάστασης σύμφωνα με το δικό του αντιτουρκικό φρόνημα, ο Κοραής ανέπτυξε ένα φιλοσοφικο-πατριωτικό σύστημα ιδεών, από τη μελέτη του οποίου επικράτησε η αντίληψη ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός υπήρξε η ιδεολογική προετοιμασία του Αγώνα για την Ανεξαρτησία. (Κονδύλης 1998: 200-212) Ωστόσο, η μετατόπιση των απαρχών της νεωτερικότητας θέτει ορισμένα σύνθετα ζητήματα για την ελληνική (και όχι μόνο) περίπτωση. Αν το ελληνικό έθνος δεν εισήλθε στη νεωτερικότητα με το Νεοελληνικό Διαφωτισμό, τον Αγώνα για την Ανεξαρτησία και κατόπιν τη συγκρότηση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους, πότε εισήλθε και κάτω από ποιες συνθήκες και προϋποθέσεις; Ή μήπως δεν εισήλθε και, άρα, πρέπει να θεωρήσουμε την ελληνική νεωτερικότητα όχι σαν κάτι δεδομένο αλλά σαν ένα ζητούμενο που δεν έχει καταφέρει ακόμα να αποκτήσει; Ίσως πάλι να έχει καταφέρει να αποκτήσει ορισμένα κομμάτια της (ποια, πότε και πώς;), αλλά να μην καταφέρει ποτέ να την κατακτήσει ολοκληρωτικά, αφού η Ελλάδα δεν ήταν, δεν είναι και δεν μπορεί να γίνει Γαλλία, Αγγλία, Ολλανδία ή Γερμανία. Η ίδρυση του ελληνικού κράτους συνιστούσε μια τομή, μια ρήξη με το οθωμανικό παρελθόν, αλλά σε ποιο βαθμό και με ποιους όρους το κρατικό μόρφωμα που εμφανίστηκε εκ του μηδενός σε μια στρατηγική περιοχή γεωπολιτικών συγκρούσεων ανάμεσα στις ευρωπαϊκές δυνάμεις, μπορεί να θεωρηθεί «νεωτερικό» κράτος και μάλιστα δυτικού τύπου;

Έχω την αίσθηση ότι οι λόγοι για τους οποίους δεν έχει καταλήξει πουθενά η συζήτηση γύρω από το κατά πόσον το έθνος αποτελεί νεωτερικό ή προ-νεωτερικό φαινόμενο, σχετίζονται άμεσα με το γεγονός ότι ο ύστερος 18^{ος} αιώνας, ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός και η Γαλλική Επανάσταση εκλαμβάνονται ως τα αποκλειστικά ορόσημα της νεωτερικότητας. Το ίδιο θα μπορούσε να πει κανείς και για τις δυσκολίες εφαρμογής πολλών από τις κατά κανόνα εισαγόμενες θεωρίες (περί έθνους και εθνικισμού, κέντρου και περιφέρειας, ανάπτυξης και υπανάπτυξης, εξάρτησης και αναπαραγωγής και πιο πρόσφατα τις θεωρίες του μεταμοντερνισμού με τις γνωστές διαμάχες που προκάλεσαν στους ακαδημαϊκούς κύκλους) τόσο στην ελληνική περίπτωση όσο και στην περίπτωση των άλλων βαλκανικών εθνών. Παρόλο που δεν είναι διόλου απίθανο να έχουν την ίδια τύχη, τα τελευταία χρόνια έχουν αρχίσει και οι μεταποικιακές θεωρίες να κάνουν δειλά την εμφάνισή τους τουλάχιστον σε ορισμένους κύκλους της ελληνικής ιστοριογραφικής παραγωγής. Η υιοθέτησή τους όμως θέτει μια σειρά από πραγματικά δύσκολα μεθοδολογικά προβλήματα που δεν έχουν συζητηθεί επαρκώς, ίσως επειδή συμβαίνει καμιά φορά να θαμπωνόμαστε από τις θεωρητικές μόδες και να

δίνουμε μεγαλύτερη σημασία στην εφαρμογή της θεωρίας παρά στο πρόβλημα που εξετάζουμε, ή ίσως επειδή συνήθως λειτουργούμε κάτω από την πίεση των παγκοσμιοποιημένων σήμερα ακαδημαϊκών κανόνων, οι οποίοι απαιτούν τον (εκ)συγχρονισμό των περιφερειακών ακαδημιών με τα μητροπολιτικά κέντρα της δυτικής επιστημολογίας.

Ένα από τα σημαντικότερα, κατά τη γνώμη μου, μεθοδολογικά προβλήματα που θέτει η μετα-αποικιακή κριτική στην ελληνική περίπτωση, είναι η επιλογή του κατάλληλου συγκριτικού παραδείγματος. Εδώ η βρετανική αποικιακή εμπειρία της Ινδίας φαίνεται να κατέχει τα πρωτεία τόσο λόγω της σπουδαιότητας στοχαστών όπως ο Homi Bhabha, ο Partha Chatterjee κ.ά., όσο και λόγω της σημαντικής θέσης που κατέχει στις αγγλοαμερικανικές μετα-αποικιακές σπουδές το πρόγραμμα των Υπάλληλων Σπουδών της νοτιοανατολικής Ασίας. Σε σχέση με την ελληνική περίπτωση, ο Stathis Gourgouris (1996: 6) θεωρεί ότι η ιστορία της Ινδίας παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την ιστορία της Ελλάδας, κυρίως επειδή το φάντασμα του εθνικισμού έχει στήσει και στις δυο χώρες την ίδια παγίδα: και οι δυο βαρύνονται με μια σύγχρονη κακοδαιμονία που θέλουν να ξεπεράσουν κι ένα ένδοξο παρελθόν που θέλουν να ξανακερδίσουν. Πέραν αυτού όμως, θα ήθελα να προσθέσω δυο ακόμα λόγους που καθιστούν το ινδικό παράδειγμα πιο προσιτό στους Έλληνες μελετητές: ο ένας είναι η μεγαλύτερη ευκολία με την αγγλική γλώσσα, η οποία έχει την παγκόσμια πρωτοκαθεδρία στις περιφερειακές ακαδημίες· ο δεύτερος και, κατά τη γνώμη μου, σημαντικότερος είναι ότι η Ινδία (μαζί με την Κίνα και την Ιαπωνία) εκπροσωπεί για την Ανατολή ό,τι εκπροσωπούν η Γαλλία, η Αγγλία και οι Ηνωμένες Πολιτείες για τη Δύση: δηλαδή ένα «ανατολικό» πρότυπο αποικιοκρατίας, εθνικισμού και ανάπτυξης. Από αυτή την άποψη, η αναζήτηση στην Ανατολή ενός παραδείγματος για την Ανατολή φαίνεται μάλλον λογική και αναμενόμενη (ίσως και δήλωση ιδεολογικής τοποθέτησης) τόσο για τις ελληνικές όσο και για τις οθωμανικές σπουδές, (Kechriotis 2013) όπου η μετα-αποικιακή κριτική επίσης εισήλθε την τελευταία δεκαετία μέσω του ινδικού παραδείγματος μαζί με ένα ανανεωμένο (αν όχι καθυστερημένο) ενδιαφέρον για τον *Οριενταλισμό* του Edward Said (1996).

Αυτό που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην προκειμένη περίπτωση είναι το γεγονός ότι στην πραγματικότητα η μετα-αποικιακή κριτική εισάγεται από τη Δύση στην Ανατολή και όχι αντιστρόφως, ενέχοντας έτσι τον κίνδυνο να θεωρήσουμε την Ανατολή ως μια αδιάσπαστη ενότητα. Ο Said αμφισβητεί την αντίληψη αυτή ως μια κατεξοχήν δυτική επινόηση και διαχωρίζει την εμπειρία της Εγγύς Ανατολής και του

Ισλάμ από την εμπειρία της Άπω Ανατολής (Ινδία, Κίνα, Ιαπωνία), επισημαίνοντας ότι κάθε δυτική δύναμη χρησιμοποίησε διαφορετικούς τρόπους για να αποκτήσει τη γνώση κάθε ανατολικής περιοχής για διαφορετικούς γεωπολιτικούς σκοπούς. Αυτός ο διαχωρισμός του επιτρέπει μια πιο ευέλικτη προσέγγιση, όπως για παράδειγμα, να συγκρίνει τις αναπαραστάσεις της Ινδίας και της Αιγύπτου στην Αγγλία του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα ή να συνδέσει την εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο με την αντίληψη που είχαν οι Γάλλοι για το βρετανικό ρόλο στην Ανατολή. Η διάσπαση επομένως της υποτιθέμενης ενότητας της Ανατολής προϋποθέτει και ταυτόχρονα συνεπάγεται τη διάσπαση της εξίσου υποτιθέμενης ενότητας της Δύσης, αναδεικνύοντας έτσι διαφορετικούς τύπους οριενταλισμού διαποτισμένους από τα δόγματα και τα ρεύματα που κυριαρχούσαν σε κάθε ευρωπαϊκή κουλτούρα ξεχωριστά (Said 1996: 29-30, 36). Απομένει να δούμε κατά πόσον μπορούμε να μιλήσουμε και για την ύπαρξη ενός «ελληνικού» οριενταλισμού που διαποτίστηκε από τις αντιλήψεις της μιας ή της άλλης ευρωπαϊκής κουλτούρας.

Παρά τα πλεονεκτήματα που παρουσιάζει το παράδειγμα της Ινδίας, μεταξύ των πολλών αναλογιών που είμαστε υποχρεωμένοι να τηρούμε στις συγκρίσεις, πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη κι ένα σημαντικό ετεροχρονισμό ή, καλύτερα, μια ασυγχρονία: η ανεξαρτησία της Ινδίας από τη βρετανική κυριαρχία απέχει από την ελληνική ανεξαρτησία από την οθωμανική κυριαρχία περίπου εκατόν είκοσι χρόνια. Αντίθετα, στην περιοχή που θεωρείται ως η «εσχατιά της Δύσης» (Mignolo 2012: 106) τα λατινοαμερικανικά κινήματα ανεξαρτησίας από την ισπανική κυριαρχία έλαβαν χώρα την ίδια ακριβώς δεκαετία κατά την οποία διεξήχθη και ο ελληνικός Αγώνας για την Ανεξαρτησία, με τα κυριότερα χαρακτηριστικά της επαναστατικής τους ρητορικής να αποδίδονται συνήθως στην ισχυρή ιδεολογική επίδραση που άσκησαν στους επαναστάτες ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός και η Γαλλική Επανάσταση, ακριβώς όπως και στην ελληνική περίπτωση (Λούκος 2011). Οπωσδήποτε, δεν είναι εδώ ο χώρος για μια συγχρονική και διαχρονική σύγκριση του ελληνικού και του λατινοαμερικανικού παραδείγματος με την πληθώρα των αναλογιών που πρέπει να τηρηθούν και στην περίπτωση αυτή. Νομίζω όμως ότι οι μελέτες που ασχολούνται ιδιαίτερα με τη νεοαποικιοκρατική εμπειρία των ανεξάρτητων εθνικών κρατών της Λατινικής Αμερικής το 19^ο αιώνα μπορούν να μας φανούν ιδιαίτερα χρήσιμες στην ελληνική περίπτωση και πολύ περισσότερο σε αυτό που κυρίως με απασχολεί στο παρόν άρθρο, δηλαδή στην κατανόηση της ιδέας της «εκπολιτιστικής αποστολής» όπως διαμορφώθηκε από τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό.

Σύμφωνα με τον Cañizares-Esguerra (2007), το πρώτο αποικιοκρατικό αυτοκρατορικό σύστημα που εγκαθίδρυσαν η Ισπανία και η Πορτογαλία στην Καραϊβική, στην Κεντρική και στη Νότια Αμερική αποτέλεσε το «πρότυπο» για τη μετέπειτα αποικιοκρατική επέκταση και τη συγκρότηση της αποικιοκρατικής αυτο-εικόνας της Βρετανίας, της Γαλλίας και της Ολλανδίας, οι οποίες ολοκλήρωσαν την εξερεύνηση και κατάκτηση της Βόρειας Αμερικής, του Νότιου Ειρηνικού και της νότιας Ασίας στη διάρκεια του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα. Η ιδέα της «εκπολιτιστικής αποστολής» γεννήθηκε κατά το δεύτερο αυτό κύμα της ευρωπαϊκής αποικιοκρατικής επέκτασης ως μια εκκοσμιευμένη εκδοχή της «χριστιανικής αποστολής» που είχαν αναλάβει η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και το ισπανικό στέμμα μετά την ανακατάληψη του ιβηρικού νότου από τους Άραβες. Η εκκοσμίευση της ιδέας δεν αποτελούσε εγκατάλειψη της επιδίωξης του εκχριστιανισμού της οικουμένης, αλλά μάλλον τον ιδεολογικό της επαναπροσδιορισμό κατά τρόπο ώστε αφενός μεν να υπερβαίνει τις δογματικές διαμάχες, τις εμφύλιες συρράξεις και τους θρησκευτικούς πολέμους που είχαν προκαλέσει στο εσωτερικό της Ευρώπης τα κινήματα της Μεταρρύθμισης και της Αντιμεταρρύθμισης, αφετέρου δε να ανταποκρίνεται στη σταδιακή μετατόπιση της εξουσίας από την Εκκλησία, τον κλήρο και τα μοναστικά τάγματα σε κοσμικές κοινωνικές δυνάμεις (Mignolo 2000).

Στο πλαίσιο της εκκοσμίευσης αυτής, η «φύση» ως δημιουργήμα του Θεού ανασηματοδοτήθηκε σε συνάρτηση με μια νέα έννοια: η «κουλτούρα» («culture» από το λατινικό «colere»: «κατοικώ» και «καλλιέργω») ήταν δημιουργήμα του ανθρώπου και δεν βασιζόταν σε κανένα θρησκευτικό δόγμα αλλά στην παραγωγή πλούτου από την κατοίκηση, εξημέρωση, καλλιέργεια και εκμετάλλευση του φυσικού κόσμου. Στο εσωτερικό των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών, οι σχετικές αντιλήψεις συνέβαλαν στην επίτευξη της εθνικής ενότητας στη βάση της εξυπηρέτησης κοινών συμφερόντων, ενώ η «πολιτισμική διαφορά» («cultural difference») χρησιμοποιήθηκε για δυο κυρίως λόγους: τη μέτρηση της αποικιοκρατικής ισχύος στο πλαίσιο του μεταξύ τους ανταγωνισμού και την τοποθέτηση των αποικιοκρατούμενων λαών στον «άγριο» φυσικό κόσμο που έπρεπε να δαμαστεί, να κατοικηθεί και να καλλιεργηθεί. Στο πλαίσιο αυτό, ο ευρωπαϊκός «πολιτισμός» («civilization» από τα λατινικά «civilis», «civis» και «civitas» που αναφέρονται στην ιδιότητα του πολίτη στην ελληνορωμαϊκή πόλη-κράτος, όπου οι δούλοι και οι γυναίκες δεν είχαν πολιτικά δικαιώματα) άρχισε να θεωρείται ως ένα σύνολο κρατών με εξελιγμένες από οικονομική, επιστημο-

νική και τεχνολογική άποψη εθνικές κουλτούρες σε αντίθεση με τον υπόλοιπο κόσμο που δεν είχε πολιτισμό αλλά μόνο «πρωτόγονες», «άγριες», «βάρβαρες» κουλτούρες, οι οποίες έπρεπε να «εκσυγχρονιστούν» σύμφωνα με το ευρωπαϊκό πρότυπο. Η «οικουμενικότητα» ή ο «κοσμοπολιτισμός» της δυτικής νεωτερικότητας συγκροτήθηκε με βάση αυτές τις αντιλήψεις, ενώ η «βαρβαρότητα» των αποικιοκρατούμενων λαών δομήθηκε σε συνάρτηση με την αντίσταση που πρόβαλαν στους ευρωπαίους κατακτητές, στην πολιτισμική τους αφομοίωση και στην κερδοσκοπική εκμετάλλευση των ανθρώπινων και φυσικών τους πόρων με την εισαγωγή σύγχρονων τεχνολογιών (Mignolo 2005: xvii).

Αν λοιπόν η κατάκτηση νέων κόσμων και η συγκρότηση αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών σηματοδότησαν την αλλαγή του μεσαιωνικού επιστημολογικού παραδείγματος και την είσοδο της Ευρώπης στη νεωτερικότητα, αυτό που κατέστησε εφικτή την ανάπτυξη του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού ιδιαίτερα κατά το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα ήταν ακριβώς η επικράτηση των ιδεών της κοσμικής φυσιοκρατίας στην ευρωπαϊκή επιστήμη και οικονομία. Η ανάπτυξη των εμπειρικών φυσικών επιστημών, οι τεχνολογικές εξελίξεις που επέτρεψαν την αποδοτικότερη επεξεργασία των αποικιακών πρώτων υλών και η αναδιάρθρωση των οικονομικών δικτύων με βάση τις αρχές του ελεύθερου εμπορίου επέτρεψαν στην Ευρώπη να διαμορφώσει μια νέα αντίληψη για τον εαυτό της και την αποστολή της στον κόσμο. Αυτή καθαυτή άλλωστε η έννοια της «διαφώτισης» εμπεριέχει εξ ορισμού την έννοια της «εκπολιτιστικής αποστολής» ως την πρόθεση να μεταδοθούν τα φώτα της «αληθινής» γνώσης στους αδαείς, υπανάπτυκτους και καθυστερημένους βαρβάρους, τους οποίους ο καντιανός κοσμοπολιτισμός και η εγελιανή φιλοσοφία κατέταξαν στους λαούς χωρίς πολιτισμό και ιστορία. Εξ ου και ο καθοριστικός ρόλος που κατέλαβε στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού η εκπαίδευση («education» από το λατινικό «e-ducere»: οδηγώ κάποιον έξω από κάτι, π.χ. από το σκοτάδι στο φως) ως εκείνη η απαραίτητη υλική και πνευματική μαθησιακή διαδικασία που, με την εφαρμογή των κατάλληλων παιδαγωγικών μεθόδων, μπορούσε να «κατασκευάσει» τον τύπο του ανθρώπου που είχε ανάγκη ο ευρωπαϊκός πολιτισμός για τη δική του εξέλιξη. Η εκκοσμίκευση του διαχωρισμού που έκανε ο χριστιανισμός ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη, αποτέλεσε ίσως τη σημαντικότερη παιδαγωγική διάσταση της ευρωπαϊκής «εκπολιτιστικής αποστολής» στον κόσμο, στο βαθμό που επέτρεψε την τοποθέτηση των «πολιτισμένων» στην πλευρά του πνεύματος που εξελίσσεται στο διηκεές και των «απολίτιστων» στην πλευρά της άγριας φύσης που παρα-

μένει αναλλοίωτη, στάσιμη και ανεκμετάλλευτη χωρίς την ανθρώπινη παρέμβαση. Αυτό λοιπόν που συνέδεσε τον εκ-πολιτισμό με την εκπαίδευση, ήταν ακριβώς αυτή η μικρή πρόθεση «εκ-» που δήλωνε τη μεταβολή, τη μεταμόρφωση που υφίσταται ο φυσικός άνθρωπος κατά τη μετάβασή του από την άγρια κατάσταση της φύσης στον πολιτισμό με την παρέμβαση της «αγωγής» που ιδανικά περιγράφει στον *Αιμίλιο* ο Ζαν-Ζακ Ρουσσώ.

Από πολιτική άποψη, νομίζω πως δεν πρέπει να υπάρχει αμφιβολία ότι το δυτικοευρωπαϊκό έθνος και η πνευματική του κουλτούρα στην αποικιοκρατική αυτοκρατορική τους μορφή αποτέλεσαν «εκσυγχρονιστικούς» θεσμούς πολύ πριν η Γαλλική Επανάσταση επιφέρει τον «εκδημοκρατισμό» τους. Η μετατόπιση των δομών εξουσίας, γνώσης και πλούτου από την απόλυτη μοναρχία και την ανώτερη αριστοκρατία στη συνταγματική μοναρχία, τα κατώτερα στρώματα των ευγενών και τα ανώτερα στρώματα της Τρίτης Τάξης επιτεύχθηκε με μια επαναστατική δυναμική που καμία χώρα στον κόσμο δεν μπορούσε να αγνοήσει. Η αλήθεια όμως είναι ότι οι αφοσιωμένες στις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης πολιτικές, οικονομικές και πνευματικές ελίτ (συμπεριλαμβανομένων των σοσιαλιστών διανοουμένων) όχι μόνο άφησαν ανέπαφο τον αποικιοκρατικό αυτοκρατορικό χαρακτήρα της κοσμοπολίτικης γνώσης που καλλιεργούσε ο Διαφωτισμός, αλλά συνέβαλαν στην επιβίωση των αποικιοκρατικών θεσμών, δομών και διακρίσεων πολύ πέραν των κινημάτων εθνικής ανεξαρτησίας και των εθνικών κρατών που συγκροτήθηκαν την περίοδο αυτή στη Λατινική Αμερική.

Από την άποψη αυτή, είναι δύσκολο να αποφύγει κανείς τη λατινοαμερικανική προβληματική γύρω από την «αποικιακότητα της εξουσίας» («coloniality of power») σε συνθήκες εθνικής ανεξαρτησίας. (Quijano 2008) Ο ασπασμός των ιδεών του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης από τις εγχώριες πολιτικές, οικονομικές και πνευματικές ελίτ διευκόλυνε την εγκαθίδρυση ενός καθεστώτος «εσωτερικής αποικιοκρατίας» («internal colonialism»),¹ το οποίο εξασφάλισε

1. Την έννοια της «εσωτερικής αποικιοκρατίας» εισήγαγαν οι μεξικανοί κοινωνιολόγοι Pablo González Casanova (1965) and Rodolfo Stavenhagen (1965) στις μελέτες τους για τις σχέσεις κράτους και ιθαγενών πληθυσμών μετά την ανεξαρτησία του Μεξικού το 1821. Αρχικά η έννοια δέχτηκε μεγάλη κριτική ως μη ανταποκρινόμενη στους γνωσμένους ακαδημαϊκούς κανόνες της κοινωνιολογίας, αλλά τη δεκαετία του 1970 χρησιμοποιήθηκε εκτός Λατινικής Αμερικής για τη μελέτη της Νότιας Αφρικής (Wolpe 1975) και της βρετανικής εθνικής ανάπτυξης (Hechter 1975). Στις λατινοαμερικανικές σπουδές δεν επέστρεψε παρά τη δεκαετία του 1980, ενώ στις βαλκανικές σπουδές εισήχθη σχετικά πρόσφατα από τον Robert Peckham (2004). Για τις χρήσεις της έννοιας, βλ. Mignolo (2012: 104-105) και

τη διατήρηση των προνομίων τους με αντάλλαγμα την αποδοχή της έμμεσης κυριαρχίας των ευρωπαϊκών δυνάμεων (και αργότερα των Ηνωμένων Πολιτειών), αναπαράγοντας έτσι στο εσωτερικό των νεοσύστατων εθνικών κρατών τις κοινωνικές ανισότητες και τις φυλετικές διακρίσεις που είχε εγκαθιδρύσει η αποικιοκρατία. Ωστόσο, η στρόφη προς τη Γαλλία ως πρότυπο «εκπολιτισμού» και προς τη Μεγάλη Βρετανία ως πρότυπο «εκσυγχρονισμού» δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς την «αυτο-αποικιοποίηση» («self-colonization») των εγχώριων διανοουμένων, οι οποίοι μετέτρεψαν την εικόνα που είχε ο ευρωπαϊκός πολιτισμός για τον εαυτό του σε εικόνα με την οποία τα νεοσύστατα εθνικά κράτη άρχισαν να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σαν «κάτι που δεν είναι». Αυτό που μας λέει ο Quijano για τη Λατινική Αμερική, νομίζω ότι εκφράζει σε μεγάλο βαθμό και την Ελλάδα (2008: 204, μτφ. δική μου):

Η ευρωκεντρική προοπτική της γνώσης λειτουργεί σαν ένας καθρέφτης που παραμορφώνει αυτό που αντανακλά... Αυτό δηλαδή που εμείς οι Λατινοαμερικανοί βρίσκουμε σ' αυτόν τον καθρέφτη δεν είναι εντελώς χιμαιρικό, αφού διαθέτουμε τόσα πολλά και τόσο σημαντικά από ιστορική άποψη ευρωπαϊκά χαρακτηριστικά με πολλές υλικές και διυποκειμενικές όψεις. Την ίδια στιγμή όμως είμαστε και βαθύτατα διανοητικοί. Κατά συνέπεια, όταν κοιτάζουμε στον ευρωκεντρικό μας καθρέφτη, η εικόνα που βλέπουμε δεν είναι μόνο ανάμικτη αλλά και αναγκαστικά μερική και διαστρεβλωμένη. Η τραγωδία είναι ότι, είτε διαθέτουμε την επίγνωση είτε όχι, έχουμε όλοι οδηγηθεί να βλέπουμε και να δεχόμαστε αυτή την εικόνα σαν δική μας και σαν να ανήκει μόνο σ' εμάς. Με αυτό τον τρόπο, συνεχίζουμε να είμαστε αυτό που δεν είμαστε. Και ως αποτέλεσμα δεν μπορούμε ποτέ να προσδιορίσουμε τα πραγματικά μας προβλήματα, πολύ λιγότερο δε να τα λύσουμε, παρά μόνο με μερικό και διαστρεβλωμένο τρόπο.

Με αυτή την έννοια, η αποικιακότητα της εξουσίας αναγνωρίζεται ως μια μορφή «κρυπτο-αποικιοκρατίας» (Herzfeld 2002) που ενδημεί στη «σκοτεινή πλευρά της δυτικής νεωτερικότητας» (Mignolo 2011). Αποτελεί δηλαδή εκείνη την κρυφή ιδεολογία και αθέατη συντακτική διαδικασία με την οποία ο δυτικός πολιτισμός συνεχίζει ασταμάτητα να αυτοανασυγκροτείται ως παγκόσμια ηγεμονική μορφή εξουσίας και γνώσης

Quijano (2008: 212-213, 224). Η «αποικιακότητα της εξουσίας» («coloniality of power») του Quijano θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί μια πιο επεξεργασμένη εκδοχή της «εσωτερικής αποικιοκρατίας».

από την Αναγέννηση μέχρι σήμερα. Όπως το θέτει ο Arturo Escobar (2007), δεν υπάρχει αποικιακότητα χωρίς νεωτερικότητα, όπως επίσης δεν υπάρχει και νεωτερικότητα χωρίς αποικιακότητα. Παραμένει όμως ανοικτό το ερώτημα του πώς εντάσσονται (αν εντάσσονται) ιδιαίτερα στο δεύτερο σκέλος αυτής της προβληματικής όχι μόνον οι πρώην αποικίες αλλά και οι χώρες με περιφερειακό ρόλο στο εσωτερικό της Ευρώπης, όπως επίσης και οι χώρες που αποτελούσαν το αντίπαλο δέος των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών αυτοκρατοριών.

Είναι γεγονός ότι η μετα-αποικιακή κριτική θέτει ορισμένα πολύ δύσκολα ζητήματα σχετικά με την αποικιοκρατική φύση αυτοκρατοριών που δεν διέθεταν αποικίες, όπως για παράδειγμα η Οθωμανική Αυτοκρατορία, (Kechriotis 2013) ή αυτοκρατοριών που διέθεταν αποικίες αλλά παρέκκλιναν αισθητά από το δυτικοευρωπαϊκό αποικιοκρατικό μοντέλο, όπως για παράδειγμα η Ρωσική Αυτοκρατορία στη Σιβηρία. Η καθεμία για τους δικούς της λόγους, και οι δυο αυτές αυτοκρατορίες πέρασαν από μικρότερες ή μεγαλύτερες φάσεις «εκδυτικισμού», αλλά παραμένει ανοικτή η συζήτηση σχετικά με το κατά πόσον και σε ποιο βαθμό αυτός ο εκδυτικισμός τοποθέτησε τις χώρες αυτές σε θέση εξάρτησης από τη Δύση. Είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε όλες τις μορφές εκδυτικισμού ως κατάσταση αποικιακότητας, από την άλλη μεριά όμως δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι η ευρωπαϊκή επέκταση πραγματοποιήθηκε σε διαφορετικούς χωροχρόνους και με διαφορετικούς κάθε φορά τρόπους. Όπου δεν μπορούσαν να επιβληθούν με στρατιωτικά μέσα (με τον καιρό, άλλωστε, η άμεση στρατιωτική κατοχή αποδείχτηκε δαπανηρή σε σχέση με την έμμεση ή άτυπη κυριαρχία), οι ευρωπαϊκές δυνάμεις προσπαθούσαν να αποκομίσουν τα μεγαλύτερα δυνατά οικονομικά οφέλη με την παραχώρηση άλλοτε ειδικών εμπορικών προνομίων και άλλοτε μεγάλων δανείων για την κατασκευή έργων υποδομής με βαρύτατους όρους αποπληρωμής. Με τη στρατηγική αυτή κατάφεραν όχι μόνο να κατακερματίσουν μεγάλες εδαφικές περιοχές σε σφαίρες επιρροής αλλά και να θέσουν τους αυτόχθονες πληθυσμούς σε κατάσταση εκούσιας ή ακούσιας εξάρτησης από τις αυτόχθονες ελίτ που συνεργάζονταν με τους ισχυρότερους, πλουσιότερους και τεχνολογικά ανώτερους ξένους. Η αποικιακότητα επομένως δεν χρειάζεται απαραίτητα αποικιοκράτες και αποικιοκρατούμενους, αλλά εμφανίζεται κυρίως εκεί όπου οι εσωτερικές δομές συγκροτούνται στη βάση σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής και τούτο ισχύει ακόμα και για τις αυτοκρατορίες που δε κατείχαν αποικίες ή ακόμα και για ομάδες χωρών που ανήκουν σε κάποιο υπερεθνικό συνασπισμό, όπως για πα-

ράδειγμα οι ευρασιατικές χώρες στην πρώην Σοβιετική Ένωση. (Tlostanova-Mignolo 2012)

Από την άλλη μεριά, η υιοθέτηση της μετα-αποικιακής κριτικής ενέχει τον κίνδυνο να διολισθησουμε είτε σε μια εύκολη ρητορική «συνωμοσίας» και παρέμβασης του «ξένου δακτύλου», είτε σε μια οντολογική υποστασιοποίηση της πολιτισμικής ταυτότητας που θα συγκάλυπταν τις περίπλοκες παιδευτικές διαδικασίες μέσα από τις οποίες συντελείται η εσωτερίκευση της πολιτισμικής διαφοράς. Στην πραγματικότητα, οι «κρυφές» λειτουργίες της αποικιακότητας δεν μπορούν να μας γίνουν προσιτές παρά μόνο αν συλλάβουμε τη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας ως μια «σχιζοειδή» (Mignolo 2005: 63. Πρβλ. Λιάκος 2005: 99-108) διαδικασία στο πλαίσιο της οποίας ο ετεροκαθορισμός από εξωτερικά νοητικά σχήματα απολήγει στην εσωτερική κατασκευή μιας εικόνας του εαυτού που παίζει εξίσου κεντρικό ρόλο στην ενεργοποίηση των σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής (Δαμηλάκου 2010: 12). Αυτή την έννοια έχει η «αυτο-αποικιοποίηση» των εγχώριων διανοουμένων για τους οποίους η στροφή προς τη Δύση αποτελεί μια πολιτική επιλογή με παιδαγωγική διάσταση και απαιτεί την εκπόνηση ειδικών «εκπολιτιστικών» εκπαιδευτικών ή άλλων προγραμμάτων για τον καθορισμό των όρων σύμφωνα με τους οποίους ένα έθνος είναι ή δεν είναι «πολιτισμένο».

Απ' όλους τους λόγους του Νεοελληνικού Διαφωτισμού νομίζω ότι κανένας δεν μπορεί να συναγωνιστεί τη σχιζοειδή σκέψη του Αδαμάντιου Κοραή αλλά και την ηγεμονική επίδραση που άσκησε στη διαμόρφωση της νεοελληνικής ιδεολογίας ακόμα και μέσα από την κριτική των ιδεολογικών του αντιπάλων, ακόμα και τον 20^ο αιώνα. (Ηλιού 1984) Συνειδητά ή ασυνείδητα, με συναινέσεις ή διαφωνίες, αλλά πάντως με ελάχιστες εξαιρέσεις, στην ηγεμονία αυτή συνέβαλαν καθοριστικά οι διάφορες γενιές και «σχολές» επιστημόνων που ανέδειξαν τις φιλοσοφικές, κοινωνικές, πολιτικές, γλωσσικές και παιδαγωγικές ιδέες του Κοραή ως μέρος της προσπάθειας του ελληνικού έθνους να κατακτήσει μια θέση στο σύγχρονο δυτικό πολιτισμό· προσπάθειας που αποδεικνύεται σισύφεια, όπως προκύπτει από την αναζωπύρωση της παλιάς αυτής συζήτησης με νέα ένταση τα τελευταία χρόνια της ελληνικής κρίσης. Ωστόσο, το γεγονός ότι η προσπάθεια αυτή παραμένει ανολοκλήρωτη εδώ και δυο αιώνες, δεν ανήκει στην προβληματική της κρίσης αλλά μάλλον στην αποτυχία της «εκπολιτιστικής αποστολής» της ελληνικής παιδείας να εκπληρώσει τα προτάγματα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

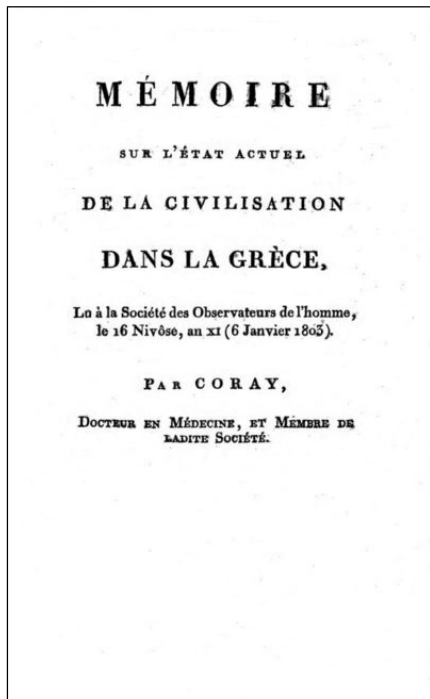
Το παράδοξο με τη συνεχιζόμενη ηγεμονία της κοραϊκής ιδεολογίας είναι ότι στην πραγματικότητα όλες οι επίμονες προσπάθειες του Κοραή να διδάξει το ελληνικό έθνος πώς να είναι αυτό που «όφειλε» να είναι, έπεσαν στο κενό από την πρώτη στιγμή. Η τοποθέτηση της νεοελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας σε μια σχέση διπλής εξάρτησης από τον αρχαίο ελληνικό και το νεότερο ευρωπαϊκό πολιτισμό αποσκοπούσε στην «ηθικοποίηση» ενός πολύμορφου και γεωγραφικά διεσπαρμένου ελληνισμού που ούτε συμφωνούσε για το τι ήταν ή έπρεπε να είναι το έθνος, ούτε έβλεπε τον εαυτό του ως έθνος, ούτε είχε συγκροτήσει εθνικούς θεσμούς εντός του οθωμανικού πολιτισμικού πλαισίου. Ο φορμαλισμός του Κοραή έδειξε τα όριά του από την πρώτη στιγμή που αναμετρήθηκε με την ιστορική συγκυρία, η οποία απέδειξε τις μονότονα επαναλαμβανόμενες διδαχές, συμβουλές και παραινήσεις του σχετικά με το τι έπρεπε να κάνουν οι Έλληνες για να γίνουν ή να φαίνονται πιο «πολιτισμένοι», τις προτροπές του να προσκολλώνται πότε στη μια και πότε στην άλλη ευρωπαϊκή δύναμη προκειμένου να πετύχουν την απελευθέρωσή τους από την οθωμανική κυριαρχία, εκτός πραγματικότητας ακόμα και για τον ίδιο. Η αλαζονεία του διανοούμενου και ο ουτοπικός ρομαντικός ιδεαλισμός του εθνικιστή δεν επέτρεπαν στον Κοραή να αντιλαμβάνεται ούτε το διεθνή συσχετισμό δυνάμεων ούτε τις ενέργειες των κοινωνικών ομάδων που συμπεριελάμβανε –πολύ περισσότερο δε εκείνων που δεν συμπεριελάμβανε– σε αυτό που φανταζόταν ως γεωγραφία του ελληνισμού. Σε αντίθεση με το ρεαλισμό και τη διορατικότητα που πολλοί μελετητές απέδωσαν στον Κοραή, πιθανότατα παρυσυρόμενοι από τη μεγάλη έμφαση που ο ίδιος έδινε στον ορθό λόγο του Διαφωτισμού, στην πραγματικότητα η σκέψη του δεν εκφράζει παρά την αποτυχία της φιλοσοφίας να συνυπάρξει με την ιστορική συγκυρία ή, αλλιώς, την επιτυχία της φιλοσοφίας να μετασχηματίζει την ιστορική συγκυρία σε ένα μεταφυσικό ου-τόπο που δεν υπάρχει πουθενά ή υπάρχει οπουδήποτε αλλού εκτός από το εδώ και το τώρα.

Ο ίδιος ο Κοραής συνήθιζε να διαχωρίζει το φιλοσοφικό του έργο από τις γεωπολιτικές σκοπιμότητες και τις προσωπικές του επαναστατικές εξάρσεις που, μετά από αλλεπάλληλες διαψεύσεις των προσδοκιών του, έφτασε στο σημείο να τις θεωρεί (καθόλου άδικα) «μωρολογήματα» (Δασκαλάκης 1979: 128). Δεν σταμάτησε όμως να εμφανίζεται με διπλό πρόσωπο: ο «φιλόσοφος» ήταν εκείνος που με τη νηφαλιότητα του ορθού λόγου παρήγαγε υψηλά φιλοσοφικά νοήματα στα «Προλεγόμενα» των ενυπόγραφων φιλολογικών του μελετών· αντίθετα, ο ρομαντικός «επαναστάτης» επέτρεπε στον εαυτό του να οδύρεται και να

χρησιμοποιεί ακόμα και ύβρεις εναντίον οποιουδήποτε τολμούσε να αμφισβητήσει αυτά που εκείνος θεωρούσε ως ελληνικά εθνικά δίκαια, τα οποία υπερασπιζόταν με το πιο δραματικό πάθος στα λεγόμενα «πολιτικά», «επαναστατικά» ή «πατριωτικά» φυλλάδια που συνήθιζε να εκδίδει ανώνυμα ή ψευδώνυμα και με πλασματικό τόπο έκδοσης (Δρούλια 1984). Η «μάχη των φυλλαδίων» αποτελούσε συνηθισμένη πρακτική των φιλοσόφων του Διαφωτισμού που, κρυμμένοι πίσω από την ανωνυμία για το φόβο των κατασταλτικών μέτρων της εξουσίας, μπορούσαν να χρησιμοποιούν πιο ελεύθερες και εκλαϊκευμένες μορφές λόγου για την προβολή ή ακόμα και την επιβολή των ιδεών τους τόσο πριν όσο και κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης (Δρούλια 1984: 218). Την ίδια πρακτική όμως χρησιμοποιούσαν και οι γαλλικές μυστικές υπηρεσίες την περίοδο του Διευθυντηρίου (Δασκαλάκης 1979: 101), ενώ ένας «λαϊκός» Διαφωτισμός (γνωστός και ως «Grub Street journalism» από το διαβόητο δρόμο των λούμπεν και των μποέμ διανοουμένων του Λονδίνου) συναγωνιζόταν τον «υψηλό» Διαφωτισμό της ελίτ των φιλοσόφων που είχαν απορροφηθεί από την υψηλή κοινωνία, με μια ευτελή συγγραφική δραστηριότητα λαϊκιστικού και δημαγωγικού περιεχομένου (Porter 2014: 91-93). Ο Κοραής χρησιμοποίησε πολλές φορές αυτούς τους «υπόγειους» μηχανισμούς, άλλοτε για να διακινήσει προωθημένες ιδέες και απόψεις που δεν μπορούσε ή δεν ήθελε να διατυπώσει στις φιλολογικές του μελέτες και άλλοτε για να εκδώσει τα ανώνυμα πολιτικά φυλλάδια που προόριζε για τις ελληνικές παροικίες και διάφορες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Αυτή η στάση δεν ήταν άσχετη από την αντίληψη που είχε διαμορφώσει για τον εαυτό του και το ρόλο του από αντίστοιχες αντιλήψεις του Διαφωτισμού σχετικά με την αποστολή των κοσμικών διανοουμένων να παρεμβαίνουν στη δημόσια σφαίρα για τη «διαφώτιση» της κοινής γνώμης. Η επιλογή της ανωνυμίας αποσκοπούσε στην προστασία των συγγενών του στη Χίο και στη Σμύρνη, παράλληλα όμως φρόντιζε επιμελώς να διαφυλάττει τη φήμη του επιφανούς ελληνιστή που προσπαθούσε να αποκτήσει στους κύκλους των ευρωπαϊών διανοουμένων, παίρνοντας πάντα όλες τις αναγκαίες αποστάσεις απέναντι σε οτιδήποτε φανταζόταν ότι θα μπορούσε να αμαυρώσει την εικόνα που ήθελε να έχει ο ίδιος για τον εαυτό του και οι άλλοι γι' αυτόν.

Από τα πολιτικά φυλλάδια της περιόδου 1798-1803 μόνο το *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce* (Coray 1803) αποτελεί εξαίρεση από κάθε άποψη. Το κείμενο απευθυνόταν στη γαλλική επιστημονική κοινότητα και ήταν ενυπόγραφο, προοριζόταν όμως να διακινηθεί

μόνο σε ελληνικούς κύκλους, δεδομένου ότι δεν του επιτράπη να το διακινήσει στο Παρίσι (Κουμαριανού 1984). Ο Κ. Θ. Δημαράς (1989: 320) θεωρούσε το *Mémoire* «μνημείο μοναδικό» της φιλοσοφικής σκέψης του Κοραή, χάρη όμως στην αναγνώρισή του ως αμιγώς προπαγανδιστικού



κειμένου συνήθως συγκαταλέγεται στα πατριωτικά του φυλλάδια ως το πρώτο που υπερασπίστηκε τα ελληνικά εθνικά δίκαια στην Ευρώπη (Δρούλια 1984: 231). Δεν πρόκειται ακριβώς για αντίφαση: στο *Mémoire* ο Κοραής συνοψίζει με πράγματι μοναδικό τρόπο τις βασικές θέσεις που είχε διατυπώσει μέχρι τότε τόσο στις φιλολογικές του μελέτες όσο και στα πολιτικά του φυλλάδια, δομημένες μάλιστα κατά τρόπο ώστε να συγκροτούν μια επιστημονικοφανή επιχειρηματολογία στην οποία η φιλοσοφική του σκέψη συναντούσε τις επαναστατικές του επιδιώξεις. Από την οπτική όμως που μας απασχολεί εδώ, η μοναδικότητα του *Mémoire* έγκειται κυρίως στην αναπαρά-

σταση της ευρωπαϊκής εκπολιτιστικής αποστολής ως αυτόβουλης ελληνικής ενέργειας και στις «κρυφές» συναρθρώσεις γνώσης και εξουσίας στις οποίες εδράζεται η σχιζοειδής σκέψη του Κοραή. Πρόκειται δηλαδή για ένα «μνημείο αυτο-αποικιοποίησης» η γλώσσα του οποίου αντανακλά την εσωτερίκευση των αποικιοκρατικών φιλοδοξιών της Γαλλίας στη νοτιοανατολική Μεσόγειο και τη διαμόρφωση του περιεχομένου της εκπολιτιστικής αποστολής της ελληνικής παιδείας ως ένα μίγμα ελληνικού ανατολικισμού (οριενταλισμού) και ανατολικού δυτικισμού. Από αυτή την άποψη, ούτε η φιλοσοφική ούτε η πατριωτική γλώσσα του *Mémoire* μπορούν να γίνουν κατανοητές έξω από το γεωπολιτισμικό πλαίσιο της ιστορικής συγκυρίας μέσα στην οποία συγκροτήθηκαν και κατασκεύασαν μια θολή εικόνα του ελληνισμού «σαν κάτι που δεν είναι».

Μέχρι εκείνη τη στιγμή, ο Κοραΐς είχε στο ενεργητικό του την *Αδελφική Διδασκαλία* (1798), γραμμένη υπό την επήρεια δυο σημαντικών γεγονότων: το στραγγαλισμό του Ρήγα Φεραίου και των συντρόφων του από τις οθωμανικές αρχές και την κατάληψη των Επτανήσων από τον Ναπολέοντα. Όπως είναι γνωστό, ο Κοραΐς δεν γνώριζε το Ρήγα και το συγγραφικό του έργο, ούτε είχε ποτέ οποιαδήποτε επαφή με τα μυστικά επαναστατικά δίκτυα που είχαν εγκαθιδρύσει οι ριζοσπαστικοί δημοκρατικοί κύκλοι στα οθωμανικά Βαλκάνια. Για το μετριοπαθή άλλωστε φιλελευθερισμό του Κοραΐ, το πολιτικό όραμα του Ρήγα ήταν πολύ προωθημένο, αφού πίστευε στη δυνατότητα μιας διαβαλκανικής επαναστατικής συνεργασίας και στη συμπερίληψη όλων των βαλκανικών λαών (των Τούρκων συμπεριλαμβανομένων) ως ελεύθερων και ισότιμων πολιτών σε ένα ενιαίο δημοκρατικό κράτος. Αντίθετα, ο Κοραΐς ουδέποτε συμπεριέλαβε τα Βαλκάνια στη φανταστική γεωγραφία του ελληνισμού, η οποία δεν κάλυπτε παρά μόνο τις περιοχές στις οποίες αναπτύχθηκε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός και εκτεινόταν από την Ήπειρο στα δυτικά, τη Θεσσαλία στα βόρεια, την Πελοπόννησο στα νότια και τη Μικρά Ασία («Ιωνία») στα ανατολικά. Σε μεγάλο βαθμό, αυτό οφειλόταν στο αντιμακεδονικό και αντιβυζαντινικό φρόνημα που είχε διαμορφώσει από ανάλογες ευρωπαϊκές ερμηνείες της αρχαίας ιστορίας, οι οποίες αμφισβητούσαν την ελληνικότητα των Μακεδόνων και θεωρούσαν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία ως το ανατολικό τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Υιοθετώντας αυτές τις ερμηνείες, ο Κοραΐς θεωρούσε τα Βαλκάνια μέρος της επικράτειας αρχικά των αρχαίων Μακεδόνων και κατόπιν των «Γραικορωμαίων» αυτοκρατόρων, τους οποίους κατηγορούσε για «απρονόητον αφροσύνην» που είχε ως αποτέλεσμα την υποδούλωση των απογόνων των αρχαίων Ελλήνων στους Τούρκους (Βαλέτας 1965, Α1: 51-52).

Ο θάνατος του Ρήγα για τον οποίο έμαθε από τις γαλλικές εφημερίδες, έδωσε στον Κοραΐ την ευκαιρία να αναπτύξει την τυπική στο Διαφωτισμό αντικληρικαλιστική ρητορική ως απάντηση στις αντιγαλλικές και αντεπαναστατικές θέσεις της *Πατρικής Διδασκαλίας* (Κωνσταντινούπολη 1798) του Οικουμενικού Πατριαρχείου, αλλά και να μυθοποιήσει τις συνθήκες «δουλείας» των Ελλήνων από κοινωνικο-οικονομική άποψη. Βάζοντας τη λέξη σε εισαγωγικά, θέλω να τονίσω κυρίως το συμβολικό της περιεχόμενο στη ρητορική της Γαλλικής Επανάστασης, στο πλαίσιο της οποίας οι ευρωπαϊκές αριστοκρατικές και αστικές τάξεις και, εξ αντανάκλασης, οι κρεολικές ελίτ στις ιβηρικές αποικίες παρουσίαζαν εαυτές ως «υποδουλωμένες» σε απολυταρχικά καθεστώτα από τα

οποία διεκδικούσαν την κατάργηση του κρατικού προστατευτισμού, περισσότερες οικονομικές ελευθερίες, διευρυμένα πολιτικά δικαιώματα και συμμετοχή στο σύστημα διακυβέρνησης. Στο πλαίσιο αυτό, η «δουλεία» ήταν μια επαναστατική λέξη του συρμού που, ακριβώς επειδή την χρησιμοποιούσαν οι κυρίαρχες ελίτ, δεν ανήκε στο λεξιλόγιο των πραγματικών δούλων και δουλοπάροικων της Ευρώπης και των αποικιών (ιθαγενείς, μαύροι, μιγάδες, λευκοί των κατώτερων λαϊκών στρωμάτων στις πόλεις και αγροτικά στρώματα), οι οποίοι είχαν άλλους τρόπους να εκφράζουν τη δυσαρέσκειά τους και να αντιστέκονται στην επιβολή των κατά τόπους ολιγαρχιών. Στο ίδιο πλαίσιο, λέξεις όπως «δυνάστης», «δεσποτισμός», «πολίτης», «δικαιώματα», «ελευθερία», «ισότητα» και πολλές άλλες από αυτές που συγκροτούσαν το επαναστατικό λεξιλόγιο, χρησιμοποιήθηκαν κυρίως για να εκφράσουν την αποτυχία του απολυταρχικού συστήματος διακυβέρνησης να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα των προνομιούχων κοινωνικών τάξεων, αποτυχία που κατέληξε στην «αυτοκρατορική κρίση» της περιόδου αυτής (Annino 2011).

Αντίστοιχα, ο Κοραής απέδιδε την ελληνική «υστέρηση» εξαιτίας της «δουλείας» σε εκείνους ακριβώς τους παράγοντες που είχαν συμβάλλει στην οικονομική και πολιτισμική ηγεμονία των Ελλήνων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, παράγοντες που κατά παράδοξο τρόπο υιοθετήθηκαν αργότερα και από τη νεομαρξιστική ρητορική της ανάπτυξης μετά την πτώση της δικτατορίας και τη μεταπολίτευση. Με λίγα λόγια, τα βασικά επιχειρήματα έχουν ως εξής: στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, η Οθωμανική Αυτοκρατορία βρισκόταν σε κατάσταση παρακμής εξαιτίας της διαφθοράς και των αυθαιρεσιών της εξουσίας, της βαριάς φορολογίας, του πελατειακού συστήματος και της στατικότητας της οθωμανικής κοινωνίας σε σύγκριση με τη δυναμικότητα της ευρωπαϊκής εμπορικής δραστηριότητας, χαρακτηριστικά τα οποία κληρονόμησε το ανεξάρτητο ελληνικό κράτος ως μια βαθιά δομική ανωμαλία. Ο Stathis Gourgouris (1996: 56-64) χαρακτηρίζει αυτά τα επιχειρήματα «ανοησίες» και επιμένει ότι το οθωμανικό *modus vivendi* δεν βασιζόταν σε μια στατική αλλά σε μια μονίμως αναδιαπραγματεύσιμη ισορροπία μεταξύ των κυρίαρχων και των κυριαρχουμένων ως σχετικά «ισοδύναμων» δυνάμειν, ισορροπία η οποία άρχισε να διαταράσσεται κατά την περίοδο της εμπορικής επέκτασης και πολιτικής ανάμιξης της Ευρώπης στα εσωτερικά ζητήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Την περίοδο αυτή, που ουσιαστικά αρχίζει από τις γνωστές ως «οθωμανικές διομολογήσεις» στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και κορυφώνεται με το Τανζιμάτ στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, οι μεταρρυθμίσεις στο όνομα του φιλελευθερισμού (άνοιγμα των αγορών,

ελεύθερο εμπόριο, εμπορικές προνομίες και τα συναφή) αποτελούσαν λιγότερο ζήτημα εσωτερικής οικονομίας και περισσότερο ζήτημα διεθνούς πολιτικής στο πλαίσιο της οποίας η διάχυση των ιδεών του εθνικισμού και του αιτήματος των τοπικών ελίτ για θεσμική αναγνώριση εξυπηρετούσε πρωτίστως την επέκταση του ευρωπαϊκού εμπορίου. Η ιδέα του έθνους υπήρξε λοιπόν μια εισαγόμενη δυτική ιδέα, ενώ αυτό που στη δυτική μυθολογία καταγράφηκε ως εγγενής στην οθωμανική κοινωνία «ανατολικός δεσποτισμός» δεν ήταν παρά η αμυντική αναδίπλωση του οθωμανικού κράτους απέναντι στη διάρρηξη της πολυεθνικής του θεσμικής τάξης ως αποτέλεσμα των αποικιοκρατικών βλέψεων της Δύσης στην Ανατολή. (πβ. Σκοπετέα 1992).

Για τον Κοραή που καταγόταν από την αναπτυγμένη ελληνική εμπορική τάξη της Σμύρνης, η διεκδίκηση οικονομικών ελευθεριών και πολιτικής αυτοδιάθεσης –το «αυτεξούσιον» που υπερασπίζεται στην *Αδελφική Διδασκαλία* (Βαλέτας 1965, Α1: 56-57)– ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την παρουσία των ευρωπαϊκών δυνάμεων στην Ανατολή και τις αντιλήψεις τους για τον οθωμανικό δεσποτισμό που άρχισαν να προσλαμβάνουν νέο περιεχόμενο την περίοδο του Διευθυντηρίου και της κυριαρχίας του Ναπολέοντα στην εσωτερική και εξωτερική πολιτική της Γαλλίας. Μετά την κατάληψη της Ιταλίας και των Επτανήσων, η εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο το 1798 συνοδεύτηκε από μια ανανέωση του οριενταλισμού, μια νέα κατανόηση των σχέσεων μεταξύ Δύσης και Ανατολής στο πλαίσιο της οποίας η γαλλική κατοχή της Αιγύπτου αποτέλεσε «το μοντέλο κάθε επιστημονικής κατάληψης μιας κουλτούρας από μίαν άλλη, καταφανώς ισχυρότερη» (Said 1996: 58-59). Ο Κοραής, ο οποίος παρακολουθούσε πάντα με πολλή προσοχή όλες τις επιστημονικές τάσεις που αναπτύσσονταν στο Παρίσι της εποχής, επηρεάστηκε βαθιά από την προπαγάνδα του γαλλικού τύπου και των επιφανών προσωπικοτήτων που υποστήριζαν τις αποικιοκρατικές βλέψεις της Γαλλίας και παρουσίαζαν το Ναπολέοντα ως ελευθερωτή των λαών από τον οθωμανικό ζυγό. Απογοητευμένος που η κατάληψη των Επτανήσων δεν είχε συνέχεια στην Ήπειρο και στην Πελοπόννησο, καταλήφθηκε από ένα επαναστατικό μένος που τον έκανε να φαντάζεται ότι η εκστρατεία της Αιγύπτου θα ήταν η αφετηρία μιας μεγαλύτερης εκστρατείας που μέσω της Συρίας θα απελευθέρωνε τη Μικρά Ασία, όπου ο Ναπολέων θα διόριζε βασιλιά της «Ιωνίας» το διοικητή της Σμύρνης Καραοσμάν πασά, ο οποίος έδειχνε τάσεις ανεξαρτητοποίησης από το Σουλτάνο και φιλικές διαθέσεις προς τους Έλληνες (Δασκαλάκης 1979: 122). Το γεγονός ότι η προέλαση των γαλλικών στρατευμάτων θα οδη-

γούσε στην υποδούλωση άλλων λαών σε ένα ξένο ζυγό δεν απασχολούσε τον Κοραή, αφού όχι μόνο θεωρούσε ένα «φωτισμένο» κατακτητή προτιμότερο από ένα «βάρβαρο» κατακτητή, αλλά πίστευε ακράδαντα ότι αυτός ο «φωτισμένος» κατακτητής είχε ηθικό χρέος προς την ανθρωπότητα να εκπληρώσει την εκπολιτιστική του αποστολή και να κατακτήσει τους βαρβάρους για να τους μεταδώσει τα φώτα του. Στα προλεγόμενα μάλιστα της γαλλικής έκδοσης των *Χαρακτήρων* του Θεόφραστου (1799), προέταξε μια προσφώνηση προς τους Επτανήσιους στην οποία παρουσίαζε την αρχαία ελληνική ως τη γλώσσα των εθνών που φώτισε τον αρχαίο κόσμο, τη γαλλική ως τη γλώσσα του λόγου και της φιλοσοφίας που προοριζόταν να διδάξει σύμπασα την οικουμένη και τους Γάλλους ως το «Μέγα Έθνος» που κατείχε τα φώτα του πολιτισμού και βάδιζε στα ίχνη των αρχαίων Ελλήνων (Δασκαλάκης 1979: 149-151). Η προσφώνηση αυτή αποτέλεσε το προοίμιο της ιδέας της «γαλλογραφικικής δημοκρατίας» την οποία εξύμνησε στο *Άσμα Πολεμιστήριον των εν Αιγύπτω περί ελευθερίας μαχομένων Γραικών* (1800), ένα πολεμικό παιάνα, ορισμένοι στίχοι του οποίου παρουσίαζαν κάποιες ομοιότητες με τον *Θούριο* του Ρήγα, γεγονός που προκάλεσε πολλές διαμάχες τόσο ανάμεσα στους συγχρόνους του Κοραή όσο και ανάμεσα στους μεταγενέστερους μελετητές του. Πολύ μακριά όμως από το πνεύμα του Ρήγα, στο *Άσμα* ο Κοραής παρουσίαζε την κατοχή και το διωγμό των «αχρείων Μαμελούκων» της Αιγύπτου ως τη μοναδική σωτηρία από την τυραννία των Τούρκων και καλούσε τους Έλληνες να βοηθήσουν στην εγκαθίδρυση ενός δημοκρατικού καθεστώτος στο οποίο Γάλλοι και Έλληνες θα αποτελούσαν ένα ενιαίο εθνικοπολιτικό σώμα που θα ηγεμόνευε τους λαούς της Ανατολής. (Δασκαλάκης 1979: 112-132)

Λίγο αργότερα, στα Προλεγόμενα της γαλλικής έκδοσης του *Περί αέρων, υδάτων, τόπων* του Ιπποκράτη (1800), ο Κοραής θα προσπαθήσει να στηρίξει επιστημονικά τις αξιώσεις του για ελληνική πολιτισμική ηγεμονία στην Ανατολή, αναπτύσσοντας τις φυσιοκρατικές ιδέες στις οποίες είχε μνηθεί κατά τη διάρκεια των σπουδών ιατρικής που έκανε στο Πανεπιστήμιο του Μονπελιέ. Πραγματευόμενος το ιπποκρατικό ερώτημα «γιατί οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους;», ο Κοραής προσπαθεί να αποδείξει την ευεργετική επίδραση του κλίματος και της διατροφής στη σωματική, ψυχική και πνευματική διάπλαση των αρχαίων Ελλήνων, το αίμα των οποίων εξακολουθούσε να ρέει αναλλοίωτο στις φλέβες των σύγχρονων Ελλήνων. Από αυτή τη θέση, επιχειρεί να ανασκευάσει τις απόψεις που είχαν εκφράσει διάφοροι ευρωπαίοι φιλόσοφοι, ιατροί και περιηγητές σχετικά με την άβυσσο που χώριζε τους σύγχρονους από

τους αρχαίους Έλληνες, επικαλούμενος θεωρίες γνωστών οριενταλιστών προκειμένου να αποδείξει ότι ο τούρκος δυνάστης ήταν εκ φύσεως νωθρός, θρησκόληπτος και θηριώδης στη συμπεριφορά του. Ανάμεσα στο ευρύ φάσμα των αρχαίων ελλήνων και σύγχρονων ευρωπαίων φιλοσόφων που χρησιμοποιεί για την υποστήριξη της επιχειρηματολογίας του, ιδιαίτερη θέση κατέχει ο γάλλος κόμης Constantin de Volney, ο οποίος μεταξύ άλλων πραγματευόταν και την επίδραση του κλίματος στους τυράννους της Αιγύπτου και της Συρίας (Coray 1800: xxxvi). Ωστόσο, το έργο του Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie* (1787) που χρησιμοποιεί ο Κοραής είναι το ίδιο που είχε χρησιμοποιήσει ο Ναπολέων κατά τη διάρκεια της προετοιμασίας του για την εκστρατεία της Αιγύπτου, προκειμένου να αποκτήσει γνώση της χώρας που θα κατακτούσε. Όπως αναφέρει ο Said (1996: 102-104), η ωφέλεια που αποκόμισε ο Ναπολέων από αυτό το έργο ήταν ακριβώς ότι ο Volney είδε την Εγγύς Ανατολή ως έναν πιθανό τόπο για την πραγμάτωση των γαλλικών αποικιοκρατικών φιλοδοξιών και απαρίθμησε με αύξουσα τάξη δυσκολίας όλα τα εμπόδια που θα είχε να αντιμετωπίσει στην Ανατολή κάθε γαλλική εκστρατευτική δύναμη.²

Οι εσωτερικές διαμάχες του Διευθυντηρίου, ο κίνδυνος εισβολής της Αυστρίας στη Γαλλία, η εσπευσμένη επιστροφή του Ναπολέοντα στο Παρίσι και η καταστροφή του γαλλικού στόλου από τις βρετανικές δυνάμεις στο Αμπουκίρ προκάλεσαν βέβαια κάποιες ανησυχίες στον Κοραή, αλλά δεν κατάφεραν να τον κάνουν να αλλάξει γνώμη για τη γαλλική κατοχή της Αιγύπτου, εφόσον ο γαλλικός τύπος φρόντιζε να διατηρεί ανοικτό το ανατολικό ζήτημα. (Δασκαλάκης 1979: 132-134) Λίγο πριν να γίνει γνωστή η γαλλοβρετανική συνθήκη που είχε ως αποτέλεσμα την κακήν κακώς αποχώρηση των γαλλικών στρατευμάτων από την Αίγυπτο, ο Κοραής εξέδωσε το *Σάλπισμα Πολεμιστήριον* (1801) στο οποίο παρότρυνε τους Έλληνες να στείλουν εθελοντικά σώματα στην Αίγυπτο και να προετοιμαστούν στρατιωτικά για να συμμετάσχουν στη μεγάλη εκ-

2. Σε αντίθεση με τα στρατιωτικά εγχειρήματα των Γάλλων στην Ανατολή, λίγα χρόνια αργότερα και μετά από δύο αποτυχημένες εισβολές στο Μπουένος Άιρες, οι Βρετανοί αποφάσισαν να στείλουν περιηγητές για να διερευνήσουν τις δυνατότητες που παρείχε η νοτιοαμερικανική ενδοχώρα για επενδύσεις σε εμπορικές και μεταλλευτικές επιχειρήσεις. Όπως και το έργο του Volney, τα έργα που δημοσίευσαν αυτοί οι περιηγητές αποσκοπούσαν στο να ενημερώσουν τους επιδοξους βρετανούς επιχειρηματίες για τις δυσκολίες και τα εμπόδια που θα αντιμετώπιζαν οι επενδύσεις τους. (Franco 1999)

στρατεία κατά του οθωμανικού δεσποτισμού τον οποίο περιέγραφε με τα μελανότερα χρώματα. Παρά το γεγονός ότι ήταν ήδη αρκετά απογοητευμένος από την παράδοση των Επτανήσων στη ρωσοτουρκική επικυριαρχία, δεν μπόρεσε να αντιληφθεί τη στροφή στην εξωτερική πολιτική του Ναπολέοντα, ο οποίος είχε αρχίσει να συνάπτει συνθήκες ειρήνης με όλους τους εξωτερικούς του αντιπάλους προκειμένου να μπορέσει απερίσπαστος να προλείανει το εσωτερικό έδαφος για το αυτοκρατορικό καθεστώς που εγκαθίδρυσε λίγο αργότερα. Αν και στο *Σάλπισμα* εγκατέλειψε την ιδέα της «γαλλογραικικής δημοκρατίας» που ζητούσε στο *Άσμα*, για όσο διάστημα τα γαλλικά στρατεύματα παρέμεναν στην Αίγυπτο, ο Κοραΐς έκρινε σκόπιμο να διατηρεί ζωντανές τις ελπίδες των ελληνικών πληθυσμών όχι μόνο για την πολυπόθητη μεγάλη εκστρατεία της Μικράς Ασίας αλλά και για το ενδεχόμενο μιας γαλλορωσικής συμμαχίας, την οποία φανταζόταν ως αποτέλεσμα της γαλλικής ανακατάληψης των Επτανήσων και της επιστροφής του Ναπολέοντα στα παλιά του σχέδια για επίθεση εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από τα δυτικά της σύνορα στην Ήπειρο και στην Πελοπόννησο. Ως εκ τούτου, το πιο ενδιαφέρον στοιχείο του Σαλπίσματος σε σχέση με τις προηγούμενες θέσεις του είναι το γεγονός ότι για πρώτη φορά περιλαμβάνει στους Έλληνες και τους «Μακεδόνες» τους οποίους συνήθως επέκρινε για την αφοσίωση που έδειχναν στη Ρωσία (Βαλέτας 1965, Α1: 69. Πβ. Δασκαλάκης 1979: 137-138).

Ένα χρόνο αργότερα, στα Προλεγόμενα της ελληνικής μετάφρασης του ιταλού φιλοσόφου μαρκησίου Καίσαρος Βεκκαρία [Cesare Beccaria], *Περί αμαρτημάτων και ποινών* (1802), ο Κοραΐς θα διατυπώσει τη θέση που, παρά τις διακυμάνσεις στις διαθέσεις του, θα διατηρήσει μέχρι το τέλος της ζωής του: «παρά των επιστημών το φως άλλο φάρμακον να θεραπεύση [τους Γραικούς] δεν δύναται» (Βαλέτας 1965, Α1: 92). Παρότι δεν θέλησε ποτέ να ασκήσει το επάγγελμα του ιατρού, εδώ χρησιμοποιεί τα εννοιολογικά εργαλεία της φυσιοκρατικής επιστημολογίας την οποία είχε διδαχθεί και αναπτύξει ο ίδιος στη μελέτη του Ιπποκράτη, για να διαγνώσει την «ασθένεια» του έθνους και να αναδείξει τους «φιλοσόφους» ως τους μόνους ενδεδειγμένους να αποφασίσουν για τη θεραπεία της (πβ. Gourgouris 1996: 105-112). Εγκαταλείποντας τις ρομαντικές επαναστατικές εξάρσεις των προηγούμενων ετών, ο Κοραΐς προβαίνει σε νέες παραινέσεις προς τους Έλληνες, κατακρίνοντας μάλιστα τις επαναστατικές μεταβολές, όταν αυτές γίνονται χωρίς τη νουθέτηση των φιλοσόφων:

Όταν εξ ατυχίας διαλυθώσι της πολιτικής κοινωνίας οι δεσμοί, το αδικούμενον μέρος των πολιτών, δι' αυτό τούτο, ότι αδικούνται, νομίζουν ότι έχουν όλα τα δίκαια. Δεν προσέχουν πλέον εις όσας κακίας έπραξαν, ή πράττουν αυτοί, αλλ' ασχολούνται εις όσα έπαθαν απ' άλλους. Εντεύθεν τα φρικτά και πάνδεινα κακά, όσα συνώδευσαν τας πολιτικές μεταβολάς των δημοκρατιών της Ελλάδος, όσα ίδαμεν προ μικρού εις την πολιτικήν της Γαλλίας μεταβολήν. Χρεωστεί λοιπόν ο φιλόανθρωπος φιλόσοφος να νουθετή αινιγματωδώς τους δυνατούς, ή, οπότε κηρύττει την δικαιοσύνην εις αυτούς, ενταυτώ να διδάσκη και τους αδυνάτους, ότι αι αδικίαι δεν θεραπεύονται με άλλας αδικίας. Ούτος είναι ο μόνος αληθής τρόπος να φωτίζει τους ανθρώπους· τούτον εμεταχειρίσθη ο Σωκράτης, και τον αυτόν εις πολλά μέρη ηθέλησε να μιμηθή και ο Ιταλός φιλόσοφος. (Βαλέτας 1965, Α1: 91)

Η επιλογή λοιπόν του Βεκκαρία δεν ήταν τυχαία: εξυπηρετούσε τη στροφή στη σκέψη του Κοραή, στο βαθμό που συνόψιζε τις βασικές θέσεις του Διαφωτισμού για την εκπολιτιστική αποστολή της παιδείας να καταπολεμήσει την αμάθεια, να διδάξει τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των ατόμων και να περιορίσει το έγκλημα και την αδικία με σοφούς και φιλόανθρωπους νόμους. Ωστόσο, η εφαρμογή των ιδεών του Βεκκαρία στην περίπτωση των Ελλήνων παρουσίαζε δυο σημαντικά προβλήματα: πρώτον, οι νέοι δεν γνώριζαν ή δεν είχαν συνειδητοποιήσει ότι τα πρώτα σπέρματα των επιστημών που φώτιζαν την Ευρώπη είχαν γεννηθεί στη δική τους πατρίδα και αποτελούσαν την πατρογονική τους κληρονομιά (Βαλέτας 1965, Α1: 92). δεύτερον, ενώ ο Βεκκαρίας ανέθετε το χρέος της διάδοσης της παιδείας στην Πολιτεία, στην Ελλάδα του Κοραή δεν υπήρχαν δημόσιοι κρατικοί θεσμοί για τη σύσταση εκπαιδευτηρίων (Βαλέτας 1965, Α1: 95).

Συνδέοντας τα δυο προβλήματα, ο Κοραής ανέθετε στους πλουσίους να υποκαταστήσουν το κράτος και να φροντίσουν εκείνοι για τον επαναπατρισμό των επιστημών στην κοιτίδα τους, χρηματοδοτώντας τις σπουδές «συνετών ανδρών» στην Ευρώπη και τη σύσταση εκπαιδευτικών ιδρυμάτων για την ανατροφή και την παιδεία ιδιαίτερα των απόρων νέων. Στο πλαίσιο αυτό, ο Κοραής όρισε τον πλούτο και τη φτώχεια σε συνάρτηση με την «εθνική προδοσία»: «προδότης της πατρίδος γίνεται, όχι μόνον όστις ανοίγει τα πύλας αυτής εις τους εχθρούς, αλλά και όστις [...] δεν την ωφελεί κατά πάντας τρόπους με τους κόπους του», διότι «η αληθής χρήσις [του πλούτου] την σήμερον είναι να τον δαπανάτε εις θεραπείαν της πληγωμένης και νοσούσης πατρίδος, να αγοράσετε φάρμακα, να πληρώσετε ιατρούς. Τα φάρμακα είναι των επιστημών τα φώτα, οι ιατροί είναι οι επιστήμονες και συνετοί άνδρες» (Βαλέτας 1965, Α1:

94)· από την άλλη μεριά, «η πτωχεία προέρχεται πολλάκις από εκούσιον αργίαν, ή από τας κοινάς της πατρίδος συμφοράς· αργοί και πτωχοί εκεί μάλιστα ευρίσκονται πολλοί, όπου δεν είναι τέχναι ουδ' επιστήμαι, όπου δεν βασιλεύουν νόμοι χρηστοί» (Βαλέτας 1965, Α1: 95). Καθιστώντας τους φτωχούς υπεύθυνους για τη φτώχεια τους και τους πλούσιους υπεύθυνους για τη «θεραπεία» των φτωχών μέσω της εκπαίδευσης, ο Κοραής μετατόπισε την έμφαση από τον εξωτερικό παράγοντα στην αυτόβουλη ενέργεια και ουσιαστικά πρότεινε μια συμμαχία μεταξύ πλουσίων και λογίων για την αναδιάρθρωση των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών δομών στο παραδοσιακό οθωμανικό *modus vivendi*. Η ιδέα δεν ήταν πρωτότυπη: ο Κοραής γνώριζε πολύ καλά ότι στη Γαλλία ο «υψηλός» Διαφωτισμός είχε αναπτυχθεί στη βάση μιας τέτοιας συμμαχίας, η οποία ενέπλεκε μια ελίτ διανοουμένων που είχαν οικονομική άνεση και έγραφαν για τα μέλη της τάξης τους. Όπως χαρακτηρίστικά αναφέρει ο Porter (2014: 93), «όσο ριζοσπαστικές κι αν ήταν οι ιδέες τους, οι ηγέτες του “Υψηλού Διαφωτισμού” είχαν προέλθει από τις ευγενείς και ευκατάστατες τάξεις ή είχαν ανέλθει σε αυτές και θεωρούσαν τους εαυτούς τους μέλη της καλής κοινωνίας... Ωστόσο, κανείς τους δεν υιοθέτησε την υπόθεση του “λαού”». Με τη μάλλον αφελή σκέψη ότι, αφού η έξοδος της Ευρώπης από το σκοταδισμό είχε συντελεστεί με αυτό τον τρόπο, έπρεπε και η Ελλάδα να ακολουθήσει τον ίδιο δρόμο, (πβ. Κιτρομηλίδης 1996: 398) ο Κοραής άρχισε να εξαρτά την επίτευξη της εθνικής ανεξαρτησίας από την κατάλληλη παιδευτική προετοιμασία των Ελλήνων κατά τον τρόπο των «φωτισμένων» ευρωπαϊκών εθνών. Το κοινωνικό γόητρο στον αρχαιοελληνικό θεσμό της χορηγίας αποτελούσε το δέλεαρ για μεν τους πλουσίους να θελήσουν να γίνουν «ΕΥΕΡΓΕΤΑΙ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ» (Βαλέτας 1965, Α1: 95, κεφαλαία στο πρωτότυπο), για δε τους λογίους να αναδειχθούν σε «διδασκάλους του γένους» και «νομοθέτες»: «... φιλόμουσοι νέοι ... σεις είσθε την σήμερον οι παιδευταί και διδάσκαλοι της Ελλάδος, και δεν είναι μακράν ο καιρός, όταν η πατρίς μέλλει να ζητήση νόμους από σας.» (Βαλέτας 1965, Α1: 93)

Παρότι δεν είχε χάσει εντελώς τις ελπίδες του για απελευθέρωση σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, στα Προλεγόμενα του Βεκκαρία ο Κοραής έθετε για πρώτη φορά την ελευθερία σε δεύτερη μοίρα μπροστά στην αναγκαιότητα της παιδευτικής προετοιμασίας των Ελλήνων, οι οποίοι έπρεπε να στρέψουν την προσοχή τους «εις το να εκριζώσωσι πεπαλαιωμένας υπολήψεις και δόξας» (Βαλέτας 1965, Α1: 90). Το επαναστατικό μένος των προηγούμενων χρόνων εδώ μετριάζεται σε ένα «φιλόανθρωπο» φιλελευθερισμό, η «φιλοσοφική μετριοπάθεια» (Βαλέ-

τας 1965, Α1: 93) που απέβλεπε στην ηθικοποίηση των «διεφθαρμένων» από το οθωμανικό *modus vivendi* κοινωνικών τάξεων στις οποίες είχε εναποθέσει τις ελπίδες του για την άνοδο του πολιτισμικού επιπέδου των Ελλήνων στο πολιτισμικό επίπεδο των ευρωπαϊκών εθνών: στους «πεπαιδευμένους» ως τους μόνους ικανούς να διαγνώσουν τη νόσο της βαρβαρότητας και να ορίσουν τους κατάλληλους κανόνες και νόμους για τη θεραπεία της (πβ. Rotolo 1984: 52-55), καθώς και στα εύπορα στρώματα που κατείχαν τον έλεγχο των οικονομικών δικτύων που συνέδεαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία με την Ευρώπη, αλλά και την εξουσία που τους παρείχε ο πλούτος να καθορίζουν τις κοινωνικοπολιτικές λειτουργίες των ελληνορθόδοξων κοινοτήτων. Από αυτήν την άποψη, ο Κοραής αντιλαμβανόταν τη σύσφιξη των σχέσεων μεταξύ πλούτου και παιδείας ως ένα πλέγμα οικονομικών επενδύσεων για την ενίσχυση της κοινωνικής επιβολής εκείνων των «ενάρετων και φιλόπονων μεσαίων τάξεων της αριστοτελικής πολιτείας» (Κιτρομηλίδης 1996: 413-414) που μεσολαβούσαν ανάμεσα σε ένα «λαό» χωρίς πολιτικά δικαιώματα και σε μια «αριστοκρατία» που, με την εξαίρεση των Φαναριωτών και των Επτανησίων, ήταν ουσιαστικά ανύπαρκτη ακόμα και στις πιο αναπτυγμένες ελληνορθόδοξες κοινότητες των μεγάλων πόλεων με μητροπολιτικό ρόλο στις αγροτικές περιοχές. Και την αντίληψη αυτή ο Κοραής δεν την άλλαξε ούτε αργότερα, όταν ο Αγώνας για την Ανεξαρτησία τον ανάγκασε να αναθεωρήσει το πολιτικό πλαίσιο της σκέψης του και να δώσει μεγαλύτερη προτεραιότητα στην αγροτική οικονομία ως παραγωγική βάση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Οι «μεσαίες τάξεις» παρέμειναν γι' αυτόν οι μόνοι φορείς που μπορούσαν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της εκπολιτιστικής αποστολής της ελληνικής παιδείας υπό το εξεταστικό βλέμμα των Ευρωπαίων που ο Κοραής ένιωθε να πέφτει βαρύ πάνω στους σύγχρονους Έλληνες:

Από ταύτην των φιλογενών πλουσίων και των σπουδαίων νέων την ταχείαν ένωσιν κρέμεται της Ελλάδος και η τιμή και η σωτηρία. Είναι κοινή πάντων κατασχώνη να υποφέρωμεν την καταφρόνησιν των άλλων Εθνών, να μην αριθμώμεθα μεταξύ αυτών «μήτε τρίτοι, μήτε τέταρτοι, μήτε δωδέκατοι», καθώς έλεγεν ο παλαιός χρησμός περί των Μεγαρέων, να μη λογίζωμεθα καν έθνος επί της γης· τίνες; ημείς οι απόγονοι του πρώτου σοφού, του πρώτου μεγάλου έθνους της γης· και πότε; οπόταν ήναι εις τας χείρας μας να εκδικήσωμεν την κοινήν πατρίδα, από της απαιδευσίας το όνειδος. (Βαλέτας 1965, Α1: 95)

Αυτήν ακριβώς την αντίληψη των Ευρωπαίων επιχείρησε να ανασκευάσει στο *Mémoire*, στο οποίο επιστράτευσε όλη του την επιστημοσύνη,

προκειμένου να αποσπάσει τη συμπάθεια του ακροατηρίου προς τους σύγχρονους Έλληνες. Η ιστορία του κειμένου είναι λίγο πολύ γνωστή: ο Κοραής παρουσίασε το *Mémoire* ενώπιον της λεγόμενης «Εταιρείας των Ανθρωποτηρητών» («Société des Observateurs de l'Homme») της οποίας ήταν μέλος ήδη από το προηγούμενο έτος, όπως δήλωνε ο ίδιος στην έκδοση του Βεκκαρία. Στην Εταιρεία ο Κοραής είχε επαφές με πολλούς επιφανείς φιλοσόφους, οικονομολόγους, φυσιολόγους, ιατρούς, γλωσσολόγους, αρχαιολόγους, ελληνιστές και οριενταλιστές, μεταξύ των οποίων ο Volney και ο φιλόλογος βαρόνος Silvestre de Sacy, ο πρώτος και μοναδικός από το 1796 δάσκαλος των αραβικών στην École Publique des Langues Orientales. Όπως μας πληροφορεί ο Said (1996: 105-106), ο Sacy υπήρξε δάσκαλος σχεδόν κάθε μεγάλου οριενταλιστή της Ευρώπης, όπου οι μαθητές του κυριάρχησαν στο πεδίο επί σχεδόν τρία τέταρτα του αιώνα, ενώ πολλοί από αυτούς στάθηκαν και πολιτικά χρήσιμοι στις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις, όπως είχαν σταθεί και στο Ναπολέοντα κατά τη διάρκεια της γαλλικής κατοχής της Αιγύπτου.

Μια μερίδα μελετητών του Κοραή συνδέουν τόσο τον ίδιο όσο και την Εταιρεία με τον κύκλο των Ιδεολόγων, (π.χ. Κουμαριανού 1984· πβ. Gourgouris 1996: 109-112) ο Jean-Luc Charpey (2002, 2007) όμως έδειξε ότι η Εταιρεία ιδρύθηκε τον Ιανουάριο του 1800 αρχικά από συντηρητικούς κύκλους που ασκούσαν σφοδρή κριτική στις αντικληρικαλιστικές θέσεις των Ιδεολόγων και σχεδίαζαν την πολιτική επιστροφή των ρωμαιοκαθολικών διανοουμένων στο πλαίσιο της «συμφιλίωσης» που προωθούσε ο Ναπολέων.³ Σε γενικές γραμμές, οι Ανθρωποτηρητές αντιμάχονταν την αναγωγή της ηθικής και του πνεύματος σε φυσικές ιδιότητες

3. Για τη σχέση του Κοραή με τους Ιδεολόγους έχουν γραφτεί πολλά από μελετητές που δεν συμφωνούν μεταξύ τους. Η μελέτη του Charpey (2002) ξεκαθαρίζει αρκετά πράγματα γύρω από την προέλευση των μελών, την οργάνωση, τις λειτουργίες και τους σκοπούς της Εταιρείας, καθώς και το ρόλο των Ιδεολόγων στο συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των μελών της. Φαίνεται λοιπόν πως η «συμφιλίωση» του Ναπολέοντα με την Εκκλησία ήταν μάλλον το κίνητρο για την ίδρυση της Εταιρείας παρά η αιτία για τη διάλυσή της, όπως αναφέρει η Κουμαριανού (1984: 138). Επίσης, η πληροφορία που μας δίνει ο Κίτρομηλίδης (1996: 394) ότι η εξιστόρηση των αγώνων του ελληνικού έθνους προκάλεσε τέτοια εντύπωση που η «Εταιρεία των Ανθρωποτηρητών» προσελκύστηκε στο φιλελληνικό κίνημα της εποχής, δεν πρέπει να είναι ακριβής, αφού η Εταιρεία διαλύθηκε το 1804 και το έργο της ξεχάστηκε εντελώς μέχρι την ίδρυση της «Société d'Anthropologie de Paris» το 1859. Σύμφωνα με τον Charpey (2007), η Εταιρεία των Ανθρωποτηρητών διαλύθηκε εξαιτίας της αλλαγής της πολιτικής του Ναπολέοντα όταν ανακηρύχθηκε αυτοκράτορας (1804) και εγκαθίδρυσε την ιεραρχική δομή των ακαδημαϊκών πειθαρχιών, προωθώντας την εξειδίκευση και την επαγγελματοποίηση των επιστημόνων.

σε αντίθεση με τους Ιδεολόγους που, με επίκεντρο το Πανεπιστήμιο του Μονπελιέ όπου είχε σπουδάσει ιατρική ο Κοραΐς, προωθούσαν μια φυσιοκρατική αντίληψη της κοινωνίας, επιφυλάσσοντας για τους γιατρούς τον κοινωνικό ρόλο που έπαιζαν άλλοτε οι κληρικοί. Από τα τέλη του 1800, η προσέλευση στην Εταιρεία πολλών επιφανών Ιδεολόγων αποτελούσε μέρος της στρατηγικής του Διευθυντηρίου και του Εθνικού Ινστιτούτου να ελέγξει το χώρο των επιστημών και τις φυγόκεντρες δυνάμεις των διανοουμένων, προωθώντας ένα διεπιστημονικό μοντέλο παραγωγής μιας ενιαίας Επιστήμης του Ανθρώπου, μιας πραγματικής «αυτοκρατορίας της επιστήμης» που, σε αντίθεση με την πολυσωματικότητα της *Εγκυκλοπαίδειας*, αποσκοπούσε στη συστράτευση όλων των επιστημών και όλων των κοινοτήτων των διανοουμένων στην επίτευξη ενός κοινού πολιτικού σκοπού. Το Διευθυντήριο στήριζε και χρηματοδοτούσε ήδη από το 1795 την ίδρυση πολλών παρόμοιων επιστημονικών εταιρειών ως φορέων της επίσημης στρατηγικής για μια γενική πολιτική αναδιάρθρωση και κοινωνική τελειοποίηση, μια «αναγέννηση» («régénération») που θα βασιζόταν στη συμμαχία της επιστήμης με την πολιτική και στην ιδέα ότι οι επιστήμονες μπορούσαν να θεραπεύσουν τις πολιτικές και κοινωνικές ασθένειες. Όποιος αρνιόταν να συνεργαστεί, συγκαταλεγόταν στους εχθρούς της Δημοκρατίας.

Με αυτά τα δεδομένα, θα μπορούσε να πει κανείς πως οι απόψεις που εξέφρασε ο Κοραΐς στα Προλεγόμενα του Βεκκαρία διαμορφώθηκαν κάτω από την επίδραση (αν όχι και την πίεση) όλων αυτών των ιδεολογικών ρευμάτων που συνωστίζονταν στην Εταιρεία των Ανθρωποτηρητών. Το γεγονός ότι είχε γίνει αποδεκτός στην ομάδα των ελληνιστών, συνήθως παρουσιάζεται ως τεκμήριο της μεγάλης διεθνούς φήμης που είχε αποκτήσει, η αλήθεια όμως είναι ότι ανήκε μάλλον στα ήσσονα μέλη παρά στους κεντρικούς σχηματισμούς που ανταγωνίζονταν για τον έλεγχο της Εταιρείας. Ιδιαίτερα για τους πρωτοεμφανιζόμενους επιστήμονες όπως ο Κοραΐς, η συμμετοχή στις ελεγχόμενες από το Διευθυντήριο επιστημονικές εταιρείες παρείχε τη δυνατότητα να επεκτείνουν την κοινωνική τους δικτύωση, να βρουν πάτρונες και πελάτες και να εδραιώσουν την επιστημονική τους αξιοπιστία, παρουσιάζοντας «υπομνήματα» («mémoires») πάνω στο επιστημονικό τους αντικείμενο. Ωστόσο, η Εταιρεία ουδέποτε εξέδωσε κάποιο επιστημονικό περιοδικό για τη δημοσίευση αυτών των υπομνημάτων, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων αφορούσε τις κύριες ασχολίες της Εταιρείας, δηλαδή την επιστημονική υποστήριξη της εξερευνητικής αποστολής του Nicolas Baudin στην Αυστραλία (1800-1803) και τα επιστημονικά πειράματα των μελών

πάνω στο Βίκτωρα, «το άγριο αγόρι της Αβεϋρόν», στα υπομνήματα των οποίων βασίστηκε η γνωστή ταινία *L'enfant sauvage* του Φρανσουά Τρυφώ. Γαλλικής εθνικότητας, ο Βίκτωρ βρέθηκε το 1800 σε προεφηβική ηλικία να ζει και να μεγαλώνει μόνος σε ένα γαλλικό δάσος, οι επισημειωμένες όμως τον αντιμετώπισαν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που αντιμετώπιζαν και τους ιθαγενείς στις αποικίες και στα εξωτικά μέρη που εξερευνούσαν: ως «απολίτιστο» και στερούμενο λογικής, επειδή δεν μιλούσε ούτε γαλλικά ούτε καμία άλλη γλώσσα. Αν και αποτυχημένες από την αρχή μέχρι το τέλος, οι προσπάθειες των επιστημόνων της Εταιρείας να «εκπολιτίσουν» το Βίκτωρα πυροδότησαν τις τυπικές στο Διαφωτισμό συζητήσεις σχετικά με τις διαφορές του ανθρώπου από το ζώο και το ρόλο της εκπαίδευσης στη συμπεριφορά του μέσα στην κοινωνία, ενώ έστρεψαν τα ενδιαφέροντα της Εταιρείας προς τον εκπολιτισμό των περιθωριοποιημένων λαών, ώστε να «αναγεννηθούν» και να συμπεριληφθούν στον οικουμενικό πολιτισμό. Η αντίληψη ότι οι «άγριοι» πληθυσμοί ήταν απομονωμένοι και δυστυχημένοι παρήγε τους τυπικούς στη θεωρία της εκπολιτιστικής αποστολής λόγους περί βελτίωσης, ηθικής θεραπείας και παιδαγωγικής, από τους οποίους προσελκυστήκαν ιδιαίτερα τα ήσσονα μέλη της Εταιρείας, όπως ο Κοραής (Charpey 2007).

Με τη συνθετική ικανότητα, τη ρητορική δεινότητα και τη ροπή προς τη σοφιστεία που τον χαρακτήριζε, στο δικό του *Mémoire* ο Κοραής χρησιμοποίησε τη μέθοδο του εκλεκτισμού σε μια προσπάθεια να προσαρμόσει όλες αυτές τις θεωρίες στην ελληνική περίπτωση, κρατώντας την τυπική στάση των περιφερειακών διανοουμένων που προσδοκούν από την υιοθέτηση των «φωτισμένων» δυτικών θεωριών προσωπικά ή εθνικά οφέλη. Συνδυάζοντας πλήθος αυτοβιογραφικών στοιχείων με τις κοινότοπες στις συζητήσεις της Εταιρείας έννοιες, μεθερμηνευμένες σύμφωνα με το δικό του σύστημα αξιών, όλα εκείνα που στα Προλεγόμενα του Βεκκαρία αποτελούσαν παραινέσεις για τη δημιουργία τους εκ του μηδενός, τώρα παρουσιάζονταν σαν να είχαν ήδη επιτευχθεί με αρκετή επάρκεια ώστε να μπορούν να θεωρηθούν τεκμήρια «πολιτισμού». ⁴ Κύριος σκοπός του Κοραή στο *Mémoire* ήταν να ξεδιπλώσει τις σκέψεις του ως εκπρόσωπος της εθνικοπολιτικής οντότητας την οποία αρχαιοπρεπώς αποκαλούσε «Ελλάδα» (ουσιαστικά ανύπαρκτη τόσο ως

4. Σύμφωνα με τον Κιτρομηλίδη (1996: 585, σημ. 23) το *Mémoire* ήταν το πρώτο κείμενο και ο Κοραής ο πρώτος Έλληνας συγγραφέας που χρησιμοποίησε τον όρο «civilisation» για τη σύγχρονη Ελλάδα και την απέδωσε στα ελληνικά ως «πολιτισμό».

προς την αρχαία όσο και ως προς τη σύγχρονη υπόστασή της) και η οποία περιλάμβανε ένα λαό που, με τη φωνή του Κοραή, επιθυμούσε να δηλώσει τη βούλησή του να αναγνωριστεί ως έθνος και να ενταχθεί στον οικουμενικό πολιτισμό των Φώτων. Έχοντας πάντα κατά νου τις απόψεις πολλών ευρωπαίων λογίων και περιηγητών για την άβυσσο που χώριζε τους σύγχρονους από τους αρχαίους Έλληνες, πρωταρχικός σκοπός του Κοραή ήταν να παρουσιάσει στο γαλλικό επιστημονικό κοινό ένα ελληνικό «έθνος» το οποίο ήταν ικανό να δημιουργήσει πολιτισμό, εξαιτίας της δουλείας όμως αυτός ο πολιτισμός βρισκόταν πολύ κοντά αλλά και πολύ μακριά από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που στην εισαγωγή του προτάσσει τις φυσιοκρατικές απόψεις που είχε αναπτύξει στην εισαγωγή της μελέτης του για τον Ιπποκράτη, εισηγούμενος τη σχετικοποίηση των κριτηρίων με τα οποία ένας λαός κρινόταν ως «βάρβαρος» ανάλογα με το μέγεθος της προσπάθειας που έκανε για να βγει από τη βαρβαρότητα:

Les mêmes moyens n'agissent point avec une égale force chez un peuple qui marche pour la première fois vers la civilisation, et chez un peuple qui en retrouve le chemin, après qu'il en a été pendant long-temps égaré. Les pas du premier sont plus timides; il ne s'avance qu'en tâtonnant; le progrès du second, s'il lui reste des monuments de son ancienne civilisation, et que des causes extérieures ne viennent point entraver sa marche, doivent être plus rapide. (Coray 1803: 1-2)

Τα ίδια μέσα δεν επενεργούν με την ίδια δύναμη σε ένα λαό που βαδίζει για πρώτη φορά προς τον πολιτισμό και σε ένα λαό ο οποίος ξαναβρίσκει το δρόμο που είχε χάσει μετά από πολύ καιρό. Τα βήματα του πρώτου είναι πιο δειλά, προχωρεί ψηλαφώντας· η πρόοδος του δεύτερου, αν μάλιστα του σώζονται μνημεία του αρχαίου πολιτισμού του και δεν εμποδίζουν την πορεία του εξωτερικά αίτια, πρέπει να είναι πιο γρήγορη.⁵

5. Ως βάση για τη μετάφραση των αποσπασμάτων από το *Mémoire* χρησιμοποίησα τη μετάφραση του Βαλέτα (1965, Α1: 137-162), παρεμβαίνοντας σε σημεία που έκρινα ότι η απόδοση ήταν ανακριβής και ιδιαίτερα σε έννοιες που ήταν αμφίσημες όχι μόνο στην εποχή του Βαλέτα αλλά ακόμα και στην εποχή του Κοραή. Για να αναφέρω μερικά παραδείγματα, ο Βαλέτας μεταφράζει συχνά την επανάσταση («révolution»), που ο Κοραής στα ελληνικά του κείμενα αποδίδει με τη λέξη «μεταβολή», ως «αναγέννηση» («régénération») και ενίοτε ως «εθνική παλιγγενεσία», όπως καθιερώθηκε ο όρος στην ελληνική εθνική ιστοριογραφία. Άλλα παραδείγματα αφορούν την απόδοση του «έθνους» ως «λαό» και αντιστρόφως ή την απόδοση των «φώτων» ως «παιδεία» και αντιστρόφως. Τα παραδείγματα αυτά είναι οπωσδήποτε ενδεικτικά των αντιλήψεων που επικρατούσαν γι' αυτά τα θέματα τη δεκαετία του 1960, ακόμα και σε λογίους όπως ο Βαλέτας, ο οποίος αρχικά ανήκε στους μαρξιστές αντικο-

Με αυτή τη «διαβάθμιση» της βαρβαρότητας που φέρνει στο νου τον πολιτισμικό σχετικισμό του Bartolomé de las Casas (1484-1566) και του Michel de Montaigne (1533-1592),⁶ ο Κοραΐς προσπάθησε να προλειάνει το έδαφος γι' αυτό που επρόκειτο να ακολουθήσει: την ανακοίνωσή του ότι ο σκοπός του υπομνήματός του δεν ήταν να μιλήσει για τη γενική ιστορία του ανθρώπου αλλά για τις παρατηρήσεις του σχετικά με την κατάσταση του έθνους του. Παίρνοντας αυτή την απόσταση από τους Ιδεολόγους, στην ουσία εξέφραζε τη δυσaréσκειά του απέναντι σε εκείνους που υποστήριζαν την πολιτική του Ναπολέοντα, αδιαφορώντας για τους υπόδουλους λαούς που τον περίμεναν ως ελευθερωτή. Προσπαθώντας όμως να προλάβει τις αντιδράσεις, είπε:

Qu'il me soit permis de prévenir la Société, que ma qualité de Grec ne doit pas lui inspirer la moindre défiance. Je puis m'être trompé dans mes

ραϊστές, αλλά αργότερα αναθεώρησε τις απόψεις του για τον Κοραΐ. (Ηλιού 1984: 179-180) Για άλλες ελληνικές μεταφράσεις του *Mémoire*, βλ. Κιτρομηλίδης (1996: 583, σημ. 9).

6. Ο πρώτος που προέβη σε μια διαβάθμιση της βαρβαρότητας με βάση τον Αριστοτέλη, ήταν ο ισπανός δομινικανός επίσκοπος και θεολόγος Bartolomé de las Casas, ο οποίος διέκρινε τέσσερις κατηγορίες «βαρβάρων»: εκείνους που έδειχναν «παράλογη» ή «σκληρή» συμπεριφορά χωρίς δικαιοσύνη και γενναιοδωρία· εκείνους που δεν είχαν αλφαβητική γραφή και των οποίων η γλώσσα δεν διέθετε λέξεις για να ονομάσουν τον «Θεό», των Εβραίων και των Μουσουλμάνων συμπεριλαμβανομένων· εκείνους των οποίων η κοινωνική οργάνωση δεν διέθετε δομές διακυβέρνησης· εκείνους που διέθεταν λογική και κάποιες κυβερνητικές δομές, αλλά ήταν άπιστοι και ειδωλολάτρες, επειδή δεν είχαν γνώση της «αληθινής» θρησκείας και της χριστιανικής πίστης. Σε μια συμπληρωματική πέμπτη κατηγορία την οποία ονόμασε «εχθρική βαρβαρότητα» («barbarie contraria»), ο Bartolomé de las Casas κατέταξε όλους εκείνους που είτε «υπονόμευαν» τον χριστιανισμό αρνούμενοι να δεχθούν τον προσηλυτισμό τους, είτε ενεργούσαν εναντίον του ισπανικού στέμματος και της Καθολικής Εκκλησίας. Αργότερα, η διαβάθμιση αυτή υιοθετήθηκε απ' όλες τις αποικιοκρατικές δυνάμεις, ενώ η «εχθρική βαρβαρότητα» («τρομοκρατία» με σημερινούς όρους) κατέληξε να σημαίνει τη μάχη εναντίον της Δύσης και των δυτικών ιδεωδών της ελευθερίας, της δημοκρατίας και της νεωτερικότητας (Mignolo 2005: 18-21). Ο πολιτισμικός σχετικισμός του Michel de Montaigne στο γνωστό του δοκίμιο «Για τους καννιβάλους» (1580) (Montaigne 1979: 112-126) δεν είχε ηθικές προεκτάσεις: οι ιθαγενείς του Νέου Κόσμου δεν ήταν ούτε καλοί ούτε κακοί και πάντως δεν ήταν χειρότεροι από τους Ευρωπαίους, τους οποίους ο Montaigne κατέκρινε για τη γενοκτονία και την κατηγοριοποίηση των ιθαγενών ως «βάρβάρων» και «απολίτιστων», καθώς και για την καταστροφή του πολιτισμού των Ίνκα και των Αζτέκων από καθαρή αποικιοκρατική απληστία (Νάκας 1981: 73-75). Ο πολιτισμικός σχετικισμός του Montaigne είχε συνέχεια με τον «ευγενή άγριο» του John Dryden στο *The Conquest of Granada* (1672), λογοτεχνικό έργο το οποίο άσκησε σημαντική επίδραση στο «ρομαντικό πρωτογονισμό» του 18^{ου} αιώνα. Η σχέση του Κοραΐ με αυτό το ρεύμα δεν έχει μελετηθεί, αλλά γνώριζε και είχε χρησιμοποιήσει τα *Δοκίμια* του Montaigne στη μελέτη του Ιπποκράτη, ενώ στο *Mémoire* τον αναφέρει κυρίως για τη συμβολή του στην εξέλιξη της γαλλικής καθομιλούμενης. (Coray 1803: 56). Το άλλο στοιχείο που Κοραΐς και Montaigne έχουν κοινό είναι η ανάπτυξη της εκλαϊκευμένης φιλολογίας με τη μορφή διαλόγων (Νάκας 1981: 160-162).

observations, ou plutôt dans les conclusions que j'en ai voulu tirer; mais la cause de mon erreur, il faut la chercher dans la faiblesse de mes moyens de raisonner, et non point dans mes préjugés nationaux. Rien, sans doute, de plus naturel que d'aimer plus que les autres la nation à laquelle on appartient; cette prédilection est aussi éloignée de cette affection cosmopolite tant vantée par des hommes qui ne s'attachent à rien ... (Coray 1803: 3)

Ας μου επιτραπεί να προειδοποιήσω την Εταιρεία ότι η ελληνική μου ιδιότητα δεν πρέπει να εμπνεύσει την παραμικρή δυσπιστία. Μπορεί να έσφαλα στις παρατηρήσεις μου, ή μάλλον στα συμπεράσματα που θέλησα να βγάλω· αλλά την αιτία του λάθους μου πρέπει να την αναζητήσετε στην αδυναμία της κριτικής μου ικανότητας και όχι στις εθνικές μου προκαταλήψεις. Χωρίς αμφιβολία, τίποτα δεν είναι πιο φυσικό από το να αγαπά κανείς το έθνος στο οποίο ανήκει περισσότερο από τα άλλα· κι αυτή η προτίμηση απέχει πολύ από τον κοσμοπολιτισμό που τόσο εξυμνείται από ανθρώπους που δεν αναγνωρίζουν κανένα δεσμό ...

Συγκρίνοντας την αγάπη του έθνους με την ψυχρότητα του κοσμοπολιτισμού, ο Κοραής οδηγείται στην επίκριση των λογίων και περιηγητών που κατηγορούσαν τους σύγχρονους Έλληνες για παρακμή, χωρίς να έχουν επισκεφτεί ποτέ την Ελλάδα ή χωρίς να έχουν αντιληφθεί τις προσπάθειες των σύγχρονων Ελλήνων να λυτρωθούν από τα ελαττώματα που κληρονόμησαν από τους απογόνους των Ελλήνων της ένδοξης κλασικής εποχής, οι οποίοι παραδόθηκαν στην υποδούλωση από τους Μακεδόνες, τους Ρωμαίους, τους Βυζαντινούς, τους Ενετούς και, εντέλει, τους Οθωμανούς «από δικό τους φταίξιμο». (Coray 1803: 6-7)

Επεκτείνοντας τη σκέψη του Ιώσηπου Μοισιόδακα περί «υγιούς φιλοσοφίας» (Κιτρομηλίδης 1985: 217), ο Κοραής επινοεί εδώ μια «υγιή» και μια «ασθενή» αρχαιότητα που, όπως και η διαβάθμιση της βαρβαρότητας, του επιτρέπει όχι μόνο να οικειοποιηθεί την «υγιή» αρχαιότητα ως μια απώτερη καταγωγή που μπορεί να ανοίξει ένα δίαυλο επικοινωνίας με τους Ευρωπαίους, αλλά και να συνομολογήσει στην ευρωπαϊκή κριτική για την παρακμή των σύγχρονων Ελλήνων, επιρρίπτοντας την ευθύνη στην αδιαφορία των Ευρωπαίων:

Sans liberté, sans ressources pécuniaires, sans celles que procurent les lumières, abandonnés de tout le monde, n'inspirant aux uns qu'un intérêt très-foible, aux autres qu'une pitié stérile, et à la plupart, qu'une indifférence désespérante, que pouvoient faire les Grecs modernes? (Coray 1803: 7)

Χωρίς ελευθερία, χωρίς οικονομικούς πόρους, χωρίς εκείνα τα μέσα που προάγουν τα φώτα, παρατημένοι απ' όλο τον κόσμο, εμπνέοντας στους μεν ένα πολύ ισχνό ενδιαφέρον, στους δε ένα στείρο οίκτο και, κατά το μεγαλύτερο μέρος, μια απελπιστική αδιαφορία, τι μπορούσαν να κάνουν οι νεότεροι Έλληνες;

Εκ πρώτης όψεως, το γεγονός ότι αποδέχεται τις κατηγορίες της παρακμής φαίνεται μάλλον παράδοξο για τον Κοραή, ο οποίος μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν έχανε καμία ευκαιρία για να τις ανασκευάσει. Στο *Mémoire* όμως, ο Κοραής είχε ανάγκη την παρακμή προκειμένου να μπορέσει να κατασκευάσει μια ελληνικής επινόησης εξελικτική θεωρία «αναγέννησης» πέραν του διπόλου της ακμής και της παρακμής που είχε χρησιμοποιήσει ο Edward Gibbon στο έργο του *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), το οποίο εκείνη την περίοδο ασκούσε μεγάλη επίδραση στην ιστορική σκέψη των Ευρωπαίων. Το σχήμα του Gibbon μπορούσε να περιγράψει τη μετάβαση από την «υγιή» στην «ασθενή» αρχαιότητα, αλλά δεν προσέφερε καμία δυνατότητα ανασκευής της εδραίας πεποίθησης των Ευρωπαίων ότι στην ιστορία δεν υπήρχε κανένα παράδειγμα νεκρανάστασης ενός ολόκληρου έθνους (Σκοπετέα 1986: 207-208). Με τη μεθερμηνεία όμως του σχήματος της ακμής/παρακμής σε ακμή/παρακμή/αναγέννηση ο Κοραής μπορούσε να παρουσιάσει μια θεωρία που αφενός εναρμονιζόταν με τους επιστημονικούς προσανατολισμούς της Εταιρείας και αφετέρου υποδείκνυε στα μέλη της την πολιτική δυνατότητα εκπολιτισμού των «εκβαρβαρισμένων» σύγχρονων Ελλήνων, οι οποίοι δυστυχούσαν επειδή είχαν περιθωριοποιηθεί και απομονωθεί από τον οικουμενικό πολιτισμό εξαιτίας του οθωμανικού δεσποτισμού. Η «αναγέννηση» λοιπόν αποτελούσε το τελευταίο στάδιο ενός ιστορικού κύκλου που έπρεπε να κλείσει και ταυτόχρονα την αφετηρία για τη μετέπειτα πορεία των Ελλήνων προς την πρόοδο. Αλλά για να μπορέσουν οι σύγχρονοι Έλληνες να αναγεννηθούν από τη βαρβαρότητα, χρειαζόταν μια συνδυαστική θεραπεία η οποία θα στηριζόταν αφενός στη δική τους βούληση να προστρέξουν στην Ευρώπη για να ανακτήσουν τα φώτα του αρχαίου πολιτισμού που είχαν χάσει και αφετέρου στην υποχρέωση της Ευρώπης να παρέμβει για την απελευθέρωση των Ελλήνων από τον οθωμανικό ζυγό. Εξ ου και το περιβό-

Les Grecs, vains de leur origine, loin de fermer les yeux aux lumières de l'Europe, n'ont regardé les Européens que comme des débiteurs, qui leur remboursoient avec de très-gros intérêts, un capital qu'ils avoient reçu de leurs ancêtres (Coray 1803:12)

Οι Έλληνες, περήφανοι για την καταγωγή τους, χωρίς να κλείνουν τα μάτια στα φώτα της Ευρώπης, δεν είδαν τους Ευρωπαίους παρά σαν οφειλέτες που τους επέστρεφαν με πολύ μεγάλους τόκους το κεφάλαιο που είχαν πάρει από τους προγόνους τους.

Αυτό το ιδεολόγημα που εξακολουθεί να βρίσκεται στον πυρήνα της νεοελληνικής ιδεολογίας, συνήθως ερμηνεύεται με αποκλειστικά πολιτισμικούς όρους, παραγνωρίζοντας τις εκπολιτιστικές, γεωπολιτικές και αποικιοποιητικές του προεκτάσεις. Ο ΚοραΪς όμως ήταν πολύ σαφής όταν ανέλυε τις τρεις ευνοϊκές συγκυρίες που, κατά τη γνώμη του, είχαν συμβάλει στην «αφύπνιση» των Ελλήνων και στην αυτόβουλη ανάληψη της προσπάθειας για την αναγέννηση της ελληνικής παιδείας: την *Εγκυκλοπαίδεια*, τη νίκη της Ρωσίας στον ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1768-1774 και τη Γαλλική Επανάσταση.

Η έκδοση της γαλλικής *Εγκυκλοπαίδειας* στα μέσα του 18^{ου} αιώνα αποτέλεσε μια «λογοτεχνική επανάσταση» («révolution littéraire») που δεν άνοιξε νέους επιστημονικούς δρόμους μόνο για τους Ευρωπαίους, αλλά επενέργησε και σε ένα «φωτισμένο» ελληνικό κλήρο που επιδόθηκε στη μετάφραση σημαντικών ευρωπαϊκών συγγραμμάτων, τα οποία συνέβαλαν στην «ηθική επανάσταση» («révolution morale») των σύγχρονων Ελλήνων (Coray 1803: 12-17). Δηλώνοντας εγκυκλοπαιδιστής και συνδέοντας την επιστήμη μάλλον με την ηθική αναγέννηση των Ανθρωποτηρητών παρά με την πολιτική αναγέννηση των Ιδεολόγων, ο ΚοραΪς εξέφραζε και πάλι τη δυσφορία του για τη διάψευση των προσδοκιών του για μια ρωσογαλλική συμμαχία εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Καθώς όμως γνώριζε πολύ καλά ότι ο οθωμανικός κίνδυνος αποτελούσε για την Ευρώπη αυτό που ο Said (1996: 78) αποκαλεί «διαρκές τραύμα», έντεχνα προσπάθησε να προκαλέσει το αυτοκρατορικό γόητρο της Γαλλίας, παρουσιάζοντας τη νίκη της Ρωσίας στο ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1768 ως απόδειξη της αποδυνάμωσης της οθωμανικής ισχύος, η οποία έπρεπε να πάψει πια να τρομάζει την Ευρώπη των τελειοποιημένων πολεμικών τεχνικών και των προοδευτικών ιδεών του Διαφωτισμού. Επισημαίνοντας ότι οι Έλληνες είχαν εναποθέσει τις ελπίδες τους για απελευθέρωση στη Ρωσία και ότι η Ρωσία σκόπευε να κάνει μια μέρα τους Έλληνες δικούς της υπηκόους, ο ΚοραΪς εμμέσως πλην σαφώς υποδείκνυε στους Γάλλους αυτό που έπρεπε να κάνουν και δεν έκαναν: να ξεπεράσουν το φόβο τους, να εκμεταλλευτούν την επιθυμία των Ελλήνων για απελευθέρωση, να τους αποσπάσουν από την επιρροή της «δικτατορίας» που ασκούσε η Ρωσία στην Ανατολή και να

πάρουν εκείνοι τη θέση της ως ελευθερωτές από τον οθωμανικό ζυγό (Coray 1803: 20-23).

Αλλά η επενέργεια της ρωσικής νίκης στους Έλληνες ήταν καταλυτική και για έναν ακόμα σημαντικό λόγο: δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την επίτευξη της συμμαχίας πλουσίων και λογίων. Με τη συνέργεια του εμπορικού ναυτικού που βρισκόταν κάτω από την προστασία της Ρωσίας, η εμφάνιση μιας νέας τάξης «νεόπλουτων εκατομμυριούχων» πυροδότησε στην ψυχή της ελληνικής νεολαίας εκείνο τον «πόθο για μάθηση και αποδημία» που, τόσο στη σκέψη του Κοραή όσο και στη μετέπειτα εθνική ιστοριογραφία και ρητορική, έχει προσλάβει σχεδόν (μετα)φυσικές διαστάσεις (Coray 1803: 17-20). Εδώ ο Κοραής κάνει μια νοητή περιήγηση στα νησιά του Αιγαίου (Ύδρα), στην Πελοπόννησο (Μοριά) και στην «Ιωνία» (Χίο) με σκοπό να αποδείξει την αρχαία καταγωγή των κατοίκων τους, την επίδραση του κλίματος και του φυσικού περιβάλλοντος στη διαμόρφωση του ελληνικού ήθους, τους ηρωικούς αγώνες τους για την ελευθερία και, τέλος, τον πολλαπλασιασμό του πλούτου των περιοχών αυτών χάρη στην επέκταση των εμπορικών τους συναλλαγών με την Ευρώπη. Η ολοένα και μεγαλύτερη συσσώρευση κεφαλαίων, η μίμηση του τρόπου ζωής των πλουσίων στις χώρες που γνώριζαν στα ταξίδια τους, η εισαγωγή στον τόπο τους όλων των ευρωπαϊκών ανέσεων, η χλιδή με την οποία ζούσαν, όλα αυτά είχαν επιφέρει τον «εκπολιτισμό» τους τον οποίο εκδήλωναν με την ίδρυση σχολείων, τη χρηματοδότηση βιβλίων και την αποστολή νέων να σπουδάσουν στην Ευρώπη. Αυτή η έφεση στη μόρφωση οφειλόταν στη συνειδητοποίηση ότι το μεγαλείο της Ευρώπης δεν ήταν παρά αποτέλεσμα παιδείας και προσπαθούσαν να πολλαπλασιάσουν κι αυτοί με τη σειρά τους τα μέσα της ελληνικής παιδείας, ακολουθώντας τα βήματα των προγόνων τους για να γίνουν οι «Γάλλοι της Ανατολής» (Coray 1803: 23-43). Παράλληλα, δεν παρέλειπαν να επενδύουν και στον εξοπλισμό του εμπορικού ναυτικού, οι γενναίοι και έμπειροι καπετάνιοι του οποίου ήταν πρόθυμοι να τεθούν στην υπηρεσία του πρώτου έθνους που θα δεχόταν μια τόσο πολύτιμη προσφορά (Coray 1803: 26).

Γνωρίζοντας βέβαια για το ναυτικό μειονέκτημα των Γάλλων, την καταστροφή του γαλλικού στόλου από τους Άγγλους και την απόλυτη γαλλική αποτυχία στην Αίγυπτο, δυο χρόνια αργότερα ο Κοραής μιλούσε στην Εταιρεία για την κατάληψη της Αιγύπτου σαν να επρόκειτο για ένα λαμπρό κατόρθωμα που προκάλεσε στους Έλληνες τέτοιο ενθουσιασμό ώστε «από ένστικτο» απέσυραν την προτίμησή τους από τους Άγγλους και τους Ρώσους και τάχθηκαν στο πλευρό των Γάλλων, προαι-

σθανόμενοι ότι οι θρίαμβοι των Γάλλων θα ήταν και δικοί τους θρίαμβοι (Coray 1803: 44). Στην πραγματικότητα, δεν είχε πάψει ποτέ να ελπίζει και οι ελπίδες του αυτές ίσως να μην ήταν εντελώς αβάσιμες, στο βαθμό που η γαλλική προπαγάνδα εξακολουθούσε να παρουσιάζει το Ναπολέοντα ως ελευθερωτή των λαών. Όπως τα αποτυχημένα πειράματα στο Βίκτωρα γέννησαν νέες παιδαγωγικές μεθόδους, έτσι και η αποτυχία της Αιγύπτου όχι μόνο δεν ακύρωσε αλλά μάλλον ενίσχυσε τα αποικιοκρατικά σχέδια της Γαλλίας (Saïd 1996: 110). Ίσως αυτός να ήταν ο λόγος που ο Κοραΐς άφησε την Ήπειρο για να την πραγματευτεί σε συνάρτηση με τον επαναστατικό αναβρασμό που είχαν προκαλέσει στους Έλληνες η Γαλλική Επανάσταση και η προέλαση των στρατευμάτων του Ναπολέοντα στην Ανατολή. Έτσι, διαβάζουμε ότι οι Σουλιώτες μπορεί να βρίσκονταν ακόμα σε «αγριωπή κατάσταση» (*état grossier*), αλλά η γενναϊότητα των ανδρών έμοιαζε με εκείνη των ομηρικών ηρώων και των γυναικών με εκείνη των Αμαζόνων, ενώ είχαν πάντα μαζί τους τον πατέρα Σαμουήλ που, ως άλλος Κάλχας, έβλεπε παντού Γάλλους και οι προφητείες του διαδίδονταν σε όλη την Ελλάδα, με αποτέλεσμα οι περισσότεροι Έλληνες να περιμένουν τους Γάλλους σαν τον Μεσσία! (Coray 1803: 46-52) Όπως και τους ναυτικούς, λοιπόν, ο Κοραΐς παρουσίαζε τους Σουλιώτες σαν ένα γενναίο και ετοιμοπόλεμο στρατιωτικό σώμα που θα μπορούσε να στηρίξει την προέλαση των γαλλικών στρατευμάτων στην Ήπειρο, με την προϋπόθεση βέβαια ότι οι Γάλλοι θα αποφάσιζαν την ανακατάληψη των Επτανήσων.

Οπωσδήποτε πρόκειται για «φαντασιοκοπήματα», κάτι που άφησε να εννοηθεί και ο ίδιος ο Κοραΐς (Coray 1803: 43), ο οποίος στηλίτευε τους επικριτές των Ελλήνων επειδή δεν είχαν επισκεφθεί ποτέ την Ελλάδα, αλλά πρέπει να θυμηθούμε ότι ούτε ο Κοραΐς είχε σαφή, άμεση και βιωματική γνώση των περιοχών για τις οποίες μιλούσε. Οι πληροφορίες του προέρχονταν από την αρχαία ελληνική γραμματεία, το γαλλικό τύπο και την προσωπική του αλληλογραφία με συγγενείς και φίλους στη Χίο, στη Σμύρνη και στις ελληνικές παροικίες της κεντρικής Ευρώπης, οι γνώσεις των οποίων για τις συγκεκριμένες περιοχές και τους πληθυσμούς τους ήταν εξίσου έμμεσες, ασαφείς και ελλιπείς. Επιπλέον, μαζί με τους Ευρωπαίους, είχε πέσει και ο ίδιος ο Κοραΐς στην παγίδα της σύγκρισης των σύγχρονων με τους αρχαίους Έλληνες με όρους πολιτισμού και βαρβαρότητας, τοποθετώντας τους σύγχρονους Έλληνες πάντα στην πλευρά της βαρβαρότητας: στο *Mémoire* παίρνει ο ίδιος τη θέση του περιηγητή, του «ανθρωποτηρητή» που συγκεντρώνει ανθρωπολογικές περιγραφές και παρατηρήσεις για τα ήθη και τα έθιμα

τοπικών πληθυσμών από διάφορες περιοχές που δεν έχει επισκεφτεί ποτέ, αλλά υποθέτει ότι πρέπει να μοιάζουν με τους αρχαίους Έλληνες, αφού ζουν στον ίδιο τόπο και στις φλέβες τους ρέει το ίδιο αίμα. Αλλά τόπος και αίμα είναι ακριβώς εκείνα τα συστατικά στοιχεία που στον αποικιοκρατικό λόγο συγκροτούν τον ιθαγενή και κατασκευάζουν τη διαφορά του από τον αποικιοκράτη. Ο Κοραής δεν είναι αποικιοκράτης, αλλά μιμείται τον αποικιοκράτη με τον τρόπο που περιγράφει ο Homi Bhabha (2000: 85-92): «σχεδόν ίδιος αλλά όχι ακριβώς ο ίδιος», στο βαθμό που δεν κοιτάζει τους ιθαγενείς μόνο με την ανωτερότητα του «πολιτισμένου» αλλά και με την κατωτερότητα του «απολίτιστου» που θέλει να δείξει ότι είναι πολιτισμένος (πβ. Gourgouris 1996: 40-46).

Όσο πλησίαζε προς το τέλος της ανακοίνωσής του, τόσο οι κολακείες του προς τους Γάλλους άρχιζαν να μοιάζουν με τη δουλοπρέπεια που προσπαθούσε να αποφύγει και τόσο περισσότερο εξιδανίκευε την εικόνα των Ελλήνων που «φωτίστηκαν» από τη Γαλλική Επανάσταση και άρχισαν να μαθαίνουν τη γαλλική γλώσσα από πόθο να αποκτήσουν βαθύτερη γνώση της γαλλικής παιδείας. Η προτίμηση βέβαια του Κοραή για τη γαλλική παιδεία σε σχέση με τα άλλα διαθέσιμα εκπαιδευτικά μοντέλα της εποχής (το βρετανικό, το πρωσικό και το ιταλικό) δεν ήταν άσχετη από το γεγονός ότι την κατείχε ο ίδιος και ότι τη θεωρούσε απαραίτητη ως προετοιμασία για το ενδεχόμενο μιας γαλλικής κατοχής και, κατ' επέκταση, μιας ελληνικής ηγεμονίας στα κατεχόμενα εδάφη. Μαθαίνουμε λοιπόν για τους Έλληνες εμπόρους και ναυτικούς που, από πόθο να υπηρετήσουν τους Γάλλους, έστρεψαν τις οικονομικές τους δραστηριότητες προς τη Γαλλία και επεκτάθηκαν σε νέους εμπορικούς κλάδους, όπως για παράδειγμα το «εμπόριο των επιστημών»: μαζί με τα υφάσματα, τα μεταλλεύματα και τα άλλα ευρωπαϊκά βιομηχανικά προϊόντα, οι Έλληνες εισήγαγαν από όλη την Ευρώπη, ιδίως όμως από τη Γαλλία, επιστήμες, βιβλία, φώτα (Coray 1803: 52-62).

Ο επίλογος του Κοραή ήταν δραματικός. Εγκατέλειψε το ακροατήριο του και, οδυρόμενος, άρχισε να απευθύνεται στην Ελλάδα σαν να προσευχόταν. Από αυτό τον οδυρμό αξίζει να επισημάνουμε την αντίφαση που διέπει τη στροφή στη σκέψη και τον προσανατολισμό του Κοραή:

O ma patrie! ... Votre chute vous est commune avec plusieurs autres peuples; mais ... vous aurez fourni au pinceau de l'histoire le premier exemple de la régénération d'un peuple ... Si jamais quelque nation magnanime vouloit vous tendre une main secourable et seconder vos efforts ... qu'elle soit aussi persuadée d'avance qu'elle ne sera point la première a dissiper les ténèbres de la Grèce moderne. De vous même, ô ma patrie,

et sans secours étranger ... vous venez d'ouvrir les yeux aux lumières ...
(Coray 1803: 63-65)

Ω πατρίδα μου! ... Έπεσες μαζί με πολλούς άλλους λαούς, αλλά ... εσύ θα προσφέρεις στη γραφίδα της ιστορίας το πρώτο παράδειγμα αναγέννησης ενός λαού ... Αν ποτέ κάποιο μεγαλόψυχο έθνος θελήσει να σου απλώσει χείρα βοήθειας και να στηρίξει τις προσπάθειές σου ... ας είναι εκ των προτέρων βέβαιο ότι δεν θα είναι αυτό το πρώτο που διέλυσε τα σκοτάδια της νεότερης Ελλάδας. Εσύ μόνη σου, ω πατρίδα μου, χωρίς ξένη βοήθεια ... άνοιξες τα μάτια σου στα φώτα...

Και αξίζει επίσης να συγκρίνουμε αυτή τη στάση του Κοραή με την αποψη που εξέφρασε ο Αναστάσιος Γούδας το 1864 και αναφέρεται από τον Αλέξη Πολίτη (1998: 91-92):

Θέλεις λοιπόν λαέ της Ανατολής να γίνεις πλούσιος και ευδαίμων; (...) θέλεις να ανακτήσει την αρχαίαν-της δόξαν και εύκλειαν η πατρίς-σου; (...) Ω, αν θέλεις (...) λαέ της Ανατολής, από σε εξαρτάται (...) Μιμού των δυτικών λαών μόνο το φίλεργον. Οφελήσου προσωρινώς από της σοφίας-των, μέχρις ού αναπτύξεις συ τελειοτέραν (...) Μιμού τον Θεμιστοκλέα (...τον Σωκράτη, κλπ.). Μιμού τούτους, πρόγονοί-σου ανατολίται ήσαν άπαντες.

Αν φίλοι και εχθροί ανέδειξαν τον Κοραή σε αδιαμφισβήτητο ηγέτη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και την εκπολιτιστική αποστολή της ελληνικής παιδείας σε δίαυλο υλοποίησης των ελληνικών ηγεμονικών αξιώσεων στην Ανατολή, είναι ακριβώς επειδή εξέφρασε τις προσδοκίες των εύπορων ελληνικών τάξεων σε συνάρτηση με τις αποικιοκρατικές βλέψεις της Δύσης στην Ανατολή και τη δυτική κοινοτοπία ότι η «ευδαιμονία» των οπισθοδρομικών ανατολικών λαών εξαρτιόταν από τη στροφή τους προς τη Δύση. Κατά συνέπεια, η υλοποίηση των προσδοκιών των εύπορων ελληνικών τάξεων εξαρτιόταν από το συνεχή αγώνα και την επίμονη προσπάθεια που έπρεπε να καταβάλλουν για να αποκτήσουν όλα εκείνα τα αγαθά που για τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό αποτελούσαν τα θεμελιώδη συστατικά αυτής της «ευδαιμονίας» (ελευθερία, σεβασμό στους νόμους, τεχνολογική ανάπτυξη, παραγωγική εργασία, πλούτο κλπ.) σε ένα μακρινό και μονίμως διαφεύγον μέλλον, το μέλλον της προόδου. Στη σκέψη του Κοραή, η αυτόβουλη ενέργεια («ιδιωτική πρωτοβουλία» στο λεξιλόγιο του φιλελευθερισμού) για απόκτηση παιδείας και η προσκόλληση στον εκάστοτε ισχυρό για απόκτηση ελευθερίας δεν εμπεριείχε καμία αντίφαση, στο βαθμό που συνέδεε αυτές τις λειτουργίες με τις λειτουργίες συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων σε συγκεκριμένες περιοχές. Αν όμως εκτός από τις εκκωφαντικές παρουσίες πρέπει

να μετρήσουμε και τις εκκωφαντικές απουσίες του *Mémoire*, ένα μεγάλο (αν όχι το μεγαλύτερο) μέρος του ελληνισμού είχε αποκλειστεί από τους πολιτικούς σχεδιασμούς του Κοραή: τα Βαλκάνια, τα κατώτερα λαϊκά στρώματα των πόλεων και οι συχνά μικτής εθνοτικής προέλευσης αγροτικοί πληθυσμοί, οι οποίοι παρέμεναν αδιάφοροι, εχθρικοί ή επιφυλακτικοί απέναντι στις εθνικιστικές εξάρσεις των τοπικών οικονομικών ελίτ, όχι επειδή ήταν στατικοί, οπισθοδρομικοί και αντιδραστικοί, όπως συχνά έχουν χαρακτηριστεί, αλλά επειδή τα εθνικιστικά αιτήματα των εύπορων στρωμάτων των μητροπολιτικών αστικών κέντρων δεν περιλάμβαναν τα δικά τους αιτήματα και δεν εξυπηρετούσαν τα δικά τους συμφέροντα. Και τούτο φάνηκε πολύ εναργέστερα περίπου εβδομήντα χρόνια αργότερα, όταν η συμμαχία πλουσίων και λογίων επέβαλε στο ελληνικό κράτος και στις ελληνορθόδοξες κοινότητες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εκπολιτιστικά εκπαιδευτικά και άλλα προγράμματα που όχι μόνο λειτούργησαν ως μια μορφή εσωτερικής αποικιοκρατίας, αλλά αποδείχτηκαν και αποτυχημένα κατά το μεγαλύτερο μέρος τους. (Papadaki 2006: πβ. Εξερτζόγλου 1996, 2015) Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Πολίτης (1998: 93): «η Ευρώπη στάθηκε αδύνατο να κερδηθεί».

Κλείνοντας, τα ερωτήματα που θέτει η μετα-αποικιακή κριτική είναι αμείλικτα, στο βαθμό που απαιτούν ένα ριζικό αναστοχασμό των βεβαιοτήτων της ταυτότητας. Αν πράγματι δεν υπάρχει νεωτερικότητα χωρίς αποικιακότητα, θα μπορούσαμε άραγε να θεωρήσουμε το Νεοελληνικό Διαφωτισμό ως ορόσημο της εισόδου του ελληνικού έθνους στη δυτική νεωτερικότητα μέσα από τη διαδικασία αυτο-αποικιοποίησης που προσπάθησα να περιγράψω εδώ; Κι αν έχουν δίκιο οι επικριτές του Said (Mignolo 2005: 39-40· πβ. Πολίτης 2000: 116-128) που ισχυρίζονται ότι η εικόνα που κατασκευάζει η Δύση για τον εαυτό της και την Ανατολή δεν μπορεί να γίνει κατανοητή χωρίς την εικόνα που κατασκευάζει η Ανατολή για τον εαυτό της και τη Δύση, θα μπορούσαμε άραγε να δούμε την αυτο-αποικιοποίηση ως μια ενεργητική διαδικασία αντί για μια παθητική αντανάκλαση του Εαυτού στον καθρέφτη του Άλλου, πράγμα που δεν θα απείχε πολύ από αυτοεκπληρούμενη προφητεία (η Ευρώπη δεν κερδήθηκε, επειδή οι Έλληνες πίστεψαν τους Ευρωπαίους που έλεγαν ότι δεν μπορούσαν να την κερδίσουν); Ακόμα κι αν δεχθούμε ότι δεν υπήρχε άλλη επιλογή και ότι, στις συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες, η Ευρώπη δεν μπορούσε αντικειμενικά να κερδηθεί, εξακολουθεί άραγε αυτός ο ισχυρισμός να έχει και σήμερα την ίδια ισχύ που είχε το 19^ο αιώνα; Κι αν υποθέσουμε ότι μπορούμε να συλλάβουμε την προοπτική μιας νεωτερικότητας που δεν θα συνεπάγεται τη βαρβαρότητα της εξάρτη-

σης, ποια άλλη θα μπορούσε να είναι η «εκπολιτιστική αποστολή» των διανοουμένων παρά η παραδοχή των ολέθριων συνεπειών της αυτο-αποικιοποίησης και η διάρρηξη του συντακτικού δεσμού της νεωτερικότητας με την αποικιακότητα;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Annino, Antonio (2011), «Η συνταγματική “απο-αστικοποίηση” της έννοιας του πολίτη: μια κληρονομιά της αυτοκρατορικής κρίσης, 1808-1824», στο Μαρία Δαμηλάκου & Χρήστος Λούκος (επιμ.), *200 χρόνια από τα επαναστατικά κινήματα για την ανεξαρτησία της Λατινικής Αμερικής, 1810-2010*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Ρέθυμνο, 19-20 Νοεμβρίου 2010), Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων, σ. 87-100.
- Βαλέτας, Γ. (επιμ.) (1965), *Κοραΐς. Άπαντα τα πρωτότυπα έργα*, 4 τόμ. Αθήνα: Δωρικός.
- Bergier, Jean-François (2003), «Από τη διοικητική περιφέρεια στο έθνος: η κατασκευή του χώρου κατά το Μεσαίωνα», στο Ελένη Αρβελέρ & Maurice Aymard (επιμ.), *Οι Ευρωπαίοι*, τόμ. Α': *Αρχαιότητα, Μεσαίωνας, Αναγέννηση*, Αθήνα: Σαββάλας, σ. 318-341.
- Δαμηλάκου, Μαρία (επιμ.) (2010), *Θέματα και τάσεις της σύγχρονης λατινοαμερικανικής ιστοριογραφίας*, εισ.-μτφ. Μαρία Δαμηλάκου, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.
- Δασκαλάκης, Α. Β. (1979), *Ο Αδαμάντιος Κοραΐς και η ελευθερία των Ελλήνων*, Αθήνα: Βαγιονάκης.
- Δημαράς, Κ. Θ. (1989), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής (Εστία).
- Δρούλια, Λουκία (1984), «Τα πολιτικά φυλλάδια του Κοραΐ», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 216-236.
- Εξερχζόγλου, Χάρης (1996), *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19^ο αιώνα: ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως, 1861-1912*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Εξερχζόγλου, Χάρης (2015), *Εκ Δυσμών το Φως: Εξελληνισμός και οριενταλισμός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19^{ου} - αρχές 20^{ου} αιώνα)*, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Ηλιού, Φίλιππος (1984), «Ιδεολογικές χρήσεις του κοραϊσμού στον εικοστό αιώνα», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 143-207.

- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1985), *Ιώσηπος Μοισιόδοξος: οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18^ο αιώνα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1996), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Κονδύλης, Παναγιώτης (1998), *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Κουμαριανού, Αικ. (1984), «Ο Κοραΐς και η "Société des Observateurs de l'Homme"», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 113-142.
- Λιάκος, Αντώνης (2005), *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*, Αθήνα: Πόλις.
- Λούκος, Χρήστος (2011), «Τα επαναστατικά κινήματα του 1810 στη Λατινική Αμερική – Η ελληνική επανάσταση του 1821: Μερικοί παραλληλισμοί», στο Μαρία Δαμηλάκου & Χρήστος Λούκος (επιμ.), *200 χρόνια από τα επαναστατικά κινήματα για την ανεξαρτησία της Λατινικής Αμερικής, 1810-2010*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Ρέθυμνο, 19-20 Νοεμβρίου 2010), Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων, σ. 71-86.
- Montaigne, Michel de (1979), *Δοκίμια*, μτφ. Θανάσης Νάκας, Αθήνα: Κάλβος.
- Νάκας, Θανάσης (1981), *Ο Montaigne και το δοκίμιο: ο άνθρωπος, η εποχή, οι ιδέες, το είδος*, Αθήνα: Κάλβος.
- Πολίτης, Αλέξης (1998), *Ρομαντικά χρόνια: ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.
- Πολίτης, Αλέξης (2000), *Το μυθολογικό κενό*, Αθήνα: Πόλις.
- Porter, Roy (2014), *Ο Διαφωτισμός*, μτφ. Ξενοφών Μπαμιατζόγλου, Αθήνα: Οκτώ.
- Rotolo, Vincenzo (1984), «Η γλωσσική θεωρία του Κοραΐ: ιδεολογικές ρίζες και ψυχολογικά κίνητρα», στα Πρακτικά του Διημέρου Κοραΐ (29-30 Απριλίου 1983), *Προσεγγίσεις στη γλωσσική θεωρία, τη σκέψη και το έργο του Κοραΐ*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, σ. 45-58.
- Σκοπετέα, Έλλη (1986), *Το «πρότυπο» βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα: όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Αθήνα: Πολύτυπο.
- Σκοπετέα, Έλλη (1992), *Η Δύση της Ανατολής: εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα: Γνώση.
- Said, Edward W. (1996), *Οριενταλισμός*, μτφ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: Νεφέλη.
- Τοντόροφ, Τσβέταν (2004), *Η κατάκτηση της Αμερικής: το πρόβλημα του Άλλου*, μτφ. Κική Καψαμπέλη, επίμετρο Ρίκα Μπενβένιστε, Αθήνα: Νήσος.
- Bhabha, Homi (2000), *The Location of Culture*, London & New York: Routledge.

- Cañizares-Esguerra, Jorge (2007), «Entangled histories: borderland historiographies in new clothes?», *The American Historical Review*, 112/3: 787-799 στο <http://www.jstor.org/stable/40006671>
- Chappey, Jean-Luc (2002), *La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804): Des anthropologies au temps de Bonaparte*, Société des Etudes Robesperristes, Παρίσι. Βλ και παρουσίαση της μελέτης στα αγγλικά από τον ίδιο (2007), *The 'Société des Observateurs de l'homme' and the history of French anthropology (1799-1804). How Napoléon Bonaparte ended the French Revolution*, στο http://hsmt.history.ox.ac.uk/courses_reading/chappey_seminar_text.pdf
- Coray, [A.] (1800), *Ιπποκράτους, Περί αέρων, υδάτων, τόπων. Traité d'Hippocrate, Des airs, des eaux et des lieux*, vol. I: *Discours préliminaire*, Paris: Baudelot et Eberhart.
- Coray, [A.] (1803), *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, lu à la Société des Observateurs de l'homme le 16 Nivôse, an xi (6 Janvier 1803) par Coray, Docteur en Médecine, et Membre de Ladite Société.
- Escobar, Arturo (2007), "Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program", *Cultural Studies*, 21/2: 179-210 στο <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162506>
- Franco, Jean (1999), "A not-so-romantic journey: British travelers to South America, 1818-28", στο Jean Franco, *Critical Passions: Selected Essays*, επιμ.- εισ. Mary Louise Pratt και Kathleen Newman, Durham & London: Duke University Press, σ. 133-146.
- González Casanova, Pablo (1965), "Internal colonialism and national development", *Studies in Comparative International Development*, 1/ 4: 27-37.
- Gourgouris, Stathis (1996), *Dream Nation: Enlightenment, colonization, and the institution of Modern Greece*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Hechter, Michael (1975), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, Berkeley: University of California Press.
- Herzfeld, Michael (2002), "The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism", *The South Atlantic Quarterly*, 101/4: 899-926
- Kechriotis, Vangelis (2013), "Postcolonial criticism encounters late Ottoman Studies", *Historein*, 13: 39-46.
- Mignolo, Walter (2000), "The many phases of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism", *Public Culture*, 12/3: 721-748.
- Mignolo, Walter (2005), *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell (Manifestos).
- Mignolo, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*, Durham & London: Duke University Press.
- Mignolo, Walter (2012), *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton: Princeton University Press.

- Papadaki, Lydia (2006), *Teaching the Nation: Greek nationalism and education in nineteenth century Macedonia*, Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- Peckham, Robert (2004). "Internal colonialism: nation and region in nineteenth-century Greece", στο Maria Todorova (επιμ.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, New York: New York University Press, σ. 41–59.
- Quijano, Aníbal (2008), "Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America", στο Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui (επιμ.), *Coloniality at Large: Latin America and the postcolonial debate*, Durham & London: Duke University Press, σ. 181-224.
- Stavenhagen, Rodolfo (1965), "Classes, colonialism, and acculturation", *Studies in Comparative International Development*, 1/7: 53-77.
- Tlostanova, Madina D. & Walter D. Mignolo (2012), *Learning to Unlearn: decolonial reflections from Eurasia and the Americas*, Ohio: The Ohio State University Press – Columbus.
- Wolpe, Harold (1975), "The theory of internal colonialism: the South African Case", στο Ivar Oxaal, Tony Barnett, & David Booth (επιμ.), *Beyond the Sociology of Development: economy and society in Latin America and Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, σ. 229-252.

CAST OUT OF REALITY IN THE LABYRINTH ON THE SEA: ZBIGNIEW HERBERT'S CRETE AND ITS MYTH

Joanna Kruczkowska

University of Łódź

Labyrinth on the Sea, the 1973 collection of essays by the Polish poet Z. Herbert, was a fruit of his journey to Crete in 1964, but due to political circumstances the book appeared only posthumously, in 2000. Herbert's encounter with Crete reads as a privileged pilgrimage on the one hand, and an empirical inspection of mythical reality on the other. This survivor from the twentieth-century history perceives the Cretan landscape as mediating between Greek antiquity and contemporaneity, and finds the key to its description in compassion. His meditations are contextualised in this paper by Freud, Eliade and Campbell writing on the (un)reality of myth.

Whoever comes here with the palette of an Italian landscape painter will have to abandon all sweet colours. The earth is burnt by the sun, parched from drought, it has the colour of bright ash, sometimes of grey violet or violent red. The landscape is not only before your eyes but also beside you, behind you, you feel its intrusion, its siege, its intense presence...

Between light and shadow a sharp line cut by the diamond, without the whole scale of grey and half-shadow known from the countries of the North. The Greeks covered the stones of their temples with murals in order not to go blind. But before their sanctuaries rose up in the sun, Greece's heart was already beating under the earth. One must begin one's wanderings from caves, labyrinths and crevices.

This will be an attempt to describe the landscape and its apparently direct results. (Herbert 2010d: 441)¹

This quotation from Zbigniew Herbert's essay "Attempt at a Description of the Greek Landscape" signals a few *leitmotifs* of his pre-occupation with Greece: the omnipresence of landscape; the underground; myth; elusiveness of the subject; appearance versus reality. Published seven years before his essay entirely devoted to Crete (1973),

1. Most of the passages from Herbert's essays in this article are quoted in Alissa Valles' translation from his *Collected Prose* (Herbert 2010). The rest (mainly excerpts from his notebooks, letters etc.), unless marked otherwise in the bibliography, is provided in my own translation.

the "Attempt" opens with the image of the Δικταίον Άντρον², heralding the significance of Crete in Herbert's overall Greek meditations, further stressed by the title of the posthumous collection of his Greek essays: *Labyrinth on the Sea* (2000).³

Prompted by this title and the major part of Herbert's Cretan essay, we will focus this analysis on three basic themes: the mythical versus the real in his experience of landscape and travelling; his reworking of Cretan myth; and the necessary biographical context for these texts. Since the mythical perspective in Herbert's Greek essays is a complex one and contextualising it is not an easy task, we shall leave his acute observations of the "wonderful life" of contemporary Greece until the end of this paper as a valuable travel-writing angle to this overall mythologising structure.

The origins, the form and the fate of the manuscript of *Labyrinth on the Sea* reveal momentous details about the author and his approach to the subject. The essays document his travels in Greece in 1964⁴ and were published in the press in 1965-73 (Herbert 2000b: 208). The one devoted to the revolt of Samos, which Herbert did not visit, was initially dedicated to the Czech poet Miroslav Holub. This dedication, together with the passage concerning censorship in ancient Athens, was removed by Polish censors on its first publication in 1972: four years after the Prague Spring, a year after Holub was banned in Czechoslovakia, and at the time when Herbert was protesting against censorship before being banned himself in Poland a decade later. The fact that political innuendoes enter his work on – in this case – antiquity is not a coincidence: classified largely as a Neo-classicist, a moralist and a politically engaged writer (the tags now revised by literary critics⁵), this long-standing candidate for the Nobel Prize, friend

2. Herbert's most famous book of essays, *Barbarian in the Garden*, also opens with a descent into a cave (Lascaux).

3. *Labyrinth on the Sea* contains also both of the mentioned essays, which were first published in journals: "Attempt at a Description of the Greek Landscape" (1966) and "Labyrinth on the Sea" (1973). In the course of this article, I am referring to two versions of the "Labyrinth": the essay in the book, quoted here in translation (Herbert 2010e), and preliminary notes for it from Herbert's "diary": "Dziariusz grecki" of 1970 (Herbert 1999a).

4. According to Herbert's private notebook, his Cretan journey of September 1964 included: 12 Sep – Heraklion, 13 – Knossos, 14 – Malia, 15 – Heraklion, 16 – Phaestos, 17 – Psychro. He might have stayed on the island also on 18-19 Sep. I am grateful to the Director of the Manuscript Section at the National Library in Warsaw, Henryk Citko, for providing me with this information.

5. Although metaphysical, philosophical and sensuous aspects of Herbert's poetry have been raised previously, they have come to the fore of the critical debate only in the last fifteen years.

and rival of Czesław Miłosz, who, contrary to Miłosz, did not decide to emigrate, often commented on modernity in the language of classical myth and history.

Travelling from the Eastern Bloc was not an easy task, taking into account that its citizens, with few exceptions, simply did not have passports. Visits to "befriended" countries were a privilege of the elite. Herbert owed his travels mainly to foreign literary prizes and lectures, and lived through them precariously, "wrestling with the world" (Herbert 2006a: 177): short of money and developing, as a result of bad conditions, serious health problems. His travels were a pilgrimage rather than tourism which he detested and regarded as a sort of exile (Herbert 1999a: 43). We can illustrate these points with a fragment from his letter to Miłosz about his first Greek journey of 1964:

I got a visa for five days only ... because the [Greek] king doesn't like Communists [and Herbert being all his life an anti-Communist!...] I must say I'm a bit anxious about this meeting with the "Greek miracle". I'm not sure if it's not better to have countries populated only by the imagination. And this condition of a tourist which does not correspond with my character, the tourist who slides on the surface of reality like a drop of water down the window.

[Signed:] Zbigniew pilgrim.⁶

(letter of 6 Sep 1964 from Brindisi, Herbert 2006b: 46-47)

While the tourist's sliding on the surface of reality may not have been so disastrous as being cast out of it in Heraklion⁷, both experiences turn out to be trying for this hunter of myths. Paradoxically so, for in common understanding, ever since the Enlightenment, myth has been perceived as unreal or denying reality. Despite Herbert's poetic persona of Mr Cogito and the link with Descartes, his wanderings in the Cretan labyrinth seem to reveal more affinities with Mircea Eliade's concept of sacred and profane time, or with Joseph Campbell's ideas of mythical heroic acts being reiterated in certain places, than with the Age of Reason.

6. He managed to prolong his visa but extended his stay illegally: "The day of departure... I hand down my passport with the long expired visa to an officer who tries to strike a contact with me. I make a gesture that I do not understand, I do not understand any language [Herbert spoke German, French and English], I simply cannot speak... [The officer] consults his boss who eventually surrenders. He puts a stamp in my passport and says in purest Polish *do widzenia* [good bye], which should surprise me but does not. It's not only big deals that are handled by gods... I shall make an offering to Hermes" (Herbert 1999a: 57).

7. Discussed below.

Essentially, Herbert was very much *in touch with* reality, which is manifest in his poems about the material world including nature. The “study of an object”⁸ was his private ontology in the chaos of history, securing unequivocal permanence against changing ideologies, with the stasis of the object giving meaning to movement (Herbert 1999b: 163-164). As a native of Polish Lwów [Lvov], the poet had first-hand knowledge of two totalitarian systems, German and Soviet, which invaded Poland on 1 and 17 September 1939 respectively, forcing him – after he became a member of the underground anti-Nazi and anti-Communist Armia Krajowa [Polish National Army] – to leave his home city for ever in 1944.⁹ This experience was partly responsible for his lifetime resistance to abstractions and his devotion to empirical reality, which he manifested in his philosophical, political and artistic views. Seeking reality in myth, he relied on the senses to substantiate, correct or deny not only his background knowledge of it but also the myth itself, as on his first meeting with a Greek temple in Paestum, where the mythical Doric shrines built in “an age of heroes chasing game with a club” gain validity in empirical reality sporadically fortified by the imagination:

So I see them for the first time in real life, with my own eyes. In a moment I can go there and put my face to the stones to test their smell, pass my hand along the columns’ fluting. One must free oneself, [purify oneself]: forget about all the photographs, diagrams, guides seen, all the lectures on the immaculate purity and loftiness of the Greeks...

[a] sense of what a Greek temple is. One must spend at least a whole day *in the ruins* [among the columns] to understand the life of stones in the sun... I touch [the stone] and feel the warmth of human flesh. Green lizards run across it like shivers... The columns drink the sunset’s live fire. Soon they will stand in the darkening air like a charred forest. (Herbert 2010b: 18-25)¹⁰

8. The title of his third collection.

9. Lwów was invaded by the Red Army and surrendered on 22 Sept 1939; it was taken over by Germans on 30 June 1941, and recaptured by the Soviets on 27 July 1944. The latter event was helped by the Armia Krajowa who organised an uprising in the city. Their commanders were soon arrested by the NKVD and forced to leave, together with the majority of the Polish population of Lwów.

10. I italicise words in the translations of Herbert’s poems and prose in the case when they differ from the original with a change of meaning or context. In square brackets, I supply either: 1. alternative translation; 2. words missing (here: “purify oneself”); 3. adjustments of the text to the needs of quoting in this article; or 4. my own comments. In *Collected Poems* (Herbert 2009a), Alissa Valles includes Czesław Miłosz’s and Peter Dale Scott’s translations, and omits Bogdana and John Carpenter’s. In this article, citations from *Collected Poems* have been signed only for Miłosz’s and Scott’s translations; otherwise the poems have been trans-

Herbert's ontology, as one can infer, is not purely materialistic. Apart from the processes of anthropomorphising the inanimate evident in the excerpt above, he often attributes ethical or metaphysical value to objects (as in "Pebble" or "Objects") or vice versa, material value to metaphysical phenomena (as in "Mr Cogito. The Soul's Current Position" where the soul assumes the form of a rock). The most unswerving of the senses verifying reality is touch: primary in human life, for Herbert it becomes the ultimate judge authenticating testimony of other senses ("Troubles of a Minor Creator"), "growing on the edge of truth" and "returning to things their stillness", with mistrust laying "its fingers in the world's wound / to divide thing from appearance" ("Touch" Herbert 2009a: 64).

Unmentioned in Herbert's essays is the fact that his European pilgrimages must have felt privileged, stimulating a sense of mission: not only to grant Polish readers a mental journey, but also, in personal terms, to corroborate the tradition he was acquainted with through his extensive reading. In this mission, he lived through failures of great expectations (Cretan frescoes), awakenings of a *blasé* tourist (guided in Phaestos by Alexandros described by Henry Miller in his *Colossus of Maroussi*), sudden blackouts of sensitivity (the third day at the Archaeological Museum of Athens), but first and foremost, through neophyte-like worship of miracles (e.g. the Hagia Triada sarcophagus) and everyday life (e.g. the Heraklion marketplace and street life).

The quote from the letter to Miłosz exemplifies yet another dimension of Herbert's journey: the imaginary one, linked to his literary activities. Translation was an example of such spiritual travelling. As one of Cavafy's translators claims (Antoni Libera, in: Kawafis 2011), Herbert engaged in rough rendition of Cavafy, believing translation to offer the profoundest insight into foreign poetry. The only surviving explicit trace of this activity is his poem "Journey" of 1975 opening with a line from "Ithaca". However, quite a few of his poems can be read as a poetic dialogue with the Alexandrian, a fact which recently led to an experiment of translating Cavafy into Polish via... Herbert (Kawafis 2011).¹¹ While abroad, Herbert also spent a

lated by Alissa Valles. The poems from *Mr. Cogito* (Herbert 1993) and *Poezje wybrane* (Herbert 2000c) have been signed for the Carpenters.

11. Herbert may have translated from German, while Libera (Kawafis 2011) from French, English and Italian via Herbert. Both types of practice – Herbert's second-hand and Libera's fourth-hand translation – can be interpreted in terms of rewriting as proposed by André Le-fevere in *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. I discuss the issue of Cavafy translation and reception in the article "Cavafy in Poland" (Kruczkowska 2015).

lot of time in libraries completing his essays and poems with historical information, where, like Cavafy, he would contemplate marginal events and figures.

Ultimately, the form and the fate of the manuscript of the *Labyrinth on the Sea* can be conceived of as a journey. Herbert's wayfaring in Greece has been rendered in the form of essays, the genre whose loose philosophical structure and lightly-sketched technique is exceptionally suited for physical and intellectual wandering. The etymology of the word "essay", French *essai*, exactly reflects Herbert's aim: "an *attempt* to describe the landscape". His was the Mediterranean landscape of the soul, a heritage of Greece and Rome, although inspected from the distance of a "barbarian" suspicious of the ideal "gardens". The book manuscript fell prey to chance or politics: delivered to the publisher in 1973, it was withdrawn by the author after the imposition of martial law in Poland in 1981 (Herbert 2000b: 207),¹² when the author became the icon and spokesman of the dissident conscience, consequently banned and published underground. Despite "living by" the unchanged manuscript for twenty five years Herbert did not publish it, which seems a symbolic act matching the ending of his essay and the form of his book: "I wanted to describe", he sums up his attempt – *essai* – with a sense of failure.

In the *Labyrinth* this endeavour is closely related to landscape. "I went to Greece to encounter the landscape", he opens his "Attempt at a description", and concludes at the end: "I am aware that what I have written does not correspond to its title. Too often have I diverted from the theme of landscape into the realm of legend and history" (Herbert 2010d: 440, 461). Although the poet apparently identified landscape with nature, he practically described it as a fusion of natural, cultural and historical phenomena. Such a notion of landscape has been advocated by ecocritics in recent decades. A Greek geography scholar, Theano Terkenli, defines "landscape identity" as "simply an idea with a history, a geography, an imagery and a vocabulary or [one which] depends on such in order to assume reality and presence" (Terkenli 2001: 202). With a shift of emphasis from "vocabulary" to "culture", this perception matches Herbert's approach in the Greek essays.

12. Herbert signed the contract with the publisher in 1965, but deposited the manuscript only in 1973, having had difficulties in "coping with [his] booklet of essays". In 1973, he read five of these essays in a Polish Radio broadcast. The manuscript was withdrawn by his wife, Katarzyna Herbert, acting on his behalf, in December 1982 (Citko 2014).

Herbert the sceptic remains acutely aware of "the lure of description and the failures of mere descriptiveness" (Herbert 2010d: 461): the temptations of *mimesis* on the one hand, and on the other, the hiatus between the author's subjectivity and the object's elusiveness. The issue of literary equivalence of perception appears to him more comprehensible than the fit of illusion he endures in Heraklion, causing profound irritation and abhorrence:

I walk into town on an uphill road that seems to go on forever, though the evidence of one's eyes refutes it. The dimensions of light have frozen and though I hear the crunch of gravel under my feet and the sound of my own steps, I seem not to be moving at all, sunk up to my neck in the heat, drowned in the glare. I begin to suffer a painful loss of reality. I see now as if in a dream, askance, unable to communicate with my body, moving like a pendulum – motionless, bound to blank space, fixed once and for all as if in a photograph, caught in the trap of appearances, with a heavy shadow on my back. I will be haunted for many years by this image and the memory of the walk up steep Handakos Street, an image of being fettered, as if death had just then touched me for the first time, in the blinding midday sun.

I rented a ... room ... and rushed to the museum ... to surround myself with objects, many objects, in the hope that I would forget that shameful episode and the nauseating sense of being cast out of reality. (Herbert 2010e: 398)

This account could have been written by an Existentialist writer: the protagonist of Albert Camus's *The Stranger*, for instance, is similarly cast out of reality at his mother's funeral because of bodily sensations caused by heat and fatigue.¹³ Analogously, Herbert's "loss of reality" originates in his body (movement, temperature, visual and auditory perception). Almost immediately, these sensations are being transferred onto the intellectual, psychological and moral level. First, the mind transposes and reverses reality, producing paradoxical antithetical impressions (stasis vs. movement, shadow vs. midday sun); then the psyche produces a negative psychosomatic reaction (entrapment, pain, disability, nausea); and in retrospect, the consciousness judges the value of the experience (shame). As usual for Herbert, objects grant relief and rescue; already in his first collection *Chord of Light* (1956) he addresses them as follows:

13. "L'éclat du ciel était insoutenable... Les pieds y enfonçaient [dans le goudron] et laissaient ouverte sa pulpe brillante... J'étais un peu perdu entre le ciel bleu et blanc et la monotonie de ces couleurs... Tout cela, le soleil, l'odeur..., la fatigue d'une nuit d'insomnie, me troublait le regard et les idées... Je sentais le sang qui me battait aux tempes... [J]e ne me souviens plus de rien" (Camus 2011: 14-15).

with great immobility explaining by dumb-signs
 to a *sorry* intellect: we are genuine – [the poor]
 [a]t last the fidelity of things opens our eyes
 ("Stool", transl. Miłosz & Scott, Herbert 2009a: 41).

Another lapse of feeling happened to Herbert a few days before, in the Archaeological Museum in Athens. Revisiting it on the third day after the initial illumination, he faces "a paralysis of sensitivity" which "pitifully attacked the centres of despair". On the constant lookout for *θάμπος*, "the holy shudder in places once inhabited by gods" (Herbert 1999a: 48), the pilgrim comes to slide on the surface of reality like a tourist who cannot even mourn his deplorable emotional atrophy. This transport into stupor from the reality of myth evoked by art provides a converse example of Herbert's shuttling between two worlds. Similarly, when the Knossos frescoes in the Heraklion Museum completely fail to move him, Herbert resorts to his intellectual powers in order to rescue "the holy shudder". Although the carnal frame interferes, he tries to resist it by desperately clutching to the mind in hope of spiritual resurrection:

I always wanted to love, to adore, to fall on my knees and bow down before greatness ... I entered the museum in Heraklion ... [and stood in front of] the frescoes I knew from reproductions in innumerable histories of art, those praised by experts as masterpieces of ancient painting.

And? Nothing. I looked dully, without emotion or sympathy ... I quickly attributed this to my own indisposition, one way or another the sea journey on the battered *Theseus* had worn me out, I was stupefied by the heat of noon, and hungry, but not hungry enough to achieve heavenly ascension...

I called knowledge to the aid of my failing sensitivities. (Herbert 2010e: 399)

It seems worthwhile to compare Herbert's lapses of reality with Sigmund Freud's experience on the Acropolis, described in his letter to Romain Rolland (1936).¹⁴ Freud's Greek experience involved a similar revelation of discrepancy between the two worlds. Herbert in his letter to Miłosz expressed anxiety about "meeting with the 'Greek miracle'" despite being well prepared for it: there was "no other building in the world [but Acropolis] that has so enduringly occupied my imagination" (Herbert 2006b: 46). In contrast to the Pole who planned his journey long ahead, Freud and his brother spontaneously decided to visit Athens and got "remarkably de-

14. I express my thanks to Maria Athanasopoulou (University of Thessaloniki) who suggested adding this text to my analysis.

pressed" as the plan turned out to be "quite impracticable". The "saw nothing but difficulties in the way of carrying it out", including lack of passports (Freud 1953b: 1). Similar difficulties stood in Herbert's way, although possibilities far more limited than Freud's made him more determined in his stratagems. Freud, when he finally climbed the Acropolis and looked at the landscape, suddenly experienced "a surprising thought":

"so all this really does exist, just as we learnt at school!" ... [T]he person who gave expression to the remark was divided ... from another person who took cognizance of the remark; and both were astonished, though not by the same thing. The first behaved as though he were obliged, under the impact of unequivocal observation, to believe in something the reality of which had hitherto seemed doubtful. (Freud 1953b: 2)

The "incredulity of this kind" which is "obviously an attempt to repudiate a piece of reality" by the person "wrecked by success" of the arrival (Freud 1953b: 2-3) was not experienced by Herbert in Greece despite his wondering whether "it's not better to have countries populated only by imagination". "Wrecked by success" of his journey, Herbert still checks if reality is real; disillusioned, he suffers "a paralysis of sensitivity"; yet when his Greek journey is over he jots down with enthusiasm: "Greece proved its worth!" (Herbert 2002: 106). While psychoanalysis (unlike Heraclitus, Descartes, Nietzsche and other philosophers) was foreign to Herbert's worldview (Ruszar 2005: 257), the feeling which Freud identifies as *derealization* appears to be similar to the poet's "displacements" from reality. Freud speculates that

the actual situation on the Acropolis contained an element of doubt of reality ... [T]he whole psychical situation ... seems so confused and is so difficult to describe ... Such a feeling [of 'What I see here is not real'] is known as a feeling of derealization.

These derealizations ... are certainly failures in functioning and, like dreams ... they are abnormal structures. These phenomena are to be observed in two forms: the subject feels either that a piece of reality or that a piece of his own self is strange to him. In the latter case we speak of "depersonalizations"; derealizations and depersonalizations are intimately connected ... [I]n the derealizations we are anxious to keep something out of us ... Depersonalization leads us on to the extraordinary condition of "double conscience", which is more accurately described as "split personality". (Freud 1953b: 4)

Herbert's "loss of reality" during which he could see "as if in a dream, ... unable to communicate with [his] body" can be partially interpreted in

terms of the Freudian "failure in functioning", as an amalgam of derealization and depersonalization. Herbert's first description of his Handakos Street episode can be related to Freud's "split personality": "I walk a little street and see myself from a great distance walking the little street from the harbour to town" (Herbert 1999a: 51), though it can also be identified as exteriorisation or out-of-body experience.

Beyond the Freudian comparative frame, one can detect a vast network of mythographic reference intertwined in Herbert's grid of sensory details of "that shameful episode": eternity, stasis, dream, exteriorisation, appearance, image, memory, spectrality, finally, death as the utmost state of non-reality. All of these elements hinge on the notions of myth advocated by Jung, Eliade or Joseph Campbell. On discussing Gnostic texts in his *Myth and Reality*, Eliade writes about "the soul's fall into Matter (Life) and the mortal 'sleep' that ensues", i.e. the earthly existence of the soul juxtaposed with its "extraterrestrial origin" (Eliade 1963: 132). In fact, both dimensions can be found in the passage from Herbert's *Labyrinth*. When Herbert seeks reality in the physical world (Matter), it is Matter (body and weather conditions) which stimulates the soul's fall into Myth belonging to an alternative reality. Myth "awakens and maintains consciousness of another world", Eliade continues, a "beyond [,] ... the plane of absolute realities. It is the experience of the sacred ... which gives birth to the idea that something really exists". Myth is the model of "the world of axiological values [,] ... transcendent ... paradigms for all human activities" (Eliade 1963: 139, the last element obviously a Jungian concept). Herbert on boarding the *Theseus* heading for Crete seems to enter the labyrinth and starts perceiving the island largely through the mythical lens. His description of the journey commences with a vision of an island-goddess emerging from the sea:

Early in the morning I step out onto the upper deck of our ship. On the planks stained with tar and oil the bodies of men and women are strewn in disarray, as if some feast had ended in a slaughter. I am alone amid sleepy exhalations. I want to see Crete emerge from the sea.

High up, above the misty horizon, barely visible, something faint, an opacity of the sky, a grey mark taking on a shape, and then I see clearly a mountaintop suspended in the heights like in a Japanese landscape painting. I go on watching as the mountain grows, descends slowly, majestically, as if down a staircase, until a mountain chain settles on the sea before my eyes, filling the horizon.

And there is the island.

This is how Crete began for me, from the heavens, like a deity. ("Labyrinth" 398)

This private mythical encounter with Aphrodite-Crete embodied in the unfolding animated landscape ends up in an autogenous Genesis. The awe-stricken lonely individual is watching the miraculous creation in the sacred, not profane, time. This is the moment of hierophany defined by Eliade in *The Sacred and the Profane* as the manifestation of the sacred, "something of a wholly different order" in "the mysterious act", "in objects that are integral part of our natural 'profane' world" (Eliade 1968: 11). The feeling of the sacred accompanied Herbert after his first Greek journey undertaken in 1964 with a couple of friends, Magdalena and Zbigniew Czajkowski, to whom he wrote later: "I'm at my mother's, she is very ill. I'm trying not to give in though. Greece keeps shining bright, and I protect this little flame like a sanctity. It helps". (Herbert 2006a: 73). The impression of movement, characteristic of Herbert's observations about Greek landscape in general, was also connected with the mythical dimension: "One of the most powerful experiences I kept having in Greece was the sensation of movement, as if my eyes were constantly being opened to the painful drama of the earth's birth" (Herbert 2010d: 440). In this all-Greek context, Crete's birth strikes a note of peaceful magic, akin to Herbert's perception of islands in general as strange and spiritual entities of a different order. On the occasion of his visit to Holy Iona a year before his Greek journey he writes:

For unknown reasons I have been haunted by an image of an island for quite some time. Islands are alien to the landscape of my childhood. I was born in Central Europe, mid-way between the Baltic Sea and the Black Sea. The landscape of my youth is the periphery of Lwów: ravines and gentle slopes covered with pine trees on which the first powder snow blooms most beautifully. The sea was something unimaginable there, and islands had a foretaste of fairy tales. (Herbert 2009b: 95)

Just as the sea remained beyond the reach of the child's imagination, so the Greek landscape, including "the truly indescribable Ionian Sea" ("Prayer of the Traveller Mr Cogito" Herbert 2009a: 348), escaped Herbert's definition years later. The importance of Greek islands for the poet's biography becomes evident in the thanksgiving and pleading "Prayer", his *summa vitae*, an extremely rare address to God in his poetry. Out of twenty-one stanzas, six are devoted to Greek islands (the Ionian Islands and Crete), one to the Acropolis, and one to "Greek hospitality" on the

Hebrides. Even in “the landscape of his youth” the poet imagines Greece as a refuge; Lwów right before the Second World War becomes a vantage point for Greek colonies on the Black Sea: “a watershed and near thunder [of the “second Persian war”] told us to flee to the Greeks / their colonies on the seaside were not all that far away” (“Photograph” Herbert 2009a: 369).

In his poetry collection *Inscription* (1969) preceding the *Labyrinth*, Herbert meditates on the Knossos landscape, emphasising the detachment of nature and civilisation. This admirer of the Old Masters, to whom he devoted a book of essays *Still Life with a Bridle*, portrays the tension between nature and suffering in a manner similar to Pieter Bruegel’s *Landscape with the Fall of Icarus*¹⁵ and its description by W. H. Auden in the “Musée des Beaux-Arts”:

The hill facing Minos’s palace is like a Greek theatre
tragedy leaning its back against the impetuous slope
rows of fragrant shrubs curious olive trees
applaud the ruins

[In reality,] Between nature and human fate
there is no essential connection
the saying that grass mocks catastrophe
is the *whim* of the inconsolable and fickle [figment, concoction]

An odd case: two straight parallel lines
will never intersect not even in infinity

That’s all you can honestly say about it

(“The Hill Facing the Palace” Herbert 2009a: 252).

Herbert’s evocation of Greek theatre in this poem summons the spirit of ancient tragedy with its merciless fate, irresolvable conflict and monumental scenery. Except for the affectionate attitude towards vegetation, this description radically differs from the later one in the “Labyrinth”. In the latter, Herbert observes the *integrity* of the Knossos landscape with the “profane” natural world, where nature assists architecture:

I walk the Kairatos valley to see the palace set against the landscape. It’s
not really set against the landscape but grows out of it, organic like a tree.

15. Herbert reverses the myth in another allusion to Bruegel’s painting: Daedalus “looks into the sun” and teaches his son that “The universe is sheer light” while Icarus suffers physically when flying, “immersed in the dark rays of the earth” (“Daedalus and Icarus”, in: Herbert 2009a: 51).

It flows down the gentle slope in ridges, like a cascade. (1st version, Herbert 1999a: 54)

[While Mycenae cannot build outward and are] closed into the tight armour of walls [, a] habitat deep rather than spacious, as if modelled on a cave, ... [t]he roofs dragged here from a land of mist and rain [,] ... the royal palace at Knossos [is] ... quite open to the air and sun. It gave me an impression of a honeycomb, because it could be enlarged at will, a "blossoming system" [from the central courtyard,]... and at the same time its "organic" quality was based on its being rooted perfectly in the terrain, on the natural use of elevations and declivities. Terraces lovely as cascades of water run down the hillside. (2nd version, Herbert 2010e: 425)

Certifying "a point well known from history textbooks" that the best point of departure for Minoan Crete is Mycenae, Herbert comes to the conclusion that the comparison "has an incontrovertible force of revelation" (Herbert 2010e: 424). Together with the "passion for movement in Minoan art" (1999a: 54-55) Knossos becomes the revelation of the sacred but on a natural and human scale, different from his earlier description of the same "impetuous slope". Although struck by the theatricality of Knossos architecture, the erudite observer is moved not by Evans's extravaganza but by Minoan figurines and ceramics "as if life on Minos's island had been a game, a somewhat shallow amusement, superficial, carefree" (2010e: 426). Looking at the "chess board" in the museum, he speculates: "It must have been a royal game, where Minos had a greater number of pawns. A touching entertainment between an earthquake and a barbarian attack" (1999a: 55). Characterising Cretan painting as "the slight, frivolous Rococo" (2010e: 401), he eventually experiences illumination at the Hagia Triada sarcophagus where "animals are depicted with extreme tenderness and a sort of melancholic sympathy" (1999a: 56). Hypothesising that our belief in the Minoan culture as peaceful and "benign" may be just a "delusion, caused by the need to believe in a golden age, in the innocent childhood of humanity" (2010e: 424), the poet concludes on his Knossos visit:

There is no path to the world but the path of compassion.
... It seems that the hubris of great civilizations was foreign to the inhabitants of ancient Crete... It is as if the unleashed elements¹⁶ were too great and cruel in proportion to what they destroyed. Their ruins are the ruins of a cradle, the ruins of a child's room. (Herbert 2010e: 438)

16. Herbert devotes a part of his Cretan essay to the cataclysm which destroyed the Minoan civilisation; see the concluding paragraph of this paper.

Herbert finds the key to the Cretan landscape and culture in compassion, a fact which, as we will see, manifests itself in his approach to the labyrinth.

Arriving in Crete on the *Theseus* and exploring Heraklion and Knossos, Herbert could repeat after Freud: "When first one catches sight of the sea, crosses the ocean and experiences as realities cities and lands which for so long had been distant, unattainable things of desire – one feels like a hero who has performed deeds of improbable greatness" (Freud 1953b: 5), especially since Freud traces back this feeling to the poverty and limitations of his youth. Some of these sentiments resonate in Herbert's narrative; the heroic sensation, however, is hardly attainable for the "worn out, stupefied and hungry" pilgrim despite his being the sole survivor on the "battered *Theseus*" amid the "slaughtered" bodies. The survivor figure recurs in the context of his visit to the Acropolis suffused with memory (not its "disturbance" as in Freud) and a sense of mission:

If I drew from this a strange feeling, the happiness of the endangered, it probably was because I was conscious of the extraordinary fact that "I made it" before the Acropolis and I shared the fate of all human creations on the dark promontory of time, faced with an unknown future. (Herbert 2010a: 500)

"The one who made it" has been chosen by "blind fate" but decides to become a conscious envoy of "those who didn't make it" (Herbert 1973): not only the living but also the dead. The compassion of this survivor of wars and invasions for the ruins of the Acropolis and Knossos stems also from the experience of the country whose capital was erased from the face of the earth, and the experience of his native city lost for him for ever. In Herbert's view, history often amounts to a series of slaughters, "heroes being slain / and heroes slaying" ("Tamarisk", transl. Miłosz/Scott, Herbert 2009a: 200).

The trope of the hero in the Cretan context is intricately linked with the trope of the labyrinth and its two male protagonists: Theseus and the Minotaur. Already before going to Crete Herbert puts himself in the position of a literary Theseus: lost in the Athenian labyrinth, he gives up his quest "with an empty head, ... a handful of unrelated words, an Ariadne's thread which leads to nowhere" (Herbert 1999a: 44). Mid-way through his Knossos visit, he decides to "wander at random" in order "to move architecture, to make it vibrate" and to revive the past (1999a: 53-54). The author of *Labyrinth* may be acting in a similar way to Joseph Campbell's hero

on entering the sacred space. In *The Hero with a Thousand Faces* Campbell writes that

For a culture still nurtured in mythology the landscape ... is made alive with symbolical suggestion... Wherever a hero ... has wrought, ... the place is marked and sanctified. A temple is erected there to signify and inspire the miracle of perfect centeredness; for this is the place of the breakthrough into abundance. Someone at this point has discovered eternity. The site can serve, therefore, as a support for fruitful meditation... The one who enters the temple compound and proceeds to the sanctuary is imitating the deed of the original hero. His aim is to rehearse the universal pattern as a means of evoking within himself the recollection of the life-centering, life-renewing form. (Campbell 2008: 34-35)

Just as Campbell's hero, Herbert searches for symbols in the place of discovery, miracle and fruitful meditation, the centred ("honeycomb", "blossoming system") and eternally relevant landscape. He is indeed trying to resuscitate the unknown history of "Crete the mysterious, its lips and eyes firmly shut, defending itself [,] ... a seismic island ... of uncertain and unsteady hypotheses" (Herbert 2010e: 424). Yet towards the end of his life he seeks forgiveness for being "too timid in labyrinths and caves" ("Prayer" 347). And first and foremost, by contrast with the mythical hero, he does not kill the dragon.

Contrary to the official version of the myth, Theseus in Herbert's stories is the villain, not a role model. In his treatment of the Cretan narrative the poet engages in *mythopoesis* rather than mythography, rewriting the myth in the symbolic or/and contemporary context. If we applied Lillian Feder's classification to Herbert's *mythopoesis* it would fall into the third category:

Myths are used in literature in three major ways: mythical narratives and figures are the overt basics on which plot and character are created; or they are submerged beneath the surface of realistic characters and action; or new mythical structures are invented that have a remarkable resemblance to traditional ones. (Feder 1980: 53)

Jill Scott advocates a similar definition of *mythopoesis* "as the creative means by which myth achieves its translation to new times and new spaces". She provides examples of writers who "use mythopoesis to demystify myth", further arguing that *mythopoesis* "seeks to incorporate new social configurations into the larger story of humanity" (Scott 2004: 58-59). While Herbert indeed reworks and demystifies the Cretan myth, it would be a simplification to state that he updates it with the contextual

frame of a totalitarian system. Also, instead of “otherness” and “foreignness” which Scott identifies as one of the driving forces of *mythopoesis* (2004: 65), Herbert adopts, in reference to the Minotaur, the opposite method: of familiarisation.

Instead of putting himself in Theseus’ shoes, the poet follows his “key of compassion” and chooses the Minotaur for his alter ego. “I have always sympathised with the Minotaur rather than Theseus” (Herbert 1999a: 55) or “or any other sly-boots” (2010e: 427), he writes when describing the Psychro seal with the monster whose human legs are “pathetically thin and vulnerable” (1999a: 55): “Poor Minotaur! From my earliest childhood I felt ... compassion for the half-beast half-man trapped in the labyrinth and in an alien human history full of cunning and axes” (Herbert 2010e: 427). Herbert calls the Theseus legend “anti-Cretan”, its hero personifying “a typical Greek admiration for cleverness – or intelligence – triumphant over dark forces” (2010e: 427). Ironically, in one of his most famous poems it is the mythical torturer Procrustes who expresses a pejorative opinion about Theseus:

my life was taken by Theseus the murderer of the innocent Minotaur
the one who *went through* the labyrinth with a *woman’s* ball of yarn
[was exploring / sissy]
an impostor full of tricks without principles or a vision of the future
 (“Damastes [a.k.a. Procrustes] speaks”, transl. J. & B. Carpenter, Herbert 2000c 143).

Simultaneously with his Cretan trip and essay, the poet publishes an alternative, allegedly historical, version of the Minotaur story in his collection *Mr. Cogito* (1974). Preceding the poem quoted above (1983), the assessment of Theseus in the 1974 story is already similar to that of Procrustes. The narrative apparently follows the logic of research rather than feelings or emotions, and advocates a reinterpretation of the myth.

The true history of the prince Minotaur is told in the script Linear A, which has not yet been deciphered. Notwithstanding later gossip he was the authentic son of King Minos and Pasiphaë. The boy was born healthy, but with an abnormally large head which the fortune-tellers interpreted as a sign of future wisdom. In reality, with the years the Minotaur grew into a strong and somewhat melancholy – nitwit. The king decided to turn him over to the priesthood. But the priests explained that they could not admit the abnormal prince because it would lower the authority of religion, which had already been damaged by the invention of the wheel.

Consequently, Minos brought over an engineer then fashionable in Greece, Daedalus – creator of a noted branch of pedagogical architecture. This is how the labyrinth was built. By a system of corridors, from the simplest to the more complicated, by a difference in levels and a staircase of abstractions it was supposed to initiate the prince Minotaur into the principles of correct thinking.

So the miserable prince mooned about in the corridors of induction and deduction, pushed by his preceptors; he looked at the instructive frescoes with a vacant stare. He didn't understand a thing.

When King Minos had exhausted all his resources he decided to get rid of the disgrace to the family. He brought over (also from Greece, which was famous for capable people) the skilful murderer Theseus. And Theseus killed the Minotaur. On this point, myth and history are in agreement.

Through the labyrinth – by now an unnecessary school primer – Theseus returns carrying the huge, blood-stained head of the Minotaur, its eyes bulging, where for the first time wisdom began to sprout – which usually is brought by experience. (Herbert 1993, transl. J. & B. Carpenter)

The *dramatis personae* and the labyrinth, as well as the only "hard fact" of the myth – the murder – are the only historical elements of this story. The rest – causes, effects, circumstances, even the protagonist's origin – is fiction. Nevertheless, the poet in a plainly ironic way presents himself not only as a historian but also a seer or god disposing of a superior knowledge of the past as well as of the truth and the essence of things (*istota*¹⁷). The border between myth and history is arbitrary since the ground of historical research – the source – is not verifiable, being either incomprehensible (the "yet undeciphered" script Linear A) or simply absent.

The intellectually feeble Minotaur is subjected to a sequence of authoritarian or even totalitarian frameworks – religion, education, philosophy, logic, state, family – intended to "rehabilitate" or rather "repair" him; the ultimate "corrective measure" is death. Although the narrator lists these measures in an objective tone, the middle paragraph betrays his attitude with the tiny word "miserable". Instead of the deliverance of Athenian youth or the Cretan royal house, the labyrinth becomes the scene of a *crime*, while the Minotaur, instead of being a monster, is a human¹⁸ *victim*

17. At the beginning of the fourth sentence, Herbert uses the idiom "W istocie", translated by the Carpenters as "In reality", and by Valles as "In fact" (Herbert 2009a: 308). While both are correct, the phrase literally means "in the essence [of things]".

18. As Herbert observes in the "Labyrinth", Greek art does not "portray the Minotaur as a repulsive beast ... [but as] handsome and defenceless. He has the well-shaped body of a young man" (Herbert 2010e: 427).

of not only the assassin but first of all, of civilisation. The labyrinth symbolises systemic oppression and oppression by abstract ideas. As Marta Drażyńska-Suchańska observes, compassion in Herbert's story "can be perceived as a way of undoing the myth": the poet sympathises with the Minotaur to the extent that he completely omits the theme of the Athenian offering (Drażyńska-Suchańska 2010: 295-297).

Just as Herbert's whole text undermines the meaning of "truth" and "correctness", so does its ending mock the meaning of "wisdom". On the one hand, the ending parodies symbolic interpretations of the labyrinth as a place of quest or initiation, discussed for instance by Eliade in his *Ordeal by Labyrinth*. On the other, the term "wisdom" is used twice in Herbert's text: the "wisdom" of the last paragraph refers us to the same word in the first one. In both cases, it is connected with the abnormal head: the mark of difference. Herbert first demystifies antiquity with its prophets and oracles; then the heritage of antiquity: Enlightenment with its cult of reason and state; and eventually, the reaction to Enlightenment: Romanticism with its belief in the foresight of simpletons. Although the ending seems to caricature empiricism, rather than superficial intelligence it conveys the notion of a broader wisdom about life, the life which the Minotaur was denied by derision, objectification, and exclusion. Herbert's attitude remains the one of compassion, in line with all his writings expressing support for the subjugated, the imperfect, the ostracised, in defence of independent choices and of a life allied with the senses. Just as his Minotaur, Herbert detested labyrinthine "staircases of abstractions" ("Phone Call" Herbert 2009a: 549); his poetic persona, Mr Cogito, "never trusted / tricks of imagination" and "didn't appreciate labyrinths":

he would rarely soar
on the wings of a metaphor
and then fell like Icarus
into the embrace of the Great Mother ...

he wanted to make it [i.e. the imagination]
an instrument of compassion

("Mr Cogito and the Imagination", transl. J. & B. Carpenter, *Poezje* 109-111).

Consistently throughout his oeuvre, Herbert speaks for the chthonic, biological and material reality (Antaeus, Marsyas, the Minotaur, objects, nature) against the flights of the error-prone mind. He makes Antaeus the patron of refugees "who take on the shapes of incomprehensible mutants

or even monsters" against the "nomads of civilization" who "forget that chasing after the sun and global utopias must end in catastrophe" (Herbert 2010c: 311).

The penultimate poem of the *Epilogue of the Storm* continues Herbert's private version of the Minotaur story. Just as his "History of the Minotaur" published 25 years earlier (Herbert 1993), the poem focuses on the severed head of the Minotaur – more human than Theseus again, yet this time endowed with the power of vengeance:

Theseus is passing through a sea	[the ocean]
of bloody columns leaves restored	
in a clenched fist he holds a trophy	
– the scalped head of the Minotaur	
Bitterness of victory [a]n owl's shriek	
measures dawn with a <i>coppery stick</i>	[copper measuring cup]
so that he will feel the sweet defeat	
to the end a warm breath in his neck	

("Head" Herbert 2009a: 70).

Although the first stanza could herald Theseus' triumphant progression, his deed is interpreted in reverse: the contrast of bitter and sweet with its oxymoronic load ("bitterness of victory" and "sweet defeat") epitomises his defeat juxtaposed with the Minotaur's victory. The revenge belongs to the defeated.¹⁹ If only understated, this is a *moral* defeat and an *eternal* victory: the murder becomes a remorse of Theseus' guilty conscience,²⁰ while the Minotaur's breath – *πνεύμα* – remains alive and haunting throughout his assassin's life, further immortalised in Herbert's poetry. The Polish idiom *czuć na karku* ("feel something at one's nape / at the back of one's neck") may refer to someone's age, to a breath of a rival or a person hurrying you, eventually, to the breath of death. At the same time, the Minotaur's presence is not spectral but very concrete and realistic: it is not only a breath, but "a *warm* breath". The senses again substantiate reality,

19. As Natalia Jakacka rightly observes, the killing of the Minotaur was a turning point for Theseus, whose further deeds turned out to be a series of failures. I attribute this effect in the poem to the power of the Minotaur's revenge, while she interprets the poem as depicting Theseus making a holy offering of the Minotaur (Jakacka 2005).

20. In an interview, Herbert stated: "I turn to history not for lessons in hope, but to confront my experience with the experience of others and to win for myself something which I should call universal compassion, but also a sense of responsibility, a sense of responsibility for human conscience" (quoted in the Introduction to Herbert's *Selected Poems*, transl. John & Bogdana Carpenter, Oxford 1977).

while Theseus initially passing through the ocean of “bloody columns leaves restored” seems as symbolic and unreal as his surroundings which can be interpreted in psychoanalytical and poetic terms as symbols of the unconscious (the ocean and the forest). The borders of reality and myth remain blurred, especially since the severed head is also an object of psychoanalytical and poetic research, having been a potent mythological and Biblical symbol. As the poem’s penultimate position in Herbert’s last collection indicates, the poet attributed great significance to the Cretan myth, which he revisited until the end of his life.

As we can see from the analysis of Herbert’s essays, during his Cretan journey the poet-pilgrim who “always wanted to love, to adore, to fall on [his] knees and bow down before greatness”, on the constant lookout for *θάμπος*, undergoes occasional lapses of reality and falls into both Matter and Myth. He reinterprets the Cretan myth by revising the positions of victors and victims, by exposing the “alien human history full of cunning and axes” as the history of vanquishers and replacing it with the history of the vanquished recovered from oblivion and restored to their proper place. Engaging in *mythopoesis* Herbert customises the myth via the processes of familiarisation. While his struggle to describe the Greek landscape underscores the impossibility of the venture, further reinforced by the peculiar fate of his *Labyrinth* manuscript, he finds some keys to stay attuned to the Cretan song, mainly in basic human faculties and in a sense of mission propelled by his own biography. This barbarian savant ends his meditations on a note of compassion, aligning himself with a crippled Crete against historical and natural disasters.

It would be natural to end this analysis here. Yet Herbert’s remarks concerning the life of *contemporary* Greece – its marketplaces, streets, tavernas and means of transport – deserve attention not only as a travel-writing feature of his essays but also as another implementation of their basic theme, i.e., the intersection of the mythical with the real. The poet often juxtaposes mythology or legendary history with his modern surroundings. While waiting six hours in Piraeus for his ship he observes that “ordinary timetables do not hold good in this homeland of myths, in a country where the clocks measure millennia” (Herbert 2010e: 397). This assertion opening the whole collection sets his two temporal perspectives at the very beginning, with the prevalence of cosmic time or the sacred time of myth. Herbert’s occasional irony attests to his awareness that this perspective, characteristic for Romantic philhellene travellers, had already been abolished

by Romantics themselves. Scrutinising the prospective passengers of the *Theseus*, the poet recognises a racial blend of Albanian, Bulgarian and Turkish features quite distant from the depictions on Greek vases or in Praxiteles' sculptures. On this occasion he recalls P. B. Shelley's visit to a Greek ship in Livorno with "a crowd that looked like Gypsies, yelling, gesturing, smoking, eating and playing cards like barbarians" (Herbert 2010e: 397), and concludes that "peoples have more important, more basic things to worry about than whether or not they resemble the ideals dreamt up by Romantic humanists" (Herbert 2010e: 398).

In fact, the contemporary Greece which Herbert cherishes is the peasant one: the "jittery ship full of noise, filth, unbearable odors, and wonderful life" (Herbert 2010e: 398), buses with hens, the airport like "a big meadow without goats or sheep" (Herbert 2010e: 439), the "meat and fruit neighborhood" in Heraklion with the "racket of a Turkish bazaar" (Herbert 2010e: 406), or Greek cuisine which is "rustic and fulfills one's dreams of paradise, where everything should be sweet and rich" (Herbert 2010e: 407). Despite such mythical Cretan *topoi* as the island and the ship – the *topoi* continually fostered by contemporary Greeks who trade myth as a tourist commodity by, for instance, naming ships after legendary heroes – he sums up his most memorable description of the Heraklion marketplace as "an appendage of Asia" (Herbert 2010e: 406).

He highlights the theatricality of both Cretan life²¹ and Cretan landscape: theatre seems to occasionally negotiate between reality and myth in his Greek essays. There is a sense of such theatricality in his correlation of food consumption in public places on the one hand, and fate or "the original sin of civilization" on the other:

In the middle of the little Venizelou Square there is the Venetian well of Morosini surrounded by restaurants and cafés – favoured spots of evening get-togethers. It was here I usually had dinner and pondered the [Minoan] catastrophe. For nothing encourages brooding on the end of the world so much as a pleasant August night, a sky full of peaceful stars and the surrounding bustle of people at dinner. (Herbert 2010e: 431)

This is probably one of the moments when the poet experiences "the contours of time, of past and present" beginning "to erode" (Herbert 2010e: 437). He tried "to trick fate out of one more day" to stay on Crete, telling

21. By describing, for instance, a butcher who "puts on a free show called 'quartering an ox'" and whom he compares to critics "hacking and ripping blindly" his literary output in the future (2010e: 407).

himself that "I need to see much more than [Heraklion and Knossos] because *to see means to believe*, and I wanted to believe in the reality of the Great Mother" (Herbert 2010e: 437, emphasis added). He could not bear being cast out of reality in this land conditioned by ancient history and myth but sought to associate all these dimensions in the way similar to his "patron saint's", *Sanctus Cicerone* Alexandros of Phaestos, who "resurrected life from stone and enthusiasm from the most blasé visitors" (Herbert 2010e: 437). Towards the end of Herbert's meditations on "the island of hypotheses", the poet formulates an invocation: "Ah, Alexandros, Alexandros, if you were always at my side I could move mountains ... We might ... make a covenant across time, reconcile the dead with the living" (Herbert 2010e: 438). Exactly this reconciliation is, in my opinion, a major conclusion of Herbert's journey, a covenant between antiquity and contemporaneity mediated by the Cretan landscape.

REFERENCES CITED

- Campbell, Joseph (2008), *The Hero with a Thousand Faces*, Novato: New World Library.
- Camus, Albert (2011), *L'étranger* (1942), e-books libres et gratuits, accessed 25 September 2014. http://www.ebooksgratuits.com/pdf/camus_l_etrange.pdf.
- Citko, Henryk (2014), Private correspondence, e-mail of 20-21 Oct.
- Drażyńska-Suchańska, Marta (2010), "Empatia – emocje i styl [Empathy: Emotions and Style]" in: *Pojęcia kiełkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta* [Concepts Sprouting from Things. Philosophical Inspirations in Zbigniew Herbert's Work], Kraków: Platan, 279-304.
- Eliade, Mircea (1963), *Myth and Reality* [Aspects du mythe], transl. Willard R. Trask, New York: Harper & Row.
- (1968), *The Sacred and the Profane*, transl. Willard R. Trask, New York: Harcourt, Brace & World.
- Feder, Lillian (1980), "Myth, poetry, and critical theory", in: J. P. Strelka (ed), *Literary Criticism and Myth*, London: Pennsylvania State University Press, 51-71.
- Freud, Sigmund (1953b), "A disturbance of memory on the Acropolis (1936)", in: James Strachey (ed), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXII (1932-1936), London: Hogarth, 237-248. Quoted from: Michael Newman, accessed 25 September 2014. <http://pl.scribd.com/doc/68155992/A-Disturbance-of-Memory-on-the-Acropolis>, 1-6.
- Herbert, Zbigniew (1973), "Akropol i duszyczka [Acropolis and the Little Soul]", *Więź* 4.
- (1991), *Barbarzyńca w ogrodzie* [Barbarian in the Garden], Lublin: Test.
- (1993), "History of the Minotaur", in: *Mr. Cogito*, transl. John & Bogdana Carpenter, Hopewell, NJ: Ecco Press, 37.
- (1999a), "Dziariusz grecki (Notatki) [The Greek Diary (Notes)], 1970", *Zeszyty Literackie* 68 (4): 43-61.
- (1999b), "Sztuka empatii. Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem [The Art of Empathy: Interview with Zbigniew Herbert]", interview by Renata Górczyńska, *Zeszyty Literackie* 68 (4): 156-165.
- (2000a), *Labirynt nad morzem*, Warsaw: Zeszyty Literackie.
- (2000b), "Nota wydawcy [Editor's Note]", in: *Labirynt nad morzem*, 205-209.

- (2000c), *Poezje wybrane. Selected Poems*, transl. John & Bogdana Carpenter, Czesław Miłosz, & Peter Dale Scott, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- & Henryk Elzenberg (2002), *Korespondencja* [Letters], Warsaw: Zeszyty Literackie.
- (2006a), "Herbert i Kochane zwierzątka {Listy do Magdaleny i Zbigniewa Czajkowskich} [Herbert and Beloved Animals. Letters to Magdalena & Zbigniew Czajkowski]", Warsaw: Rosner.
- & Czesław Miłosz (2006b), *Korespondencja* [Letters], Warsaw: Zeszyty Literackie.
- (2009a), *Collected Poems 1956-1998*, transl. Czesław Miłosz, Peter Dale Scott & Alissa Valles, London: Atlantic Books.
- (2009b), "Holy Iona, czyli kartka z podróży [Holy Iona, or a Postcard from a Journey]", in: *Barbarzyńca w podróży* [Barbarian in the Journey], Warsaw: Biblioteka Polityki, 95-96.
- (2010), *The Collected Prose 1948-1998*, ed. Alissa Valles, New York: Ecco.

Herbert's essays from *The Collected Prose*:

- (2010a), "Acropolis" [from *Labyrinth on the Sea – LS*], transl. Alissa Valles, 395-525.
- (2010b), "Among the Dorians" [from *Barbarian in the Garden*], transl. Michael March & Jarosław Anders, 14-25.
- (2010c), "Antaeus", transl. John & Bogdana Carpenter or Alissa Valles, 307-311.
- (2010d), "Attempt at a Description of the Greek Landscape" [from *Labyrinth on the Sea*], transl. Alissa Valles, 440-461.
- (2010e), "Labyrinth on the Sea", transl. Alissa Valles, 395-439.

Jakacka, Natalia (2005), "Współczucie dla Minotaura [Compassion for the Minotaur]", in: J. M. Ruszar (ed), *Czulość dla Minotaura*, Lublin: Gaudium, 25-29.

Kawafis, Konstandinos [Cavafy, C. P.] (2011), *Jeżeli do Itaki wybierasz się w podróż...* [As you set out for Ithaca...], transl. Antoni Libera, Kraków: Znak.

Kruczkowska, Joanna (2015), "Cavafy in Poland", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 39.2: 266-285.

Ruszar, J. M. (ed) (2005), *Czulość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretnego w twórczości Zbigniewa Herberta* [Tenderness for the Minotaur. Metaphysics and Love of the Real in Zbigniew Herbert's Work], Lublin: Gaudium.

Scott, Jill (2004), "Translating myth: the task of speaking time and space", in: Katherine M. Faull (ed), *Translation and Culture*, Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 58-72.

Terkenli, Theano (2001), "Towards a theory of the landscape: the Aegean landscape as a cultural image", in: *Landscape and Urban Planning* 57: 197-208.

Page left blank

THREE GREEK FOLK BALLADS IN THEIR BALKAN CONTEXT

Walter Puchner

This paper analyses three Greek oral ballads in their Balkan connections, "The Ballad of the Dead Brother", "The Ballad of the Bridge of Arta", and "The Ballad of the Returning Husband", in their wider geographical context, giving emphasis to the examination of the regional versions and discussing the extended international bibliography about these traditional songs. One of the main goals of the paper is to enhance the comparative perspective of modern Greek studies in the framework of Balkan studies, as many phenomena of the traditional and modern Greek culture, folk and "high" culture, can be understood properly only in a wider geographical perspective, due to the fact that significant parts of this culture are interconnected with nearly all south-east European countries.

It may be considered an astonishing fact that the folk culture and oral literature of the countries of South-East Europe, expressed in so many different languages, have a quite coherent profile and are linked together by a series of similar topics in folk songs as well as in oral narratives (Puchner 2016). As oral literature had an important impact on the written literature during the centuries after the fall of Byzantium, the texts of the "high" national literatures are thematically connected in a very similar way (Puchner 2015). This web of interlingual contexts is a significant factor which has to be seriously taken into account when dealing with Modern Greek folklore; the necessity of a comparative dimension of analysis is evident for nearly all manifestations of Greek folk culture and oral literature, due to the mobility of the population even in Byzantine times and the intensive historical and cultural contacts of the peoples of the region under Ottoman rule.

In this article I shall try to exemplify this sort of transnational and translingual connectedness of Greek folklore by means of three examples, located in the thematic area of ballad singing. This loosely defined category of narrative folk songs¹ is very rich in the Balkan region. Unfortunately, this study cannot deal with the singing process, music, situational contexts and sociological functions of the songs, but is restricted to the texts and

1. For the problem of defining ballads as a separate category of narrative folk songs see Brednich (1977), Seemann *et al.* (1967), Seemann (1973) etc.

their content; this choice is not based on a specific methodological argument but on the fact that most of the published variants or hand-written versions in folklore archives or song collections lack notation of the music. On the other hand, emphasis is placed on an exhaustive bibliography of variants of texts and studies in the different Balkan languages, which is difficult and time-consuming to collect but essential to take into consideration in order to document the dissemination and the variability of a song. In some cases this bibliography is quite extensive.

EXAMPLE 1: THE BALLAD OF THE DEAD BROTHER

This ballad is well known in the romantic literary version of the author of the adventures of Baron Münchhausen, Gottfried August Bürger, entitled "Lenore" (1773). It is sung mostly as a wedding song from southern Greece up to eastern Hungary, and can be documented in Greek, South Slavic, Albanian, Romanian, and Hungarian versions² (for the Greek-Bulgarian versions there exist some special studies: Bojadžieva 1980, Burkhart 1971, 1981, Dinekov 1971). The macabre story about the resurrection of the dead brother, to fulfil the vow he made to his mother to bring back his sister who had married far from home, attracted the interest of researchers even in the 19th century (Šišmanov 1896, 1898, Schischmanov 1894, Dieterich 1902: 147-50, Siupiur 1968, Topalov 2012). This legend of a revenant (Impelizzeri 1944, Burkhart 1989: 65-108) provoked different theories of origin (Spyridakēs 1944-5): from the myth of Demeter and Persephone or Adonis (Spyridakēs 1972: 196 ff.) to Christian lives of saints (Vlachogiannēs 1944, Lavagnini 1953) and the English ballad of "The Suffolk Miracle" (Mētsakēs 1982: 11 ff.). The variability of the sequence of motifs is rather restricted; significant deviations can be located only in Hungarian, Serbian and Romanian versions. However, the shortening of the story depends also on the concrete situation of singing (paradigms in Burkhart 1989: 187 ff.). For the Greek versions there exists also a special bibliography (Krikos 1975).

The narrative song is based on the institutional crisis of family, which is destroyed by an egocentric mother and her absurd curse on her only

2. For Greek variants and studies see Hellēnika Dēmotika Tragoudia (1962: 309-319), Baud-Bovy (1936: 168), Petropoulos (1958-9: I 360 f.), Politēs (1885), Psichari (1884), Ioannidou-Barbarigou (1980), etc. For the South-Slavic versions Wollner (1882), Schischmanov (1894), for the Albanian Çabej (1934), Hoerburger (1962), Lambertz (1922: 70-3), Arapi (1986: 5-11, 1996: 11-136), for the Romanian Vrabie (1957), for the Hungarian in Transylvania Antal (1977).

daughter that she should not marry far from home or at all; this definitely goes against the strategy of survival and the enhancement of fertility in every traditional community. This otherwise ideal family consists of nine brothers and one sister, as well as the mother; no father is mentioned. All the members of the family are against a marriage of the daughter far from home, except for the youngest one, Constantine, who approves this option. He swears to his mother that in the event of necessity he will bring his sister back. In just one year all nine brothers die. The lonely mother goes to the grave of the youngest one and calls on him to keep his promise. The dead brother departs and brings his sister back (Meraklēs 1966). On the way back, with both riding a horse, the birds comment on the unprecedented fact that a dead person accompanies a living one³, and Areti asks her brother several times why he looks so strange; his answers are always ambiguous. Reaching the house the dead man disappears into his grave, the daughter knocks on the door of the ("smokeless") house; only after several efforts is the door opened, and mother and daughter fall down dead without any further explanation. The catastrophe of the entire family is complete.

Recent interpretations have underlined that the starting point of the destruction of the whole family is the curse of the mother, who tries to prevent the creation of a new family (in some variants she does not agree to marry her daughter at all); this action against the laws of life and the community activates a whole chain of catastrophic events, indicating several transgressions of borders: the oath of the youngest son, who fulfils his promise even after death,⁴ the marriage of the daughter abroad (there is no information about her new family, no question why she must return home or resistance to it), and the presence of the dead among the living: the return also brings death to the last survivors (daughter and mother). The analyses have given emphasis to the role of the birds, who only the dead brother can understand, as well as to the dialogic structure of the questions and answers during the ride home (return to death): the answers of the dead brother are ambiguous and delay the recognition process; tragic irony is created, because the listeners know better than the daughter that her brother is dead. The "smokeless" home is the realm of death: no recognition is needed any more; the return to the catastrophic mother,

3. For the role and function of the speaking birds see Politēs (1956).

4. This oath is obligatory for the dead person, otherwise he cannot be redeemed (Puchner 1996: 23 ff., Wopmann 1961).

who is the cause of the destruction, is an initiation to the other world. The journey back home was a journey to death.⁵

EXAMPLE 2: THE BALLAD OF THE BRIDGE OF ARTA

The ballad of the dead brother has often been dramatised in the different national literatures of the Balkans; however, even more often the ballad of the burying of a sacrifice under the foundations of difficult buildings or the walling-up of the wife of the *protomastoras* has been transposed into a theatrical work (in Romania 26 times, Reichert-Schenk 1994). The basic intellectual concept of the legend of the foundation sacrifice is rooted in a pre-animistic or animistic *Weltanschauung* (Schier 1977) and the anticipation of sacrifice as an act of *do-ut-des* which is done by the *homo necans* in order to get some benefit (Burkert 1983): a difficult building can only be erected successfully if the supernatural powers are appeased by a sacrifice, in order to tolerate the building and to give it stability (Sartori 1898, Boberg 1955). In the Christianised versions of this legend the sacrifice is transformed into a pact of the master builder with the devil, in order to complete successfully the erection of a new church. But this metaphysical barter is linked to another superstition as well: the belief in the animation of architectural structures; this soul-giving act is usually realised by violent death (in cosmogonic myths the creation of the world involves killing the ur-giant), the walling-up of a human being bestows on the building impregnability and indestructibility, life and permanence (Taloş 1981, Papa-michael-Koutroubas 1981, Brewster 1971, Köhler 1894). The social position of the sacrificed victims varies from the anonymous orphan and the virgin maid (the magical power of innocence) to the wife of the master builder (supreme value of the sacrifice).

In south-eastern Europe the difficult building is a mythical city or an impregnable fortress (the city as a cosmological *imago mundi*, the sacred centre of the axis of the universe), a fortified monastery (search for the holy place, monastery as an image of paradise, celestial Jerusalem), or a bridge (transgression of natural borders, *rite de passage*, initiation test, taming of the catastrophic power of nature) (Ranke 1979, Moser-Rath 1979). The global motif of the foundation sacrifice can be documented in ritual practice and in more sublimated forms as animal sacrifice (the cock

5. For an analysis of all Greek variants see Saunier (2007), for the motif of marriage with the dead and the journey of initiation see Xanthakou (1985).

at the laying of the foundations)⁶ or the walling-up of the shadow (Taloş 1969: 208 ff.). In the central and northern Balkans the architecture is usually a city, while in the middle and the southern regions it is a bridge (Pögl 1979). In the case of legends and songs on the foundation of cities (Cretu 1986: 127-44) the city named is usually the Albanian Skutari (Shkodër, Skodra, Skadar), Bulgarian Sliven (Strauss 1895: 407 f.), Hungarian Deva, or the Rumanian fortified monastery of Argeş; in the case of the bridge, the bridge of Arta in Epirus is predominant, but apart from different river names there is also mentioned the tiny thread-like bridge to the other world (της τρίχας το γεφύρι), which the souls of the dead have to cross (Dinzelbacher 1973, Puchner 2009: 153-164). Among the names for the master builder frequent are the Hungarian Kőműves Kelemen (master Clemens) and the Romanian Meşterul Manole.

For this folk ballad there exist some extensive studies, for one language or region, or comparative ones,⁷ but also religious and philosophical studies (Eliade 1943, 1982, Fochi 1987-8, Bădescu 1986) as well as collections of variants from Hungary (Ráduly 1979, Ág 1961, Jevszejev 1965), Transylvania (Mailand 1981, Almási 1978, Taloş 1962) and the former Danubian Principalities of Moldavia and Walachia (Taloş 1973, Caracostea 1942, Găzdaru 1932, 1952, Amzulescu 1964: III 7-58, Oisteanu 1984, Anghelescu 1984), from the Aromuns (Schladebach 1894), the Pomaks (Mët-sakēs 1982: 25 ff.), the Roma (Gilliat-Smith 1962, Penzer 1962), from Serbia (Krauss 1887), Bulgaria (Bojadžieva 1980), Slavo-Macedonia (Šapkaliska 1988, Kiteski 1985, Petrovski 1989), the Albanian-speaking regions (Sako 1966, 1967, 1969, 1984, Fetiū 1981, Mitko 1878, Kamsi 1987, Norris 1993: 61 f., Elsie 1994: 201-203), the Greek-speaking areas (also in Asia Minor, Megas 1971, 1976, Sansaridou-Hendricks 1991), and from the Separdi-speaking population (Armistead & Silverman 1963). Other groups of studies deal with the ballad of foundation sacrifice in literature (Diplich 1976, Reichert-Schenk 1994, Beaton 1996, Schubert 2001, Ciompec 1979), in film (Dimitrescu-Buşulenga 1977), with questions of gender and power (only the wife or sister of the master builder is walled up, Mandel 1983),

6. For animal sacrifices in the Greek-speaking Balkans see Aikaterinidēs (1979), for south-eastern Europe in general Stahl (1976).

7. Megas (1971, 1976), Fochi (1970), Politēs (1904: 775, 1113, 1914: no 89), Baud-Bovy (1936: 168-74), Dieterich (1902: 150-2), Şăineanu (1896), Sainéan (1902), Arnaudov (1920), Skok (1929), Caraman (1932-3, 1934), Cocchiara (1950), Stefanović (1934-5), Vargyas (1960, 1967), Hadzisz (1960), Taloş (1969), Papadima (1962), Pop (1963), Vrabie (1966), Sako (1971) etc. See also a new overview in Oikonomidēs (1997).

with the interpretation of archaic rituals as *emmurement* (Dundes 1989, Popa 1978), with problems of structure and semantics (Parpulova 1983, 1984), with semiotics and mathematics (Radoi 1978), style and aesthetics (Renzi 1969: 75-86), with relations of folklore and religion in mediaeval times in South-East Europe (Parpulova-Gribble 1988), with moral questions (Zimmermann 1979), speculations on the existence of ethnostereotypes (e.g. Fanache 1979) etc. The special bibliography cannot be overlooked anymore, but eventually an exhaustive citation is not even necessary, because these studies are very uneven and different in scope, method and quality.

The main part of these studies is dedicated to the question of chronological priority of regional and linguistic variants, the age and the area of origin of the song; as could be expected, no consensus could be achieved on these problems.⁸ Although the universality of the motif of the founda-

8. Even Dieterich (1902) differentiates between a northern and a southern group of texts and observes, that the sentimental motif of the baby, which should be nursed by the walled-up wife of the master builder, is disseminated only in the Slavic group of the ballad. Schladebach (1894) is of the opinion that the Aromunic-Serbian variants are the oldest, contrary to Sarudy (1899), who gives priority to the Greek-Albanian versions. Şainéan (1902) thinks that because of the Ikaros-motif in the Rumanian variants, they should be considered the oldest ones. Arnaudov (1920) examines 57 Bulgarian and 14 Greek variants and locates the origin of the song in Epirus. Skok (1929) thinks that the ballad is of Aromunic origin. Stefanović (1934-5) provides a polygenetic model of origin. Caraman (1934) believes that the song is of Greek origin, Cocchiara (1950) considers the Greek and Rumanian versions to be the oldest, in opposite to the Serbocroatian versions, which seems to him extensions of the original sequence of motives – the most archaic versions can be found in the Greek variants. Contrary to these opinions Vargyas (1960 [1967]), in a systematic comparative study, defended the Hungarian origin of the song and underlined the diversity of the South-Slavic material; this theory is questioned by Megas in his book review in *Laografia* 18 (1959-61) 561-77 (Megas 1976: 137-153; at that time he had collected as many as 264 Greek variants of the song), but also by Dimitrios Hatzis in his Hungarian article (Hadzisz 1961), where the route of dissemination Hungary → Bulgaria → Greece is doubted because of the fact that in the Greek versions the building is in all cases a bridge, and bridges were mainly built from the 17th century on. Violent reactions to this theory came also from Rumania: Taloş (1962) publishes *colinda*-versions from Transylvania in an archaic short form (which can be interpreted as original forms or reduced infantile forms of *quête*-songs); Pop (1963) explains that the archetypical forms from southern Transylvania and Banat with only the sacrifice of wife or child have not been analysed; this should be considered the original form, although he favours a polygenetic origin of the song. With Vrabie (1966) the research is further intensified: he analyses 22 Greek, 42 Bulgarian, 5 Albanian, 5 Serbian and 55 Rumanian songs (of these songs 15 are Christmas-*colinde*), and he comes to the conclusion that the Greek versions have the most consistent sequence of motifs. Sako (1966) pleads in favour of the origin of the ballad in the Albanian version, which was published in 1878, about the foundation of the city Skodra (Skutari). Taloş (1973) provides further arguments against Vargyas: 35 of the 36 «Hungarian» variants of Var-

tion sacrifice increases the plausibility of a polygenetic origin, the high consistency of the sequence of motives points rather in the opposite direction: the possibility of dissemination through the builder guilds of Epirus, who constructed most of the elaborate houses all over the Ottoman Balkans and all the bridges over the dangerous rivers after the 17th century. Samuel Baud-Bovy argued in a letter to Vargyas that the construction of stone bridges in the narrow ravines of the Balkans was a by far more dangerous undertaking than the building of a fortress (letter of 26th August 1960, published in Megas 1976: 125 f.). The arguments used in this controversy about the priority of the national origin of the ballad are mostly the number of the published variants, the logical consistency of the sequence of motifs, and the archaic archetypal structure vs. sentimental or literary elaboration of the motives. After the systematic studies of Vargyas 1967, Megas 1976: 125-177 and Taloş 1989 (2001), who favour the Hungarian, Greek and Romanian origin of the ballad respectively, the problem of origin is based on firm ground as far as the material of text variants is concerned, although there is no consensus on the theories provided: Mircea Eliade localises the archaic motif of the foundation sacrifice in a pre-Indo-European stratum of Geto-Thracian cultural heritage in the Danube-Balkan-region (Eliade 1982: 198 ff.), whereas Megas underlines the fact that the variants of the song from Cappadocia in the central regions of Asia Minor can only be connected with Byzantine culture⁹.

In general, two macro-regions and types of the ballad can be distinguished: 1) a Hungarian-Romanian-South Slavic-Albanian zone in the

gyas come from Transylvania; Megas 1976 considers these short forms of the Rumanian *quête*-songs as reduced forms of a process of dissolution and provides the argument that only the Greek songs have exclusively a bridge as the difficult architectonic construction, where a very real danger of collapse is evident; the non-Hellenic versions treat the voluntary sacrifice of the wife of the master builder in a more human and sentimental way; he rejects the theory of polygenesis.

9. Megas (1976: 178 ff). His line of argumentation also includes the fact that the most archaic elements of the sacrifice, without any sentimentalism, can be found only in some Greek variants; he also points to the fact that he was able to collect more than all the other scholars: 333 Greek versions. Since the year 1842 45 variants had been recorded in Euboea and the Northern Sporades, 41 in the Peloponnese, 35 in Thrace, 31 in Cyprus, 27 in Pontus (Asia Minor), 20 in the Dodecanese, 18 in mainland Greece, Cappadocia and Lycaonia as well as Crete, 17 in the Ionian islands, in 16 Greek Macedonia, 12 in Epirus and the Cyclades, 9 in Thessaly etc. (Megas 1976: 62). This diagnosis of Greek origin was expressed before Megas by Arnaudov, Caraman and Cocchiara; Skok mentions Aromunian builder guilds. A recent Hungarian study (Tóth 2010) makes a connection between the walled-up soul and the Byzantine *στοιχειό* (local ghost, *genius loci*).

northern Balkan area, where the foundation of a city or the construction of the fortified monastery of Argeş dominates (or the fortified cities of Deva and Skodra; this type of song was published for the first time in 1852 by Vasile Alecsandri and the French translation met with a favourable reception all over Europe);¹⁰ and 2) a southern Balkan-Mediterranean-Hellenic-South Slavic-Aromunic zone, which stretches from the Ionian Sea to inner Asia minor and Cyprus (this type of song was published for the first time by Niccolò Tommaseo, recorded on the Ionian Islands in 1842; the Italian translation likewise met with a favourable reception all over Europe).¹¹

The ballad of the Arta bridge is sung as narrative song, but also as a lamentation or a quète-song (κάλανδα) of children in the midwinter period or on Easter Monday in memory of the dead souls (for the melodies see Hellēnika Dēmōtika Tragoudia 1968, 108-13). In the variants of the song in the northern Balkans, the Black Prince orders the rebuilding of the ruined walls of the monastery of Argeş (a shepherd shows him the location of the ruins) and threatens the nine builders and their master Manole with walling them up, because the construction repeatedly falls down every night. Manole has a prophetic dream that the fortification will gain stability only if the first wife or sister of the builders, coming in the morning to bring food to the men, will be immured in the building. The choice of destiny is the wife of Manole and she is walled up despite her supplications that she has to nurse her newborn child. The Black Prince asks the builders on the roof if they have finished their work and if they are able to build a more beautiful monastery than this, and after their positive answer he angrily orders them to demolish the ladders and scaffolds. The builders on the roof manufacture wings from the shingles, but only master Manole, diverted by the voice of his dying wife, falls from the steep roof to his death (Ikaros-motif) (Eliade 1982: 173-81).

The Hungarian variants about master Clemens and his twelve builders, who has to erect the fortification of the citadel of Deva, have no prophetic dream and leave the finding of the solution (walling-up of the first wife

10. Vasile Alecsandri, *Balade adunate și îndreptate*, Iași 1852 ("Mănăstirea Argeşului", *Poezii populare ale Românilor*, ed. Gh. Vrabie, Bucharest 1965, vol. I 250-60, vol. II 159-64 comments and variants), and his own translation in *Ballades et chants populaires de Roumanie*, Paris 1855, 143-58.

11. N. Tommaseo, *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci...*, vol. 3, *Canti del popolo greco*, Venezia 1842, 178 ff. Other early records exists for Cyprus in 1850 (Manoussos 1850: II 21), mainland Greece (Iatridēs 1859: 28 ff.) Thrace in 1875 (Lüdeke 1943: 181 ff, 1964: no 110), Crete in 1876 (Jeannarakis 1876: 209 f.), Cappadocia in 1883 (translation in Garnett 1896: 71 ff.).

who brings lunch to the builders) unexplained, also integrating in the plot the newborn son of the master builder, who is orphaned and left crying all night, so that the repentant master builder cannot sleep (Balassa & Ortutay 1982: 569 f.).

In the southern Balkans-Mediterranean-Asia Minor versions the construction is in every case a bridge, built by 45 master builders and 62 apprentices: the redeeming suggestion is given by birds, the spirit of the river or a prophetic dream; the choice of the victim in several cases is not a matter of chance, but the wife of the master builder is selected immediately. He pretends that his wedding ring has fallen into the pier, and his wife climbs down to fetch it. There she is immured in the stones. The motif of the newborn child that has to be nursed and the Ikaros-motif are missing. Instead the dying woman utters a curse on the bridge: they were three sisters, the one was immured in the Danube bridge, the other in the Vardar bridge (with variations), and she, the third sister, is going to be immured in the Arta bridge; just as her heart is trembling, in the same way the bridge will tremble, and as her hair is falling, the passers-by will fall from the bridge. The master builder urges her to change this curse, because her brother, returning home from abroad, will have the same fate; so she changes the curse into a benediction: iron is her heart, the bridge will also be of iron¹².

The Aromunian versions are composed as a combination of the two basic types of the song; the introductory motifs are significantly elaborated: it is already seven years since the construction of the bridge started, undertaken by three brothers (under threat of being killed), till a bird gives the solution: the beautiful wife of the youngest brother should be walled up. The motif of the child is strongly elaborated and sentimentalised: the builders should leave the breasts of the immured wife free, so she could nurse little Constantine, otherwise he will die starving. The child-motif is

12. Hellēnika Dēmōtika Tragoudia (1962: 319-325). The motifs listed in the analysis of Megas (1976) are the following: I. introductory motifs (an order of the king, the number of masters and apprentices, the names, the threat of being killed, the lamentation), II. the announcement of the victim (by a bird, the ghost of the river or a *drake*, a voice from heaven, the thinking of the master builder), III. the selection of the victim by chance or by casting lots, IV. the invitation of the victim (by an apprentice, a boy, by a bird, by the master builder himself; the presentiment of the wife, several times the motif of the newborn child), V. the wedding-ring episode, VI. the immurement (sometimes the measurement of the shadow, the requests of the wife because of the child, negative answers of the master builder), VII. the fate of the three sisters, VIII. The curse and its cancellation, IX. instructions (child etc.) (Megas 1976: 21-23).

combined with the curse: the river should cry like the baby, the Arta bridge should tremble like her body, and just as her milk flows from the breasts, so must the river flow and every month be assuaged by a drowned man¹³.

Despite all the rationalisations and sentimentalisations, the supernatural transmission of the message to sacrifice the victim and the simulation of a specific reason for the wife of the master builder to go down to the foundations of the building, the basic concept of voluntary sacrifice is visible in many versions, analogous to the archaic anticipation of sacrifice; the motif of the three sisters in the Greek versions promotes this sort of painful human sacrifice to the level of a repetitive standard case, and the curse of the immured wife, transformed to a benediction, in the end accepts the animistic-archetypical worldview of animation: the trembling of the immured wife is transferred according to the laws of the magic of analogy to the bridge, and the heart of stone or iron is the guarantor of the stability of the building. The motif of the returning brother is just a secondary attempt at psychological explanation; the task and the meaning of the sacrifice is to hold together the construction.

EXAMPLE 3: THE BALLAD OF THE RETURNING HUSBAND

This type of song is widely disseminated in south-eastern Europe and originates in a whole complex of related oral narratives (ATU 974, Siuts 1962: 79), which are dispersed, split between heroic legends and satirical adultery anecdotes, all over Europe and seem to be of considerable antiquity: according to some theories this return story was integrated *a posteriori* in the *Odyssey* (Kakridēs 1956) and became, with the Homeric epos as starting point, the object of numerous literary elaborations (Holzapfel 1990, Seemann 1965, Spettstösser 1889, Ortiz 1931, Frenzel 1976: 329-41, 1988: 558-65). The reasons for the husband's absence vary from seasonal work abroad, pilgrimage or service in the army as a soldier to more temporary activities such as hunting; sometimes there is no information at all about the reason. In south-eastern Europe the motivation of seasonal and ambulant work is prevalent, as expressed in the separate category of songs on the absence of husband and sons from home, and on separation and emigration (τραγουδία της ξενιτιάς, *pečalbarski pesni*, Saunier 1983, Puchner 1985, 1996a, 2016: 77 f.). The main topic of the ballad exists in different versions: with or without the motif that the unexpected return of

13. At this point also we have the motif of the three sisters (Papahagi 1922: 67-73 "Puntea din Arta", translated in Megas 1976: 200-3).

the husband happens on the day of his wife's remarriage, with punishment of the adulteress or the bad mother-in-law etc. The essential point is in any case the recognition scene between husband and wife (at the fountain, in front of the home) with the help of the 'signs of the house' and the 'signs of the body', which only the husband could know (Liebrecht 1879: 167 ff., 186 ff., 212, Seemann 1951).

The ballad of the returning husband (Ο γυρισμός του ξενιτεμένου) is disseminated among the Romanians, Bulgarians, Albanians, Serbo-Croatians and Greeks, in secondary variants also in Hungary and among the ladino-speaking population.¹⁴ In some comparative studies (Pllana 1971, 1978) Homer's *Odyssey* is taken into account (Parks 1981, Çabej 1980, Jakoski 1979, Romaios 1952), while others have denied such a connection (Baud-Bovy 1936: 227-33); some versions combine the motif of return with adultery and retribution¹⁵, with the figure of the bad mother-in-law (Saunier 1979: 175-82, 2001: 94 ff., Beaton 1980: 127-35). The return motif can also be found in the Greek versions of "Little Constantine" (Μικροκωνσταντίνος), which is sometimes considered to belong to the Akritic songs and is sung among the Arbëreshë (Albanian minority in south Italy) and on Crete as a wedding song, as well as among the *anastenaria/nestinari* in historical Thrace and today in Greek Macedonia as panegyric song for Saint Constantine (Puchner 2009); in this song the bad mother-in-law, during the absence of her son, exiles her daughter-in-law from home to the high mountains, but she survives. The recognition scene with a ritualistic question-answer sequence is very close to the conventional type of the return ballad (Hellēnika Dēmotika Tragoudia 1962: 350 ff.). This *anagnorisis* has a dialogic structure and a quite dramatic quality. As a strategy of testing the fidelity of his wife the husband uses a conventional trick: he pretends that her husband has died in his arms and he has given the dying man a scarf and candle – she declares that she will return it to him; the

14. Fochi (1966, 1972, 1987-8), Lord (1982), Shala (1981), Jakoski (1983), Lambertz (1922: 67-69), Medenica (1934), Hellēnika Dēmotika Tragoudia (1962: 360-3), Spyridakēs (1972: 210-2), Romaios (1953), Vargyas (1983: II 486), Armistead & Silverman (1971: 301-18).

15. As in the Hungarian ballad of Barcsai, where the young son betrays to his father the affairs of his mother; the father returns immediately, finds the lover in a trunk and decapitates him; his wife is tarred and burnt (Balassa & Ortutay 1982: 573 f.). Here the long absence is transformed into a sudden and unexpected return. Adultery ballads, ending with the violent killing of the wife, are also known in Greece with different variations (Hellēnika Dēmotika Tragoudia 1962: 363-7). In a version of eastern Thrace (today Bulgaria) we encounter the horrible detail that the head of the decapitated wife is ground in the mill, so that the girls have red and white powder for cosmetics (*ibid.* 367).

same is repeated several times with different objects and actions, but at the point where the dead husband should have told his friend to kiss his wife instead of him and her answer is constantly the same (return of the kiss), the "stranger" prefers to declare his real identity. Now it is the turn of the wife to show mistrust and to examine the stranger: the recognition of the "signs of the home" (apple tree at the door, grape vine in the yard with sweet wine) does not convince her yet (as wine seller he could have seen them), but the knowledge of the "signs of body" on intimate corporal parts (birth mark on the breast, under the shoulder) does not leave any space for doubt as to the real identity of her husband (Polītēs 1914: no 84, Tommaseo 1842: 148 f., Kind 1833, no 3). The dialogical test of the fidelity of his wife has a rather playful character: the kiss motif (and the answer of the wife that he should take the "borrowed" kiss from her like the scarf and the candle) enhances the suspicion that his wife has understood very well the testing play of her moral integrity and provokes the "stranger": the "unrecognised" husband withdraws immediately and quickly declares his identity and subsequently he is the victim of the testing of his own identity by questions from her side.

This play of ἐρωταπόκρισις is also used in the versions of the return of the husband on the day of his wife's remarriage; but in these cases the playful questioning about the "sign of the house" and the signs of intimate points of the body is more complex, because the object of recognition of the many times disguised husband (as beggar etc.) is often a ring, or alternatively the animals of the house recognise their returning master; in these cases the subsequent episode is follows the Homeric scheme: the expulsion of the wooers.

It has hopefully been demonstrated by these three examples of common Greek ballad narrative songs as well as by the numerous bibliography on each topic that in dealing with Greek folklore the comparative dimension is indispensable, and that the variants and versions of each song have to be positioned in the macro-regional framework of South-East European oral literature and examined and analysed independently of language and dialect, and beyond the borders of ethnic groups and national states, even beyond religious beliefs, in a common Balkan framework. As most of the ethnographic fieldwork and folklore research is traditionally organised along the ideological guidelines of nation states, and research methods, questions and problematics are influenced by more or less nationalistic state ideologies, this sort of comparativism in south-eastern Europe folk-

lore seems to be just in its early stages (Puchner 2016). There are only a few specialists and research institutions that are able to undertake such a task, and international cooperation is unavoidable and greatly needed. The same difficulties can be diagnosed for the comparative philology of high literatures in south-east Europe (Puchner 2015), where the research situation is even more complicated, because the aesthetic qualities of art works in the medium of language *a priori* cannot be compared between different languages. Nevertheless, the commensurability of contents, topics, motifs, thematic priorities, styles, ideas and ideologies, tendencies, ways of expression, vocabulary etc. guarantees an exciting insight in the uniqueness of Balkan literature in its historic development. Similar are the benefits for the comparative examination of oral literature and folklore, because in this field the significant degree of coherence of the folk culture in the Balkans is even more impressive. Modern Greek studies should seriously take into consideration this comparative aspect, as Greek was a sort of hegemonic language in the area and a special medium of dissemination, translation and oral transmission (Puchner 2011).

REFERENCES CITED

- Ág, T. (1961) "Kőműves Kelemen' a Zoborvidéken", *Néprajzi Közlemények*.
- Aikaterinidēs, Geōrgios (1979), Γεώργιος Αικατερινίδης, "Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες: λειτουργία, μορφολογία, τυπολογία", PhD thesis, Athens.
- Almási, István (1978), "Népballadák a Küküllő metnén", *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 22: 85-94.
- Amzulescu, Al. (1964), *Balade populare romanêști*, 3 vols, Bucharest.
- Anghelescu, Serban (1984), "The wall and the water: marginalia to Master Manole", *Cahier roumains d'études littéraires*, 79-83.
- Antal, Árpád (1977), "A Lenore-monda az erdélyi magyar folklórban", *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 21: 94-9.
- Arapí, Fatos (1986), *Këngë të moçme shqiptare*. Studime, Tirana.
- Arapí, Fatos (1996), *Ancient Albanian Songs. Studies*, transl. William Bland, Tirana.
- Armistead, Samuel G. & Joseph H. Silverman (1963), "A Judeo-Spanish derivative of the ballad of the Bridge of Arta", *Journal of American Folklore* 76, fasc. 299: 16-20.
- Armistead, Samuel G. & Joseph H. Silverman (1971), *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Berkeley, Los Angeles & London.
- Arnaudov, Mihail (1920), Михаил Арнаудов, "Въградена невеста", *Студии върху българските обреди и легенди*, Sofia (Зборник за народни умотворения и народопис 34: 245-512).
- Bădescu, Horia (1986), *Meșterul Manole sau Imanența tragicului*, Bucharest.
- Balassa, Ivan & Gyula Ortutay (1982), *Ungarische Volkskunde*, Munich & Budapest.
- Baud-Bovy, Samuel (1936), *La chanson populaire grecque du Dodécanèse I. Les textes*, Paris 1936.
- Beaton, Roderick (1980), *Folk Poetry of Modern Greece*, Oxford.
- Beaton, Roderick (1996), "The Greek ballad 'The Bridge of Arta' as mythos", in: Alan Dundes (ed), *The Walled Up Wife: a case book*, Madison, 63-70.
- Boberg, Inge Margrette (1955), *Baumeistersagen*, Helsinki (FFC 151).
- Bojadžieva, Stojanka (1980), "Bulgarisch-griechische Balladenparallelen", in: Pan-telei Shterev (ed), *Cultural Relations Between Greeks and Bulgarians from the Middle of the 15th to the Middle of the 19th Centuries*, Thessaloniki, 141-55.

- Brednich, Rolf-Wilhelm (1977), "Ballade", *Enzyklopädie des Märchens* 1: 1150-70.
- Brewster, P. G., "The foundation sacrifice motif in legends, folksongs, games and dance", *Zeitschrift für Ethnologie* 69: 71-89.
- Burkert, Walter (1983), *Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, Los Angeles & London.
- Burkhart, Dagmar (1971), "Nachträge zum Lenoren-Motiv auf dem Balkan", *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, vol. 7, Sofia, 863-8.
- Burkhart, Dagmar (1981), "Zum Funktionswandel balkanischer Volksballaden", in: Walter Puchner (ed), *Probleme der Balladenforschung. 11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina, Griechenland*, Ioannina, 155-78.
- Burkhart, Dagmar (1989), *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin & Hamburg.
- Çabej, Eqrem (1934), "Kënga e Lenorës në poezinë popullore shqiptare", *Normalisti* 6 (Elbasan 1934) (reprint *Studime gjuhësore* 5: 92-6).
- Çabej, Eqrem (1980), "Le petit Konstantin et le retour d'Ulysse", *Les Lettres albanaises* 2: 242-7.
- Caracostea, D. (1942), "Material sud-est european și formă românească", *Revista Fundațiilor regale*, December, 619-66.
- Caraman, Petru (1932-3), "Contribuții cronologizarea și geneza baladei populare la români", *Anuarul Arhivei de Folclor* 1: 53-105 & 2: 21-88.
- Caraman, Petru (1934), "Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterul Manole în Balcani", *Buletinul Institutului de Filologie română "Alexandru Philippide"* 1: 62-102.
- Ciompec, Gheorghe (1979), *Motivul creației în literatura română*, Bucharest.
- Cocchiara, Giuseppe (1950), "Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione", *Annali del Museo Pitagorico* 1: 38-81.
- Cretu, Vasile Tudor (1986), *Folclor și etnologie. Conexiuni*, Timișoara, 127-44.
- Dieterich, Karl (1902), «Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen», *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12: 145-55, 272-91, 403-15.
- Dimitrescu-Bușulenga, Zoe (1977), "O viziune asupra Meșterul Manole", *Contemporanul* 35: 2.

- Dinekov, Petăr (1971), "La ballade populaire bulgare et ses rapports avec les ballades des autres peuples balkaniques", *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, vol. 7, Sofia, 869-70.
- Dinzelbacher, Peter (1973), *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Vienna.
- Diplich, Hans (1976), *Das Bauopfer als dichterisches Motiv in Südosteuropa*, Munich.
- Dundes, Alan (1989), "The building of Skadar: the measure of meaning of a ballad of the Balkans", in: Alan Dundes, *Folklore Matters*, Knoxville, 151-68.
- Eliade, Mircea (1943), *Comentarii la Legenda Meșterul Manole*, Bucharest.
- Eliade, Mircea (1982), "Meister Manole und das Kloster von Argeș" [1955], *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Cologne & Lövenich.
- Hellēnika Dēmotika Tragoudia (1962), *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (εκλογή)*, vol. 1, Athens (reprint Athens 2000).
- Hellēnika Dēmotika Tragoudia (1968), *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, vol. 3, Athens.
- Elsie, Robert (1994), *Albanian Folktales and Legends*, Tirana.
- Fanache, V. (1979), "Meșterul Manole, contemporanul nostru", *Steaua* 11: 51-2.
- Faragó, Jozsef (1976), "Az ördögszerető baladaja", *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 20: 64-82.
- Fetiu, Sadri (1981), «Besa në baladat shqiptare», *Gjurmime albanologjike – Folklore dhe etnologji* 10: 41-57.
- Fochi, Adrian (1966), "Die rumänische Ballade 'Uncheșeii' und ihre südosteuropäischen Parallelen (Das Thema der Rückkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau)", *Revue des études sud-est européennes* 4: 535-74.
- Fochi, Adrian (1970), "La ballade de 'l'Épouse vendue' dans le folklore sud-est européen", *Revue des études sud-est européennes* 8: 669-714.
- Fochi, Adrian (1972), "Le motif poétique du 'Retour du mari' dans le folklore sud-est européen (La ballade populaire roumaine 'Uncheșeii' et ses parallèles balkaniques)", in: Adrian Fochi, *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucharest, 201-333.
- Fochi, Adrian (1987-8), *Valori ale culturii populare românești*, 2 vols, Bucharest.
- Frenzel, Elisabeth (1976), *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart.
- Frenzel, Elisabeth (1988), *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart.
- Garnett, Lucy M. (1896), *Greek Folk-Poesy*, vol. 1: *Folk-verse*, London 1896.

- Găzdaru, D. (1932), "Legenda Meșterul Manole" *Arhiva*, 88-92.
- Găzdaru, D. (1952), "Contribuția Românilor la progresul cultural al Slavilor III", *Cuget românesc* II/3: 155-9.
- Gilliat-Smith, B. (1962), "A new version of the Song of the Bridge", *Journal of Gypsy Lore Society* ser. 3, vol. 4: 124-33.
- Hadzisz, Dimitriosz G. (1960) [Δημήτριος Γ. Χατζής], "Az Arta hidja ballada magyar változata Kőműves Kelemen", *Különlenyomat az Ethnographia* 4: 1-18.
- Hoerbuerger, Felix (1962), "Erzählliedsingen bei den Albanern des Has-Gebietes (Metohija)", *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 40: 193-201.
- Holzapfel, Otto (1990), "Heimkehr des Gatten (AaTh 974)", *Enzyklopädie des Märchens* 6: 702-7.
- Iatridēs, A. (1859), A. Ιατρίδης, *Συλλογή δημοδών ασμάτων*, Athens.
- Impellizeri, S. (1944), "Il motivo del 'revenant' nella superstizione e nei canti popolari greci", *Atti della Accademi di Palermo*, serie IV, vol. IV, parte II: 1-43.
- Ioannidou-Barbarigou, Maria (1980), "'La ballade du Frère mort': les variantes du Pontos", *Αρχαίον Πόντου* 36: 83-96.
- Jakoski, Vojislav (1979), Војислав Јакоски, "Верната Пенелопа од Омеровата 'Одисеја' и нејзините рефлексии во албанската народна балада", *Македонски Фолклор* 12/23: 153-7.
- Jakoski, Vojislav (1983), "Po tragite na najstarite zapisi na albanskata narodna balada", *Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov, Rogaška Saltina* 5.-9. 10. 1983, vol. 1, Ljubljana, 280-6.
- Jeannarakis, A. (1876), *Kretas Volkslieder*, Leipzig.
- Jevszejev, V. (1965), "A Kőműves Kelemen ballada történetéhez", *Ethnographia*.
- Kakridēs, Iōannēs Th. (1956), Ιωάννης Θ. Κακριδής, "Οδυσσεύως αναγνωρισμός", *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 7: 257 ff.
- Kamsi, Vili (1987), "Legjenda e kështjellës së Shkodrës si tregues i një tradite të lashtë të epikës legjendare shqiptare", *Çështje të folklorit shqiptar* 3: 235-40.
- Kind, Theodor (1833), *Τραγώδια της Νέας Ελλάδος*, Leipzig.
- Kiteski, Marko (1985), Марко Китески, "Мотивот на взиданета невеста во македонското народно творештво", *Зборник радова XXXIII. Конгреса Савеза удружења фолклористика Југославије одрбаног у Сомбору 1985 године*, Sombor 1985, 327-34.

- Köhler, Reinhold (1894), "Eingemauerte Menschen", in: Reinhold Köhler, Johannes Bolte & Erich Schmidt, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Berlin, 36-47.
- Krauss, Friedrich Salomo (1887), "Das Bauopfer bei den Südslaven", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 17: 16-24.
- Krikos, Katerina (1975), "The 'Song of the Dead Brother': a bibliography", *Μαντατοφόρος* 6: 23-30.
- Lambertz, Maximilian (1922), *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Vienna: *Schriften der Balkankommission*, linguist. Abt. XII.
- Lavagnini, Bruno (1953), "Alle fonti di un canto popolare: La ballada neogreca del fratello morto e il miracolo dei Santi Confessori di Edessa", *Προσφορά εις Στίλπωνα Κυριακίδη*, Thessaloniki, 399-404.
- Liebrecht, Felix (1879), *Zur Volkskunde*, Heilbronn.
- Lord, Albert B. (1982), "The Structure of Certain Bulgarian Return and Rescue Songs", *Bulgaria: Past and Present*, Sofia, 153-61.
- Lüdeke, Hedwig (1943), *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Teil I: *Griechische Texte*, Athens.
- Lüdeke, Hedwig (1964), *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Teil II: *Übersetzungen*, Athens.
- Mailand, Oszkár (1981), *Poezii populare românești din Transilvania*, Bucharest.
- Mandel, Ruth, "Sacrifice of the Bridge of Arta: sex roles and the manipulation of power", *Journal of Modern Greek Studies* 1: 61-80.
- Manoussos, A. (1850), A. Μανούσσος, *Τραγούδια εθνικά*, Corfu.
- Medenica, Radoslav (1934), "Muž na svadbisvoje žene", *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1: 33-61.
- Megas, G. A. (1971), Γ. Α. Μέγας, «Το τραγούδι του γεφυριού της Άρτας. Συγκριτική μελέτη», *Λαογραφία* 27: 27-232.
- Megas, G. A. (1971), *Die Ballade von der Artabrücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki.
- Meraklēs, Michalēs G. (1966), Μιχάλης Γ. Μερακλής, "Τα θέματα της μεταμορφώσεως και της αναστάσεως νεκρού ως ιδεολογικά στοιχεία του πεζού και ποιητικού λόγου του λαού», *Λαογραφία* 24: 104-112.
- Mitko, Thimi (1878), *Αλθανική μέλισσα (Bélietta sskippêtare)*, Alexandria.
- Mëtsakēs, Kariophyllēs (1982), Καριοφύλλης Μητσάκης, *Πορεία μέσα στο χρόνο*, Athens.

- Moser-Rath, Elfriede (1979), "Brückenopfer (AaTh 1101, Mot. S 241.1)", *Enzyklopädie des Märchens* 2: 838-42.
- Norris, Harry Thirlwall (1993), *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world*, London.
- Oikonomidēs, Dēmētrios V. (1997), Δημήτριος Β. Οικονομίδης, "Η Θυσία εις οικοδομήματα (Το τραγούδι 'Του γεφυριού της Άρτας')", in: *Από τα δημοτικά μας τραγούδια*, vol. 1, Athens, 80-203.
- Oisteanu, Andrei (1984), "Legenda românească a potopului", *Viața Românească* 79/6: 40-54, 79/12: 44-7.
- Ortiz, R. (1931), *Sul motivo folklorico del ritorno del marito*, Cluj.
- Papadima, Ovidiu (1962), "Neagoe Basarab, Meșterul Manole și vânzătorii de umbre", *Revista de Folklor* 7: 605-18.
- Papahagi, Tache (1922), *Antologie aromânească*, Bucharest.
- Papamichael-Koutroubas, Anna (1981), "The Laying of Sacrifices under Foundations of Buildings", *Neo-Hellenika* 4: 211-226.
- Parks, Walter W. (1981), "Generic identity and the guest-host exchange: a study of return songs in the Homeric and Serbo-Croatian traditions", *Canadian-American Slavic Studies* 15/1: 24-41.
- Parpulova, Lyubomirova (1983), Любомирова Парпулова, "Баладата 'Вграден невеста' (Кратки бележки относo структурата и семантиката)", *Български Фолклор* 9/2: 20-33.
- Parpulova, Lyubomirova (1983), "The ballad of the walled-up wife: notes about its structure and semantics", *Balkan Studies* 25/2: 425-39.
- Parpulova-Gribble, Lyubomira (1988), "Toward a reconstruction of the relations between folklore and religion in the Balkans during the Middle Ages (on the basis of the ballade 'The Immured Wife')", *American Contributions on the Tenth International Congress of Slavists, Sofia, Sept. 1988, Literature*, Columbus, Ohio, 319-32.
- Penzer, N. M. (1962), "Song of the Bridge", *Journal of Gypsy Lore Society* ser. 3, vol. 4: 110-4.
- Petropoulos, Dēmētrios A. (1958-9), Δημήτριος Α. Πετρόπουλος, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 vols, Athens.
- Petrovski, Trajko (1989), Трајко Петровски, "Баладата за вградената невеста во ромскиот и македонскиот фолклор", *Зборник радова 31. конгреса СУФЈ, Сокобанја* 25.-29. 9. 1989, Belgrade, 232-7.

- Pllana, Shefqet (1971), "Gemeinsame und eigenständige Elemente in den Volksliedern der Balkanvölker über den heimkehrenden Gatten auf der Hochzeit seiner eigenen Frau", *Balkanica* 2: 295-309.
- Pllana, Shefqet (1978), "Volkslieder auf dem Balkan über die Heimkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau", *Actes du IIème Congrès international d'études du Sud-est européen, Athènes 7-13 mai 1970*, vol. 5, Athens, 581-96.
- Pögl, Johann (1979), "Das Motiv des Bauopfers in den Volksdichtungen Rumäniens und der übrigen Balkanländer", in: Felix Karlinger & Dieter Messner (eds), *Versuche und Arbeitspapiere* 3, Salzburg, 6-28.
- Politēs, Linos (1956), Λίνος Πολίτης, "Το θέμα των πουλιών στο δημοτικό τραγούδι του Νεκρού Αδελφού", *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 8: 271-280.
- Politēs, Nikolaos G. (1885), Νικόλαος Γ. Πολίτης, «Το δημοτικό άσμα περί του νεκρού αδελφού», *Δελτίον της Ελληνικής Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας* 2: 193-261, 552-7.
- (1904), *Παραδόσεις*, τόμ. Β', Athens.
- (1914), *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athens.
- Pop, Mihai (1963), "Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole", *Romanoslavica* 9: 427-55.
- Psichari, Jean (1884), *La ballade de Lénore en Grèce*, Paris 1884 (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions* 9: 27-64).
- Puchner, Walter (1985), «The stranger in Greek folk song», in: H. Shields (ed), *Ballad Research: the stranger in ballad narrative and other topics*, Dublin, 145-61.
- (1996), "Tod und Jenseits im Volkslied. Unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Tradition", *Studien zum griechischen Volkslied*, Vienna, 11-28.
- (1996a), "Das Motiv des 'Fremden' (xenos) und der 'Fremde' (xenitia) im griechischen Volkslied. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik", in: *Studien zum griechischen Volkslied*, Vienna, 73-88.
- (2009), "Παλαιά και Νέα Διαθήκη": *ανώνυμο κρητικό ποίημα: σχόλια και παρατηρήσεις*, Venice.
- (2009a), "Anastenaria / nestinari – Ekstatischer Feuerlauf im Hinterland des Schwarzmeers und der nördlichen Ägäis. Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption eines Ikonenritus", in: Walter Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Vienna, Cologne & Weimar, 193-212.
- (2011), "Griechische Hegemonialkultur im östlichen Balkanraum zur Zeit der Aufklärung und der nationalen 'Wiedergeburt'. Beispiele und Tendenzen", in:

- M. Oikonomou, M. A. Stassinopoulou & I. Zelepos (eds), *Griechische Dimensionen südosteuropäischer Kultur seit dem 18. Jahrhundert. Vorortung, Bewegung, Grenzüberschreitung*, Frankfurt am Main, 17-26.
- (2015), *Die Literaturen Südosteuropas (15. bis frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Vienna, Cologne & Weimar: Böhlau.
- (2016), *Die Folklore Südosteuropas. Eine komparative Übersicht*, Vienna, Cologne & Weimar: Böhlau.
- Radoi, Ion (1978), "Comparaison et hiérarchie des variantes d'une ballade populaire. Application à Meșterul Manole", in: Solomon Marcus (ed), *La sémiotique formelle du folklore: approche linguistique-mathématique*, Paris & Bucharest, 43-68.
- Ráduly, János (1979), "Kövümes Kelemen balladájának újabb változata", *Művelődés* 32/4: 28-9.
- Ranke, Kurt (1979), "Brücke", *Enzyklopädie des Märchen* 2: 823-35.
- Reichert-Schenk, Simone (1994), *Die Legende von Meister Manole in der rumänischen Dramatik*, Frankfurt am Main.
- Renzi, Lorenzo (1969), *Canti tradizionali romeni*, Florence.
- Romaïos, Constantine (1953), "La chanson populaire néogrecque 'le retour de l'expatrié'", *L'Hellénisme contemporain*, 38-57.
- Rōmaïos, Kōstas (1952), Κώστας Ρωμαίος, "Ο γυρισμός του ξενιτεμένου", *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 17: 334-54.
- Sainéan, L. (1902), "Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale", *Revue de l'Histoire des Religions* 45: 359-96.
- Șăineanu, Lazăr (1896), *Studii folklorice*, Bucharest.
- Sako, Zihni (1966), *La variante albanaise de la ballade de l'emmurement et ses éléments communs avec les variantes balkaniques*, Tirana.
- Sako, Zihni (1967), "Balada shqiptare për murimin dhe elementet e saj të përbashkëta me motërzimet balkanike", *Studime filologjike* 2: 87-92.
- Sako, Zihni (1969), "Éléments balkaniques communs dans le rite de la ballade de l'emmurement", *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, vol. 7, Sofia, 857-62.
- Sako, Zihni (1971), "Éléments balkaniques communs dans le rite de la ballade de l'emmurement", *Actes du premier congrès international d'études balkaniques et sud-est européennes*, vol. 7, Sofia, 857-62.

- Sako, Zihni (1984), "The Albanian entombment and the other common Balkan different versions", *Questions of the Albanian folklore*, Tirana, 155-65.
- Sansaridou-Hendricks, Th. (1991), "The Bridge of Arta: the tragedy-τραγούδι controversy", *Εκκλησιαστικός Φάρος* N. S. 2, 73: 93-103.
- Šapkaliska, Teodora (1988), "Die Einmauerung von Lebewesen in Bauwerken als Motiv in der makedonischen Volksballade", *Ballad and Other Genres / Balladen und andere Gattungen*, Zagreb, 167-72.
- Sartori, Paul (1989), "Über das Bauopfer", *Zeitschrift für Ethnologie* 30: 1-54.
- Sarudy, Gyula (1999), "Kőműves Kelemené mondaya", *Irodalomtörténeti Közlemények*, 41-71.
- Saunier, Guy (1979), "Adikia": le Mal et l'Injustice dans les chansons populaires grecques, Paris.
- Saunier, Guy (1983), *Της ξενιτιάς*, Athens.
- Saunier, Guy (2001), *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: συναγωγή μελετών (1968-2000)*, Athens.
- Saunier, Guy (2007), "Μερικές παρατηρήσεις για το δημοτικό τραγούδι του Νεκρού Αδελφού", *Ελληνικά* 25/2: 349-69.
- Schischmanov, Ivan (1894), *Der Lenorenstoff in der bulgarischen Volkspoesie*, Strassburg: *Indogermanische Forschungen* 4: 412-48.
- Schladebach, Kurt (1894), "Die aromunische Ballade von der Artabrücke", *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache* 1: 79-121.
- Schubert, Gabriella (2001), «Die Bauopferballade und ihre Literarisierung in einer Erzählung von Angel Karalijčev», *Zeitschrift für Balkanologie* 27/2: 218-25.
- Seemann, Erich (1965), "Zum Liedkreis vom 'Heimkehrenden Ehemann'", *Beiträge zur Sprachwissenschaft und Volkskunde. Festschrift E. Ochs*, Lahr, 168-79.
- Seemann, Erich (1965), "Widerspiegelungen der Mnēstērophonia der Odyssee in Liedern und Epen der Völker", *Laografia* 22: 484-90.
- Seemann, Erich et al. (eds) (1967), *European Folk Ballads*, Copenhagen.
- Seemann, Erich (1973), "Die europäische Volksballade", in: Rolf-Wilhelm Brednich, Lutz Röhrich & Wilhelm Suppan (eds), *Handbuch des Volksliedes*, vol. 1, Munich: 37-56.
- Shala, Demush (1981), "Transformimi i motivit të rinjohjes së burrit me gruan në poezinë tonë popullore" *Gjurmime albanologjike – Folklore dhe etnologji* 10: 123-43.

- Šišmanov, Ivan D. (1896, 1898), Иван Шишманов, "Пресента за мъртвия брат в поезията на балканските народи", *Зборник за народни умотворения* 13: 475-570, 15: 449-600.
- Siupiur, Elena (1968), "'La chanson du frère mort dans la poésie des peuples balkaniques' et la correspondance du I. D. Schischmanoff, B. P. Haşdeu et I. Bîanu", *Revue des études sud-est européennes* 6: 347-65.
- Siuts, Hinrich (1962), "Volksballaden – Volkserzählungen", *Fabula* 5: 72-89.
- Skok, Petar (1929), Петар Скок, "Из балканске компаративне литературе: румунске паралеле 'зиданю Скадра'", *Гласник Скопског научног друштва*, Скопје, 220-42.
- Splettstösser, W. (1889), *Der heimkehrende Gatte und sein Weib in der Weltliteratur*, Berlin.
- Spyridakēs, Geōrgios K. (1944-5), Γεώργιος Κ. Σπυριδάκης, "Το ζήτημα της προέλευσης του άσματος του Νεκρού Αδελφού", *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 11: 193 ff.
- (1972), *Ελληνική λαογραφία*, vol. 4, *Δημοτική ποίησης*, Athens.
- Stahl, A. (1976), "Animal Sacrifices in the Balkans", A. Bharati (ed), *The Realm of the Extra-Human: ideas and actions*, The Hague, 443-51.
- Stefanović, Sv. (1934-5), "Die Legende vom Bau der Burg Skutari. Ein Beitrag zur interbalkanischen und vergleichenden Sagenforschung", *Revue internationale des Études Balkaniques*, Belgrade, 188-210.
- Strauss, A. (1895), *Bulgarische Volkslieder*, Vienna.
- Taloş, Ion (1969), "Balada Meşterul Manole şi variantele ei transilvănene", *Revista de Folclor* 7: 22-56.
- Taloş, Ion (1969), "Bausagen in Rumänien", *Fabula* 10: 198-211.
- Taloş, Ion (1973), *Meşterul Manole*, Bucharest 1973.
- Taloş, Ion (1981), «Einmauern», *Enzyklopädie des Märchens* 3: 1271-4.
- Taloş, Ion (1989), «Die eingemauerte Frau. Neuere Forschungsarbeiten über die südosteuropäische Bauopfer-Ballade», *Jahrbuch für Volksliedforschung* 34: 105-16.
- Taloş, Ion (2001), *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar*, Bucharest.
- Tommaseo, Niccolò (1842), *Canti popolari Greci*, Venezia.
- Topalov, Kyril (2012), «Το δημοτικό άσμα περί του νεκρού αδελφού. Ένα κοινό θέμα των βουλγαρικών και των ελληνικών πανεπιστηµιακών ερευνών κατά

- το 19^ο αιώνα», Ακαδημία Αθηνών, *Ο Νικόλαος Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 2 vols, Athens, vol. 2, 913-24.
- Tóth, A. J. (2010), "Azartai híd balladája", *Vallástudományi szemle* 6: 72-83.
- Vargyas, Lajos (1960), "Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter. III. Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau", *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 9/1-2: separatum 1-88.
- Vargyas, Lajos (1967), *Researches into the Medieval History of Folk Ballad*, Budapest, 163-233 (chap. 3: The Origin of the «Walled-up Wife»).
- Vargyas, Lajos (1983), *Hungarian Ballads and the European Ballad Tradition*, 2 vols, Budapest.
- Vlachogiannēs, Giannēs (1944), Γιάννης Βλαχογιάννης, "Το τραγούδι του νεκρού αδελφού", *Νέα Εστία* 34: 1271-9.
- Vrabie, Gheorge (1957), "Călătoria fratelui mort sau motivul Lenore în folclorul sud-est european", *Limba și Literatura* 3: 257-94.
- Vrabie, Gheorge (1966), *Balada populară română*, Bucharest, 69-108 ("Jertfa zidirii său Meșterul Manole").
- Wollner, Wilhelm (1882), "Der Lenorenstoff in der slavischen Volkspoesie", *Archiv für slavische Philologie* 6:239-69.
- Wopmann, A. (1961), "Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kultursoziologische Untersuchung der ‚Totenseelenvorstellungen‘ in Mythen, Märchen und Sagen", PhD thesis, Vienna.
- Xanthakou, Margarita (1985), "Le voyage du frère mort ou le mariage qui tue", *Études Rurales* 97-98:153-89.
- Zimmermann, Zora D. (1979), "Moral visions in the Serbian folk epic: The Foundation Sacrifice of Skadar", *Slavic and East European Journal* 23: 371-80.

CHARILAOS TRIKOUPIIS AND THE EMERGENCE OF MAJOR LEADING ACTORS IN 19TH CENTURY GREEK THEATRE¹

Alexia Altouva

National & Kapodistrian University of Athens

This paper focuses on the effect of Charilaos Trikoupis' policy on Greek theatrical practices during the second half of the 19th century and as the contribution of the major leading actors in the dissemination of his vision to their audiences.

The dream for a new and more "European" Greece, disconnected from old mentalities and oriented to the progress that Europe represented, created new trends in theatre through which a cosmopolitan spirit was imported and spread to Greek society.

Since theatre had always had the power to attract public interest, at this particular moment, it functioned as a strong tool, capable of promoting a "national" plan effectively.

This theatrical renaissance reached its peak just before the bankruptcy of the state announced by the prime minister himself, in December 1893.

Charilaos Trikoupis (1832-1896) has been called a "Great Visionary and Reformer" by many of his contemporaries as well as several historians, because his political vision is considered to have contributed to Greece's modernisation. The main lines of his policy, its ambitious goals, and the causes of its failure have been studied in detail and remain under discussion. What has not been highlighted, however, is how that vision affected theatrical practice at the time, mainly due to a lack of sources that until recently had left this period of Greek theatre in the shadow. New studies published during the last decade have provided us with new data on the influence of political reforms on the domestic theatrical reality during the second half of the 19th century². Within this context,

1. This study has been co-financed by the European Union (European Social Fund – ESF) and Greek national funds through the Operational Program "Education and Lifelong Learning" of the National Strategic Reference Framework (NSRF) - Research Funding Program: THALIS-UOA-CHRYSSALIS.

2. The citation refers to the works of Chrysothemis Stamatopoulou-Vasilakou, Thodoros Chatzipantazis, Andreas Dimitriadis, Alexia Altouva, Irena Bogdanovic and Walter Puchner focusing on Greek theatre during the same period (see the References Cited section).

this paper focuses on the effect of politics on Greek theatre during a period dominated by the presence of a distinguished politician, and it highlights the contribution of prominent actors in spreading his vision to audiences both inside theatre halls and in society in general.

To begin with, it is worth mentioning that Charilaos Trikoupis was a rather popular Greek politician, having been elected Prime Minister seven times (in 1875, 1878, 1880, 1882-1885, 1886-1890, 1892-1893, 1895). Trikoupis started his political career as a diplomat in 1862, eventually becoming one of the two figures who dominated Greek politics for more than thirty years. His name is connected with the democratisation of the political system, the successful management of foreign affairs, the huge engineering projects implemented under his supervision, and the industrialisation aimed at modernising the country (Deschamps n.d., Tsokopoulos 1896, Sergeant 1897, Miller 1898, Damianakos 1977, Tzokas 1998 and 1999, Phlerianou 1999, Arōnē-Tsichlē & Tricha 2000, Tricha 2001 and 2009).

One of the main objectives of his policy had been to promote the advancement of the bourgeoisie. His policies in this particular domain earned him the name “prophet” of the Greek bourgeoisie (Ventirēs 1970: 25). This emerging class, representing progress in Greek society, was inevitably connected to Trikoupis’ modernist political ideas in the struggle against old social structures (see: Pournaras 1950, vol. 1: 251-3). His belief was that a strong middle class would support a strong economy thereby making his plan for Europeanisation possible. The theatre proved to be an effective assistant to the positive outcome of the project since it aimed to play a didactic role in society at that time, and therefore the ideal means to spread a modern way of thinking and new mentalities³.

Trikoupis’ first term in government started in 1875; a few years later, in 1880, a gradual change in Greek theatre was observed. The insistence on profound reforms that Trikoupis was determined to impose on all aspects of social life inevitably affected theatre as well. Until then, families of actors formed troupes and staged plays under challenging conditions. The repertoire included a large number of patriotic or historical dramas, novelistic plays, romantic dramas and a selection of classical or, more often than not, one-act comedies. There was no systematic training, either

3. The emergence of a bourgeois class and subsequently of the celebrity system appeared late in Greece compared with other European countries (see Luckhurst & Moody 2005). During the last decade of 19th century the European theatre had already turned to forms of Theatre Group (Fischer-Lichte 2002: 244-247).

theoretical or practical, on the art of theatre or on modes of acting. The modernisation of Greek theatre was long overdue.

“Modernisation” was Trikoupis’ motto and, therefore, theatre had to be reformed not only to follow his optimistic plan, but also to further its implementation. Greek actors, most of whom were practically illiterate, had to be educated so that they could optimally serve their art as well as guide and teach their audience. To this end, in 1871, the Greek Conservatory was established to provide more comprehensive training for artists. One of the founders was, of course, Charilaos Trikoupis, who was also chairman of the Theatre Department (Dēmētriadēs 2006: 76-77). However, the academic personnel at the time were considered inadequate, creating a general demand for an expert from abroad, preferably a Greek. The notion of sending a literate person abroad funded by the state to be educated and become a tutor for his colleagues upon his return was quite popular among intellectuals up to the end of the century⁴.

Temporarily, a suitable person for this position was deemed to be Nikolaos Lekatsas (1847-1913), repatriated from Great Britain, he was appointed to the Conservatory in 1881 (*ibidem*). It is well known that Trikoupis had shown special interest in this pioneer of Greek theatre not only because of his bond with England but also for political reasons. Trikoupis was a keen Anglophile and this fact along with his reserved nature garnered him the nickname “the Englishman” (Damianakos 1977)⁵. Lekatsas had enjoyed a long career as an actor in England before coming to Greece. It was a unique opportunity for the young premier to promote his plans with the help of an artist who specialised in Shakespearean plays and was thought capable of introducing British theatre to Greek audiences and bringing them closer to northern European culture. The plan, however, did not proceed as expected. It was partly due to the offensive behaviour of Trikoupis’ opponents that Lekatsas did not manage to introduce the innovative work and methods into Greek theatre⁶. Additionally, the reluctance

4. Greek actors reacted strongly to that will. See the official statement of their representative, Petros Lazaridis (Andreadis 2006: 88-90).

5. In fact the whole Trikoupis’ family was affiliated to English interests. In addition, Charilaos Trikoupis’ career as diplomat began in the Greek Embassy of London when in 1856 he was assigned as General Secretary while in 1862 he had risen to be *Chargé d’Affaires* (Tricha 2009). At the same period, in 1865, he ruled the negotiations and obtained the cession by the United Kingdom to Greece of the Ionian Islands (Tsokopoulos 1896: 42-78).

6. Trikoupis’ decision to support a Shakespearean actor provoked some ironic commentary published in the Press (Andreadēs 2006: 88-90).

of his colleagues led him to professional isolation as they felt undermined by Trikoupis' "favourite" and his pioneering art. Apparently, they were both ahead of their time. Fifty years of independence proved to be a short period for the Greek nation to gain a consciousness, to develop and assimilate new ideas. Europeanisation needed some extra time and work.

Some years later, right after the beginning of his second term in government, in 1887, Trikoupis organised a series of special events and inviting foreign dignitaries in an effort to create a framework of strong friends for the country (Tzokas 1999: 145-146). In this context, a performance of *Oedipus Rex* was held in May of 1887 on the occasion of the celebration of the University of Athens' 50th anniversary. The performance was organised by the Rector and directed by Angelos Vlachos (1838-1920). The music for the chorus by Erick Wellermann⁷ was conducted by Gaudembergen, a German musician who lived and worked in Athens (Siderēs 1976: 74-76). The stage sets had also been transported directly from Germany especially for the performance. The play was performed by young artists with the participation of university students. The role of Iokaste was performed by Evangelia Paraskevopoulou (1865-1938), a member of Lekatsas' troupe and one of his students.

The whole venture lacked originality, being a reproduction of a performance staged around the same time in Saxony on the occasion of the birthday of King Albert (23 April 1828 to 1902). At that event, the students of the Royal Schools in Meissen staged *Oedipus Rex* in Greek –in the original text, we can assume– using Wellermann's music as well⁸. The event in Saxony was attended by King Albert himself as the guest of honour, while in Greece, at the Olympia theatre, many state officials attended the performance including the royal family, members of the government and diplomats.

This initiative taken by Greek intellectuals involved the performance of ancient tragedy on the modern theatrical stage, a controversial issue touching upon the issue to the continuity of the nation, a hot topic at the time. It was clearly their deliberate intention to fully imitate the content of the performance (scenery, music, chorus) having explored European theatrical practice for possible answers to the question of ancient drama revival. The intended effort to create new standards for Greek theatre originating abroad was also apparent. The participation of a few professionals,

7. Siderēs notes the name of the composer but transcribed incorrectly in Greek as "Δέλλερμαν" (Siderēs 1976: 74).

8. See: *Νέα Εφημερίς*, 132 [12-5-1887].

one of whom was about to become one of the most popular Greek actresses in the following decade, added more prestige to the event. Despite the failure of the venture, it was representative of the new political and theatrical trend to connect European concepts with Greek practices.

The introduction of a celebrity system also originated from abroad. In Europe, celebrities flourished thanks to the bourgeoisie, as they were closely related to the advancement of the middle class. European stages in the 19th century were dominated by female celebrities such as Adelaide Ristori and Sarah Bernhardt. The star-system of *fin-de-siècle* Greece was dominated by two women, Aikaterini Veroni (1867-1955) and Evangelia Paraskevopoulou. Considering the social standards which led to the formation of a celebrity system abroad, we can easily conclude that celebrities appeared in Greek theatre as a result of the emergence of a domestic bourgeoisie. Or rather, the celebrity system in Greece derived from the bourgeoisie that emerged from Tricoupis' policy.

The afore-mentioned actresses were taught the dramatic art by Nikolaos Lekatsas –not in school, but on stage– they were admirers of Sarah Bernhardt and aspired to reproduce the innovative spirit of her art. In order to work more efficiently, Paraskevopoulou and Veroni tried systematically to emulate the Divine Sarah, whose craft and style they both had the opportunity to watch live on stage in Constantinople (1888) and Athens (1893). During their careers, critics often underlined the similarities between their expressions, movements or methods of acting and Sarah's.

Although their art was based on practice rather than theory and education, the new sensations responded to the appeals of the domestic bourgeoisie to bring the Greek stage in line with its European counterparts. As well as a new acting method, the repertoire of Bernhardt including dramas by Alexander Dumas (son), Victorien Sardou and others, was admitted to Greek theatre and reproduced by theatrical companies. The content and ideas of these plays were representative of modern cosmopolitan thought and behaviour, and through them Greek audiences were exposed to European habits, fashions and progressive ideas. New questions arose concerning social matters such as the individual's place in society, family relations, even the crucial question of women's emancipation. By means of didactic theatre, the audience had to be educated as soon as possible, and oriented to a more bourgeois way of thinking. It seemed that Europeanisation could become reality via theatre after all. The dream of a new and more "European" Greece, distanced from old mentalities and oriented towards progress following Europe's model, created new trends in theatre

through which a cosmopolitan spirit was introduced and spread among the public.

Their reputation was not restricted to the domestic theatrical stage but expanded abroad through organised tours to communities in the Greek diaspora. On a political level, foreign affairs were another key point of Trikoupi's policy. His ambition was to make Greece the Centre of the "καθ' ημᾶς Ανατολή"⁹ while he envisioned and worked for a closer collaboration of all Balkan states (see Pournaras 1950, vol. 1: 125-168, Tzokas 1999: 161, Svolopoulos 2000: 27-42). According to his plans, Greece was to become an active force able to motivate developments in the region, and to that goal he tried to ally with other Balkan countries to create a buffer against the Ottomans. Following similar tactics, Paraskevopoulou and Veroni both adopted the unofficial title of "Sarah Bernhardt of the Orient" inside and outside the country whenever they were on tour. In fact, a significant part of their career was built abroad in different communities of the Greek diaspora, some of which were located in Bucharest, Odessa, Philippoupolis (Plovdiv), Alexandria, Smyrna, and Constantinople (Stamatopoulou-Vasilakou 2006, Chatzēpantazēs 2012, Altouva 2014).

Difficulties and substandard work and living conditions constituted another part of contemporary reality. During the late 19th century, the constant political realignments in the region were putting theatre and its artists in the eye of the storm. Apart from living conditions, theatre people very often had to deal with problems deriving from foreign affairs and vulnerable foreign relations, such as censorship of theatrical plays, problems with the authorities, even imprisonment. Studying the timeline of theatrical tours, one can note an intensification of activity from 1866 onwards (Chatzēpantazēs 2012: [Index: Ημερολόγιο παραστάσεων]). In this same year, Trikoupi was appointed for the first time Minister of Foreign Affairs in the government of Alexandros Koumoundouros (1815-1883) and launched his reform programme aimed at revising state relations between Greece and her neighbours. Needless to say, foreign affairs were of great importance for the successful implementation of his vision as a whole. It was probably due to his strategy on foreign policy that Greek theatrical companies had the opportunity to visit even unfriendly areas, expanding their reach and presenting Greek theatre and dramaturgy abroad.

9. The phrase literally means "what lies to our East" and refers to the Greek presence in the Balkans, the Near and Middle East, as well as Southern Russia from the Byzantine times to 1922. (Clogg 2013).

During tours, famous artists were tasked with representing their country, national culture and art, primarily because of the influence they had on international audiences. Moreover, they often attracted the attention of the authorities and very often won the admiration of foreign leaders. The Ottoman Sultans, for example, hosted celebrities in their private theatre inside the palace¹⁰. By staging Greek dramas abroad, Greek actors helped build a better image of the country and contributed actively to a major political objective.

In this context, Evangelia Paraskevopoulou starred in the *Duchess of Athens*, a play by Kleon Rangavis (1842-1917), the playwright and diplomat representing Greece in Bulgaria. When he entrusted his play to Paraskevopoulou, she was already on tour in the area, having earned the admiration of Greek and Bulgarian audiences including Prince Ferdinand himself. The event, held in 1889 in the Province of Plovdiv, was of great significance for several reasons: i) on a political level, it was a performance by Greek actors in their own language staged in a country with hostile feelings towards Greece at the time, despite the Trikoupis' intentions to the contrary¹¹, ii) regarding theatre, this was the premiere of Rangavis' acclaimed drama –it had won a prize in the national competition of Olympia– and a personal triumph of the leading actress. As anticipated, many local dignitaries were attracted by the playwright's prestige¹² except for Prince Ferdinand I of Bulgaria (1861-1948). He was forbidden to attend the performance by authorities for political reasons. This fact reveals the framework in which theatre was obliged to operate and survive during a period of intense political ferment as well as playing the potential role of ambassador under certain circumstances.

Returning to Athens, in 1893 and more particularly in the period between April and October of that year, during which Greek theatre celebrities reached their peak of popularity, one can see the effect that Trikoupis' policy had on theatrical audiences and society in general. This period, from April –when Sarah Bernhardt visited Athens–, until October –when the rivalry between the two protagonists reached its zenith mainly be-

10. Aikaterini Veroni had the honour to perform in front of the Sultan Abdülhamid II in 1895 (Altouva 2014).

11. Trikoupis had envisioned the creation of a Balkan League and organised a political tour in the area in 1891 (Pournaras 1950).

12. Among the audience were Austro-Hungarian and Romanian diplomats, the president of the Ottoman bank and the delegate of Krupp-Kauffmann Company (see: *Νέα Εφημερίς*, 111, [21 Apr 1889]).

cause of the well-known events caused by *Fafsta*, the play by Demetrios Vernardakis (1833-1907)¹³ (Altouva 2009: 148-155)– reveals the extent of this influence.

Sarah Bernhardt performed some of the leading roles of her repertoire in the Theatre of Athens inspiring in local society a level of enthusiasm never felt before in the capital. Her departure created a sentimental need for relevant emotions in domestic theatre, so inevitably people's attention turned to the Greek protagonists. In an instant they were expected to become for Greek theatre what Bernhardt was for the French theatrical stage, dramaturgy and culture: a symbol. This obsession soon turned into fanaticism. Supporters of the two artists, not only audiences but also intellectuals, poets, newspaper critics, and ultimately the entire city separated into two factions, arguing about which actress would be the ideal representative of the national theatrical stage, art and culture.

Soon the two opposing teams conducted themselves much like two conflicting political parties. *Ακρόπολις*, the Athens daily newspaper published an article in September 1893, entitled "What a change: the new parties", referring to this new trend¹⁴. According to its editor, people were more interested in theatre than politics but they were treating it like a political matter. As a result the formation of "parties" became commonplace in both the political and theatrical realm.

Some years earlier, Charilaos Trikoupis had inaugurated and established in Greek politics a two-party system aiming at public freedom of expression. It was the beginning of "bipartisanship" on the political stage of Greece according to which two rival parties having different political objectives competed for the government. New standards in politics seemed to impact strongly all aspects of social life. So, while in politics there were two opposing parties, those of Charilaos Trikoupis and Theodoros Deligiannis, fighting to dominate the contemporary political scene¹⁵, in the theatre there were another two parties, those of Evangelia Paraskevopoulou and Aikaterini Veroni, also fighting to dominate the national theatrical stage. It is noteworthy that the people participating in

13. Vernardakis being himself a historian, a writer, and an academic belonged to the intellectuals who supported Trikoupis and his revolutionary politics (Pournaras 1950, vol. 1: 252, Tzokas 1999: 217).

14. *Ακρόπολις*, 4187 (28 Sept 1893), "Τι μεταβολή: τα νέα κόμματα".

15. Deligiannis was Trikoupis' almost permanent opponent since the introduction of bipartisanship in Greek politics. The names of the parties, Trikoupis' "Νεωτεριστικόν" (Modernist) and Deligiannis' "Εθνικόν" (National), reflect the beliefs of their founders.

these parties, whether political or theatrical, belonged to all social classes and economic levels, not exclusively to the wealthy bourgeoisie. For a few months, from April to October 1893, politics and theatre were the two poles between which people were living and acting in friction. The rivalry between the actresses and their supporters culminated during the parallel performances of *Fafsta* in September, while Trikoupis undertook the administration of the state for the last time on 30 October.

Overall, 1893 was marked by the dominance of celebrities in the theatre and the bankruptcy of the state in politics. On 10 December, Charilaos Trikoupis made the announcement in Greek Parliament. The bankruptcy stalled the country's economic growth and the subsequent development of the bourgeoisie. Due to a lack of financial and moral support, the short-lived celebrity system began to decline. After Trikoupis' death in 1896 and the war of 1897, his vision was withered and by the end of the century the actresses, who had previously reached their peak of glory, now represented the old regime in the theatre.

We can conclude that the Greek celebrity system in the 19th century: i) emerged thanks to Charilaos Trikoupis' tactics in accelerating the advancement of the domestic bourgeoisie; ii) aimed to meet the needs of the Greek bourgeoisie and to contribute to the Europeanisation of Greek society by reproducing the French model in dramatic art and repertoire particularly; iii) contributed to the amelioration of Greece's image abroad and to the dissemination of Greek theatre and dramaturgy on performance tours, and iv) flourished alongside Trikoupis' reforms for the country's economic development. It declined shortly after the bankruptcy.

As a result, the Trikoupis' reforms as well as the emergence of celebrities on the Greek stage introduced significant innovations and set new standards for subsequent generations in both politics and theatre in Greece.

REFERENCES CITED

- Altouva, Alexia (2009), Αλεξία Αλτουβά, "Η συμβολή του Δημητρίου Βερναρδάκη στην ανάδειξη των πρωταγωνιστριών του 19^{ου} αιώνα". *Πρακτικά Ημερίδας: «Δημήτριος Βερναρδάκης: η ζωή και το έργο του»*, (Αθήνα, 10 Οκτωβρίου 2007), Athens: Ergo: 145-155.
- Altouva, Alexia (2014), Αλεξία Αλτουβά, *Το φαινόμενο του γυναικείου βεντετισμού στην Ελλάδα τον 19^{ου} αιώνα*, Athens: Ηρόδοτος.
- Arōnē-Tsichlē, Kaitē & Lydia Tricha (eds) (2000), Καίτη Αρώνη-Τσίχλη & Λύντια Τρίχα (eds), *Ο Χαρίλαος Τρικούπης και η εποχή του*. Athens: Παπαζήσης.
- Bogdanović, Irena & Walter Puchner (2009), Ιρένα Μπογκντάνοβιτς & Βάλτερ Πούχνερ, "Από τη Φιλική Εταιρεία στον Γρηγόριο Μαρασλή: αποτελέσματα ερευνητικής αποστολής της ελληνικής θεατρολογίας στην Οδησό", *Παράβασις*, 9: 293-304.
- (2013), *Ελληνικό Θέατρο στην Οδησό, 1814-1914: άγνωστα στοιχεία για ελληνικές παραστάσεις στην πόλη της Φιλικής Εταιρείας και στις παρευξείνιες χώρες από ρωσικές και ελληνικές εφημερίδες της Οδησού, Παράβασις: Μελετήματα* 9.
- Chatzēpantazēs, Thodōros (2005), Θόδωρος Χατζηπανταζής, *Από του Νείλου μέχρι του Δουνάβεως: το χρονικό της ανάπτυξης του ελληνικού επαγγελματικού θεάτρου στο ευρύτερο πλαίσιο της Ανατολικής Μεσογείου, από την ίδρυση του ανεξάρτητου κράτους ως τη Μικρασιατική Καταστροφή: 1828-1875*. vol. A1: *Ως φούνιξ εκ της τέφρας του...*: 1828-1875, vol. A2: *Παράρτημα: 1828-1875*. Herakleion: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης [12002].
- (2012), *Από του Νείλου μέχρι του Δουνάβεως: το χρονικό της ανάπτυξης του ελληνικού επαγγελματικού θεάτρου στο ευρύτερο πλαίσιο της Ανατολικής Μεσογείου, από την ίδρυση του ανεξάρτητου κράτους ως τη Μικρασιατική Καταστροφή*, vol. B1: *Σημαιοφόροι ιεραπόστολοι του εθνικισμού, 1876-1897*, vol. B2: *Παράρτημα - κίνηση ελληνικών θιάσων, 1876-1897*. Herakleion: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Clogg, Richard (2013), *A Concise History of Greece*, Cambridge: CUP [1992].
- Damianakos, Alexander N. (1977), "Charilaos Trikoupes and the modernization of Greece, 1874-1894", unpublished dissertation, New York University.
- Deschamps, Gaston (s.d.), *Η Ελλάδα σήμερα. Οδοιπορικό 1890. Ο κόσμος του Χαρίλαου Τρικούπη*. Athens: Τροχαλία.
- Dēmētriadēs, Antreas (2006), Αντρέας Δημητριάδης, *Σαϊξπηριστής, άρα περιττός: ο ηθοποιός Νικόλαος Λεκατσάς και ο δύσβατος δρόμος της θεατρικής ανανέωσης στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Herakleion: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

- Fischer-Lichte, Erika (2002), *History of European Drama and Theatre*, 2 vols., London: Routledge.
- Phlerianou, Aikaterinē (1999), Αικατερίνη Φλεριανού (ed), *Χαρίλαος Τρικούπης: η ζωή και το έργο του*, 2 vols., Athens: Βουλή των Ελλήνων.
- Luckhurst, Mary & Jane Moody (2005), *Theatre and Celebrity in Britain 1660-2000*, London: Palgrave Macmillan.
- Tricha, Lydia (2009), Λύντια Τρίχα, *Χαρίλαος Τρικούπης; μια βιογραφική περιήγηση*, Athens: Καπόν.
- Miller, William (1898), *Travels and Politics in the Near East*, New York: Frederick A. Stokes.
- Pournaras, Dēmētrēs (1950), Δημήτρης Πουρναράς, *Χαρίλαος Τρικούπης: η ζωή και το έργο του*, Athens: Πολιτικά και κοινωνιολογικά εκδόσεις. 2 vols.
- Puchner, Walter (2012), *Hellenophones Theater im Osmanischen Reich (1600-1923)*, Berlin: Lit Verlag.
- Sergeant, Lewis (1897), *Greece in the Nineteenth Century: A Record of Hellenic Emancipation and Progress, 1821-1897*, London: T.F. Unwin.
- Siderēs, Giannēs (1976), Γιάννης Σιδέρης, *Το αρχαίο θέατρο στη νέα ελληνική σκηνή, 1817-1932*, Athens: Ίκαρος.
- Stamatopoulou-Vasilakou, Chrysothemis (2006), Χρυσόθεμις Σταματοπούλου-Βασιλάκου, *Το θέατρο στην καθ' ημάς Ανατολή: Κωνσταντινούπολη, Σμύρνη: Οκτώ μελετήματα*, Athens: Πολύτροπον.
- Svolopoulos, Kōnstantinos (2000), Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, "Η εξωτερική πολιτική του Χαρίλαου Τρικούπης: Διαχρονική Θεώρηση", in: Arōnē-Tsichlē & Tricha (2000).
- Tricha, Lyndia (2001), Λύντια Τρίχα, *Ο Χαρίλαος Τρικούπης και τα δημόσια έργα = Charilaos Trikoupis et les travaux publics*, transl. Beatrice Detournay, Athens: Καπόν.
- Tsokopoulos, Geōrgios (1896), Γεώργιος Τσοκόπουλος, *Χαρίλαος Τρικούπης, Βιογραφία*, Athens: Γ.Δ.Φέξη.
- Tzokas, Spyros (1998), Σπύρος Τζόκας, *Ανάπτυξη και εκσυγχρονισμός στην Ελλάδα στα τέλη του 19^{ου} αι.*, Athens: Θεμέλιο.
- (1999), *Ο Χαρίλαος Τρικούπης και η συγκρότηση του νεοελληνικού κράτους*, Athens: Θεμέλιο.
- Ventērēs, Geōrgios (1970), Γεώργιος Βεντήρης, *Η Ελλάς του 1910-1920: ιστορική μελέτη*, Athens: Ίκαρος. 2 vols.

Page left blank

THE SHEPHERDESS^{*}

translated by

Rosemary E. Bancroft-Marcus

1. To a deep gorge, remote and wild,
I went one day to mind my sheepflock,
Past wooded uplands, meadows, streams,
And damp green rush-beds, fresh and tender.

2. Among the blossom-laden trees,
Where hungry little fawns were browsing
On dewy turf and herb-rich grass,
While small birds sang and sweetly warbled,

3. A lovely girl, a lovely maid
Of cheerful aspect, kind and comely,
Was guarding some few sheep she owned;
Bright as the sunbeams shone her beauty.

4. Blonde was the hair about her head;
A pride and glory was her figure.
The dress she wore, of purest white,
Shimmered like starlight in the heavens.

5. I looked into her eyes, gazed deep —
And my heart shattered in three pieces!
For in her eyes lurked Cupids, armed
With bows and arrows set to shoot me.

* TRANSLATOR'S NOTE: The following translation is based on the text prepared from the 1627 edition by the late Stylianos Alexiou (1971), *Μπεργαδής Απόκοπος* (and) *Η Βοσκοπούλα*, Athens: Ερμής. An earlier translation into more antiquated but rhyming English was made by F.H. Marshall (1929) in *Three Cretan Plays*, Cambridge: C.U.P.: 324ff. An illustrated new edition of the work, with accompanying Greek prose translation, has just appeared by Alfred Vincent (ed) (2016), *Η Βοσκοπούλα*, Thessaloniki: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

6. The Cupids, seeing me draw near,
With zealous haste had seized their weapons
And to their crossbows fitted bolts,
To smite me with eternal torment.

7. Full in my heart their arrows struck;
I told myself my case was hopeless.
My eyes dimmed, and my sight grew dark;
I drowned in waves of burning fever.

8. There, by the spring, I swooned and fell!
The poor girl was convinced I'd perished.
She said: "My eyes, their sportive darts,
Have slain the shepherd on the instant!"

9. Approaching me, she quickly saw
I'd only fainted, and took comfort,
Relieved and glad — kind-hearted girl,
My pretty dove, my white-plumed darling!

10. She took cold water from the spring
To bathe me with, and brought it over;
My face she sprinkled and bedewed,
Convinced that this would work my healing.

11. She bathed my face a second time
To bring me round from dizzy faintness.
As the drops rained, I felt them clear
My giddiness of mind and senses.

12. Then, from the ground, she picked for me
Some aromatic herbs and blossoms.
Their flower-blooms breathed such a scent
That I was raised to life from Hades.

13. Perplexed, I wondered how to start,
How best I could begin to thank her
For the kind act of charity
She'd shown me in my hour of peril.

14. I said to her: "How can I hope
To recompense your kind compassion?
What can I do, to ease my mind
And not seem thankless for this favour?

15. "Were I to give you my heart's blood,
I could not pay the debt I owe you;
Nor, for such kindness as you've shown,
Are words of thanks sufficient payment."

16. The damsel, in return, replied
Saying: "Your life, here in the forest,
Was placed in danger, at great risk;
Seeing this, could I fail to help you?

17. "What human being would approve,
And what god could forgive me for it?
What girl would not have censured me
For heartlessness, at such a moment?

18. "The hard rocks would have growled at me
If I'd gone off, left you untended;
My shadow would have loathed me, too,
If I'd refused to show right judgement.

19. "Heartless and bad I'd have been termed;
All, great or humble, would have loathed me;
My sheepflock would have run away;
No one would want me for companion.

20. "I could have made no other choice;
Sooner would I have set to counting
The grains of sand, with sweat and toil,
Than not assist so fair a shepherd!

21. "A handsome shepherd, charming, wise,
Was seized by overwhelming anguish;
I was obliged to lend him aid,
And make an effort to revive him.

22. "But, shepherd, by your grateful thanks,
So courteously, so gently spoken,
You've filled me with such love for you
That I'm yours, at your disposition!

23. "I can't think straight; I've lost all will
To go on following my sheepflock.
I'd gladly linger in this glade,
So that we two could stay together."

24. I leave my readers free to guess
What joy I felt, there in the forest,
Telling of love-struck fever-pangs
With soul-mate pliant to my wishes.

25. Whose joy could match my own that day?
The keen delight that filled my body
No other happy swain has felt,
Nor fish rejoicing in the Ocean!

26. I said: "The darts in your sweet eyes
Have split my heart in triple fragments.
It's hard to credit, past belief,
That stabbing knife may heal a stab-wound!

27. "If only your sweet charity,
So well begun, could be perfected;
I wish your fair self would consent
To let me sleep this night beside you!

28. "Too distant is my dwelling-place
Where every night I milk my sheepflock.
We cannot go so far tonight,
So let's bed down here, in the grasses."

29. Sweetly the damsel made reply
In words to make me glad, exultant;
Sweet was her answer, sugar-sweet,
Responding to what I'd requested.

30. She said: "The day is fading fast,
And soon, dear lad, the sun will leave us;
The dark of night is closing in;
The forest chill falls damp upon us.

31. "So follow me, and let us go
To my own cave nearby for shelter;
You'll eat, and drink, and cheer your heart,
And take your ease on humble mattress.

32. "We'll find enjoyment and delight
In singing songs, in bread and victuals.
My flock can stay alone out here,
And pasture in the grassy meadow.

33. "Leave your flock, too, alone to graze;
Let them be happy for their shepherd!
Your sheep, the other beasts you own,
May stay here, close beside my sheepflock."

34. Most eagerly we both set off,
In haste to find her cavern-dwelling.
We held hands as we walked along,
Wending our way with jubilation.

35. Along our way, in a small grove,
I cut a twiglet from a bay-tree.
Swiftly I shaped a pretty ring
To give to her, and she did likewise.

36. With playful games we went our way.
The trees were covered with spring blossom,
Cascading petals all around,
Enhancing my sweet lady's beauty.

37. The sky was bright with twinkling stars,
And a refreshing breeze was blowing,
When suddenly we reached the cave,
With laughter, joy, and playful frolics.

38. On one side of the cave, a hearth
Held fire preserved, banked down from morning.
The damsel soon revived the blaze
With sticks she'd carried from the forest.

40. I gazed, examining the cave
And all its beautiful surroundings.
Above it hung an ivy-vine,
Whose fronds we wove to form a curtain.

41. Outside, with myrtle, rosemary,
St John's wort, violets, and lilies,
The damsel had adorned her home;
They filled the poor cave with their fragrance.

39. On upturned dish she'd placed a lamp;
Its radiance was a joy and glory.
My pretty dear, my white-plumed dove!
All her belongings gave me pleasure.

42. Cleverly, neatly, she'd disposed
Each piece; I viewed one, then another,
Marvelling silently at such
Good order, cleanliness, and prudence.

43. Prettily, neatly, all was stowed;
Her cooking-pots hung on the cave-walls,
While near them stood the pail of bronze
She used to milk her flock each evening.

44. In pride of place, I saw a bed
Which was a very joy and glory;
A lowly couch, but neatly spread,
Perfect for loving hearts and frolics!

45. I asked her, "Have you brothers here,
Or father? Who's the cavern's owner?
(For I'd perceived a sharpened knife
Hung by a brand-new belt and buckle!)

46. She said: "I have an aged sire;
Since yesterday, he's at the quarry
Cutting fresh stone to build a fold;
He left me with no male companion.

47. He won't return within the week;
So you have seven days of freedom.
I'm on my own here in the cave;
You need have no fear of my menfolk!

48. Brothers and mother have I none;
I did, but long ago they perished.
I and my father live alone
Here in this cave; we are its owners."

49. She put ricotta, bread and cheese,
And cold lamb on a stone outcropping
That served as table, setting out
With bustling zeal our evening dinner.

50. She kept a little dry white wine
In a small ornamented flagon.
She mixed it with cold water first,
Tasted it, then called me to drink it.

51. I said, "Mistress, no wine I'll drink,
Nor of this cold lamb eat one morsel,
Unless your lovely self consents
To grant a kiss as invitation."

52. At this, her face went pink, then paled;
She blushed like oleander blossom.
The roses deepened in her cheeks,
Crimson as torchfire seen in darkness.

53. With lowered eyes, she answered thus:
"It would be wrong of me, immodest,
To act as brazenly as that!
I ought to scold you for your boldness.

54. "You're master here; drink! Deal with me
As you like, willing or unwilling.
I'll do what you wish and command;
You know I've shown you no reluctance!"

55. We drank once, twice; our sips of wine
(Poor silly souls!) were intermingled
With kisses, in the cool night air,
And holding hands, one with the other.

56. Regaining speech, I said "Dear maid,
I'm weary from my mountain-walking.
I'd like us, if you'll be so good,
To go to bed at once together."

57. Eagerly we drew near the bed,
And lay down side by side, embracing . . .
The dawn, while yet we laughed and played,
Across the eastern sky blushed rosy,

58. And all too soon, we saw the Sun
Reaching his beams inside the cavern.
We greeted him, still close-entwined;
Then left the cave to seek our sheepflocks.

59. That night again, at the same place,
We met up, cleverly contriving
To get there unbeknownst to all,
Averting any risk of gossip.

60. The sad and bitter hour arrived
When her old father was expected.
My sweetheart said to me, that night:
"This was our last day as companions.

61. "Tomorrow I await my sire;
I won't be stirring from the cavern.
You seek your sheepfold; go back home;
Think of me in one month — remember!

62. Come back here then to this same place;
Never forsake me — do not fail me!
By then, my father will have gone
To do more cutting in the quarry."

63. That night, I lay down sore at heart,
Perturbed about our separation.
I even prayed to God to grant
Less speedy dawnrise in the morning!

64. But soon I told my gentle dove:
"I bear a grudge against the daylight,
Because this night, more than the rest,
Had fled too swiftly, just to part us!"

65. Towards the Sun, my former friend,
I cried with bitter grief, complaining:
"O Sun, you brought me once such joy;
Why steal it now, and leave me joyless?"

66. I rose before her from our bed,
And left her lying there recumbent.
I drew near, bent to kiss her brow,
And sighing, wished her farewell blessings:

67. "I leave you health and wish you joy!
Be sure of this, my pretty partridge:
If I survive, in one month's time
I'll come to find your angel-beauty."

68. She turned to face me, and began
To rail at her unlucky fortune.
The teardrops coursing from her eyes
Flowed to bedew her lips of coral.

69. "A curse on you, black Fate, who kept
Reserved for me this bitter future:
You snuffed the candle I'd just lit,
Leaving me lost in murky darkness!"

70. She rose to speak her parting words;
Her lips, so honey-sweet, were trembling,
And from her weeping, one could sense
Her heavy weight of pain and sorrow.

71. She said: "Go, shepherd! Pride and joy
Be yours, wherever you may wander.
Even in foreign parts, my mind
Will go with you, to live or perish.

72. "Of your true love, whose light of life
You are — who chose you for companion —
Be mindful! Don't abandon her,
And come back quickly to reclaim her."

73. — "When you see black-plumed crows turn white,
And Dawn-Star usher in grey evening,
And corpses walk without their souls,
Only then shall I have renounced you!

74. "Sooner would dry land nurture fish,
Or Eros lose his bow and arrows,
Or Night give up its stars and dew,
Than I'd forsake my shepherd-damsel.

75. "But since, alas, it's written that
I must depart for distant regions,
I leave you this request — to keep
Me cherished in your mind forever!"

76. Weeping myself, I left the cave,
And went off to locate my sheepflock,
Then slowly tore myself away,
Tormented, sad, with dragging footsteps.

77. A month passed by; the time arrived
For me to seek my lovely damsel.
But Fate, alas, willed otherwise
Than I, poor lover, had expected;

78. For I fell ill, confined to bed,
My strength and vigour sadly weakened.
Until I was restored to health,
I could not make so long a journey.

79. I lay bedridden for a month;
Another passed, ere I was able
To walk at all, take shaky steps,
To find her and explain my absence.

80. Within two months, I felt some strength
Returning to my feeble body.
Most eagerly I set out then,
Hobbling along with cane to lean on.

81. Though fearful for the shepherdess,
I was still weak, not quite recovered;
For I fell down and broke my staff,
And had to limp back to my refuge.

[81A. More time elapsed before I could
Resume my interrupted journey;
But though my frame was healed, my mind
Was prey to ominous forebodings.]

82. Three [owl-]shrieks woke me [late one night]
From a sweet sleep, and terrified me;
Then vicious dogs tried to devour
The small pet lamb my sweetheart gave me.

83. In the wood near her cave, I heard
The crystal stream cry tearful warning
That my long illness, my delay,
Would sear my heart with scorching cinders.

84. I dreaded what I was to find;
Fear filled my mind, as I drew closer.
I could not cheer my heavy heart,
Nor raise my eyes to look about me.

85. I found her cave — all spider's-webs,
Dirty and mired with muddy puddles!
The poor cave welcomed me in guise
Quite altered from its former aspect.

86. High on a hilltop, on a rock,
I spied an aged shepherd seated,
Guarding his few sheep, poor old soul;
He looked thin, and wore mourning garments.

87. I whistled, shouted, cried good-day,
And asked about the shepherd-damsel.
With fear I told my tale of woe,
And heard the news that I'd been dreading.

88. The old man sighed first, then began
To curse his Fate, his bitter fortune.
Weeping, he said: "Your heart's desire
Has died, gone far away and left you!

89. The maid you seek was my own child,
My hope, alas, and my sole comfort;
But Charos stole her from my side,
Darkened my eyes, and dimmed my vision.

90. Kind-hearted always, fount of joy,
To my old age she brought great solace;
But a nocturnal deep distress
Brought her before her time to Hades.

91. She spent all day, all night, in tears,
Heaping on Fate a thousand curses;
As a lit candle melts, she pined
And dwindled; now she's dead and buried.

92. She never had a good night's sleep,
And would not eat at noon or evening.
She drove away from her the sheep
Who'd always been her close companions.

93. Often in sleep she'd start with fear;
All by herself she'd talk and mutter,
Turning this way and that, to clasp
Some swain she'd once met in the forest.

94. I'd wake her up then, and enquire
Why all her dreams were sad and heavy,
And what she talked of in her sleep.
At once she'd start to cry, protesting:

95. "Father, you do me grievous harm
By waking me with talk and questions,
Just when I see, in blissful dream,
The shepherd who is my beloved!"

96. "Yesterday was her ninth-day feast;
Ten days ago, she spoke, when dying,
This last injunction: 'Through these woods
Will pass, one day, a handsome shepherd;

97. "'Dark-skinned he is, merry and slim,
Brown-eyed and young, of pleasing aspect;
And he'll enquire of you for news
Of her who's passed away and perished.

98. "'You are to tell him of her death;
Say, though, the dead girl won't forget him;
Let him lament her piteous fate,
Dye his clothes black for her, and mourn her.

99. "'Tell him the reason for his loss:
A month had passed without his coming.
He'd soon forgotten her, poor girl;
That's why she died — of bitter sorrow!"

100. "You'll be that shepherd, from your looks;
My heart laments your sad bereavement.
I'd hoped you'd be my son-in-law;
We'd talked of you two getting married."

101. My own heart wept with bitter grief
While I took in this tragic message.
I could not look up, see or hear;
My legs shook under me; I tottered.

102. I too began to curse my Fate,
And heaped upon it imprecations.
Perfidious Eros, too, I cursed,
And thenceforth cared no more for living.

103. "Dear father, sir," I said, "I beg,
Do not refuse to grant me escort
A short way to my sweetheart's tomb,
To satisfy my heart's desiring.

104. "In some dark cave I'll go to dwell;
Never shall I know consolation;
Alone I'll wander all my days,
And keep my eyes forever downcast.

105. "Without a cloak, barefoot I'll roam
In thorny places, cold and snowbound,
Half-clad, dishevelled in men's sight,
For all to think me demon-crazy.

106. "Through my misfortunes, my own fault,
I drove my sweetheart down to Hades.
If only she still lived, to learn
That I've been ill, and suffered sorely!

107. "The truth is, she's rejected me
To fall asleep on couch of cobwebs.
Alas! I cannot wake you now
To talk to you, or hear you speaking!"

108. O eyes of mine, your light is lost,
So look no more on slender maidens!
What consolation could avail
To bring relief to my great anguish?

109. All friends, all family I'll abjure;
I won't seek death, but go on living
To suffer yearnings, pain and woe,
With daily swoons and fevered torment.

110. I'll live on just to mourn her loss,
And feel each hour a thousand death-pangs.
The peaks and crags will swallow me;
Deep forest will become my dwelling.

111. By night and day I'll weep and mourn,
Telling my sorrow to the mountains;
I'll make the wild beasts follow me
To weep in sympathetic pity.

112. Panpipe and flute I'll play no more,
Nor stroll in meadows and fruit-orchards.
My sheep I'll leave to milk themselves,
And pass my days in wintry hardship.

113. My white pet lamb with pretty spots,
The present my sweet lady gave me,
Will be my only company;
The pair of us will roam together.

114. I'll weep for her, the lamb for me,
Wandering over hills and mountains;
I'll lull it in my arms to sleep,
And rail against my adverse fortune.

115. In lightning-storms, in hail and snow,
When shepherds keep away from hilltops,
Then shall I stand on mountain-peaks
To wail and mourn my lovely damsel.

116. When the hot Sun burns sticks and stones,
And all draw near to leafy plane-trees,
And even shepherds seek for shade,
I'll stay out, that the Sun may scorch me.

117. Let shepherds keep within their caves;
Let veiling cloud-banks dim the sunlight;
Let meadow-grass go brown with frost;
Let sheep refuse to leave their shelter!

118. Let no bird flit about the wood;
Let no cocks crow to greet the sunrise;
Let nightingales trill no more songs;
Let hawks go blind and hunt no longer!

119. Let moonlight grace the night no more;
Let Ocean be devoid of fishes;
Let streams and fountains cease to flow,
And tender rush-beds parch and wither!

NOTE: Stanza 81A and part of the following line, set in square brackets, are the translator's attempt to cover an obvious gap in the narration.

Page left blank

MODERN GREEK STUDIES ONLINE

published by the

Society for Modern Greek Studies

*is an open-access, peer-reviewed journal for
the Arts, Humanities and Social Sciences
that aims to promote research and scholarship
on all aspects of Modern Greek Studies.*