

Από τον δυτικό στον εγχώριο ελληνισμό: Αρχαιότητα, αρχαιολογία, και η επινόηση της νεότερης Ελλάδας

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τον Μάρτιο του 1996, υπογράφηκε στη Σπάρτη μια συνθήκη ειρήνης. Η συνθήκη έθεσε τέρμα σε έναν πόλεμο ο οποίος είχε διαρκέσει είκοσι επτά χρόνια, προκαλώντας μεγάλες απώλειες και από τις δύο αντίπαλες πλευρές. Η υπογραφή της συνθήκης, το κείμενο της οποίας είχε ετοιμάσει ο Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος (της Ακαδημίας Αθηνών), αναφέρθηκε ευρέως από τον ελληνικό Τύπο. Οι υπογράψαντες δεν ήταν ηγέτες κρατών ούτε διεθνών οργανισμών. Ήταν οι δήμαρχοι της Αθήνας και της Σπάρτης, οι οποίοι κήρυξαν την επίσημη λήξη του Πελοποννησιακού Πολέμου, που είχε τελειώσει το 404 π.Χ. (Νικητίδης 1996).

Επρόκειτο, από πολλές απόψεις, για ένα ασυνήθιστο γεγονός, που είχε όλα τα στοιχεία μιας θεατρικής παράστασης (συμπεριλαμβανομένης της ειρωνείας), όμως δεν είναι υπερβολή να πούμε πως, περισσότερο από ό,τι σε πολλές άλλες κοινωνίες, το παρελθόν είναι πανταχού παρόν στη σύγχρονη Ελλάδα. Υμνείται σε κοσμικές τελετουργίες και λατρεύεται μέσα στα μουσεία, τα οποία λειτουργούν συχνά ως ναοί, αλλά και έξω από αυτά. Το συναντά κανείς καθημερινά, στους πολυάριθμους και, σε πολλές περιπτώσεις, λίαν ορατούς αρχαιολογικούς χώρους, στους σταθμούς του νέου μετρό της Αθήνας (πρβλ. Hamilakis 2001α), σε ποικίλες αναπαραστάσεις, είτε πρόκειται για λογότυπα εταιρειών είτε για διαφημίσεις εμπορικών προϊόντων, στις παραστάσεις αρχαίου δράματος, στις τελετές των Ελλήνων της διασποράς, στη λογοτεχνία. Όμως η κλασική Ελλάδα ασφαλώς δεν είναι μόνο ελληνική. Τουναντίον, η κλασική Ελλάδα, στις ποικίλες μετενσαρκώσεις και μορφές της, από την αρχιτεκτονική μέχρι τη λογοτεχνία και από τη διαφήμιση μέχρι τα εταιρικά λογότυπα, βρί-

σκεται παντού στον δυτικό κόσμο. Και μόνο η αναφορά της λέξης «Ελλάδα» σε συζητήσεις ακαδημαϊκών αλλά και απλών ανθρώπων ανά τον πλανήτη παραπέμπει στην κλασική αρχαιότητα: μάλιστα, τα ονόματα «Greece» και «Greeks» εξακολουθούν ακόμα και σήμερα να σημαίνουν πρωτίστως την κλασική αρχαιότητα, εξ ου και πολύ συχνά χρειάζεται να προστίθεται ο επιθετικός προσδιορισμός «modern» για να δηλωθεί η σύγχρονη χώρα και οι κάτοικοί της – ένα αποκαλυπτικό και άκρως φορτισμένο σημασιολογικά γλωσσικό επίνοημα. Η Ελλάδα είναι συγχρόνως μια υπαρκτή χώρα και ένας κοινός τόπος του δυτικού φαντασιακού, μια πραγματικότητα και ένας μύθος, μια γη που ανήκει σε ένα έθνος και μια αξίωση ολόκληρου του δυτικού κόσμου. Αυτός ο παράδοξος συνδυασμός αποτελεί μια πηγή εντάσεων, αμφισημιών, αντιφάσεων, αμφιθυμικών αισθημάτων και συγκρούσεων. Στο παρόν κεφάλαιο διερευνώ τις απαρχές και κάποια από τα αίτια αυτού του φαινομένου, εστιάζοντας στον μακρό ελληνικό 19ο αιώνα (που τελειώνει το 1922), αλλά αναφερόμενος ενίοτε και σε προγενέστερες και μεταγενέστερες περιόδους. Επικεντρώνω την ανάλυσή μου σε ορισμένα θέματα τα οποία θεωρώ καίρια για την κατανόηση του ρόλου που έχουν διαδραματίσει τα αρχαία υλικά ίχνη και οι αρχαιολογικές πρακτικές στο πλαίσιο του εθνικού φαντασιακού: στην αλλαγή και τον μετασχηματισμό της στάσης των κατοίκων του τόπου απέναντι στις αρχαιότητες (και στα σημαντικά σημεία συνέχειας), στην επίδραση που άσκησαν τα αρχαία λείψανα στην εθνική μνήμη και φαντασία, στην κατασκευή της μνημειακής τοπογραφίας του έθνους, στις εντάσεις, τις αμφισημίες, τις συγκρούσεις και τους συμβιβασμούς που σημάδεψαν αυτές τις διαδικασίες μνημειακής τοπογραφικής παραγωγής. Η έκταση του κεφαλαίου δικαιολογείται όχι μόνο από την ποσότητα και την ποικιλία του υλικού, αλλά και από την ανάγκη να εξηγηθούν διαδικασίες οι οποίες έχουν καθορίσει τη δυναμική του ρόλου των αρχαιοτήτων στην ελληνική κοινωνία μέχρι σήμερα.

Αθήνα, 28 Αυγούστου 1834. Μια ξεχωριστή μέρα για τη μικρή και κονιορτοβριθή πόλη των 8.000 κατοίκων. Μέρα γιορτής, μιας λαμπρής και ασυνήθιστης τελετής. Για την ακρίβεια, σήμερα δεν είναι η αρχή, αλλά η κορύφωση των εορταστικών εκδηλώσεων που ξεκίνησαν πριν από τρεις μέρες. Και ο λόγος; Ο βασιλιάς βρίσκεται στην πόλη! Ο ηγεμόνας του μικρού βασιλείου επισκέπτεται την Αθήνα. Βέβαια, ο γιος του Λουδοβίκου της Βαυαρίας, ο Όθων, είχε επισκεφθεί την πόλη και πριν, αλλ' αυτή η φορά είναι διαφορετική: ο τόπος έχει έναν ακόμα λόγο να γιορτάζει, αφού μόλις πρόσφατα, τον περασμένο Φεβρουάριο, αποφασίστηκε να μεταφερθεί η πρωτεύουσα του βασιλείου από το μεγαλύτερο και εμπορικά πιο σημαντικό Ναύπλιο στην Αθήνα! Και να σκεφθεί κανείς ότι μόλις πέρυσι η Αττική, μαζί με την Εύβοια και τη Φθιώτιδα, έγινε μέρος του βασιλείου! Υπήρξαν κι άλλες τελετές και πανηγυρισμοί πριν, στις 20 Μαρτίου

1833, επ' ευκαιρία της άφιξης της βαυαρικής φρουράς στην πόλη, και στις 31 του ίδιου μήνα, όταν σχεδόν όλοι οι κάτοικοι ανέβηκαν στην Ακρόπολη για να γιορτάσουν την παράδοσή της από τους Οθωμανούς και να υψώσουν την ελληνική σημαία. Και πάλι στις 11 Φεβρουαρίου του 1834, όχι στην Ακρόπολη αυτή τη φορά, αλλά στο Θησείο, που τώρα έχει γίνει εκκλησία αφιερωμένη στον άγιο Γεώργιο, για να γιορτάσουν με μια χριστιανική δοξολογία την απόφαση να μεταφερθεί η πρωτεύουσα στην Αθήνα. Οι Αθηναίοι ακόμα θυμούνται τον λόγο που εκφώνησε ένας συμπολίτης τους σ' εκείνη την περίπτωση:

Στον τόπο τούτο και μπροστά σ' αυτό το πανάρχαιο μνημείο, που χτίστηκε πριν από δύο χιλιάδες χρόνια προς τιμήν του Θησέα, του πρώτου οικιστή της πόλεως, συγκεντρωθήκαμε σήμερα για να πανηγυρίσουμε, όπως ορίζει η θρησκεία μας, το σπουδαίο γεγονός της παλιγγενεσίας και της αφύπνισης της πόλεως μας. Για μια τέτοια περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να είχαμε διαλέξει καλύτερο μέρος από το χώμα πάνω στο οποίο ορθώνεται αυτό το μνημείο, ένα μνημείο ορατό απ' όλη τη γύρω περιοχή, ένα μνημείο προς τιμήν του ιδρυτή και ευεργέτη τούτης της πόλεως [...]

Όμως αυτή η γιορτή είναι διαφορετική. Η επίσκεψη του βασιλιά ήταν μια ευτυχής σύμπτωση. Αυτή η τελετή δεν γίνεται μόνο για να υποδεχθούν γι' άλλη μια φορά οι Αθηναίοι με τις δέουσες τιμές τον βασιλιά στη μελλοντική πρωτεύουσα, αλλά και για έναν ακόμα πιο σπουδαίο λόγο: για να γιορτάσει, παρουσία του βασιλιά, την έναρξη της αναστήλωσης του Παρθενώνα και των άλλων κλασικών κτισμάτων της Ακρόπολης. Οι εργασίες έχουν ήδη ξεκινήσει, υπό την επίβλεψη του Leo von Klenze, του ξακουστού αρχιτέκτονα στον οποίο το Μόναχο οφείλει πολλά λαμπρά κτήρια. Ο Von Klenze, που ήρθε στην Αθήνα κατόπιν επιμονής του Λουδοβίκου της Βαυαρίας για να επιβλέψει την ανοικοδόμηση της πόλης (και να τροποποιήσει το αρχικό πολεοδομικό σχέδιο, που δεν άρεσε στον Λουδοβίκο), ήταν εκείνος που επέμεινε ότι η Ακρόπολη δεν έπρεπε να χρησιμοποιείται του λοιπού ως βάση της φρουράς, αλλά ότι έπρεπε να αποκατασταθεί στο πρωτινό της μεγαλείο. Προσέλαβε και εκατό εργάτες που άρχισαν να μεταφέρουν πεσμένα μάρμαρα και κομμάτια γκρεμισμένων κιόνων, να καθαρίζουν τον χώρο, ψάχνοντας να βρουν τα λειψά αρχιτεκτονικά μέλη τώσων αρχαίων κτισμάτων, ενώ ήταν αναγκασμένοι να παρακάμπτουν το μικρό τζαμί που ορθωνόταν μέσα στον Παρθενώνα, τα σπίτια και τα άλλα νεότερα οικοδομήματα [...]. Φαίνεται όμως ότι τα πράγματα δεν πηγαίνουν και τόσο καλά: δεν υπάρχει ο κατάλληλος εξοπλισμός, οι εργάτες αρρωσταίνουν [...]. Η βασιλική επίσκεψη είχε αρχικά προγραμματιστεί να συμπέσει με την ολοκλήρωση των εργασιών καθαρισμού και αναστήλωσης, αλλά, δεδομένων των δυσκολιών, θα δώσει τελικά την ευκαιρία για μια τελετή η οποία θα σημάνει την

έναρξη της αναστήλωσης μάλλον παρά την ολοκλήρωσή της. Μια μεγαλοπρεπής τελετή στην Ακρόπολη, κατά την οποία ο Όθων θα θεμελιώσει τον πρώτο σπόνδυλο του πρώτου κίονα που θα αναστηλωθεί στον Παρθενώνα, σκέφτηκε ο Von Klenze, θα σηματοδοτήσει συμβολικά την έναρξη του μεγαλόπνοου επιχειρήματος κι ίσως βοηθήσει να ξεπεραστούν οι δυσκολίες.

Οι εορτασμοί άρχισαν πριν από τρεις μέρες. Όταν το καράβι του βασιλιά έδεσε στον Πειραιά, τρεις δημογέροντες τον υποδέχτηκαν με επισιμότητα, ως αντιπρόσωποι των κατοίκων της Αθήνας. Ο ένας κρατούσε μια ζωντανή κουκουβάγια κι ο δεύτερος ένα κλαδί ελιάς (και τα δυο σύμβολα της θεάς Αθηνάς)· όσο για τον τρίτο, εκφώνησε έναν σύντομο αλλά παθιασμένο λόγο:

Μεγαλειότατε,

Η πόλη των Αθηνών, έχοντας τη χαρά να υποδέχεται για τρίτη φορά τον βασιλέα της Ελλάδος [...] με τη βεβαιότητα ότι διά του προσώπου σας θα επαληθευθούν οι προβλέψεις του σεβαστού βασιλέως, του πατρός σας, ότι με τη βοήθειά σας θα ευοδωθούν οι προσπάθειές μας να επιστρέψουν στην πόλη μας η Αθηνά, η Δήμητρα και ο Ερμής.

Ω ήρωες της Σαλαμίνας, σεις που πενθείτε τόσους αιώνες για την υποδούλωση και τον ξεπεσμό μας, σηκώστε το κεφάλι να δείτε με βλέμμα ιλαρό την πόλη σας να αναγεννάται, να γίνεται εκ νέου έδρα σοφίας και εννομίας.

Τώρα είναι αργά το απόγευμα, όλες οι στρατιωτικές και πολιτικές Αρχές της πόλης έχουν συγκεντρωθεί στην Ακρόπολη, οι δρόμοι είναι όλοι δαφνοστόλιστοι, κι από τα Προπύλαια μέχρι τον Παρθενώνα στέκουν παραταγμένες στις δυο πλευρές του δρόμου αθηναίες κόρες, ντυμένες στα λευκά, κρατώντας σημαίες με τη θεά Αθηνά και δάφνινα στεφάνια, κανονισμένα όλα μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια σύμφωνα με τις εντολές του Leo von Klenze. Ο βασιλιάς κάθεται σ' ένα θρόνο πνιγμένο στις δάφνες και τις μυρτιές, απέναντι από το τζαμί, και ο Von Klenze είναι έτοιμος να αρχίσει τον λόγο του:

Μεγαλειότατε,

Εκτός από τις άλλες ευεργεσίες που οφείλει στη μεγαλειότητά σας η νέα Ελλάς, μεριμνήσατε να προσφέρετε στη χώρα αυτή και σε ολόκληρο τον πεφωτισμένο κόσμο μια πασιδήλη απόδειξη της υψηλής πατρικής προστασίας και του ενδιαφέροντός σας για το ένδοξο παρελθόν, αυτό που αποτελεί τη σταθερότερη ιστορική βάση τούτης της πανέμορφης χώρας.

Δεν υπήρχε τρόπος να το εκφράσετε αυτό καλύτερα και με περισσότερη αξιοπρέπεια απέναντι στον πολιτισμένο κόσμο, από το έμπρακτο ενδιαφέρον σας

για τα εναπομείναντα λείψανα τούτου του λαμπρού παρελθόντος, τα μνημεία της ελληνικής τέχνης.

Ως εκ τούτου, η μεγαλειότης σας ευαρεστήθηκε να μου αναθέσει την έναρξη των εργασιών που θα τα προφυλάξουν από περαιτέρω φθορά, ούτως ώστε να διατηρηθούν για τους επόμενους αιώνες τα μνημεία αυτής εδώ της ένδοξης Ακρόπολης που τρεις χιλιάδες χρόνια πριν υπήρξε το κέντρο της δόξας των Αθηναίων, τα υψηλότερα και τελειότερα αριστουργήματα που γέννησε ποτέ η φαντασία της ανθρώπινης διάνοιας [...]

Η μεγαλειότης σας πάτησε σήμερα, για πρώτη φορά μετά από τόσους αιώνες βαρβαρότητας, στην ένδοξη αυτή Ακρόπολη, πορευόμενη την οδό του πολιτισμού και της δόξας, την οδό που ακολούθησαν οι Θεμιστοκλείς, οι Αριστείδες, οι Κίμωνες και οι Περικλείς, και αυτό ενώπιον του λαού είναι, και πρέπει να είναι, σύμβολο της περιφανούς βασιλείας σας [...] Όλα τα λείψανα της βαρβαρότητας θα εξαλειφθούν, όχι μόνον από εδώ αλλά και από ολόκληρη την Ελλάδα, ενώ τα λείψανα του λαμπρού παρελθόντος θα περιβληθούν με νέα λάμψη, ως η σταθερή εκείνη βάση επί της οποίας θα στηριχθεί το παρόν και το μέλλον.

Αυτά είπε ο Von Klenze, αλλά βέβαια οι κάτοικοι της Αθήνας δεν μπορούσαν να τον καταλάβουν, αφού ο λόγος ήταν στα γερμανικά (μια ελληνική μετάφραση μοιράστηκε, ωστόσο, κατά το τέλος της τελετής σε πολλούς από τους παρισταμένους). Έπειτα, ο βασιλιάς, χτυπώντας τελετουργικά τρεις φορές με ένα σφυρί έναν μαρμάρινο σπόνδυλο αρχαίου κίονα, εγκαινίασε την αναστήλωση του Παρθενώνα, ενώ η μπάντα της βρετανικής φρεγάτας «Madagascar» «έπαιζεν ήχους εθνικούς», όπως έγραψε μια ναυπλιακή εφημερίδα.¹

Εις τας λαμπράς της Ελλάδος ημέρας η ελευθερία παρήγαγεν όλα τα ωραία ταύτα έργα της τέχνης, των οποίων τα συντρίμματα σήμερον καλύπτουν την γην μας· ο ξένος δεσποτισμός τα εβεβήλωσε και τα κατηδάφισε, και εις την ελευθερίαν εναπέκειτο πάλιν να τοις αποδώση την ανήκουσαν αυτοίς τιμήν, και να επεκτείνει επάνω των την προστάτιν αιγίδα της.

A.-P. Ραγκαβής (1837: 5)

1. Ανασυνθέτω εδώ το επεισόδιο με βάση το σχετικό άρθρο που έγραψε στην *Εστία* ο Αντώνιος Μηλιαράκης (1884) και πληροφορίες που περιέχονται στη μελέτη του Αλέξανδρου Παπαγεωργίου-Βενετά (2001: 363-364, και passim). Πρέπει να σημειωθεί ότι, ενώ ο Μηλιαράκης δίνει ως ημερομηνία της τελετής την 28η Αυγούστου, ο Von Klenze, στα απομνημονεύματά του [*Aphoristische Bemerkungen auf seiner Reise nach Griechenland*], τα οποία εκδόθηκαν στο Βερολίνο το 1838 και τα οποία εξετάζει και μεταφράζει εν μέρει ο Παπαγεωργίου-Βενετάς (2001), δίνει ως ημερομηνία τη 10η Σεπτεμβρίου. Η διαφορά αυτή πιθανώς οφείλεται στη χρησιμοποίηση διαφορετικών ημερολογίων.

Η τοιαύτη φωνή [του μουεζίνη] από της Ακροπόλεως εξελθούσα και εις τα περίξ αυτής, ένθα αι ιερώταται αναμνήσεις των αρχαίων και χριστιανικών Αθηνών συγκεντρώνται, αντηχήσασα, εκήρυξεν εις τους Αθηναίους την νέαν φάσιν του βίου αυτών. Αλλ' εις τους περί την Ακρόπολιν χώρους, όπου ήχησεν η φωνή του Περικλέους, του Δημοσθένους, του Πλάτωνος και του Παύλου, τι ζητεί η φωνή του ιμάμη, του επιβάλλοντος την άρνηση των πολιτικών, πατριωτικών και ηθικών αρχών, ας εκείνοι εκήρυξαν; Μη λυπείσθε, ω σκιαί των εργατών του μεγαλείου της ανθρωπότητας· του Κορανίου αι αρχαί δεν ριζοβολούσιν επί του Αττικού εδάφους· η ευγενής κόνις των εν αυτώ τεθαμμένων αποκρούει ταύτας, εφ' όσους δ' αιώνας και αν εκμυζά πάσαν ικμάδα η βαρβαρότης, ημέραν τινά η πνοή της ελευθερίας θα ανατρέψει ταύτην πρόρριζον [...]

Καμπούρογλου (1893: 27)

Τα τρία ανωτέρω κείμενα σκιαγραφούν τη θεματική του παρόντος κεφαλαίου. Το πρώτο περιγράφει τη λαμπρή τελετή που διοργανώθηκε στην Αθήνα το 1834, υπό την καθοδήγηση του φημισμένου βαναρού αρχιτέκτονα Leo von Klenze, ο οποίος ουσιαστικά ανέλαβε τη δημιουργία της Αθήνας ως σύγχρονης πόλης της εποχής (πρβλ. Παπαγεωργίου-Βενετάς 2001). Η τελετή είχε ως σκοπό να εγκαινιάσει, παρουσία του πρόσφατα τότε ενθρονισμένου Όθωνα, τις εργασίες αναστήλωσης του Παρθενώνα. Το δεύτερο κείμενο, γραμμένο από το διαπρεπή αρχαιολόγο και πολιτικό Αλέξανδρο-Ρίζο Ραγκαβή, αποτελεί την αρχική παράγραφο του εναρκτήριου άρθρου του πρώτου τεύχους του περιοδικού *Εφημερίς Αρχαιολογική*, της επίσημης αρχαιολογικής επιθεώρησης η οποία κατέγραφε την αρχαιολογική δραστηριότητα στο νεοσύστατο κράτος, και δημοσιεύθηκε μόλις τρία χρόνια μετά την τελετή. Και το τρίτο έχει γραφτεί από τον Δημήτριο Καμπούρογλου, τον επιφανέστερο ιστοριογράφο της Αθήνας και της αθηναϊκής ζωής των τελών του 19ου αιώνα.

Και τα τρία κείμενα αποκαλύπτουν ορισμένα ενδιαφέροντα φαινόμενα. Το πρώτο καταγράφει μια σημαίνουσα δημόσια τελετή, η οποία καθίσταται αφετηρία μιας εκτεταμένης προσπάθειας για την κατασκευή της αρχαιολογικής μαρτυρίας του ελληνικού εθνικού ονείρου· την ανοικοδόμηση και αναδιαμόρφωση της Ακρόπολης. Ο κύριος πρωταγωνιστής εν προκειμένω είναι ο Von Klenze, ένας από τους σημαντικότερους υποστηρικτές του νεοκλασικισμού στην αρχιτεκτονική. Διαδραμάτισε αποφασιστικό ρόλο στην υλοποίηση του πρώτου ελληνικού αρχαιολογικού νόμου (που καταρτίστηκε από τον Βαναρό και μέλος της Αντιβασιλείας Georg Ludwig von Mauger) και στη δημιουργία ενός καίριου μηχανισμού της δυτικής νεωτερικότητας, μιας οργανωμένης «αρχαιολογικής υπηρεσίας» για την προστασία των αρχαίων μνημείων. Στην Ακρόπολη, την οποία ο Von Klenze βλέπει πρωτίστως ως αρχαιολογικό και μνημει-

ακό χώρο, θα του δοθεί η ευχέρεια να υλοποιήσει την ουτοπία του. Υποστηρίζει και προλέγει την αποκάθαρση της Ακρόπολης από τα «λείψανα της βαρβαρότητας», ένα εγχείρημα που θα το εξετάσουμε αναλυτικά στη συνέχεια. Συγχρόνως, όμως, κάνει μια πολύ σημαντική σύνδεση ανάμεσα στην ηγεμονία ενός μονάρχη ο οποίος είχε επιβληθεί στην Ελλάδα από τις «Μεγάλες Δυνάμεις» και στο κλασικό παρελθόν. Ο Όθων καταφτάνει ως ανώτατος άρχοντας στη γη του Περικλή και, όπως εκείνος, δίνει την εντολή για την (αν)οικοδόμηση του Παρθενώνα. Σε άλλο σημείο του λόγου του, ο Von Klenze αναφέρθηκε στις ψυχές των μεγάλων και σοφών ανδρών της κλασικής αρχαιότητας, που, ακούγοντας τόσο θόρυβο, σηκώθηκαν ανήσυχοι από τους τάφους τους, διερωτώμενοι τι μπορεί να συμβαίνει, αλλά που, μόλις έμαθαν ότι έρχεται ο Όθων, επέστρεψαν στον μακάριο ύπνο τους, βέβαιοι ότι ο βασιλιάς θα τους προστατέψει. Επιπλέον, τα προβλήματα που αντιμετώπιζε τόσο καιρό το εγχείρημα της αναδημιουργίας του Παρθενώνα παίρνουν τώρα τέλος· κατά τη διάρκεια αυτής της τελετής, «σχεδόν αυτόματα, τα γιγάντια ταύτα μάρμαρα υπείκουσιν εις τη θέλησιν των τεκτόνων και συναρμόζονται [...] προς τους ρυθμούς των ύμνων» που υποδέχθηκαν τον βασιλιά (Μηλιαράκης 1884: 466). Ο Von Klenze δεν προσπαθούσε απλώς να εξασφαλίσει τη βασιλική συγκατάθεση στο όραμά του· αυτή την είχε ήδη. Προσπαθούσε μάλλον να συνδέσει συμβολικά την ανοικοδόμηση του Παρθενώνα (και τον δικό του ρόλο σε αυτήν) με την κυριαρχία του νέου βασιλιά (γιου του πάτρωνά του Λουδοβίκου), ενός νεαρού και άπειρου άνακτος ο οποίος δεν μπορούσε καν να μιλήσει τη γλώσσα των υπηκόων του και λάτρευε τον Θεό σε διαφορετικό δόγμα. Ο μονάρχης χρειαζόταν τη νομιμοποίηση την οποία το κλασικό παρελθόν, μέσω των υλικών λειψάνων του, μπορούσε να του παράσχει.

Όμως η συγκεκριμένη τελετή, και τα γεγονότα που είχαν προηγηθεί αυτής, ήταν πολύ σημαντικά και για τους κατοίκους της Αθήνας. Οι κλασικές αρχαιότητες, και οι ποικίλες αναπαραστάσεις και συσχετίσεις τους, ήταν η μυθολογική βάση πάνω στην οποία οικοδομούνταν το έθνος τους. Και οι δυο πλευρές –ο βαναρός βασιλιάς, η ακολουθία του και οι λόγιοι που είχε φέρι μαζί του, και οι Αθηναίοι– επικαλούνταν το παρελθόν για διαφορετικούς λόγους και με διαφορετικές προσδοκίες. Και, ασφαλώς, το ευρύτερο κοινό ήταν η «Πεφωτισμένη Ευρώπη», η δύναμη την οποία τόσο ο νέος μονάρχης, όσο και το νέο κράτος χρειαζόνταν για την επιβίωσή τους. Δεν πρέπει να διαλάβει την προσοχή μας ο διαφορετικός τόνος των δύο λόγων που παραθέσαμε προηγουμένως, εκείνου με τον οποίο υποδέχτηκε τον Όθωνα ο εκπρόσωπος των τοπικών αθηναϊκών Αρχών και εκείνου τον οποίο εκφώνησε ο Von Klenze· ο πρώτος εκφράζει μάλλον μια προσδοκία, μια ελπίδα, και συγχρόνως μια προειδοποίηση, ότι ο βασιλιάς πρέπει να εκπληρώσει ένα δύσκολο καθήκον, καθώς του έχουν εμπιστευθεί μια τόσο σημαντική κληρονομιά. Ο

δεύτερος παρουσιάζει τον νέο βασιλιά ως ήδη άξιο ηγέτη ενός τέτοιου τόπου. Και στις δύο περιπτώσεις, οι μορφές της κλασικής αρχαιότητας διαδραματίζουν καίριο ρόλο· στην πρώτη, οι νεκροί της ναυμαχίας της Σαλαμίνας καλούνται να συμμετάσχουν στη γιορτή για την ανάσταση του έθνους, ενώ στη δεύτερη οι δημιουργοί του Παρθενώνα διαβεβαιώνονται ότι το νέο καθεστώς θα αποδειχθεί ικανός κληρονόμος και επιμελητής των έργων τους. Η ένταση εδώ είναι εμφανής, όπως και οι πολλαπλοί ρόλοι που καλείται να επιτελέσει το κλασικό παρελθόν. Και όλα αυτά, σε λίαν τελετουργικοποιημένες εκδηλώσεις, με φόντο μνημεία όπως το Θησείο και ακόμα περισσότερο η Ακρόπολη, το υλικό και μνημειακό πλαίσιο που δομούσε την ανθρώπινη κίνηση και δράση, και το οποίο ενέπνεε και επέβαλλε δέος, ευλάβεια και σεβασμό. Ήδη φαίνεται ολοκάθαρα όχι μόνο η καίρια σημασία των κλασικών μνημείων ως υλικών θεμελίων του νέου κράτους αλλά και ο κρίσιμος ρόλος τους ως πηγών νομιμοποίησης και ως διαφιλονικούμενης παρακαταθήκης.

Τα άλλα δύο παραθέματα, τα οποία προέρχονται από κείμενα δύο εθνικών διανοουμένων, εκφράζουν την *a posteriori* προσπάθεια κατασκευής του εθνικού μύθου-ιστορίας· τα ερά κλασικά μνημεία βεβηλώθηκαν και μιάθηκαν από την ανατολίτικη βαρβαρότητα. Όμως αυτό ήταν απλώς ένα σύντομο επεισόδιο, μια βραχεία διακοπή της εθνικής πορείας. Το πεπρωμένο θα υπερισχύσει· τα μνημεία, που υποδηλώνουν μεταφορικά το έθνος, θα αποκατασταθούν στο πρωτινό τους μεγαλείο από τους Έλληνες, έπειτα από την εθνική παλιγγενεσία και αφύπνιση. Ενώ το κείμενο του Ραγκαβή επικαλείται τη δόξα της κλασικής Ελλάδας, το κείμενο του Καμπούρογλου, γραμμένο στα τέλη του 19ου αιώνα, εκφράζει το πνεύμα της εθνικής σύνθεσης όπου η κλασική Ελλάδα και το χριστιανικό παρελθόν έχουν συμφιλιωθεί. Οι έννοιες της ιεροποίησης, της καθαρότητας και της μόλυνσης κυριαρχούν και εδώ, αλλά αυτά τα δύο παραθέματα μοιράζονται ένα επιπλέον κοινό νήμα με τον λόγο του Von Klenze· όχι μόνο εκκινούν όλα τους από μια διάθεση εκθιασμού του παρελθόντος, αλλά επικαλούνται και τη δυαδική αντίθεση μεταξύ βαρβαρότητας και πολιτισμού. Εννοούν όμως και οι δυο πλευρές το ίδιο με αυτούς τους όρους; Όπως θα δούμε στη συνέχεια, αυτοί οι κοινωνικοί δρώντες απέδιδαν μάλλον διαφορετικό νόημα στον όρο «βαρβαρότητα». Ενώ πιθανώς όλοι περιελάμβαναν σε αυτόν την οθωμανική κυριαρχία, οι έλληνες διανοούμενοι (ιδιαίτερα κατά τις τελευταίες δεκαετίες του αιώνα) τις πιο πολλές φορές τον χρησιμοποιούσαν με πιο ευρεία έννοια, εντάσσοντας στο φάσμα του και τα λείψανα των φάσεων «δυτικής» κατοχής της Αθήνας και της Ελλάδας, από τους ρωμαϊκούς χρόνους μέχρι την εθνική αφύπνιση και την Επανάσταση του 1821. Τα μνημεία και η χρησιμοποίησή τους μέσα στον λόγο που αρθρώνουν οι διάφοροι κοινωνικοί δρώντες λειτουργούν σε ποικίλα επίπεδα και προσλαμβάνουν πολλά διαφορετικά νοήματα.

ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΒΙΟΓΡΑΦΙΕΣ ΤΟΥΣ ΠΡΙΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΠΙΔΡΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ 1821

Για να καταλάβουμε πώς οι αρχαιότητες έφτασαν να καταλαμβάνουν τόσο κεντρική θέση στο εθνικό φαντασιακό, και, ως εκ τούτου, να διαδραματίζουν αποφασιστικό ρόλο στη διαπραγμάτευση των εξουσιαστικών σχέσεων, χρειάζεται να απομονώσουμε και να ιχνηλατήσουμε αρκετές αλληλεπικαλυπτόμενες, και συχνά αντικρουόμενες, ζυμώσεις στις οποίες ενεπλάκησαν πολλοί διαφορετικοί κοινωνικοί δρώντες, τόσο εντός όσο και εκτός Ελλάδας. Κατ' αρχάς, πώς έβλεπε ο μέσος κάτοικος της Ελληνικής χερσονήσου τις αρχαιότητες κατά τους αιώνες πριν από τη διάδοση των ιδεών περί έθνους και την ίδρυση του ελληνικού εθνικού κράτους; Η εθνική ιστοριογραφία καταβάλλει προσπάθειες να αποδείξει εμπειρικά και ιστορικά ότι ο πληθυσμός της Ελλάδας κατά τους αιώνες πριν από την ίδρυση του κράτους, παρά την έλλειψη παιδείας και εις πείσμα της «οθωμανικής καταπίεσης» και του «τουρκικού ζυγού», ενδιαφερόταν ενεργά για τις αρχαιότητες, τις θεωρούσε επιτεύγματα των προγόνων του και κατάφερνε, δεδομένων των συνθηκών, να βρίσκει τρόπους για να τις προστατεύει (πρβλ. Hamilakis 2003β). Έτσι, λόγου χάριν, η Αγγελική Κόκκου περιγράφει την πρακτική της ενσωμάτωσης αρχαίων αρχιτεκτονικών μελών και επιγραφών σε σύγχρονα κτήρια ως μια προσπάθεια διάσωσης αρχαιοτήτων (Κόκκου 1977: 22), το μοναδικό μέσο που διέθεταν οι άνθρωποι εκείνη την εποχή (πρβλ. επίσης, μεταξύ πολλών άλλων, Γεννάδιος 1930· Καλογεροπούλου 1994).

Ωστόσο, μια προσεκτικότερη ανάγνωση των διαθέσιμων πηγών αποκαλύπτει μια διαφορετική εικόνα. Πολλές αρχιτεκτονικές κατασκευές και τέχνηρα της κλασικής αρχαιότητας ήταν ασφαλώς ορατά και, σε πολλές περιπτώσεις, στενά ενσωματωμένα στον ιστό της καθημερινής ζωής. Επιπλέον, λόγω της κλίμακας και της κατασκευαστικής τους αρτιότητας αποτελούσαν αντικείμενο θαυμασμού, συχνά σεβασμού (ή ακόμα και οιονεί θρησκευτικής ευλάβειας) και είχαν επενδυθεί με ποικίλα νοήματα και συσχετίσεις (πρβλ. Kakridis 1963: 257). Όμως οι κοσμολογικές αντιλήψεις των ανθρώπων εκείνης της εποχής διέπονταν από τη θρησκεία. Η διδασκαλία της χριστιανικής Εκκλησίας θεωρούσε όλα αυτά τα τέχνηρα κατάλοιπα της ειδωλολατρίας. Ως εκ τούτου, ο χρόνος συνδεόταν με τη θρησκεία και, για τον χριστιανικό πληθυσμό της περιοχής, η οθωμανική κατάκτηση αποτελούσε μια θεόθεν επιβεβλημένη τιμωρία για αμαρτήματα του παρελθόντος. Το παρελθόν αυτό πρέπει να ήταν κατά πρώτο λόγο το βιογραφικό παρελθόν, το οποίο συνδεόταν με την έξη της καθημερινής ζωής και με τον ατομικό και τον συλλογικό βιοτικό κύκλο. Για τον χριστιανικό πληθυσμό, η οικογένεια και η οικογενειακή γενεαλογία δεν αποτελούσαν μια μακρά γραμμική ιστορία επώνυμων προ-

γόνων (όπως συμβαίνει, λόγου χάριν, στα οικογενειακά δέντρα των δυτικών κοινωνιών), αλλά μια κυκλική γενεαλογία η οποία ανακύκλωνε κύρια και οικογενειακά ονόματα, και διατηρούσε μια έννοια κυκλικής μνήμης (πρβλ. Sutton 1998: 185). Είναι εύλογο να συμπεράνουμε ότι μια τέτοια αντίληψη της καταγωγής αντιστρατευόταν οποιαδήποτε έννοια μακροχρόνιας ιστορικής συνέχειας ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν. Υπήρχε ασφαλώς ιστορική μνήμη, αλλά πιο πιθανό φαίνεται ότι αυτή σχετιζόταν μάλλον με το πρόσφατο μεσαιωνικό και υστερομεσαιωνικό παρελθόν παρά με το μακρινό κλασικό παρελθόν (Πολίτης 1997: 13). Σε τελευταία ανάλυση, οι βυζαντινοί αυτοκράτορες ήταν μυθικοί βασιλείς/θεματοφύλακες της πίστης και της ανατολικής χριστιανοσύνης. Κατά συνέπεια, τα υλικά σπαράγματα του κλασικού παρελθόντος αποτελούσαν μια παράξενη ετερότητα (και, ως τέτοια, συνδέονταν στενά με τον Εαυτό σε μια αντιθετική σχέση), η οποία αντιπροσώπευε τόσο έναν διαφορετικό κόσμο από άποψη θρησκείας, όσο και μια, από άποψη χρόνου, διαφορετική, μυθική εποχή.

Αυτή η πολύπλοκη σχέση εκφράστηκε με ποικίλους τρόπους. Πολλές κλασικές αρχιτεκτονικές κατασκευές χρησιμοποιήθηκαν ως οχυρώσεις από τις χριστιανικές αλλά και τις μη χριστιανικές Αρχές του τόπου.² Επιπλέον, και ίσως πιο ενδιαφέρον, πολλοί αρχαίοι ναοί μετατράπηκαν σε χριστιανικές εκκλησίες· τα πιο γνωστά παραδείγματα αποτελούν, φυσικά, ο Παρθενώνας, ο οποίος μετατράπηκε σε ορθόδοξη και, στη συνέχεια, σε ρωμαιοκαθολική εκκλησία (πρβλ. Κορρές 1994· Beard 2002), το Ερέχθειο, που επίσης χρησιμοποιήθηκε ως εκκλησία (Ραγκαβής 1837: 6· Φιλαδελφεύς 1902: 171-172), και το Θησείο. Αυτή η χρήση δεν υπαγορεύθηκε απλώς από λόγους πρακτικότητας και ευκολίας (παρότι και αυτό πρέπει να έπαιξε κάποιον ρόλο)· τα νούματα με τα οποία είχαν επενδυθεί αυτοί οι χώροι και η σύνδεσή τους με υπερφυσικές ιδιότητες και δυνάμεις πρέπει να ήταν ο πιο σημαντικός παράγοντας που οδήγησε στην επιλογή τους.

Ο οθωμανός περιηγητής Enliya Çelebi, που ταξίδεψε στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1660, επιβεβαιώνει αυτό το συμπέρασμα. Στο βιβλίο του καθρεφτίζεται τόσο ο θαυμασμός που έτρεφαν οι χριστιανοί και οι μουσουλμάνοι κάτοικοι της Αθήνας για τα κλασικά ερείπια, όσο και η σύνδεση αυτών των ερειπίων με θρύλους και παραδόσεις, από τους οποίους κάποιοι απηχούν την αρχαία ελληνική μυθολογία. Σύμφωνα με τον Çelebi, οι χριστιανοί πίστευαν ότι στον «Πύργο των Ανέμων» (το κτίσμα του 2ου αιώνα π.Χ. που είναι γνωστό και ως «ρολόι του Ανδρόνικου») υπήρχε ο τάφος του Φιλίππου της Μακεδονίας, και συνήθιζαν να το επισκέπτονται κατά τις χριστιανικές γιορτές

τους (Μπίρης 1959: 49). Αλλά και οι Οθωμανοί χρησιμοποιούσαν ως τόπο λατρείας τους στύλους του Ολυμπίου Διός, μια ακόμα ένδειξη εκείνου του θαυμασμού και του σεβασμού (Μπίρης 1959: 47). Επίσης, μερικοί πίστευαν ότι οι σπηλιές στις κλιτύς της Ακρόπολης ήταν παλιά κατοικίες αρχαίων σοφών (Μπίρης 1959: 51).

Πιο ενδιαφέροντα σε σχέση με αυτό το επιχείρημα είναι τα στοιχεία που διαθέτουμε από τα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου αιώνα, δηλαδή από μια περίοδο κατά την οποία (όπως θα δούμε στη συνέχεια) η ιδέα του ελληνικού έθνους είχε αρχίσει να επικρατεί ολοένα και πιο πλατιά μεταξύ των λογίων, των στρατιωτικών και πολιτικών ηγετών, και άλλων. Οι θρύλοι και οι παραδόσεις που συγκέντρωσε ο Ιωάννης Κακριδής (1989), που χρονολογούνται στον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα, αλλά απηχούν προγενέστερες πεποιθήσεις, είναι άκρως ενδιαφέροντες, καθώς μας αποκαλύπτουν τη στάση του μέσου κατοίκου της Ελληνικής χερσονήσου, πριν από τη διάδοση των ιδεών του νεοελληνικού Διαφωτισμού και της ιδέας της εθνικής αφύπνισης. Βέβαια, αυτό το σώμα στοιχείων αποτελεί από μόνο του μια ξεχωριστή αφήγηση η οποία χρίζει αποκωδικοποίησης και παρουσιάζει εξίσου πολλά προβλήματα με οποιαδήποτε άλλη, επίσημη ή ανεπίσημη, μορφή λόγου (πρβλ. Herzfeld 1982a). Αυτές οι παραδόσεις δείχνουν καθαρά ότι οι άνθρωποι όχι μόνο έδιναν προσοχή στα αρχαία μνημεία και τέχνηρα, αλλά και τα επένδυναν με ποικίλα νοήματα και συσχετίσεις, εκφράζοντας ενίοτε θαυμασμό και δέος. Ήταν όμως βέβαιοι ότι επρόκειτο για έργα των «Ελλήνων», ανθρώπων ξεχωριστών και διαφορετικών από τους σύγχρονους τους, που είχαν ζήσει σε μια άλλη εποχή, στη μυθική εποχή των Ελλήνων.³ Αυτοί οι αρχαίοι κάτοικοι του τόπου διέθεταν συχνά υπερφυσικές ιδιότητες, τους φαντάζονταν σαν γίγαντες, κάτι το οποίο, όπως υποστηρίζει ο Κακριδής (1989: 46), οφειλόταν πιθανώς στην εντύπωση που προκαλούσαν τα αρχαία μνημεία, τα αρχιτεκτονικά λείψανα και τα κατασκευασμένα σε μέγεθος μεγαλύτερο του φυσικού αγάλματα.

Όσον αφορά την προστασία των αρχαιοτήτων, η οποία αποτελεί πάγιο μο-

3. Η διδασκαλία της Εκκλησίας διαδραμάτισε αποφασιστικό ρόλο στη διάδοση της αντίληψης ότι οι «Έλληνες» ήταν διαφορετικοί από τους σύγχρονους κατοίκους του τόπου. Η γνωστή ρήση του Κοσμά του Αιτωλού είναι ενδεικτική: «δεν είστε Έλληνες», έλεγε στους χριστιανούς ακροατές του, «δεν είστε ασεβείς, αιρετικοί, άθεοι, αλλά είστε ευσεβείς ορθόδοξοι χριστιανοί» (παρτίθεται στο Πολίτης 1997: 13). Από την άλλη μεριά, η ίδια θρησκευτική μορφή προέτρεπε όσους δεν μιλούσαν ελληνικά (όπως τους αλβανόφωνους κατοίκους) να υιοθετήσουν την ελληνική γλώσσα, γιατί αυτή ήταν η γλώσσα της ορθόδοξης θρησκείας, και, «αν δεν σπουδάσης τα Ελληνικά, αδελφέ μου, δεν ημπορείς να καταλάβης εκείνα όπου [ενν. η θρησκεία] ομολογεί» (πρβλ. Ματάλας 2002: 27). Αυτό το παράδοξο, ότι η ελληνική γλώσσα, που λειτουργούσε ως θεμελιώδης σύνδεσμος με την κλασική αρχαιότητα, διατηρήθηκε εν μέρει χάρις στην Ορθόδοξη Εκκλησία η οποία εχθρεύονταν το ειδωλολατρικό κλασικό παρελθόν, έχει καιρική σημασία για την κατανόηση του ελληνικού εθνικού φαντασιακού (πρβλ. Κυρτάτας 2002: 54).

2. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν η Ακρόπολη, ο Ακροκόρινθος, το τείχος κατά μήκος του Ισθμού της Κορίνθου, κ.ο.κ. (πρβλ. Van der Vin 1980: 13).

τίβο της εθνικής ιστοριογραφίας, μια προσεκτική ανάγνωση των διαθέσιμων στοιχείων αποκαλύπτει μια πολύ πιο σύνθετη εικόνα. Υπάρχουν άφθονες αποδείξεις ότι αρχαία τέχνηρα χρησιμοποιήθηκαν ως δομικό υλικό και ως πηγή προσπορισμού ασβέστη. Ως προς την πρώτη χρήση, ένα κίνητρο ήταν ασφαλώς το γεγονός ότι πολλά αρχαία λείψανα αποτελούσαν άμεσα διαθέσιμο, καλής ποιότητας υλικό το οποίο μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως δομικό στοιχείο χωρίς περαιτέρω κατεργασία: όμως η ενσωμάτωση αυτού του υλικού, που συνδεόταν με υπερφυσικές δυνάμεις και με την έννοια της αντοχής στον χρόνο, σε νέα κτίσματα αποτελούσε συγχρόνως μια απόπειρα μετάγγισης αυτών των ιδιοτήτων στο παρόν. Τεμάχια αρχαίων κτισμάτων και τέχνηρων επαναχρησιμοποιήθηκαν στην κατασκευή σύγχρονων οικιών (τοποθετούμενα συνήθως πάνω από τις εξώθυρες· Γεννάδιος 1930: 22), όχι για να διασωθούν αυτές οι αρχαιότητες (αντίθετα, Κόκκου 1977: 22), αλλά επειδή πιστευόταν ότι διέθεταν αποτροπαϊκές και προστατευτικές ιδιότητες. Όπως είναι γνωστό από την εθνογραφία, τα σημεία διελεύσεως θεωρούνται συχνά επικίνδυνα και η είσοδος ενός σπιτιού είναι ίσως το πιο σημαντικό σημείο διελεύσεως. Ο Ludwig Ross, που διαδραμάτισε καίριο ρόλο στην αρχαιολογική δραστηριότητα κατά τα πρώτα χρόνια του νέου κράτους και ο οποίος θα διατελούσε Γενικός Έφορος Αρχαιοτήτων και ο πρώτος καθηγητής Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, παρατηρεί ότι, στις τακτικές εξορμήσεις του προς αναζήτηση αρχαιοτήτων (τις οποίες συχνά έβρισκε ενσωματωμένες σε ερειπωμένες βυζαντινές εκκλησίες) ανακάλυπτε ότι πολλοί ντόπιοι εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούν αρχαίες επιγραφές ως σκαλοπάτια, ή ακόμα και λίθινες σαρκοφάγους ως σκάφες πλυσίματος (αναφέρεται στο Παπαγεωργίου-Βενετάς 2001: 25).

Η ύπαρξη ασβεστοκαμίνων μέσα ή κοντά σε αρχαιολογικούς χώρους είναι επαρκώς τεκμηριωμένη. Σε άρθρο που δημοσιεύθηκε ανώνυμα στην *Εφημερίδα των Αθηνών*, και το οποίο απαντούσε σε προηγούμενο ανώνυμο άρθρο το οποίο επέκρινε την εκτεταμένη διαρπαγή αρχαιοτήτων από ξένους περιηγητές, βρίσκουμε άφθονες πληροφορίες για τη χρησιμοποίηση αρχαιοτήτων ως πρώτης ύλης τόσο από τους χριστιανούς/«Ρωμιούς», όσο και από τους μη χριστιανούς. Σύμφωνα με αυτή τη μαρτυρία, οι μαρμαρογλύπτες της Τήνου και της Μυκόνου συνήθιζαν να χρησιμοποιούν αρχαία μαρμάρια αγάλματα ως πρώτη ύλη για το έργο τους, μετατρέποντας, μεταξύ άλλων, κλασικούς βωμούς σε μουσουλμανικούς επιτύμβιους λίθους. Η ίδια πηγή αναφέρει επίσης την ύπαρξη μιας τεράστιας ασβεστοκαμίνου στο θέατρο της Επιδαύρου, όπου αρχιτεκτονικά μέλη του θεάτρου και άλλων κοντινών κτισμάτων χρησιμοποιούνταν για την παραγωγή ασβέστη (Ανών. 1826· Χατζιδάκις 1931: 12· πρβλ. επίσης Ραγκαβής 1837: 7).⁴ Άλλες αρχαιότητες καταστράφηκαν κατά

4. Ο συντάκτης αυτού του άρθρου, που υπογράφει ως G.Ch.G., θα μπορούσε να είναι ο

την προσπάθεια να βρεθούν οι θησαυροί που πιστευόταν ότι ήταν κρυμμένοι μέσα τους (μια διαδεδομένη ερμηνεία του ενδιαφέροντος που έδειχναν γι' αυτές οι ευρωπαϊοί περιηγητές) (Ραγκαβής 1837: 6).⁵ Τουλάχιστον σε κάποιες από αυτές τις περιπτώσεις, η καταστροφή οφειλόταν σε πρωτοβουλία των Αρχών ή/και εύπορων ιδιωτών. Συγχρόνως εκδηλώνονταν κάποιες αντιδράσεις σε αυτές τις προσπάθειες, όχι επειδή οι άνθρωποι θεωρούσαν τα αρχαία τέχνηρα μέρος της αρχαίας κληρονομιάς τους, αλλά επειδή τα είχαν επενδύσει με υπερφυσικές ιδιότητες και πίστευαν ότι η καταστροφή τους θα επέφερε συμφορές και ολέθριες συνέπειες για τους ίδιους και για τα μέσα διαβίωσής τους. Το 1759, ο οθωμανός βοεβόδας της Αθήνας Μουσταφά Αγά Τσισδαράκης κατέστρεψε έναν κίονα από τον ναό του Ολυμπίου Διός για να προμηθευτεί ασβέστη για την κατασκευή του τζαμιού του Κάτω Παζαριού (ή Τσισδαράκη – εκείνου που σώζεται σήμερα στην πλατεία Μοναστηρακίου και χρησιμοποιείται ως παράρτημα του Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης). Η επιδημία που ξέσπασε στη συνέχεια αποδόθηκε από τους κατοίκους της Αθήνας σε αυτό το γεγονός, καθώς πίστευαν ότι η αρρώστια ήταν θαμμένη κάτω από την κολόνα (Καμπούρογλου 1896: 119)· αποτέλεσμα αυτού ήταν να επακολουθήσουν οργισμένες διαμαρτυρίες.

Κάποια τέχνηρα, ιδιαίτερα αγάλματα, έχουν αντιμετωπιστεί συχνά ως ζωντανά πρόσωπα, με ανθρώπινες ιδιότητες και συναισθηματικές αντιδράσεις (Καμπούρογλου 1893· Γεννάδιος 1930· Κακριδής 1989). Σε κάποιες διηγήσεις τα αρχαία γλυπτά περιγράφονται ως ανθρώπινα όντα που τα έχουν ακρωτηριάσει και μαρμαρώσει μάγοι· το πνεύμα που κατοικεί μέσα τους (το οποίο πολλές φορές αποκαλείται «Αράρης») ακούγεται συχνά να θρηνεί για το κατάντημά τους.⁶ Η λαϊκή μνήμη έχει καταγράψει και άλλο ένα ενδιαφέρον επεισόδιο από την κοινωνική βιογραφία των αθηναϊκών αρχαιοτήτων· τη βίαιη αφαίρεση, κατά τα έτη 1801-1802, μεγάλου μέρους του γλυπτού διάκοσμου της Ακρόπολης από τον Έλγιν, τον τότε βρετανό πρεσβευτή στην Οθω-

Georg Christian Gropius (Βελιανίτης 1993: 312), έμπορος, διπλωμάτης και πρόξενος της Αυστρίας, ο οποίος ήταν πολύ γνωστός για τις προσπάθειές του να διευκολύνει την οικειοποίηση αρχαιοτήτων από δυτικούς (όπως ο Cockerell), και τις ενέργειες του οποίου διακωμωδεί ο λόρδος Βύρων στο *Προσκύνημα του Τσάιλντ Χάρολντ* [*Child Harold's Pilgrimage*] (πρβλ. Αθανασοπούλου 2002: 288). Εν τοιαύτη περίπτωση, ο γράφων είχε «χωμένη την ουρά του» στην υπόθεση και δεν είναι τυχαίο που δεν αναφέρει τον συναισθηματικό δεσμό των κατοίκων με τις αρχαιότητες, αλλά τονίζει μόνο τους καταστροφικούς τρόπους με τους οποίους τις χρησιμοποιούσαν. Παρά ταύτα, οι πληροφορίες που περιέχει το άρθρο είναι χρήσιμες και συνεξετάζονται εδώ με άλλες πηγές.

5. Αυτό συνέβη στην περίπτωση του Λέοντος της Χαϊρώνειας, που, σύμφωνα με τον Ραγκαβή (1837: 6), καταστράφηκε από τον Αλή Πασά των Ιωαννίνων.

6. Αυτή την παράδοση την καταγράφει ο περιηγητής J.C. Hobhouse (1813: 348)· την αναφέρει επίσης ο Γεννάδιος (1930: 57-58, σημ. 57)· για ανάλογες παλαιότερες παραδόσεις, πρβλ. Van der Vin (1980: 315).

μανική Αυτοκρατορία. Σύμφωνα με τη σχετική παράδοση (που την αναφέρει ο John Cam Hobhouse 1813: 348),⁷ οι ντόπιοι που μετέφεραν από την Αθήνα στον Πειραιά ένα κιβώτιο γεμάτο με γλυπτά τα οποία είχε αφαιρέσει από τον Παρθενώνα το συνεργείο του Έλγιν, το παράτησαν στη μέση της διαδρομής, υποστηρίζοντας ότι είχαν ακούσει τα πνεύματα των μαρμάρων να κλαίει και να διαμαρτύρονται. Μια άλλη ιστορία μιλάει για τον θρήνο των Καρυάτιδων του Ερεχθείου (που αναφέρονται ως «κόρες») για την απαχθείσα αδελφή τους, την Καρυάτιδα που πήραν οι άνθρωποι του Έλγιν (Douglas 1813: 85· πρβλ. Κακριδής 1989: 39). Αυτός ο θρύλος μνημονεύεται μέχρι σήμερα σε εκλαϊκευμένα κείμενα, ακόμα και σε κείμενα γραμμένα από αρχαιολόγους (π.χ. Ανδρόνικος 1985).

Οι κάτοικοι της Ελευσίνας στις αρχές του 19ου αιώνα λάτρευαν ένα μαρμάρινο άγαλμα των κλασικών χρόνων (για το οποίο οι αρχαιολόγοι της εποχής πίστευαν ότι παριστούσε τη Δήμητρα), όπως οι ορθόδοξοι χριστιανοί λατρεύουν τις εικόνες των αγίων. Στη συνέχεια παρουσιάζω την ιστορία σε δύο εκδοχές, πρώτα όπως τη διηγήθηκε ο Edward Daniel Clarke, ο βρετανός λόγιος και αρχαιοσυλλέκτης που είδε το άγαλμα ιδίως όμμασι, και ύστερα όπως την έγραψε σχεδόν έναν αιώνα αργότερα ο λαογράφος Νικόλαος Πολίτης. Παραθέτω εκτενή αποσπάσματα και από τις δύο, λόγω της σημασίας τους:

7. Ο ρόλος των δυτικών περιηγητών κατά τον 18ο και τις αρχές του 19ου αιώνα υπερβαίνει το αντικείμενο της παρούσας πραγματείας· για σχετικές μελέτες, βλ. Van der Vin (1980), Tsigakou (1981), Constantine (1984), Angelomatis-Tsougarakis (1990), Augustinos (1994), Koster (1995), και Τόλιας (1996α)· για το φαινόμενο της οικειοποίησης αρχαιοτήτων: Σιμόπουλος (1970-1975), και Bracken (1975)· και γενικότερα, σε διαφορετικά συμφοραζόμενα και από κριτική μετααποικιοκρατική σκοπιά, Pratt (1992), και Duncan και Gregory (1999) – ενδεικτικά, από μια συνεχώς διευρυνόμενη βιβλιογραφία. Οι επισκέψεις δυτικών περιηγητών στην Ελλάδα έγιναν πολύ πιο συχνές κατά τις πρώτες δύο δεκαετίες του 19ου αιώνα, όταν εντάθηκε ο ανταγωνισμός μεταξύ των Μεγάλων Δυνάμεων (Τόλιας 1996β: 8-9), μια περίοδο που, σύμφωνα με κάποιους, μπορούμε να πούμε ότι χαρακτηρίζεται από τον «πυρετό των μαρμάρων» (Τόλιας 1996α). Όπως έχει δείξει η Susan Buck Sutton (1995), οι περιηγητές παράγουν συχνά μια αφήγηση η οποία απαλείφει τα ίχνη της σύγχρονης ζωής, εστιαζόμενη στις κλασικές αρχαιότητες, και υποβάλλοντας μια αίσθηση απομόνωσης, μελαγχολίας και σιωπής (για τα πανοράματα των Αθηνών που παρήχθησαν από εικαστικούς καλλιτέχνες του πρώτου μισού του 19ου αιώνα, πρβλ. Fatsea (1999: 128)· βλ. επίσης όσα αναφέρονται στη συνέχεια εδώ για τους φωτογράφους). Άλλοι μελετητές έχουν επισημάνει ότι τα κείμενά τους αποτελούν συχνά ομοιογενείς αφηγήσεις οι οποίες ακολουθούν απαρέγκλιτα έναν κανόνα, καταλήγοντας να συνιστούν τα οιονεί λειτουργικά κείμενα που ρυθμίζουν και προδιαγράφουν την επίσημη εμπειρία του προσκυνήματος σε αρχαίους τόπους (πρβλ. Stowe 1994). Οι πηγές και τα παραθέματα που αναφέρονται εδώ και στη συνέχεια αποτελούν ίσως σπάνιες περιπτώσεις όπου οι περιηγητές περιγράφουν με κάπως περισσότερες λεπτομέρειες τη στάση του ντόπιου πληθυσμού απέναντι στις αρχαιότητες. Ο λόγος είναι προφανής· η οικειοποίηση αρχαιοτήτων ήταν το κύριο μέλημα για πολλούς από αυτούς τους περιηγητές, και η στάση των κατοίκων του τόπου (όπως στο παράδειγμα από την Ελευσίνα που θα αναφέρουμε στη συνέχεια) συχνά τους εμπόδιζε να πραγματοποιήσουν τα σχέδιά τους.

Φθάνοντας στην αρχαία πόλη της Ελευσίνας, βρήκαμε τον κάμπο σπαρμένο με τα ερείπιά της. Το πρώτο που προσέξαμε ήταν ένα υδραγωγείο, μέρος του οποίου σώζεται ανέπαφο [...]. Όμως, για να εξάψει ακόμα περισσότερο το ενδιαφέρον με το οποίο παρατηρούσαμε τα λείψανα του ελευσίνειου ναού, και να ανταποκριθεί στις μεγάλες προσδοκίες που μας είχαν γεννηθεί, το κομμάτι ενός κολοσσιαίου αγάλματος, που πολλοί συγγραφείς αναφέρουν ότι παριστάνει την ίδια τη Θεά, πρόβαλε όλο επιβλητική μεγαλοπρέπεια ανάμεσα στα θλιβερά ερείπια του άλλοτε λαμπρού ιερού της. Το βρήκαμε [...] θαμμένο ως το λαϊμό σ' ένα σωρό κοπριάς [...]. Οι κάτοικοι του μικρού χωριού που είναι χτισμένο σήμερα ανάμεσα στα ερείπια της Ελευσίνας αντιμετώπιζαν αυτό το άγαλμα με δεισιδαίμονα σεβασμό. Απέδιδαν στην παρουσία του τη γονιμότητα της γης τους· και γι' αυτό ακριβώς σώρευαν γύρω του την κοπριά που προ-όριζαν για τα χωράφια τους. Πίστευαν πως, αν ποτέ το άγαλμα χανόταν, θα τους έβρισκε συμφορά τόσο μεγάλη, όσο η αποτυχία της ετήσιας συγκομιδής τους· και έδειχναν τα ανάγλυφα στάχυα που κοσμούσαν την κεφαλή της μορφής ως αλάθητη απόδειξη ότι προστάτευε τα γεννήματα της γης. Σε αυτό το γεγονός πρέπει ίσως να αποδοθούν εν πολλοίς οι δυσκολίες στις οποίες προσέκρουσε η αφαίρεσή του, κατά τις ποικίλες προσπάθειες που έγιναν προς τούτο, αφού υπέπεσε για πρώτη φορά στην αντίληψη ενός άγγλου περιηγητή [του σερ George Wheeler, το 1676] [...] Αφού κάναμε κάποια προσφορά στον ιερέα του χωριού προκειμένου να αγοράσουμε και να πάρουμε μαζί μας το ακρωτηριασμένο κομμάτι του αγάλματος της Δήμητρας, και του ζητήσαμε να χρησιμοποιήσει την επιρροή που είχε πάνω στους κατοίκους γι' αυτό τον σκοπό, πληροφορηθήκαμε ότι κάτι τέτοιο θα ήταν εφικτό μόνο αν εξασφαλίζαμε ένα φιρμάνι από τον βοεβόδα των Αθηνών, στον οποίο, ως επικυρίαρχο της περιοχής, ανήκαν όλα όσα περιγράψαμε [...] Έπειτα από κάποια σκέψη, ο βοεβόδας δέχθηκε να ικανοποιήσει το αίτημά μας, με τον ρητό όμως όρο ότι θα αποκτούσαμε γι' αυτόν ένα μικρό εγγλέζικο τηλεσκόπιο το οποίο ανήκε στον Signor Lusieri. Το αίτημα αυτό έθετε ένα πολύ μεγάλο πρόσκομμα στα σχέδιά μας. Γιατί θα αναγκαζόμασταν να ανακοινώσουμε το μυστικό της επιχείρησής μας, και μάλιστα σε ένα πρόσωπο στο οποίο δεν μπορούσαμε να έχουμε εμπιστοσύνη, αφού εκείνη την εποχή είχε αναλάβει να συγκεντρώνει κάθε τέτοιο αντικείμενο για λογαριασμό του πρεσβευτή μας [εννοεί τον λόρδο Έλγιν], ο οποίος είχε απαγορεύσει την αφαίρεση οποιουδήποτε αρχαίου γλυπτού από συμπατριώτες του, εκτός από εκείνα που προοριζόνταν να καταλήξουν στις αποθήκες του, για να προστεθούν στην τεράστια συλλογή που δημιουργούσε εκείνα τα χρόνια, στο όνομα, και χάρις στην ισχύ, του Βρετανικού Έθνους. [Κατόπιν περιγράφει πώς έπεισε τον Lusieri να του δώσει το τηλεσκόπιο ώστε να εξασφαλίσει το φιρμάνι και να προβεί στις απαραίτητες προετοιμασίες για τη μεταφορά του αγάλματος.] [...] Όμως, το μεγαλύτερο

εμπόδιο που έπρεπε να υπερνικήσουμε ήταν οι προλήψεις των κατοίκων της Ελευσίνας, που λάτρευαν ένα είδωλο πιστεύοντας ότι προστάτευε τα χωράφια τους. Το δειλινό, όχι πολύ αφότου επιστρέψαμε στο χωριό με το φιρμάνι, συνέβη ένα ατύχημα το οποίο λίγο έλειψε να ματαιώσει την επιχείρηση. Ενώ οι κάτοικοι συζητούσαν με τον τσοχαντάρη, εξετάζοντας πώς θα μετακινούσαν το άγαλμα, ένα βόδι λύθηκε από τον ζυγό του κι ήρθε και στάθηκε μπροστά του. Και αφού χτύπησε κάμποση ώρα το μάρμαρο με τα κέρατά του, χύθηκε με καλπασμό και μουγκανίζοντας στον κάμπο της Ελευσίνας. Αμέσως σηκώθηκε σούσουρο από τους συγκεντρωμένους χωρικούς· και κάμποσες γυναίκες άρχισαν να θρηνούν και να οδύρονται, και δύσκολα μπορούσε να συνεχιστεί η συζήτηση. «Η γη μας», έλεγαν, «ήταν πάντα ονομαστή για τα γεννήματά της. Αν φύγει το άγαλμα, δεν θα καρπίζουν τα χωράφια» [...] Πέρασαν πολλές ώρες ώσπου να κατασιγαστούν αυτοί οι φόβοι [...] οι άνθρωποι είχαν συγκεντρωθεί και στέκονταν γύρω από το άγαλμα, αλλά κανένας τους δεν έπαιρνε απόφαση να αρχίσει δουλειά. Πίστευαν πως όποιος τολμούσε να αγγίξει το άγαλμα ή να το μετακινήσει έστω και λίγο από τη θέση του, θα του κοβόταν το χέρι. Στις μεγάλες γιορτές συνήθιζαν να τοποθετούν μπροστά του ένα αναμμένο καντήλι. Αλλά τότε ο ιερέας της Ελευσίνας, εν μέρει παρακινήμένος από τις ικεσίες μας και εν μέρει τρομαγμένος από τις απειλές του τσοχαντάρη, φόρεσε τα ιερατικά του άμφια, σαν να ετοιμαζόταν για την τέλεση μιας πανηγυρικής λειτουργίας, και, κατεβαίνοντας στον λάκκο όπου το άγαλμα παρέμενε ορθό, αφού είχε αφαιρεθεί από γύρω του η κοπριά, έδωσε το πρώτο χτύπημα για την απομάκρυνση του χώματος με μια αξίνα, ώστε το ποιμνίο του να πειστεί ότι καμιά συμφορά δεν θα έβρισκε τους εργάτες.

Clarke (1814: 722-788)

Ή ένα αλώνι 'ς τη Λεψίνα ήταν ένα μαρμαρένιο άγαλμα, που προστάτευε το χωριό και με τη βοήθειά του πήγαιναν πάντα καλά τα γεννήματα. Κάθε γιορτή τού άναβαν καντήλι, καθώς 'ς τα εικονίσματα. Κανείς δεν μπορούσε να το πάρη, όποιος εδοκίμαζε να το κουνήση από κει που ήταν στημένο, του κοβότανε το χέρι. Μια φορά το πήραν Φράγκοι και το τραύηξαν ως το γιάλο και ήθελαν να το φορτώσουν, αλλά τη νύχτα εγύρισε μοναχό του 'ς τη θέση του.

Ήξευραν όλοι πως αν το έβαναν σε καράβι να το παν αλλού, το καράβι θα βούλιαζε. Όμως κατώρθωσαν να το πάρουν οι Εγγλέζοι 'ς τα 1801, αφού έδωκαν πολλά χρήματα 'ς τους Τούρκους. Την παραμονή της ημέρας που ήθελε να το πάρουν, ένα βόδι έκοψε το ζυγό, εχούμησε καταπάνω 'ς το μάρμαρο και το χτύπησε με τα κέρατά του κι αποκεί απολύθη μουγκρίζοντας 'ς τον κάμπο. Οι χωριανοί κατάλαβαν πως θα τους εύρη μεγάλο κακό αν το αφήσουν, και δεν ήθελαν, κ' έλεγαν πως θα καταστραφούν τα γεννήματά τους. Αλλά οι Εγ-

γλέζοι τούς έπεισαν πως δεν θα πάθουν τίποτα· και την άλλη ημέρα το πρωί, έβαλαν τον παπά με το πετραχήλι και πρώτος με την αξίνα έσκαψε το χώμα που ήταν γύρω 'ς το μάρμαρο. Το σήκωσαν λοιπόν, το φόρτωσαν 'ς το καράβι τους και το πήγαν 'ς την Αγγλία κ' εκεί το βάλαν 'ς ένα μουσείο. Το καράβι όμως που το φόρτωσαν πραγματικώς έπεσε όξω, κ' εχάθηκε.

Τον άλλο χρόνο ήταν καλή σοδεία και οι χωριάτες είστεψαν πως το άγαλμα θα γυρίση πάλι. Ύστερα ήρθαν δύστυχοι χρόνοι και είδαν πως αυτό ήταν γιατί άφησαν να τους πάρουν το άγαλμα.

Πολίτης (1904: 74)

Το καράβι όντως βυθίστηκε, αλλά το άγαλμα σώθηκε και κατέληξε στο Πανεπιστήμιο του Κέμπριτζ, στο Μουσείο Φιτζγουίλιαμ, όπου εκτίθεται μέχρι σήμερα. Ο Πολίτης, όπως παραδέχεται στις σημειώσεις και στη βιβλιογραφία του, χρησιμοποίησε ως πηγή του τον Clarke, αλλά μετέγραψε την ιστορία στο δημόδες ιδίωμα, πραγματοποιώντας μια «πολιτογράφησή» της, τόσο ως προς τη γλώσσα όσο και ως προς τις σημαίνουσες υποδηλώσεις της. Η εκδοχή του Clarke αντικατοπτρίζει τη στάση των ρομαντικών περιηγητών και τα αρχαιολογικά εγχειρήματά τους στην Ελλάδα κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, εκφράζοντας συγχρόνως την προσωπική του υπεροψία και περιφρόνηση απέναντι στους αγράμματους και «δεισιδαίμονες» χωρικούς.⁸ Ο Πολίτης ήταν ένας από τους πιο διάσημους θεράποντες της λαογραφίας, η οποία, μέσω της συλλογής δημοδών «μνημείων του λόγου», συνετέλεσε αποφασιστικά, μαζί με την αρχαιολογία, στην εδραίωση μιας ρητορικής περί συνέχειας με το αρχαίο παρελθόν (Κυριακίδου-Νέστορος 1978· Herzfeld 1982a, 1987· Danforth 1984· Peckham 2001: 62-75). Δεν είναι τυχαίο που ο αρχιτέκτονας-αρχαιολόγος Αναστάσιος Ορλάνδος παρατήρησε ότι μια καίρια λειτουργία της λαογραφίας είναι η «πατριωτική ή αρχαιολογική» αποστολή της συλλογής μνημείων του λόγου (Ορλάνδος 1969: 6· αναλύεται στο Herzfeld 1987: 21), δηλώνοντας με αυτό τον τρόπο τη στενή σύνδεση μεταξύ αρχαιολογίας και λαο-

8. Για ένα άλλο ανάλογο παράδειγμα, ιδού τι έγραψε ο περιηγητής Charles Robert Cockerell, το 1810, κατά τις προσπάθειές του να αφαιρέσει αρχαιότητες από τον κλασικό ναό της Αθηνάς Αφαιάς στην Αίγινα: «Έπρεπε να το περιμένουμε ότι δεν θα μας επέτρεπαν να πάρουμε μαζί μας ό,τι είχαμε βρει χωρίς αντιδράσεις. Όσο κι αν οι άνθρωποι αδιαφορούν γι' αυτό που έχουν, μόλις δουν ότι το ορέγεται κάποιος άλλος, αρχίζουν να το εκτιμούν. Οι προεστοί του νησιού κατέφθασαν σύσσωμοι και μας διάβασαν μια δήλωση που είχε συντάξει το συμβούλιο, όπου μας παρακαλούσαν να σταματήσουμε τις ενέργειές μας, γιατί ο Θεός μόνο ήξερε ποιες συμφορές θα έβρισκαν το νησί γενικά, και την αμέσως παρακείμενη στο ναό περιοχή ειδικότερα, αν συνεχίζαμε. Αυτή η φτηνή επίδειξη δεισιδαίμονος φόβου ήταν προφανώς απλά μια δικαιολογία για να μας αποσπάσουν χρήματα, και, επειδή εμείς αισθανθήκαμε ότι ήταν δίκαιο να πληρώσουμε, στείλαμε τον δραγουμάνο μας μαζί τους στο χωριό για να διαπραγματευθεί το ποσό» (Cockerell 1903: 54).

ογραφίας στο πλαίσιο του εθνικού εγχειρήματος. Η λαογραφία προσπάθησε επίσης να αποδείξει ότι οι αληθινοί «άνθρωποι του λαού» ήταν κοντά (περισσότερο, μάλιστα, από ό,τι οι λόγιοι) στην αρχαία παράδοση και ότι η εθνική αφύπνιση δεν ήταν έργο αποκλειστικά των διανοουμένων. Η λαογραφία, συνεπώς, συνέβαλε στην άρση της έντασης ανάμεσα σε δύο όψεις του εθνογενετικού φαινομένου: στο έθνος αφ' ενός ως πρόταγμα των διανοουμένων της διασποράς (όπως ήταν πολλοί σημαντικοί υπέρμαχοι του ελληνικού εθνικισμού), αφ' ετέρου ως λαϊκή φαντασίωση, ενώ συγχρόνως ενσωμάτωσε τον τοπικό χωρόχρονο στον εθνικό. Όμως για τους σκοπούς της παρούσας διερεύνησης, η σημασία αυτών των διηγήσεων έγκειται κυρίως στο ότι αποκαλύπτουν τη στάση των απλών ανθρώπων απέναντι στις αρχαιότητες. Όπως δείχνουν τα ανωτέρω αποσπάσματα, κάποια αρχαία λείψανα (αγάλματα, για παράδειγμα) ασκούσαν τόσο μεγάλη επίδραση, που έφταναν να αποτελούν αντικείμενα σεβασμού και λατρείας. Και είναι ενδιαφέρον ότι ο χριστιανός ιερέας ήταν εκείνος που βοήθησε τον βρετανό αρχαιολογικό να αποκτήσει το άγαλμα, εκφράζοντας ίσως με αυτό τον τρόπο την αποδοκιμασία της Εκκλησίας για τις ειδωλολατρικές δοξασίες των κατοίκων της Ελευσίνας.

Συνεπώς, για να επανέλθουμε στο προηγούμενό μας ερώτημα σχετικά με τη στάση του μέσου ανθρώπου απέναντι στις αρχαιότητες, η εικόνα είναι πολύ πιο σύνθετη και ενδιαφέρουσα από ό,τι θα μας έκανε να πιστέψουμε ο επικρατών εθνικός λόγος. Τα υλικά ίχνη της αρχαιότητας ασφαλώς δεν περνούσαν απαρατήρητα. Ενώ υπάρχουν αρκετές περιπτώσεις στις οποίες χρησιμοποιήθηκαν ως πηγή δομικών πρώτων υλών, υπάρχουν πολλές άλλες στις οποίες προσωποποιήθηκαν, αντιμετωπίστηκαν με θαυμασμό και δέος, και επενδύθηκαν με σημαίνουσες συνάψεις, με θρυλικές και μυθολογικές συνδέσεις. Επιπλέον, ο θαυμασμός που προκαλούσαν και η πίστη στις θαυματουργές ιδιότητές τους είχε ως αποτέλεσμα να καταστούν αντικείμενα σεβασμού και λατρείας. Η μετατροπή κάποιων από τα κλασικά ερείπια σε εκκλησίες αναμφίβολα συνετέλεσε επίσης στην προστασία και διατήρησή τους. Από μια άποψη, θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο ντόπιος πληθυσμός της Ελλάδας εκείνη την εποχή, χριστιανικός και μουσουλμανικός, εφήρμοσε τη δική του «ιθαγενή αρχαιολογία» (Hamann 2002), όχι με την έννοια ενός οργανωμένου γνωστικού πεδίου και μιας δέσμης προστατευτικών μέτρων, αλλά ως μια σημαίνουσα επανεπεξεργασία και επανοικειοποίηση των αρχαίων αντικειμένων για να εξυπηρετηθούν σύγχρονες ανάγκες και σκοπιμότητες. Ενώ αυτή η επανοικειοποίηση έχει αναμφίβολα συμβάλει στην προστασία κάποιων αρχαιοτήτων, δεν υπάρχουν στοιχεία που να δείχνουν ότι οι κάτοικοι της Ελλάδας εκείνη την εποχή έβλεπαν σε αυτά τα υλικά ίχνη τα έργα των προγόνων τους, ούτε ότι δημιούργησαν κάποιον προγονικό γενεαλογικό δεσμό ανάμεσα σε αυτούς και σε εκείνα τα ερείπια. Ωστόσο, αυτή η στάση απέναντι στις

αρχαιότητες άλλαξε τα μετέπειτα χρόνια, λόγω μιας διαδικασίας που είχε ήδη αρχίσει τον 18ο αιώνα, αλλά της οποίας ο αντίκτυπος δεν έγινε αισθητός παρά μόνο πολύ αργότερα.

ΟΝΕΙΡΕΥΟΜΕΝΟΙ ΤΟ ΕΘΝΟΣ

Είχα δύο αγάλματα περίφημα, μια γυναίκα κι' ένα βασιλόπουλο, ατόφια – φαίνονταν οι φλέβες: τόση εντέλειαν είχαν. Όταν χάλασαν τον Πόρον, τάχαν πάρει κάτι στρατιώτες και εις τ' Άργος θα τα πουλούσαν κάτι Ευρωπαίων' χίλια τάλαρα γύρευαν. Άντεσα κι' εγώ εκεί, πέρναγα: πήρα τους στρατιώτες, τους μίλησα: «Αυτά, και δέκα χιλιάδες τάλαρα να σας δώσουνε, να μην το καταδεχτήτε να βγουν από την πατρίδα μας. Δι' αυτά πολεμήσαμεν. (Βγάζω και τους δίνω τρακόσια πενήντα τάλαρα)· κι' όταν φιλιωθούμε με τον Κυβερνήτη (ότι τραγώμαστε), τα δίνω και σας δίνει ό,τι του ζητήσετε διά να μείνουν εις την πατρίδα απάνου». Και τάχα κρυμμένα. Τότε με την αναφορά μου τα πρόσφερα του Βασιλέως να χρησιμέψουν διά την πατρίδα.

Μακρυγιάννης, στο Βλαχογιάννης (1947: 63)

Το ανωτέρω πολύ γνωστό απόσπασμα, γραμμένο μέσα στις πρώτες δύο ή τρεις δεκαετίες μετά την Επανάσταση του 1821 από τον Μακρυγιάννη (1797-1864), αγωνιστή του πολέμου, αινιγματικό συγγραφέα, κεντρική μορφή των πρώτων χρόνων του νέου ελληνικού κράτους και ίνδαλμα του ελληνικού εθνικισμού (πρβλ. Gourgouris 1996: 175-200· Γιαννουλόπουλος 2004), αντικατοπτρίζει τον νέο λόγο περί αρχαιοτήτων, ο οποίος, όπως θα δούμε, περιλαμβάνει στοιχεία νεωτερικότητας, ενώ συγχρόνως τροφοδοτείται από «παραδοσιακούς» τρόπους σκέπτεσθαι και φαντάζεσθαι.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Το τοπίο είχε αρχίσει να αλλάζει δραματικά, πολύ πριν ο Μακρυγιάννης επιχειρήσει να πείσει τους στρατιώτες για την εθνική αξία των αρχαίων αγαλμάτων. Πολλές από αυτές τις αλλαγές, που απέληξαν στην επινόηση και καθίδρυση της νεότερης Ελλάδας ως εθνικής φαντασιακής κοινότητας και τελικά ως ανεξάρτητου κράτους, έχουν καταγραφεί και μελετηθεί επαρκώς από ιστορικούς και άλλους ερευνητές, και δεν χρειάζεται να τις αναλύσουμε ιδιαίτερα εδώ.⁹

Επρόκειτο για αλλαγές στην οικονομική διάρθρωση του διεθνούς συστή-

9. Κάποιες σχετικές μελέτες, που εξετάζουν το ζήτημα από διάφορες οπτικές γωνίες και χρησιμοποιούν ποικίλα στοιχεία είναι οι: Diamandouros (1972), Τσουκαλάς (1977), Kitromilides (1979, 1985, 1989), Μοσκόφ (1979), Herzfeld (1982a, 1987), Δημαράς (1989 [1977]), Just (1989), Friedman (1992a, β), Κρεμμυδάς (1992), Πολίτης (1993), Leontis (1995), Gourgouris (1996), Roudometof (1988a), Σκοπετέα (1988) και Peckham (2001).

ματος στον γεωγραφικό χώρο της Ευρώπης, των Βαλκανίων και της ανατολικής Μεσογείου, αλλά και για αλλαγές στον πνευματικό και πολιτισμικό ορίζοντα των αναδυόμενων κοινωνικών τάξεων. Η Ελλάδα ενσωματώθηκε στο σύστημα του δυτικού κόσμου, τόσο από άποψη οικονομίας όσο και από άποψη ιδεολογίας και πολιτισμικής νοοτροπίας. Όμως αυτή η ενσωμάτωση δεν αποτελούσε μια παθητική διαδικασία απλής υιοθέτησης και μίμησης, όπως θα υποστήριζαν κάποιοι. Ήταν μια διαδικασία επανεπεξεργασίας και μετάπλασης δυτικών ιδεωδών, μια ενύφανση αυτών των ιδεών στο πολιτισμικό πλαίσιο της προνεωτερικής κοινωνίας.

Από τον 15ο αιώνα και εξής, οι κάτοικοι της Ελληνικής χερσονήσου ζούσαν υπό την διοικητική κυριαρχία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οργανωμένοι σε ημιαυτόνομες ενότητες με βάση το θρήσκευμα, τα μιλέτια (*millet*). Όλοι οι ορθόδοξοι κάτοικοι ανήκαν στο *millet-i Rum*, το μιλέτι των Ρωμιών, που ήταν το μεγαλύτερο ύστερα από το μουσουλμανικό μιλέτι και το οποίο περιελάμβανε ελληνόφωνους («Ρωμιούς») και μη ελληνόφωνους πληθυσμούς. Η διοίκηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας ήταν στα χέρια των Ρωμιών και αυτό είχε ως αποτέλεσμα η ελληνική γλώσσα να καταστεί η δεσπόζουσα μορφή έκφρασης και κείμενο πολιτισμικό σημαίνον για όλους τους χριστιανούς. Από τον 17ο αιώνα και μετά, ωστόσο, μια άλλη σημαντική κοινωνικοοικονομική εξέλιξη έμελλε να έχει καθοριστική επίδραση στην τύχη των κατοίκων της περιοχής: η ανάδυση μιας νέας κοινωνικής τάξης, που βασιζόταν στο εμπόριο και στη ναυτιλία μάλλον παρά σε παραδοσιακές πηγές πλούτου όπως η έγγειος ιδιοκτησία (π.χ. Stoianovich 1960· Diamandouros 1972· Μοσκόφ 1979: 99-118). Αυτή η νέα, ορθόδοξη αλλά πολυεθνοτική κοινωνική τάξη χρησιμοποιούσε τα ελληνικά ως *lingua franca* και ως ένδειξη υψηλής κοινωνικής θέσης: γι' αυτή την ορθόδοξη τάξη, η ελληνική γλώσσα είχε, φυσικά, το επιπλέον πλεονέκτημα ότι ήταν η γλώσσα των Ευαγγελίων και της Εκκλησίας. Ως εκ τούτου, αυτή η αναδυόμενη τάξη εξελληνίσθηκε, και τα μέλη της άρχισαν να προσδιορίζονται από αυτά τα ίδια και από τους άλλους ως Έλληνες (Stoianovich 1960: 310-311· Roudometof 1998a: 13). Σύντομα ανέπτυξαν δεσμούς με τις δυτικοευρωπαϊκές μεσαίες τάξεις, υιοθέτησαν στοιχεία του τρόπου ζωής τους (Τσουκαλάς 1977: 39-44) και ήρθαν σε επαφή με τον κλασικισμό και τον δυτικό ελληνισμό, ο οποίος αποτελούσε μια από τις δεσπόζουσες ιδεολογίες στις ανώτερες και μεσαίες τάξεις της δυτικής Ευρώπης, και ακρογωνιαίο λίθο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Αυτό τα οδήγησε να «επανακαλύψουν» την κλασική κληρονομιά τους και να παρουσιαστούν εις εαυτούς και ετέρους ως οι νόμιμοι δικαιούχοι της. Σε αυτή την επανακάλυψη είδαν ένα νέο μέλλον: μια νέα πολιτική τάξη πραγμάτων, η οποία θα πλησίαζε περισσότερο στα δυτικοευρωπαϊκά πρότυπα και θα απομακρυνόταν από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, αλλά και νέες μορφές οικονομικής και κοινωνι-

κής οργάνωσης που θα μπορούσαν να εγγυηθούν την ανάπτυξη της νέας μορφής πλούτου στην οποία βασιζόνταν και η οποία παρεμποδιζόταν από τις παραδοσιακές οθωμανικές δομές (πρβλ. Diamandouros 1972· Τσουκαλάς 1977: 44· Μοσκόφ 1979: 85· Κιτρομηλίδης 1992). Ενώ μέχρι το τελευταίο τέταρτο του 18ου αιώνα οι περισσότεροι λόγιοι και συγγραφείς, τόσο στην Ελληνική χερσόνησο όσο και στη διασπορά, κινούνταν σε ένα πλαίσιο το οποίο αναγνώριζε την κοσμολογική εξουσία της χριστιανικής θρησκείας και συνδεόταν με τη βυζαντινή πολιτιστική κληρονομιά (Πολίτης 1997), από εκείνη την εποχή και μετά, με την εισαγωγή των ιδεών του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, μια νέα τάξη πραγμάτων έμελλε σταδιακά να κυριαρχήσει: μια τάξη ανθρώπινη μάλλον παρά θεόδοτη. Συνεπώς, αυτό το εκκοσμικευτικό πρόταγμα, που τροφοδοτήθηκε επίσης από εξελίξεις όπως η Γαλλική Επανάσταση, βασίστηκε στη δυτική εκδοχή του κλασικού παρελθόντος (στον κλασικισμό και στον δυτικό ελληνισμό) για την κοινωνική νομιμοποίησή του και για ένα νέο πρότυπο πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. Στάθηκε επίσης ένας αποφασιστικός παράγοντας για την εξασφάλιση της ευρωπαϊκής παρέμβασης η οποία συνέβαλε στην επιτυχία της Επανάστασης του 1821, αλλά και για την υπερίσχυση των μεσαίων τάξεων (που βασιζόνταν στο εμπόριο), έναντι της παραδοσιακής αριστοκρατίας (η οποία βασιζόταν στη γη και συνδεόταν στενά με την Εκκλησία) στην εσωτερική διαπάλη κατά τη διάρκεια του πολέμου και κατά τα πρώτα χρόνια της ύπαρξης του νέου κράτους (Τσουκαλάς 1977· Κρεμμυδάς 1992· Ξιφαράς 1993: 60).

Η επανακάλυψη της ελληνικής πολιτιστικής κληρονομιάς από τους κατοίκους της Ελλάδας ήταν λοιπόν απόρροια μιας σειράς διεργασιών οι οποίες σχετιζόνταν με οικονομικές και πολιτικές εξελίξεις, αλλά και με ιδεολογικές τάσεις, όπως ο υπερεκθειασμός της ελληνικής κλασικής αρχαιότητας (που αντικατέστησε εν πολλοίς τη ρωμαϊκή αρχαιότητα) από τις ευρωπαϊκές μεσαίες τάξεις. Η καθιέρωση της κλασικής αρχαιότητας ως συμβολικού κεφαλαίου του νέου έθνους ήταν επομένως απότοκο της υιοθέτησης ενός δυτικού ιδεώδους, εκείνου του «ελληνισμού». Αυτή η διαδικασία ήταν κάθε άλλο παρά απλή. Για ανθρώπους οι οποίοι θεωρούσαν τους εαυτούς τους Έλληνες, δεν επρόκειτο απλώς για μίμηση μιας ξενόφερτης τάσης, αλλά για την επανάνκτηση της κυριότητας μιας κληρονομιάς. Ήταν μια προσπάθεια να διεκδικήσουν συμμετοχή στην ευρωπαϊκή νεωτερικότητα, αλλά από μια θέση υπεροχής, η οποία βασιζόταν στην αντίληψη ότι οι Νεοέλληνες ήταν άμεσοι απόγονοι και νόμιμοι κύριοι του κλασικού παρελθόντος της Ευρώπης. Έκτοτε, οι ευρωπαϊκές δυνάμεις θεωρούνταν (και σε μεγάλο βαθμό εξακολουθούν να θεωρούνται) οφειλέτες απέναντι στην Ελλάδα. Αντιστρόφως, οι ευρωπαϊκές κοινωνίες, τουλάχιστον στον ανεπίσημο λόγο τους, υποβιβάζουν συχνά τη νεότερη Ελλάδα στην κατάσταση ενός στατικού και απολιθωμένου λειψά-

νου της κλασικής αρχαιότητας (αντιμετωπίζοντας πολλές φορές τους Νεοέλληνες ως ανάξιους απογόνους ένδοξων προγόνων). Οι κάτοικοι της Ελλάδας κρίνονταν και κρίνονται συχνά μέσα από το πρίσμα του παρελθόντος, ενώ οι ίδιοι αξίωναν και αξιώνουν μια θέση στο ευρωπαϊκό παρόν και μέλλον, με βάση όμως το συμβολικό κεφάλαιο του παρελθόντος.

Οι ανωτέρω εξελίξεις εξηγούν γιατί οι αγωνιστές του 1821 άρχισαν να αυτοποκαλούνται Έλληνες αντί να χρησιμοποιούν ονόματα τα οποία προέρχονταν από τον ιδιαίτερο τόπο καταγωγής τους ή το γενικό «Ρωμιοί», που χρησιμοποιούσαν προηγουμένως (π.χ. Kakridis 1963: 259-260· Πολίτης 1993: 33-35),¹⁰ και γιατί κάποιοι κάτοικοι της Ελλάδας είχαν αρχίσει, ήδη πολύ πιο πριν, να δίνουν στους απογόνους τους (και στα πλοία τους) ονόματα που προέρχονταν από την κλασική αρχαιότητα, μια τάση την οποία συχνά ενθάρρυναν οι ξένοι περιηγητές (Clogg 2003: 36-37) και η οποία έγινε συρμός κατά τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα (Δημαράς 1989 [1977]). Η χρησιμοποίηση αυτών των ονομάτων έκανε τον Αλή Πασά να παρατηρήσει το 1819: «Κάτι μεγάλο έχετε στο κεφάλι σας. Δεν βαφτίζετε πια τα παιδιά σας Γιάννη, Πέτρο, Κώστα, παρά Λεωνίδα, Θεμιστοκλή, Αριστείδα! Σίγουρα κάτι μαγειρεύετε» (Δημαράς 1968: 162).¹¹ Έτσι, όταν, το 1821, άρχισε η Επανάσταση (σε μια εποχή που στη Δύση ευδοκίμοσε η κατασκευή και εμπέδωση οριενταλιστικών στερεοτύπων), στα μάτια πολλών, ιδίως των διανοουμένων που είχαν προετοιμάσει το έδαφος, ήταν ένας πόλεμος του πολιτισμού εναντίον της

10. Σύμφωνα με κάποιες πηγές, οι οθωμανικές Αρχές χρησιμοποιούσαν τον όρο «Ρωμιοί» με υποτιμητική χροιά. Ο Μακρυγιάννης, αναφερόμενος στους ίδιους ανθρώπους, χρησιμοποιούσε το όνομα «Ρωμιοί» πριν από την Επανάσταση του 1821 και «Έλληνες» μετά. Ο όρος «Ρωμιός» έμελλε να έχει μια πολύπλοκη κοινωνική βιογραφία στα νεότερα χρόνια. Όπως έχουν δείξει η Άρτεμις Λεοντή (Leontis 1991) και ο Αντώνης Λιάκος (1993: 29), ένα από τα παράγωγά του, τη «Ρωμιούσνη», το οικειοποιήθηκαν στις αρχές του 20ού αιώνα διανοούμενοι που υποστήριζαν το κίνημα του δημοτικισμού – την κατάργηση της καθαρεύουσας, με τα αρχαίζοντα στοιχεία της, και την καθιέρωση της δημοτικής ως επίσημης γλώσσας του κράτους, η οποία αποτελούσε τη γλώσσα της «Ρωμιούσνης». Πιο πρόσφατα, ο όρος «Ρωμιούσνη» απέκτησε αριστερές υποδηλώσεις και εξέφρασε συχνά την αριστερή εκδοχή του εθνικισμού, κατ'αντιδιαστολή προς την κυρίαρχη συντηρητική εκδοχή του ελληνοτισμού. Ακόμα και στον λόγο περί «Ρωμιούσνης», πάντως, οι ιδρυτικοί χαρτογραφικοί μύθοι του ελληνοτισμού έγιναν σιωπηρά αποδεκτοί.

11. Η τάση αυτή θα συνεχιστεί αργότερα σε περιοχές οι οποίες παρέμεναν εκτός των συνόρων του νέου κράτους, αλλά περιλαμβάνονταν στο φαντασιακό έδαφος του ελληνοτισμού, όπως η Καππαδοκία (Πετροπούλου 1988-1989), όπου, δεδομένης της θέσης της περιοχής, απέκτησε επίσης ένα πιο καίριο νόημα. Η υιοθέτηση ελληνικών ονομάτων αποτελούσε μια μόνο όψη της ενασχόλησης και του πάθους των λογίων της περιοχής με την αρχαιότητα. Αυτοί οι λόγιοι, που άλλαξαν τα οικογενειακά ονόματά τους από τουρκικά σε ελληνικά, επιδόθηκαν επίσης στη μετάφραση αρχαίων συγγραφέων, στην έκδοση αρχαιολογικών περιοδικών, ακόμα και στη διεξαγωγή μικρής κλίμακας ανασκαφών (Πετροπούλου 1988-1989: 188-189· 1997).

βαρβαρότητας,¹² ένας πόλεμος για να ελευθερωθούν τα κλασικά εδάφη από τους Οθωμανούς που τα είχαν μολύνει. Ήταν, κατά μία έννοια, μια συνέχεια των αρχαίων πολέμων εναντίον των Περσών, αφού οι Οθωμανοί είχαν «κατασκευαστεί» ως ο ανατολίτης Άλλος. Ο Τύπος της εποχής τόνιζε συχνά αυτό τον συσχετισμό, επικαλούμενος την κλασική τοπογραφία και συνδέοντας τις τοτινές μάχες με τις αρχαίες. Για παράδειγμα, στο πρώτο φύλλο της *Εφημερίδος των Αθηνών* (6 Ιουλίου 1824), σε ένα άρθρο με τίτλο «Πόλεμος εις Μαραθώνα», διαβάζουμε ότι: «Ο στρατηγός Γκούρας, στρατοπεδευμένος προ ημερών εις τον Μαραθώνα πλησίον εις το σπήλαιον του Πανός, τώρα ονομαζόμενον Νενοί με τριακοσίους Στρατιώτας περίπου, [...] έκαμε πολεμικόν σχέδιον εναντίον των Εχθρών». Αξιοσημείωτα εν προκειμένω είναι όχι μόνο η χρησιμοποίηση αρχαιοελληνικών τοπωνυμίων και η μυθολογική αναφορά στον Πάνα, αλλά και η έμφαση στον αριθμό «300», που θυμίζει ένα άλλο καίριο ορόσημο της εθνικής μυθολογίας, την ηρωική αντίσταση του Λεωνίδα στις Θερμοπύλες (πρβλ. επίσης Λουκάς 1996: 20, και *passim*).

ΑΝΑΣΥΛΛΕΓΟΝΤΑΣ ΤΑ ΣΠΑΡΑΓΜΑΤΑ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

Καθώς η νέα φαντασιακή κοινότητα του έθνους εδραιωνόταν, και ενόσω επιχειρούσε να δημιουργήσει το δικό της εθνικό κράτος, οι αρχαιότητες, τα υλικά σημαίνοντα της συνέχειας ανάμεσα στην κλασική Ελλάδα και στο νέο έθνος (που σύντομα θα γινόταν κράτος), απέκτησαν εξέχουσα βαρύτητα. Ενώ η φαντασιακή κοινότητα του έθνους κατασκευάστηκε ως μια εξιδανικευμένη εδαφική οντότητα (πρβλ. Peckham 2001)¹³ στην οποία η ελληνική γλώσσα και η ιστορική αφήγηση που είχε παραγάγει ο δυτικός ελληνοτισμός παρείχαν ισχυρά στοιχεία συνέχειας με το κλασικό παρελθόν, κάτι σημαντικό έλειπε: αν ο εθνικισμός είναι ένα τοπογραφικό και εικονογραφικό εγχείρημα, τότε τα αρχαία κτίσματα και τέχνηρα είναι απαραίτητα για να οριοθετήσουν το εθνικό έδαφος, για να αποτελέσουν τα ορόσημά του. Η μυθολογία και οι αρχαίοι συγγραφείς ήταν, βέβαια, πολύ χρήσιμοι στην κατασκευή της νέας τοπογραφίας του έθνους: όμως η υλικότητα των αρχαίων τοποθεσιών, κτισμάτων, λειψάνων και τέχνηρων, η ορατή, συγκεκριμένη, απτή φύση τους και η ενσώματη παρουσία τους ήταν εκείνες που μπορούσαν να στοιχειοθε-

12. Πρβλ., π.χ., το σχετικό άρθρο στο φύλλο της 14ης Απριλίου 1835 της *Εφημερίδος των Αθηνών*.

13. Ο R.S. Peckham (2001) εξετάζει λεπτομερώς την κατασκευή του ελληνικού εθνικού εδάφους μέσα από τη χρησιμοποίηση γεωγραφικών εννοιών και τη λογοτεχνία (για θεωρητική ανάλυση, βλ. Leontis (1995) και Gourgouris (1996)), αλλά έχει υποτιμήσει τη σημασία των αρχαιολογικών χώρων, αντικειμένων και τέχνηρων σε αυτή τη διαδικασία.

τήσουν την «αντικειμενική» (διάβαζε αντικειμενικοποιημένη) πραγματικότητα του έθνους. Η αίσθηση της μακροβιότητας και η αύρα της αυθεντικότητας που απέπνεαν τα προικοδοτούσε με τεράστια συμβολική δύναμη.

Ακόμα και πριν από την Επανάσταση του 1821, είχαν υπάρξει προσπάθειες διανοουμένων να διασώσουν αρχαία ίχνη και κτήρια, και να αποτρέψουν τη λεηλασία τους, η οποία είχε καταστεί ενδημικό φαινόμενο. Ένα από τα πρώτα κείμενα που αναφέρονταν στην αναγκαιότητα της προστασίας των αρχαιοτήτων γράφτηκε το 1807 από τον έμπορο και λόγιο της διασποράς Αδαμάντιο Κοραή,¹⁴ τον επιφανέστερο διανοούμενο του (ποικιλόμορφου και, συχνά, αντιφατικού) φαινομένου που έχει ονομαστεί Νεοελληνικός Διαφωτισμός (π.χ. Κόκκου 1977: 27-31· Jeffreys 1985· Clogg 2003).¹⁵ Μια από τις πρώτες έμπρακτες προσπάθειες, ωστόσο, υπήρξε η ίδρυση ενός συλλόγου ονόματι Φιλόμουσος Εταιρεία, το 1813 (Βελιανίτης 1993· Αθανασοπούλου 2002). Οι κύριοι στόχοι του ήταν η μόρφωση των νέων, η ανακάλυψη και συλλογή αρχαιοτήτων, καθώς και η δημιουργία ενός ειδικού ιδρύματος (ενός μουσείου) για τη φύλαξη και έκθεσή τους (Πρωτοψάλτης 1967: 22· Βελιανίτης 1993). Η εταιρεία ιδρύθηκε στην Αθήνα, αλλά μια αδελφή οργάνωση δημιουργήθηκε ακολούθως στη Βιέννη από τον Ιωάννη Καποδίστρια, τον μετέπειτα πρώτο κυβερνήτη του ελληνικού κράτους. Στο καταστατικό της η εταιρεία, που χρησιμοποιούσε ως λογότυπό της την κεφαλή της θεάς Αθηνάς, δήλωνε ότι ιδρύθηκε από «φιλομούσους και φιλοκάλλους άνδρες του ελληνικού γένους», [...] οι οποίοι επιθυμούσαν «να ιδώσει τας επιστήμας να επιστρέψωσι πάλιν εις το Λύκειον, και εις την αρχαίαν Ακαδημίαν» (Βελιανίτης 1993: 47). Στους κανονισμούς της διακήρυσσε ως έναν από τους «ιερούς» σκοπούς της τη μέριμνα για την προστασία των αρχαιοτήτων της Αθήνας και ολόκληρης της Ελλάδας. Ειδικότερα, αναφερόταν ότι οι συνδρομές των μελών θα χρησιμοποιούνταν για την καλλιέργεια και τον φωτισμό του «Ελληνι-

14. Ο Κοραής έγραψε επίσης έναν αριθμό πολιτικών φυλλαδίων και ήταν ο πρώτος που έδωσε μια οξυδερκή ανάλυση της ελληνικής εθνικής υπόστασης. Έφτασε ακόμα και να επισημάνει τη σύνδεση ανάμεσα στην ανάδυση μιας ελληνόφωνης αστικής τάξης και στην επικράτηση των ιδεών περί εθνικής ταυτότητας (αποτελούσε, φυσικά, και ο ίδιος ενσάρκωση αυτής της διαδικασίας, έχοντας μεταναστεύσει από τη Σμύρνη στη δυτική Ευρώπη, όντας ταυτόχρονα έμπορος και λόγιος, και έχοντας έρθει σε επαφή με τις ιδέες του δυτικού κλασικισμού και ελληνισμού, τις οποίες ήταν αποφασισμένος να «μετακενώσει» στην πατρίδα του). Λόγω της οξυδερκούς ανάλυσής του, ο Κοραής επέσυρε την προσοχή σημαντικών θεωρητικών του εθνικισμού, όπως ο Elie Kedourie και ο Benedict Anderson (πρβλ. Clogg 2003: 31-32).

15. Ένα προγενέστερο κάλεσμα για τη μελέτη των αρχαίων λειψάνων ως αποδείξεων εθνικής συνέχειας είχε απευθύνει ο μητροπολίτης Αθηνών Μελέτιος, μέσα από το βιβλίο του *Γεωγραφία παλαιά και νέα το 1716* (Peckham 2001: 10). Ωστόσο, θα περνούσαν αρκετές ακόμα δεκαετίες ώσπου, στο τέλος του αιώνα, να αναπτυχθεί και να επικρατήσει η αντίληψη ότι το κλασικό παρελθόν αποτελούσε για τους νεότερους Έλληνες προγονική πολιτιστική κληρονομιά.

κού πνεύματος» των νέων μέσω της σπουδής των επιστημών, για την έκδοση χρήσιμων βιβλίων, για την παροχή οικονομικής βοήθειας στους άπορους μαθητές,¹⁶ καθώς και

[...] εις ανακαλύψεις αρχαιοτήτων, εις συλλογήν επί λίθων επιγραφών, αγαλμάτων τε και σκευών, και εις ό,τι άλλο των προσοχής αξίων [...]. Τα συλλεχθέντα αρχαιολογικά πράγματα αποταμιεύονται εις τινά τόπον επί τούτω διορισμένον ονομαζόμενον Μουσείον προς θέαν των περί ταύτα εραστών.

Βελιανίτης (1993: 49)

Σε αυτές τις προγραμματικές αρχές συναντάμε τα θεμελιώδη στοιχεία της νέας κοσμοθεωρίας που καθιερώνει η νεωτερικότητα: την ανάγκη να διαχωριστούν οι αρχαιότητες από την καθημερινή ζωή και να απομονωθούν ως κάτι ιδιαίτερο, το οποίο χρήζει προστασίας· τη δημιουργία ενός ειδικού ιδρύματος για να στεγαστούν αυτές οι αρχαιότητες· και την έκθεσή τους, για οπτική κατανάλωση και απόλαυση, από μια νέα κατηγορία ανθρώπων η οποία καταλαμβάνει και εκτιμά την αξία τους. Η σύνθεση της Φιλομούσου Εταιρείας παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον· τα μισά από τα αρχικά της μέλη ήταν επιφανείς προσωπικότητες της αθηναϊκής κοινωνίας, στο μεγαλύτερό τους ποσοστό έμποροι και διπλωμάτες, οι οποίοι είχαν δεσμούς με τις ευρωπαϊκές δυνάμεις, ιδιαίτερα τη Βρετανία, και τα άλλα μισά ήταν μη Έλληνες, κυρίως Βρετανοί, «Φιλέλληνες». Μεταξύ των μελών της δεύτερης ομάδας υπήρχαν μάλιστα και κάποιοι οι οποίοι επιδίδονταν με ιδιαίτερο ζήλο στην οικειοποίηση κλασικών αρχαιοτήτων, όπως ο Charles Cockerell και ο Georg Christian Gropius. Συνεπώς η εταιρεία, στο φάσμα των δραστηριοτήτων της οποίας περιλαμβάνονταν και η παροχή πεπειραμένων οδηγών σε ξένους ταξιδιώτες προκειμένου να εντοπίζουν ευκολότερα τις αρχαιότητες του τόπου, ήταν ένα ιδιότυπο ίδρυμα, το οποίο όμως ενσάρκωνε την ενσωμάτωση των ιδεών της δυτικής νεωτερικότητας στην Ελλάδα. Δείχνει επίσης ότι αυτή η ενσωμάτωση ήταν μια διαδικασία η οποία πραγματοποιήθηκε από διακριτές κοινωνικές ομάδες στις οποίες περιλαμβάνονταν Έλληνες και μη Έλληνες «εραστές της τέχνης». Μάλιστα, σε πολλές δηλώσεις της εποχής και των μετέπειτα χρόνων, η επιθυμία να ληφθούν μέτρα για την προστασία αρχαίων τόπων και τέχνηρων θα δικαιολογούνταν με επιχείρημα τη σπουδαιότητά τους όχι μόνον ως προγονικών λειψάνων, αλλά και ως έργων τα οποία θαυμάζονταν από τους μορφωμένους και πολιτισμένους Ευρωπαίους. Με άλλα λόγια, οι αρχαιότητες απέκτησαν μια νέα αξία, ως άκρως σεβαστά και θαυμαζόμενα αντικεί-

16. Οι δάσκαλοι της Φιλομούσου Εταιρείας μετονόμαζαν επίσης τους μαθητές τους, δίνοντάς τους αρχαία ελληνικά ονόματα (Πρωτοψάλτης 1957: 255· Ψύλλας 1974: 337).

μενα, τα οποία ήταν περιζήτητα από την πολιτισμένη Ευρώπη.

Η δημιουργία ενός μουσείου παρέμεινε ανεκπλήρωτο όνειρο επί πολλά χρόνια, λόγω οικονομικών προβλημάτων. Το 1824, η εταιρεία αποφάσισε να συγκεκριμενοποιήσει το αίτημά της: μεσούσης της Επανάστασης, ζήτησε από τις Αρχές να της επιτρέψουν να «συστήσει [...] Μουσείον επάνω εις τον ναόν της Αθηνάς»¹⁷ στην Ακρόπολη. Εν συνεχεία, μάλιστα, προσδιόρισε ως πιο κατάλληλο τόπο το Ερέχθειο, το οποίο εκείνη την εποχή χρησιμοποιούνταν ως πυριτιδαποθήκη (Κόκκου 1977: 38). Παρά τη συμφωνία των Αρχών, το σχέδιο ουδέποτε υλοποιήθηκε. Σε γενικές γραμμές, ωστόσο, η Φιλόμουσος Εταιρεία λειτούργησε ως η πρώτη ανεπίσημη αρχαιολογική υπηρεσία, αναλαμβάνοντας, με την άδεια της Προσωρινής Διοικήσεως, μια σειρά από σημαντικές πρωτοβουλίες: τον καθαρισμό αρχαιολογικών χώρων· την κατεδάφιση οικοδομημάτων που είχαν χτιστεί λίγα χρόνια πριν πάνω σε αρχαιότητες· και την άσκηση πίεσης στην κυβέρνηση για να αποζημιώσει τους ιδιοκτήτες αυτών των οικοδομημάτων (Βελιανίτης 1993: 331-332). Με τον τρόπο αυτό αποδύθηκε σε μια πολύπλοκη και ενδιαφέρουσα διαδικασία αποκάθαρσης, την οποία θα εξετάσουμε λεπτομερώς στη συνέχεια. Ακόμα πιο σημαντικό όμως ήταν ότι η δράση της και οι πιέσεις που ασκούσε συνετέλεσαν αναμφίβολα στην πρώτη επίσημη απόφαση του Βουλευτικού Σώματος (8 Φεβρουαρίου 1826) να κηρύξει όλες τις αρχαιότητες εθνικό κτήμα και να διατάξει την προστασία τους:

Το Βουλευτικόν γνωμοδοτεί να διατάξη το Σ. Εκτελεστικόν [...] την ειρημνήν επιτροπήν να νομίζει εθνικάς όλας τας παλαιάς αρχαιότητας, ως αγάλματα κ.λπ., όσαι ήθελον ευρεθή εις εκποιουμένας οικίας, και να διαταχθή η Επιτροπή της Φιλόμουσου Εταιρείας να τας παραλαμβάνη και να τας αποταμιεύη εις μέρος ασφαλές [...].

Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας (1974: 415)

Η κίνηση αυτή σηματοδοτεί την απαρχή της δημιουργίας της εθνικής αρχαιολογικής μαρτυρίας, μιας διαδικασίας η οποία έμελλε να πάρει ποικίλες μορφές. Ένα χρόνο πριν από αυτή την απόφαση, η Προσωρινή Διοίκηση είχε παραγγείλει με διάταγμά της στους δημοσίους υπαλλήλους να συγκεντρώνουν και να διαφυλάσσουν τις αρχαιότητες που ανακαλύπτονταν κατά καιρούς στον τόπο τους, ούτως ώστε στο μέλλον κάθε σχολείο να αποκτούσε το δικό του μουσείο. Επεσήμαινε μάλιστα ότι αυτό ήταν ζήτημα υψίστης σημασίας, για να γνωρίσουν οι Έλληνες την ιστορία τους, για να ανακαλύψουν τις αρχαίες ονομασίες των πόλεων και των τοποθεσιών της χώρας τους και για να

17. *Εφημερίς των Αθηνών* 4 (13 Σεπτεμβρίου 1824)· παρατίθεται στο Βελιανίτης (1993).

εκτιμήσουν τις ικανότητες και τις αρετές των προγόνων τους. Όπως σημειώσαμε προηγουμένως, αυτά τα μέτρα προστασίας θεωρήθηκαν επίσης σημαντικά και αναγκαία, επειδή «τα σοφά της Ευρώπης έθνη» είχαν δικαίως σε μεγάλη υπόληψη αυτές τις αρχαιότητες και συχνά μέμφονταν τους Έλληνες ότι δεν τις προστάτευαν όπως πρέπει (παρατίθεται στο Κόκκου 1977: 41· Hamilakis και Yalouri 1999: 125). Η επανονομασία του εθνικού εδάφους με κλασικά ονόματα ήταν, συνεπώς, ένα σημαντικό κίνητρο, όπως και το ενδιαφέρον που έδειχναν οι Δυτικοευρωπαίοι. Επιπλέον, υπήρχε η αίσθηση ότι οι σύγχρονοι Έλληνες έπρεπε να εκπληρώσουν επάξια τα καθήκοντα και την αποστολή τους ως επιμελητές της κλασικής κληρονομιάς, ιδιαίτερα στα μάτια των Δυτικοευρωπαίων που «παρακολουθούσαν», υποβάλλοντάς τους κατ' αυτό τον τρόπο σε μια διαδικασία συνεχούς ελέγχου και επιτήρησης. Ως εκ τούτου, από πολύ νωρίς, η σχέση των Νεοελλήνων με την κλασική κληρονομιά διεπόταν από ένα αίσθημα διπλής ευθύνης· της ευθύνης να αποδείξουν στους αρχαίους Έλληνες ότι οι σύγχρονοι απόγονοί τους ήταν αντάξιοί τους, και της ευθύνης απέναντι στους Δυτικοευρωπαίους να φανούν άξιοι και ικανοί επιμελητές αυτής της κληρονομιάς. Αυτό το δεύτερο μέλημα αναδύεται και σε άλλα κείμενα, όπως η εγκύκλιος που εξέδωσε το 1829 ο Έκτακτος Επίτροπος Ήλιδος Παναγιώτης Αναγνωστόπουλος, ο οποίος επισήμανε επίσης ότι τα «λείψανα» των προγόνων έχουν ιδιαίτερη αξία για τους Νεοέλληνες, επειδή είναι «ιερά», και άρα πρέπει να αντιμετωπίζονται με σεβασμό (πρβλ. Πετράκος 1982: 113· Hamilakis και Yalouri 1999: 116).

Έκτοτε, η υιοθέτηση μέτρων για τη δημιουργία νέων αρχαιολογικών θεσμών θα επιταχυνόταν, αρχικά υπό τον πρώτο κυβερνήτη της Ελλάδας, τον Ιωάννη Καποδίστρια (1828-1831), και κατόπιν υπό τον πρώτο βασιλιά της Ελλάδας Όθωνα (1833-1862) (βλ. Κόκκου 1977). Το πρώτο εθνικό αρχαιολογικό μουσείο λειτούργησε στην Αίγινα το 1829, η ελληνική Αρχαιολογική Υπηρεσία συστάθηκε το 1833, ενώ το επόμενο έτος τέθηκε σε ισχύ ο πρώτος συστηματικός αρχαιολογικός νόμος, τον οποίο είχε καταρτίσει ο βουαρός Von Maufer (Πετράκος 1982), και το επίσημο περιοδικό της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας, η *Εφημερίς Αρχαιολογική*, άρχισε να εκδίδεται το 1837. Τον ίδιο χρόνο ιδρύθηκε η Εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, ένας οργανισμός που επέπρωτο να διαδραματίσει καίριο ρόλο στην αρχαιολογική συγκρότηση του έθνους. Η σημασία των αρχαιοτήτων για το νέο κράτος τονιζόταν κατ' επανάληψη από πολιτικούς και διανοούμενους, όπως ο πρώτος πρόεδρος της Εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας Ιάκωβος Ρίζος-Νερουλός, ο οποίος, σε συνεδρίαση της εταιρείας πάνω στην Ακρόπολη, το 1838, διακήρυξε ότι «εις αυτούς τους λίθους χρεωστούμεν κατά μέγα μέρος την πολιτικήν ημών αναγέννησιν» (παρατίθεται στο Κόκκου 1977: 16), και ο πολιτικός Ιωάννης Κωλέττης, ο οποίος, σε μια από τις επίσημες αναφορές του το 1844, τη χρονιά που

έγινε πρωθυπουργός, αποφάνθηκε ότι «η Ελλάς είναι προωρισμένη να πολιτισθή αυτή δι' εαυτής, διά των συγγραφέων της, διά των αναμνήσεών της και διά των τεχνικών λειψάνων της» (Πρωτοψάλτης 1967: 200).¹⁸ Η κλασική αρχαιότητα εξελισσόταν ραγδαία σε κεντρικό σημείο αναφοράς του εθνικού φαντασιακού του νέου κράτους, μια τάση η οποία θα εδραιωνόταν με τη μεταφορά, το 1834, της πρωτεύουσας από το Ναύπλιο στη μικρή και γεωπολιτικά ασήμαντη Αθήνα, και με την απόφαση να ανοικοδομηθεί στην αρχαία θέση της η Σπάρτη, μια πόλη την οποία κάποιοι οραματίζονταν ως δεύτερο κέντρο του βασιλείου (Πολίτης 1993: 76).

Παρατηρούμε, λοιπόν, μια σημαντική αλλαγή στη στάση απέναντι στις αρχαιότητες κατά τις δεκαετίες από τα τέλη του 18ου μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα. Εξελληνισθέντες επιστήμονες και διανοούμενοι, από κοινού με τις κινητήριες δυνάμεις του νέου κοσμοπολιτικού εμπορικού κεφαλαίου και υπό την επίδραση των ιδεών του δυτικού ελληνισμού, στράφηκαν στο κλασικό παρελθόν και σε μια νέα, πεφωτισμένη κοσμοθεωρία η οποία εννοούσε την εκκοσμικευμένη φαντασιακή κοινότητα του έθνους αντί εκείνης του χριστιανισμού. Υπό την καταλυτική επίδραση της Γαλλικής Επανάστασης, η θεολογική κοσμοαντίληψη δέχτηκε επίθεση από την κοσμική, που προήγε την εθνική χειραφέτηση και μια νέα πολιτική τάξη πραγμάτων. Μόλις το νέο κράτος επινοήθηκε, εγκολλώθηκε τις ιδέες της δυτικής νεωτερικότητας, στις οποίες συμπεριλαμβανόταν ο μετασχηματισμός των αρχαιοτήτων από αντικείμενα της καθημερινής ζωής, που συχνά είχαν επενδυθεί με μεταφυσικές δυνάμεις και νοήματα, σε μνημεία, δηλαδή υλικά σημαίνοντα της εθνικής μνήμης, και συγχρόνως σε δημιουργήματα του χρυσού αιώνα σύνολου του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Αυτή η νέα κατηγορία αντικειμένου (το αρχαιολογικό μνημείο) έπρεπε να διαχωριστεί από τον ιστό της καθημερινής ζωής, να προστατευθεί, να συγκεντρωθεί σε ειδικά ιδρύματα (τα μουσεία) και να εκτεθεί προς δημόσια οπτική (μάλλον παρά πλήρως ενσώματη) κατανάλωση.

Ωστόσο, αυτός ο μετασχηματισμός δεν ήταν τόσο ριζικός όσο φαίνεται. Για τη συντριπτική πλειονότητα των απλών ανθρώπων, ο χριστιανισμός εξακολουθούσε να αποτελεί την οργανωτική αρχή του κόσμου, και προφανώς

18. Ο ίδιος πολιτικός, ο Κωλέττης, πρότεινε το 1831 (ως υπουργός των Εσωτερικών) τη διοργάνωση Πανελληνίων Αγώνων κατά τα αρχαία πρότυπα (με αρματοδρομίες, κ.ο.κ.), για να εορταστεί η συμπλήρωση δέκα χρόνων από την Επανάσταση του 1821. Τέτοιου είδους αναβιώσεις και τελετές στις οποίες κυριαρχούσαν κλασικά αρχαιοελληνικά θέματα φαίνεται ότι ήταν συχνές κατά τα πρώτα χρόνια του κράτους, μια τάση η οποία θα συνεχιζόταν και τα μετέπειτα χρόνια (βλ. επίσης την τελετή στην Ακρόπολη, που εξετάσαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου). Στην ίδια πρόταση, ο Κωλέττης διαίρει την ιστορία της Ελλάδας σε δύο περιόδους: την αρχαία φάση (όπου χρησιμοποιεί το βιολογικό μοντέλο και κάνει λόγο για νεότητα, ωριμότητα, κ.ο.κ.), την οποία ακολουθεί ο θάνατος, μέχρι το 1821, όταν η Ελλάδα έγινε το πρώτο έθνος που αναστήθηκε εκ νεκρών (Διαμαντής 1972-1973).

αυτή η αντίληψη επηρέαζε τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν τις αρχαιότητες.¹⁹ Όμως ακόμα και για τις μορφωμένες ομάδες, το νέο, νεωτερικό, εθνικό νοηματικό πλαίσιο συγκεράστηκε, μέσω μιας διαδικασίας πολιτισμικού συγκρητισμού (πρβλ. Stewart 1994), με τις προγενέστερες θρησκευτικές αντιλήψεις, με το προνεωτερικό ιδεολογικό υπόστρωμα – την επιρροή και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του ορθόδοξου χριστιανισμού, με τα τελετουργικά στοιχεία του και τη λατρεία των ιερών εικόνων, και τον φόβο και τον σεβασμό προς τις αρχαιότητες, μεταξύ άλλων. Η προσπάθεια για την επινόηση του νέου κράτους, που κορυφώθηκε με την Επανάσταση του 1821, χαρακτηρίστηκε ως «Παλιγγενεσία», όρος που, ενώ εκφράζει την αναβίωση των «περασμένων μεγαλείων» της κλασικής Ελλάδας (Σκοπετέα 1988: 207), παραπέμπει επίσης στη χριστιανική ιδέα της Ανάστασης μετά την Πτώση (πρβλ. Θεοτοκάς 1992: 365). Κατά συνέπεια, η ιδέα της Πτώσης, του θανάτου και της ανάστασης, που κυριαρχεί στη χριστιανική παράδοση, επιβιώνει και αποκτά εξέχουσα θέση στην εθνική αφήγηση: μετά την Πτώση, το έθνος ανασταίνεται και αποκαθίσταται στο πρωτινό μεγαλείο του. Δεν είναι σύμπτωση που η πιο σημαντική εθνική επέτειος, κατά την οποία γιορτάζεται η «Εθνική Παλιγγενεσία» (η 25η Μαρτίου) αποτελεί και μια από τις πιο σημαντικές ημέρες του ορθόδοξου εορτολογίου. Όσο για τις αρχαιότητες, ο θαυμασμός, ο φόβος και ο σεβασμός εν μέρει διατηρήθηκαν και εν μέρει μετατράπηκαν σε λατρεία των προγόνων.

Το φαινόμενο αυτό μοιάζει να επιβεβαιώνει το συμπέρασμα του Benedict Anderson (1991 [1983]: 12) ότι ο εθνικισμός πρέπει να νοείται όχι ως μια πολιτική ιδεολογία, αλλά ως ένα πολιτισμικό σύστημα (πρβλ. Geertz 1993 [1973]), το οποίο μοιάζει πολύ με εκείνα που αντικατέστησε, με πιο σημαντικό ίσως τη θρησκεία. Για τον Anderson, η ανάδυση του εθνικισμού στην Ευρώπη του 18ου αιώνα συνέπεσε με την παρακμή των θρησκευτικών συστημάτων σκέψης. Κατ' αυτόν, «στην Ευρώπη ο δέκατος όγδοος αιώνας σηματοδοτεί όχι μόνο την αυγή της εποχής του εθνικισμού αλλά και τη δύση των θρησκευτικών τρόπων σκέψης» (1991: 11 [ελλ. έκδ.: 33]). Πολλοί άλλοι μελετητές του εθνικισμού έχουν επισημάνει τους στενούς δεσμούς και τη συγγένεια μεταξύ θρησκείας και εθνικισμού, και έχουν επισημάνει τις ομοιότητες ανάμεσα στις τελετουργίες του έθνους και στις πολιτικές ιεροτελεστίες του

19. Ο Πρωτοψάλτης (1967: 126-127) παραθέτει μια επιστολή την οποία έστειλε ένας ιερέας από την Κύθνο στον κυβερνήτη της Ελλάδας Ιωάννη Καποδίστρια, με ημερομηνία 24 Δεκεμβρίου 1829. Ο ιερέας δωρίζει στο μουσείο δύο αρχαία αγάλματα που είχε βρει: έμπλεως εθνικού ενθουσιασμού τα προσφέρει στο νέο κράτος: «αφιερώνω εις το Μουσείον τούτο τα δύο αγάλματα, τα οποία, αναμοχλεύσας το έδαφος της νήσου μου και ανακαλύψας, μετεκόμισα εις τον οίκον μου, και τα διεφύλαττον όχι μόνον ως κόρην οφθαλμού, αλλ' από ενθουσιασμόν και τα εθυμιάζον». Ο συσχετισμός με τις χριστιανικές εικόνες είναι εν προκειμένω σαφής.

εθνικισμού (Mosse 1976: 40), τις ενσώματες αναμνηστικές τελετές που αναπαριστούν και υμνούν τον ιδρυτικό μύθο του έθνους (πρβλ. Kertzer 1988· Connerton 1989: 60-71).²⁰ Η περίπτωση της Ελλάδας, ωστόσο, δείχνει ότι το επιχείρημα του Anderson σχετικά με την αντικατάσταση ενός πολιτισμικού συστήματος από ένα άλλο μάλλον χρειάζεται κάποια τροποποίηση, πιθανώς επειδή, όταν έγραφε τις πιο πάνω γραμμές, είχε υπόψη του κυρίως τη δυτική Ευρώπη. Εκείνο που συνέβη στην Ελλάδα δεν ήταν τόσο η αντικατάσταση της συμβατικής θρησκείας με την κοσμική θρησκεία του εθνικισμού, όσο μια συνθετική και συγκρητική σύμμιξη θρησκευτικών και εθνικιστικών στοιχείων (πρβλ. Ματάλας 2002).²¹

ΑΠΟΚΑΘΑΙΡΟΝΤΑΣ ΤΟ ΤΟΠΙΟ, ΠΑΡΑΓΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΕΤΕΡΟΤΟΠΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ

Οι αλλαγές στη στάση απέναντι στις αρχαιότητες και το νέο νοηματικό πλαίσιο το οποίο τόνιζε τον άμεσο δεσμό με το κλασικό παρελθόν δεν αποτελούσαν, ωστόσο, επαρκείς συνθήκες για την παραγωγή του νέου κοινού τύπου του έθνους. Εκείνο το στοιχείο που έλειπε ήταν ο διατεταγμένος και οργανωμένος υλικός μετασχηματισμός των αρχαίων λειψάνων σε εθνικά μνημεία, σε υλικά ορόσημα και σημαίνοντα του εθνικού τύπου – με άλλα λόγια, η παραγωγή ενός νέου, εθνικού μνημειακού τοπίου. Σε αυτό ακριβώς έγκειται η τεράστια αξία της αρχαιολογίας ως συνόλου πρακτικών και διαδικασιών· στην ικανότητά της να παράγει με υλική, ενσώματη, απτή μορφή τη νέα υλ(η)-(πραγμα)τικότητα του έθνους, καθιστώντας την ως εκ τούτου έναν εξαιρετικά ισχυρό μηχανισμό. Γι' αυτό, η αρχαιολογία είναι για τον εθνικισμό πιο σημαντική από τη λαογραφία ή την ιστορία· οι λαογραφικές μελέτες μπορούν να καταδείξουν την έμφυτη ικανότητα των αγνών «ανθρώπων του λαού» να συνδέονται με τους αρχαίους προγόνους με άμεσο και «αυθεντικό» τρόπο, και η ιστορική έρευνα μπορεί να αποδείξει το γραμμικό αφηγηματικό πλαίσιο, όμως μόνο με την αρχαιολογία τα διάφορα εθνικά νή-

20. Για τη θρησκευτική χροιά του εθνικισμού και τους δεσμούς μεταξύ θρησκείας και έθνους, βλ., μεταξύ άλλων, Kedourie (1966: 76), Mosse (1976), Gellner (1983: 56), Smart (1983), Karferer (1988), Balibar (1990: 348), Anderson (1991 [1983]: 10-12), Herzfeld (1992: 34-39), Hobsbawm (1992: 67-68), Llobera (1994a, β), Balakrishnan (1995), και Van der Veer και Lehmann (1999).

21. Ως αποτέλεσμα αυτής της πρώιμης σύμμιξης (και της αποκατάστασης της βυζαντινής κληρονομιάς στην εθνική αφήγηση στα μέσα του 19ου αιώνα), η ελληνική ορθοδοξία κατέστη αναπόσπαστο μέρος της ελληνικής εθνικής ταυτότητας (Dubisch 1995· πρβλ. Just 1988· Hart 1992). Το κύριο σύνθημα της δικτατορίας των Συνταγματάρχων (1967-1974), το «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών», αποτελεί μια από τις πιο σαφείς εκφράσεις αυτής της σύμμιξης.

ματα ενώνονται, για να παραγάγουν τα επιτόπου γεγονότα που αντικειμενικοποιούν το έθνος και του προσδίδουν την ισχύ του πραγματικού, του αιώνιου και του αυθεντικού.

Αυτή η παραγωγή, που, όπως έχουμε ήδη δει, άρχισε με το έργο της Φιλομούσου Εταιρείας ενώ η Επανάσταση ήταν σε εξέλιξη, χρησιμοποίησε τρεις διακριτές αλλά συναφείς στρατηγικές: (1) την *αποκάθαρση* του τοπίου, με την αφαίρεση όλων των καταλοίπων που μόλυναν τα υλικά ίχνη του εθνικού χρυσού αιώνα (δηλ. της κλασικής αρχαιότητας): (2) την ανοικροδόμηση και *ανα-δημιουργία* συμβολικά σημαντικών μνημείων· και (3) την *οριοθέτηση* και τον *χαρακτηρισμό* τόπων οι οποίοι περιείχαν αρχαία λείψανα ως αρχαιολογικών χώρων, και την *έκθεσή* τους ως μνημείων. Σε αυτά τα πρώτα χρόνια, φαίνεται ότι οι ανασκαφές για την ανακάλυψη τελείως νέων και άγνωστων αρχαιοτήτων δεν αποτελούσαν τον επιθυμητό στόχο, εν μέρει λόγω της έκτασης των ορατών λειψάνων της κλασικής αρχαιότητας και εν μέρει λόγω του χαρακτήρα της αρχαιολογίας, η οποία εκείνη την εποχή λειτουργούσε ως θεραπευτική της κλασικής φιλολογίας και της αρχαίας ιστορίας. Μολαταύτα, η κλίμακα των καθαρισμών, των αποκαταστάσεων, των αναστηλώσεων και της δημιουργίας οριοθετημένων και οργανωμένων αρχαιολογικών χώρων κατά τα πρώτα χρόνια μετά την ίδρυση του κράτους ήταν τέτοια, που να μας επιτρέπει να μιλάμε εν πολλοίς για κατασκευή της εθνικής αρχαιολογικής μαρτυρίας, δηλαδή των υλικών εκφάνσεων του «χρυσού αιώνα» του νέου εθνικού κράτους: της κλασικής αρχαιότητας.²²

Η τελετουργική στρατηγική της αποκάθαρσης, που συνεπαγόταν τον διαχωρισμό των αρχαίων κτισμάτων από νεότερες κατασκευές, δικαιολογούνταν κάποιες φορές με επιχείρημα την ασφάλεια και την πρόληψη του κινδύνου πυρκαγιάς. Τις περισσότερες φορές, ωστόσο, δικαιολογούνταν με βάση τη «φιλοκαλία», μια μετασχηματιστική διαδικασία η οποία είχε προσλάβει πατριωτικές υποδηλώσεις, όπως δείχνει η χρησιμοποιούμενη ορολογία: το 1826, η Φιλόμουσος Εταιρεία ζήτησε να της επιτραπεί να «ελευθερώσει» αρχαία μνημεία από νεότερα κτίσματα.²³ Σταδιακά, αυτή η στρατηγική άρχισε να εκφράζεται με περισσότερο τελετουργικούς όρους, ως μια τεχνική αποκάθαρσης των «λαμπρών επιτευγμάτων των προγόνων από τα λείψανα της βαρβαρότητας». Όπως ήταν επόμενο, η Ακρόπολη βρέθηκε στο επίκεντρο αυτής της δραστηριότητας, τουλάχιστον κατά τις πρώτες δεκαετίες. Μια σημαντική προσωπικότητα εκείνης της αρχικής περιόδου, η οποία διαδραμάτισε αποφα-

22. Η δημιουργία μιας υλικής εθνικής αρχαιολογικής μαρτυρίας ως αποτέλεσμα της πρόκρισης ενός εθνικού «χρυσού αιώνα» δεν είναι ιδίον αποκλειστικά της Ελλάδας (βλ. Kohl και Fawcett 1995· Atkinson κ.ά. 1996· Díaz-Andreu και Champion 1996β, Hamilakis 1996· Meskell 1998).

23. Για την επίσημη υποβολή ενός τέτοιου αιτήματος, όπου κρινόταν απαραίτητο να καταδαφιστούν, εκτός από ιδιωτικά κτήρια, και εκκλησίες, βλ. Πρωτοψάλτης (1967: 26-27).

σιστικό ρόλο στην παραγωγή του μνημειακού τοπίου της Ακρόπολης, ήταν ο Leo von Klenze (πρβλ. Παπαγεωργίου-Βενετάς 2001). Αυτός ήταν ο εμπνευστής της ιδέας για την αποστρατιωτικοποίηση της Ακρόπολης, να μετατραπεί αυτή σε αρχαιολογικό μνημείο, να αφαιρεθούν τα περισσότερα μεταγενέστερα κτίσματα, να αναστηλωθούν ο Παρθενώνας, το Ερέχθειο και τα Προπύλαια, και να δημιουργηθεί ένα μουσείο μέσα στον χώρο. Όπως είδαμε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, αυτά τα σχέδια για την εξάλειψη των «λειψάνων της βαρβαρότητας», όπως το έθεσε ο ίδιος, εξαγγέλθηκαν στη μεγαλοπρεπή τελετή την οποία διοργάνωσε στην Ακρόπολη το 1834, όπου συνέδεσε το κλασικό παρελθόν με την οθωνική μοναρχία σε μια στρατηγική κίνηση νομιμοποίησης. Οι εργασίες ξεκίνησαν υπό τη διεύθυνση του βαναρού Ludwig Ross, του πιο διαπρεπούς αρχαιολόγου του νέου καθεστώτος, και με την τεχνική υποστήριξη των αρχιτεκτόνων Schaubert και Κλεάνθη, των δημιουργών του πρώτου πολεοδομικού σχεδίου της Αθήνας (Μαλλούχου-Tufano 1998: 18). Εκτός από τις στρατηγικές της αποκάθαρσης και της αναδημιουργίας, τέθηκε παρעυθός σε εφαρμογή και η στρατηγική της οριοθέτησης τοποθεσιών που περιείχαν αξιόλογα αρχαία λείψανα και του χαρακτηρισμού τους ως αρχαιολογικών χώρων. Η Ακρόπολη, πλέον μνημείο παρά φρούριο, άρχισε να λειτουργεί ως οργανωμένος αρχαιολογικός χώρος ήδη από το 1835. Για να την επισκεφθεί κανείς έπρεπε μάλιστα να πληρώσει εισιτήριο (Πετράκος 1997). Ο χώρος φυλασσόταν δεόντως και η απαγόρευση της αφαίρεσης οποιουδήποτε αρχαίου λειψάνου εφαρμοζόταν αυστηρά, όπως παρατήρησε ένας από τους ξένους περιηγητές που την επισκέφθηκαν εκείνη την εποχή, ο Edward Giffard:

Τόσο αυστηροί και ευσυνείδητοι είναι οι φύλακες των εργασιών, που, αν κάποιος επισκέπτης σκύψει να σηκώσει ένα κομμάτι μαρμάρου, έστω και για να το περιεργαστεί καλύτερα μερικές στιγμές, βρίσκει όλα τα βλέμματα καρφωμένα πάνω του. Και αμφιβάλλω αν θα του επιτρεπόταν να πάρει έστω και μια πετρούλα από την ιερή γη. Εμείς, ασφαλώς, δεν είχαμε πρόθεση να επιχειρήσουμε μια τέτοια λεηλασία και, τουναντίον, αισθανθήκαμε πολύ μεγάλη ευχαρίστηση παρατηρώντας με πόσο ζήλο προστατεύεται και το παραμικρό αρχαίο θραύσμα.

Giffard (1837: 141)

Την εποχή αυτής της επίσκεψης (1836), οι αλλαγές που είχε υποστεί πλέον ο χώρος ήταν ασύλληπτες. Η εικόνα που παρουσίαζε η Ακρόπολη κατά την προ της ανεξαρτησίας εποχή, η οποία σώζεται εν μέρει μέσα από σχέδια και γκραβούρες της περιόδου, θα προκαλούσε μάλλον κατάπληξη στον σύγχρονο παρατηρητή, καθώς έχει ελάχιστη σχέση με την εικόνα του μνημείου που έχουμε

σήμερα στον νου μας. Ήταν ένα παλίμψηστο ανθρώπινης δραστηριότητας, μια μνημειώδης μαρτυρία της έλξης που ασκούσε αυτός ο χώρος επί αιώνες σε ποικίλες ομάδες και ανθρώπους, και των πολλαπλών νοημάτων που είχε προσλάβει γι' αυτούς. Εκτός από τα κλασικά μνημεία, όπως ο Παρθενώνας και το Ερέχθειο, υπήρχαν εντυπωσιακά ίχνη μετακλασικής δραστηριότητας, με κυριότερα το οθωμανικό τζαμί που είχε χτιστεί μέσα στον Παρθενώνα (με τον μινιάρε του, ο οποίος σωζόταν μέχρι το 1843), τα καταλύματα και τα άλλα κτίσματα για τη φρουρά που ήταν εγκατεστημένη εκεί, και τα κατάλοιπα της Φραγκοκρατίας, με πιο επιβλητικό τον περίοπτο μεσαιωνικό πύργο των Προπυλαίων (Εικ. 3.1 και 3.2).²⁴

Τα περισσότερα από αυτά τα κτίσματα καταστράφηκαν κατά τις πρώτες δεκαετίες μετά την ίδρυση του κράτους, με τον μεσαιωνικό πύργο να σώζεται μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1870 (Εικ. 3.3).²⁵ Οι κατεδαφίσεις και ο καθαρισμός του χώρου, που άρχισαν από το συνεργείο του Von Klenze, συνεχίστηκαν από την Εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, που μαζί με την Αρχαιολογική Υπηρεσία ήταν οι δύο φορείς που ήταν υπεύθυνοι για τον μεγαλύτερο όγκο της αρχαιολογικής δραστηριότητας της εποχής (Κόκκου 1977· Πετράκος 1987α). Η καταστροφή ουσιαστικά όλων των μετακλασικών κτισμάτων συνιστούσε μια τελετουργική αποκάθαρση του χώρου από καθετί το οποίο λογιζόταν ως κατάλοιπο «βαρβαρότητας» και υλική έκφανση της κατοχής της Ελλάδας από ξένους εισβολείς. Καθώς η κλασική περίοδος εθεωρείτο πλέον ο «χρυσός αιώνας» του νέου εθνικού κράτους αλλά και ολόκληρου του δυτικού πολιτισμού, οι νέοι μηχανισμοί της νεωτερικότητας, όπως η Αρχαιολογική Υπηρεσία και τα στελέχη της, δημιουργούσαν, κατά μία έννοια, την ορατή, υλική αρχαιολογική μαρτυρία αυτού του χρυσού αιώνα. Αφ' ης δε στιγμής η εθνική ρητορική στην Ελλάδα, όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις, βασιζόταν, και εξακολουθεί να βασίζεται, σε μεγάλο βαθμό στον λόγο περί καθαρότητας και μόλυνσης (Douglas 1966· πρβλ. Hamilakis και Yalouri 1999, και πιο κάτω), τα μετακλασικά μνημεία θεωρήθηκαν μόλυσμα, ύλη εκτός τόπου η οποία αμαύρωνε την καθαρότητα των κλασικών μνημείων, και έπρεπε, συνεπώς, να εξαφανιστεί.²⁶

24. Ο Ιωάννης Τραυλός (1960) πιστεύει ότι ο πύργος χτίστηκε από τον οίκο των De La Roche και Brienne στα μέσα του 13ου αιώνα. Σύμφωνα με τον Τάσο Τανούλα (1997: 312), πάντως, ο πύργος αποτελούσε μέρος της οικοδομικής δραστηριότητας κατά την περίοδο των Acciaiuoli (1388-1458).

25. Σύμφωνα με τον Βασίλειο Πετράκο (1987α: 46· 1987β: 97-98), ο πύργος κατεδαφίστηκε το 1874. Σύμφωνα με τον Τραυλό (1960), και με πιο πρόσφατες μελέτες, ωστόσο, ο πύργος καταστράφηκε το 1875 (Τανούλας 1997: 139· Μαλλούχου-Tufano 1998: 59-61).

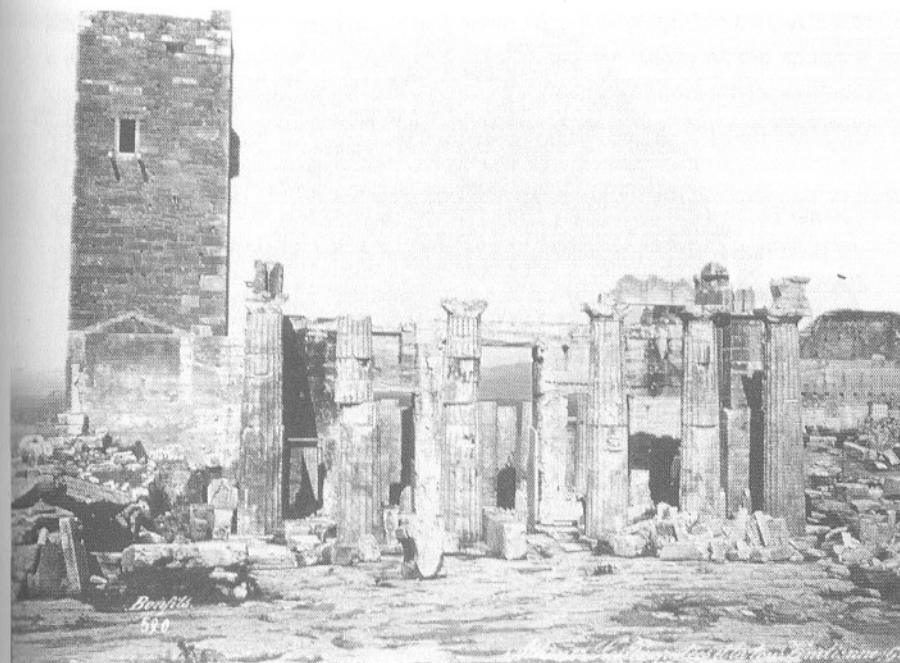
26. Σημειωτέον ότι εν προκειμένω ο εθνικός λόγος σχετικά με τις αρχαιότητες είναι παρόμοιος με τον ευρύτερο εθνικό λόγο ως προς την έμφαση που δίνεται στη διχοτομία μεταξύ καθαρότητας και μόλυνσης. Πρέπει επίσης να επισημάνουμε τη σύνδεση ανάμεσα στην αποκά-



Εικ. 3.1 Ο Παρθενώνας και τα γύρω από την Ακρόπολη κτίσματα, όπως απεικονίζονται σε εικαστικό έργο του 18ου αιώνα· διακρίνεται καθαρά το μουσουλμανικό τέμενος μέσα στον σηκό του ναού.

Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι, όταν ο Von Klenze εξήγγειλε στον λόγο του πάνω στην Ακρόπολη ότι «όλα τα λείψανα της βαρβαρότητας θα εξαλειφθούν», δεν συμπεριελάμβανε σε αυτό τον ορισμό κτίσματα όπως ο μεσαιωνικός πύργος των Προπυλαίων (και ο ενετικός προμαχώνας τους). Μάλιστα, ο Von Klenze τάχθηκε υπέρ της διατήρησης ορισμένων μεσαιωνικών οικοδομημάτων λόγω του «γραφικού» χαρακτήρα τους και αναφέρθηκε ειδικά στον μεσαιωνικό πύργο των Προπυλαίων (Παπαγεωργίου-Βενετάς 2001: 164). Η άποψη αυτή καθιερώθηκε με επίσημο διάταγμα που εξέδωσε η Αντιβασιλεία τον Σεπτέμβριο του 1834 (πιθανώς κατόπιν δικής του συστάσεως), το οποίο ενθάρρυνε την προστασία νεότερων κτισμάτων (μεταξύ των οποίων αναφέρονται ρητά οι εκκλησίες και τα τζαμιά), εάν «θεωρούνται άξια διατήρησης λόγω ιστορικού ενδιαφέροντος ή γραφικότητας» (Παπαγεωργίου-Βενετάς 2001: 330). Εντούτοις, παρά την αναφορά στα τζαμιά (και την προφανή ευαισθησία για τις εκκλησίες, οι οποίες αποτελούσαν τόπους λα-

θαρση των αρχαίων μνημείων από τα κατάλοιπα της «βαρβαρότητας» και στη γλωσσική αποκάθαρση, με την υιοθέτηση, από τα τέλη του 19ου αιώνα, της καθαρεύουσας και την προσπάθεια να «καθαρθεί» η γλώσσα από «χυδαίες» λέξεις και εκφράσεις (Πολίτης 1993: 130-134· Γεωργούδης 1999).



Εικ. 3.2 Φωτογραφία του Bonfils η οποία δείχνει τα Προπύλαια με τον μεσαιωνικό πύργο, λίγα χρόνια πριν από την κατεδάφισή του (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001). Οι φωτογραφίες στις Εικ. 3.2-3.7 προέρχονται από τα τέλη της δεκαετίας του 1860/αρχές της δεκαετίας του 1870.

τρείας για τη συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού), τα κατάλοιπα της οθωμανικής περιόδου αποτελούσαν, για τον Von Klenze και για άλλους, τα κατεξοχήν «λείψανα της βαρβαρότητας». Ίσως δεν είναι τυχαίο που στον ορισμό τον οποίο έδινε ο Von Klenze στη «βαρβαρότητα» συμπεριλαμβάνονταν πρωτίστως οι οθωμανικές κατασκευές, αλλά όχι κάποιες από τις πιο εμφανείς δυτικές. Ωστόσο, οι έλληνες αρχαιολόγοι που συνέχισαν το έργο του ενστερνίστηκαν μεν τη νεωτερική ρητορική του, αλλά το νόημα που έδωσαν στη βαρβαρότητα ήταν πιο πλατύ και περιελάμβανε και τα δυτικά μεσαιωνικά κτίσματα, που κατ' αυτούς αποτελούσαν κατάλοιπα μιας άλλης ξένης κατοχής. Ως εκ τούτου, τα κτίσματα αυτά κατεδαφίστηκαν χωρίς μεγάλους ενδοιασμούς, ιδίως κατά τις επόμενες δεκαετίες. Οι δυτικοί λόγιοι και αρχαιολόγοι πιθανώς σκέπτονταν με βάση τη διχοτομία μεταξύ Ανατολής/βαρβαρότητας και Δύσης/πολιτισμού, όμως οι έλληνες αρχαιολόγοι, κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα, τροποποίησαν αυτή τη διχοτομία, τοποθετώντας στον έναν πόλο το ζεύγος Ελλάδα/πολιτισμός (ίσως και την πεφωτισμένη Δύση, που χρωστούσε στην Ελλάδα τον πολιτισμό της) και στον άλλο τους ξένους, εξ



Εικ. 3.3 Φωτογραφία του Παρθενώνα από τον Bonfils (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001).

ανατολών και εκ δυσμών εισβολείς, τους οποίους ταύτισαν με τη βαρβαρότητα. Η χρονική στιγμή κατά την οποία εκδηλώθηκε αυτή η αλλαγή είναι σημαντική· βρισκόμαστε στην περίοδο κατά την οποία ο ανατολικός Μεσαίωνας, δηλαδή το Βυζάντιο, αποκαθίσταται και ενσωματώνεται στην εθνική αφήγηση. Για τον λόγο αυτό, η μονοσήμαντη δυαδική αντίθεση Ανατολή/Δύση έγινε τώρα πιο πολύπλοκη.

Επιπλέον, δεν είναι τυχαίο που οι περισσότερες αρνητικές αντιδράσεις για την κατεδάφιση του πύργου των Προπυλαίων προήλθαν από το εξωτερικό. Ο Ε.Α. Freeman, ο γνωστός για τις αντικλασικιστικές απόψεις του άγγλος ιστορικός (και πεθερός του σερ Arthur Evans), ο οποίος θα αναγορευόταν Regius Professor Ιστορίας στην Οξφόρδη, δημοσίευσε ανώνυμα στη *Saturday Review* (21 Ιουλίου 1877) ένα πύρινο άρθρο, όπου καταδίκασε την κατεδάφιση ενός τόσο γνωστού μνημείου του τόπου (πρβλ. Beard 2002: 109). Το άρθρο, το οποίο αναδημοσιεύθηκε μεταφρασμένο και ενυπόγραφο στην ελληνόγλωσση εφημερίδα *Κλειώ* (13-15 Αυγούστου 1877), που εκδιδόταν στην Τεργέστη, έγραφε:

Στον λόφο της Ακρόπολης και στα κτίσματά του είναι γραμμένη εναργώς όλη η ιστορία των Αθηνών, από τους αρχαιστάτους χρόνους μέχρι τις πιο πρόσφατες εποχές, και εκεί μπορεί ακόμα και σήμερα να τη διαβάσει κανείς καθαρά, όπου η βαρβαρότητα της αρχαιολατρικής σχολαστικότητας δεν έχει εξαλείψει τη μαρτυρία [...]

Χθες ακόμα, ορθωνόταν εκεί ο πύργος του δούκα των Αθηνών [...] Όμως ο πύργος ήταν οσιγενής· ήταν βάρβαρος [...] Δεν υπάρχει τίποτα πιο άθλιο, πιο στενόμυαλο, πιο αντίθετο προς το αληθινό πνεύμα της επιστήμης, από αυτές τις προσπάθειες να απαλειφθεί η ιστορία οποιασδήποτε εποχής [...] Οπωσδήποτε, άνθρωποι που αυτοαποκαλούνται λόγιοι δεν πρέπει να προσυπογράφουν τέτοιες πράξεις αναίτιας καταστροφής.

(*Saturday Review*, αρ. φύλ. 1.134: 72-73)²⁷

Η πολεμική του Freeman (ο οποίος έφτανε μέχρι του σημείου να υποστηρίξει ότι ακόμα και τα οθωμανικά κτίσματα έπρεπε να είχαν διατηρηθεί ως μνημεία της συγκεκριμένης περιόδου) προφανώς προκάλεσε σάλο στην αθηναϊκή κοινωνία, αφού κάποιιοι από τους πλέον επιφανείς διανοούμενους της αισθάνθηκαν υποχρεωμένοι να απαντήσουν. Ιδού τι είχε να πει ο Λύσανδρος Κανταντζόγλου (1878: 303, 306), ένας από τους πρωτεργάτες της κατεδάφισης (ο οποίος, συν τοις άλλοις, προσπάθησε να αποδείξει ότι ο πύργος ήταν τουρκικός):

Αλλ' ο κακότεχνος τουρκικός μιναρές, ο άλλοτε επικείμενος επί του αετώματος του Παρθενώνος, και ο βαρβαρικός πύργος, ο επί των Προπυλαίων απόπως επικαθήμενος, ήσαν περιτταί και ελεειναί προσθήκαι, οία τα αφοδεύματα των κατά καιρούς επιφοιτώντων κοράκων και αρπακτικών όρνεων, άπερ κεί-

27. Αυτή η άποψη επ' ουδενί έγινε καθολικά αποδεκτή. Η αυθεντία του κλασικού παρελθόντος ήταν για πολλούς ανώτερη από οτιδήποτε άλλο· σε τελευταία ανάλυση, η χρηματοδότηση για την κατεδάφιση του πύργου προήλθε από τον Heinrich Schliemann (Πετράκος 1987α: 48). Επίσης, η άποψη ότι ακόμα και τα οθωμανικά κτίσματα έπρεπε να είχαν διατηρηθεί εξόργισε τον κλασικιστή J.P. Mahaffy, ο οποίος έγραψε, απαντώντας στον Freeman: «Ένας αρθρογράφος στη *Saturday Review* (αρ. φύλ. 1.134) καταφέρεται εναντίον της αφαίρεσης του ενετικού πύργου, και του γεγονότος ότι την ενέκρινα, υποστηρίζοντας ότι αποτελεί ένδειξη αμάθειας και βάρβαρης αρχαιολατρίας, που από αγάπη για το αρχαίο ελληνικό έργο και την ιερότητά του επιθυμεί να καταστρέψει τη μεταγενέστερη ιστορία του τόπου και να εξαλείψει τα μνημεία της μετέπειτα τύχης του. Ο εν λόγω αρθρογράφος, το ποιόν του οποίου φαίνεται ολοκάθαρα, φρονεί ότι ακόμα και οι τουρκικές προσθήκες στον Παρθενώνα έπρεπε να είχαν μείνει άθικτες, ούτως ώστε ο σύγχρονος μελετητής να μπορεί να στοχάζεται σχετικά με αυτά τα ξένα σώματα και να εντλεί ιστορικά διδάγματα από αυτά. Και, αναμφίβολα, από όλα τα διδάγματα που θα μπορούσε να αποκομίσει κανείς, εκείνο της νίκης εναντίον των Τούρκων θα ήταν γι' αυτόν το πιο σημαντικό και το πιο τερπνό» (Mahaffy 1878: 87).

νται επί των γεραρών Φειδιακών αριστουργημάτων προς μαρτυρίαν της οικτρίας αυτών ερημώσεως. [...]

Εν τοιούτω ιερῷ τόπῳ σεβές και ανάρμοστον, νομίζομεν, είναι να διατηρῶνται τα αμαυρά μνημεία των επελθόντων ρευμάτων της βαρβαρότητος.²⁸

Όσον αφορά τη δεύτερη στρατηγική παραγωγής του μνημειακού εθνικού τόπου, την *ανα-δημιουργία*, και αυτή τέθηκε σε εφαρμογή από πολύ νωρίς, επίσης από τον Leo von Klenze (Μαλλούχου-Τufano 1998: 17-19), και την εγκαινίασή της σηματοδότησε συμβολικά η τελετή που εξετάσαμε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου. Η ανοικοδόμηση του ναού της Αθηνάς Νίκης κατά τα έτη 1835-1836 από τον Ludwig Ross ήταν ίσως το πιο συγκλονιστικό και εντυπωσιακό γεγονός σε αυτή τη μακροχρόνια διαδικασία αποκατάστασης (Μαλλούχου-Τufano 1998: 20-22). Τα αρχιτεκτονικά μέλη του συγκεκριμένου μνημείου ανακαλύφθηκαν κατά την κατεδάφιση ενός από τους προμαχώνες που είχαν προστεθεί στα Προπύλαια και ανασυναρμολογήθηκαν.²⁹ Επρόκειτο για την πρώτη ολοκληρωμένη αποκατάσταση ενός κλασικού μνημείου στο νέο κράτος, και γιορτάστηκε με μεγάλο ενθουσιασμό. Οι συμβολικές υποδηλώσεις της ήταν προφανείς: το νέο έθνος, που είχε αναγεννηθεί από τις στάχτες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, γιόρταζε το καινούργιο ξεκίνημά του με την «αναγέννηση» ενός σημαντικού, μικρού αλλά καλαίσθητου κλασικού μνημείου, που επίσης αναστήθηκε μέσα από τα συντρίμμια του κατεδαφισμένου οθωμανικού προμαχώνα. Επιπλέον, το γεγονός ότι θεωρούσαν πως ο ναός είχε χτιστεί για να υμνήσει τη νίκη εναντίον των Περσών (ένα θέμα που απεικονίζεται στη ζωφόρο του), επαύξανε τη συμβολική βαρύτητα της αναστήλωσής του, που, κατά μία έννοια, ήταν ένας ύμνος στη νίκη εναντίον των νέων εξ Ανατολών εχθρών, όπως θεωρούνταν συχνά οι Οθωμανοί (Μαλλούχου-Τufano 1998: 43). Το μνημείο απέσπασε τους επαίνους των περισσότερων ξένων περιηγητών, οι οποίοι, στα απομνημονεύματά τους, εγκωμίαζαν όχι μόνο το κάλλος του αλλά και το επίτευγμα της αναστήλωσής του από το νεοσύστατο κράτος.

Ο αναδημιουργημένος ναός της Αθηνάς Νίκης κατέστη επίσης ένα από τα πιο φωτογενή σημεία στο δρομολόγιο των φωτογράφων (Εικ. 3.4), οι οποίοι κατέγραψαν με τον φακό τους την αποκάθαρση του πιο ιερού τόπου του

28. Για τη δημόσια συζήτηση σχετικά με την κατεδάφιση, βλ. επίσης: Κουμανούδης (1875), Ανών. (1878) και Barrès (1990). Για κριτικές αναλύσεις του φαινομένου, βλ. MacNeal (1991), Hamilakis και Yalouri (1996, 1999), και Hamilakis (2001β).

29. Όπως αποδείχθηκε αργότερα, στην αναστήλωση του μνημείου είχαν γίνει πολλά λάθη και χρειάστηκε να αποσυναρμολογηθεί και να ξαναχτιστεί κατά τα έτη 1935-1939 (Μαλλούχου-Τufano 1998: 48). Μια τρίτη αναστήλωση του ίδιου μνημείου ξεκίνησε τα πρώτα χρόνια της τρίτης χιλιετίας, και ολοκληρώθηκε το 2010.



Εικ 3.4 Φωτογραφία του ναού της Αθηνάς Νίκης από τον Bonfils (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001).

έθνους, τις στρατηγικές αναδημιουργίας του αρχαίου μεγαλείου και τη μετατροπή των αρχαίων λειψάνων σε οριοθετημένα εθνικά αρχαιολογικά μνημεία, τα οποία στο εξής θα εξετίθεντο προς οπτική κατανάλωση, αποχωρισμένα από τον ιστό της καθημερινής ζωής (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001· Lyons κ.ά. 2005). Το φαινόμενο αυτό χρήζει λεπτομερέστερης εξήγησης, καθώς αναφέρεται στη διασταύρωση ενός αριθμού παράλληλων διαδικασιών και ιδεών. Οι επαγγελματίες φωτογράφοι του 19ου αιώνα, ανταποκρινόμενοι στη ζήτηση για ακραιφνείς, στερεότυπες απεικονίσεις κλασικών αρχαιοτήτων από το δυτικό κοινό, πραγματοποιούσαν τη δική τους οπτική αποκάθαρση, καδράροντας τα θέματά τους έτσι ώστε αυτά να μην περιλαμβάνουν κανένα ίχνος της συγκαιρινής Αθήνας. Με τον τρόπο αυτό δημιουργούσαν ένα μνημειακό τοπίο, στερούμενο οποιασδήποτε σύγχρονης κοινωνικής αλληλεπίδρασης (Εικ. 3.5 και 3.6) – ένα γνωστό αποικιοκρατικό επινόημα.



Εικ. 3.5 Φωτογραφία της «Πύλης της Αθηνάς Αρχηγέτιδος» (στη Ρωμαϊκή Αγορά) από τον Bonfils· ο φωτογράφος έχει φροντίσει να κρύψει τεχνηέντως τον χριστιανικό ναό πίσω από έναν κίονα (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001).

Συγχρόνως, μπορούμε να δούμε σε αυτές τις φωτογραφίες τα σημάδια (π.χ. περιφράξεις) που οριοθετούσαν τα αρχαία κτίσματα στην αναστηλωμένη μορφή τους ως μνημείων (π.χ. Εικ. 3.7). Από τα μέσα του 19ου αιώνα και μετά, παρατηρούμε στην Ελλάδα τη συνδυασμένη δράση δύο καίριων αναπαραστατικών μηχανισμών της νεωτερικότητας, του αρχαιολογικού και του φωτογραφικού. Τυπότεστιν: η διαδικασία παραγωγής της υλικότητας της κλασικής αρχαιότητας, η οποία, όπως είδαμε, ξεκίνησε από τα πρώτα χρόνια του ελληνικού εθνικού κράτους και η οποία αρχικά αποτέλεσε πρωτοβουλία αρχιτεκτόνων και αρχαιολόγων του βαυαρικού περιβάλλοντος του Όθωνα (αλλά σύντομα υιοθετήθηκε με ενθουσιασμό από τους Έλληνες αρχαιολόγους), εμπειρείχε την αποκάθαρση, την αναδημιουργία, την οριοθέτηση και την έκθεση. Ο εθνικισμός, ως δεσπίζουσα ιδεολογία της νεωτερικότητας που εισήχθη



Εικ. 3.6 Φωτογραφία του Bonfils που δείχνει τον ναό του Ολυμπίου Διός και στο βάθος την Ακρόπολη· ο φωτογράφος έχει προσπαθήσει να εξαφανίσει κατά το δυνατόν από το τοπίο κάθε ίχνος σύγχρονης ζωής (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001).

στην Ελλάδα, οδήγησε στη δημιουργία των υλικών εκφάνσεων του ευρωπαϊσμού, ο οποίος πανηγύριζε τη νίκη του εναντίον του ανατολίτη Άλλου. Οι ιεροί τόποι του ευρωπαϊκού φαντασιακού, που τόσο πολύ τους λάτρευαν οι δυτικοί περιηγητές (και οι οποίοι είχαν γίνει επίσης ιεροί τόποι του ελληνικού εθνικού φαντασιακού), έπρεπε να ανοικοδομηθούν ούτως ώστε να ανταποκρίνονται στην ιδεατή, εξιδανικευμένη εικόνα τους, να γίνουν ένα παρελθόν το οποίο δεν είχε υπάρξει ποτέ. Αυτές οι πρακτικές, που απέληξαν στην κατασκευή ενός αποστειρωμένου κλασικού υλικού παρελθόντος, αποτέλεσαν λιαν πρόσφορο έδαφος για τη νέα βιομηχανία οπτικών αγαθών, τη φωτογραφία. Έχοντας εφευρεθεί στα τέλη της δεκαετίας του 1830 και εισαχθεί στην Ελλάδα σχεδόν αμέσως, η φωτογραφία επωφελήθηκε από τα άψογα, καλαίσθητα, στερεότυπα και αποστειρωμένα θέματα που είχαν δημιουργήσει οι αρχαιολογικές πρακτικές, και τα οποία προορίζονταν πρωτίστως για έκθεση και οπτική κατανάλωση.³⁰ Θα μπορούσε κανείς να πει ότι οι αρχαιολόγοι έστηναν τα

30. Για μια σημαντική μελέτη σχετικά με τη φωτογραφία ως ενός νέου αναπαραστατικού μηχανισμού της καπιταλιστικής νεωτερικότητας ο οποίος προετοίμασε το έδαφος για την εμ-



Εικ. 3.7 Φωτογραφία του Ωδείου Ηρώδου του Αττικού από τον Bonfils· διακρίνεται η περίφραξη που διαχωρίζει το μνημείο από τον περιβάλλοντα χώρο (πρβλ. Hamilakis 2001β· Szegedy-Maszak 2001).

θέματα, ενώ οι φωτογράφοι φρόντιζαν για την οπτική αναπαραγωγή τους και την ευρεία κυκλοφορία τους. Κατά συνέπεια, οι δύο μηχανισμοί, ο φωτογραφικός και ο αρχαιολογικός, αποτελούσαν μέρος της ίδιας διαδικασίας και λειτουργούσαν μέσα στο ίδιο πλαίσιο. Η εξιδανικευμένη δυτική αντίληψη περί κλασικής αρχαιότητας κατασκεύασε μια μνημειοποιημένη εικόνα της νεοελληνικής κοινωνίας. Αυτή η εικόνα υιοθετήθηκε από το νέο κράτος ως οδός που θα το οδηγούσε στη νεωτερικότητα. Αυτή η μνημειοποίηση εμπεριείχε, μεταξύ άλλων, την κατασκευή της υλικής πραγματικότητας των κλασικών μνημείων σύμφωνα με την εξιδανικευμένη και αποστειρωμένη αντίληψη της ιστορίας και της αρχαιότητας. Τα μνημεία αυτά έγιναν ακολούθως τα ιδεώδη θέματα για τις στερεότυπες οπτικές παραστάσεις τις οποίες το δυτικό κοινό (συμπεριλαμβανομένων των περιηγητών και, αργότερα, των τουριστών) ονειρευόταν και ζητούσε. Η όλη διαδικασία, στην οποία εμπλέκονταν ο δυτικός

φάνισι ενός νέου είδους μεμονωμένου παρατηρητή μέσα σε ένα αυστηρά προδιαγεγραμμένο οπτικό πεδίο, για τη δημιουργία, θα μπορούσε να πει κανείς, ενός προδρόμου της κοινωνίας του θεάματος, βλ. Crary (1990).



Εικ. 3.8 Φωτογραφία ενός κανονιού στην Ακρόπολη.

ελληνισμός, το ελληνικό εθνικό φαντασιακό, η αρχαιολογία και η φωτογραφία, είχε διαγράψει έναν πλήρη κύκλο.

Ωστόσο, παρά τις προσπάθειες της εθνικής αρχαιολογίας να παραγάγει αποστειρωμένα αξιοθέατα από πολυδιάστατους και πολυφωνικούς χώρους, η υλικότητα του παρελθόντος φαίνεται ότι ανθίσταται. Επί παραδείγματι, τα ποικίλα ίχνη της κοινωνικής βιογραφίας της Ακρόπολης αρνούνται να απαλειφθούν ολοσχερώς. Ακόμα και στις αρχές του 21ου αιώνα, ένας προσεκτικός παρατηρητής μπορεί να εντοπίσει σπαράγματα από προηγούμενες φάσεις του βίου της, όπως ένα κανόνι, το οποίο ξαναφέρει στην επιφάνεια την εποχή που ο χώρος χρησιμοποιούνταν ως φρούριο (Εικ. 3.8)· ή, πιο καιρία, ένα κομμάτι αρχαίου μαρμάρου (προερχόμενου από το Ερέχθειο) με ένα οθωμανικό τουρκικό κείμενο το οποίο χαραχθηκε επάνω του το 1805 (Εικ. 3.9)· εκείνη την εποχή, το συγκεκριμένο κομμάτι ήταν εντειχισμένο πάνω από μια από τις κύριες αφιδωτές εισόδους της Ακρόπολης, και το κείμενο υμνεί τον τότε βεβόδα της Αθήνας για το μεγαλειώδες επίτευγμά του να οχυρώσει την Ακρόπολη και να δημιουργήσει ένα τόσο επιβλητικό φρούριο.³¹

31. Για το συγκεκριμένο αρχιτεκτονικό μέλος (με φωτογραφία), βλ. Paton (1927: 7-72)· για το τουρκικό κείμενο, με ελληνική μετάφραση, βλ. Καμπούρογλου (1889: 211).

ΜΙΑ ΕΝΤΟΠΙΑ ΣΥΝΘΕΣΗ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΔΥΤΙΚΟ ΣΤΟΝ ΕΓΧΩΡΙΟ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ

Συνεκροτήθη μάχη εις την Χερώνεια, εις ην ο Φίλιππος ενίκησεν επ' ολέθρω της Ελληνικής ελευθερίας. Ο Φίλιππος έπραξεν άλλο της νίκης εκείνης ολεθριώτερον, εγέννησε τον Αλέξανδρον! [...]

Η Βυζαντινή ιστορία είναι αλληλένδετος σχεδόν, και μακροτάτη σειρά πράξεων μωρών, και αισχρών βιαιοτήτων τού εις το Βυζάντιον μετεμφυτευθέντος Ρωμαϊκού Κράτους. Είναι στηλογραφία επονείδιστος της εσχάτης αθλιότητος και εξουθενώσεως των Ελλήνων.⁴²

Τάδε έφη Ιάκωβος Ρίζος-Νερουλός, διανοούμενος, πολιτικός και εν συνεχεία πρόεδρος της Εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, σε μια συνεδρίαση της εταιρείας πάνω στην Ακρόπολη, στις 25 Μαΐου 1841. Σκοπός της ομιλίας του ήταν να σκιαγραφήσει την ιστορία του ελληνικού έθνους, από τη γέννησή του κατά τους κλασικούς χρόνους μέχρι την παλιγγενεσία του το 1821. Η καταδίκη του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου πιθανότατα ξενίζουν τον σύγχρονο αναγνώστη, ο οποίος γνωρίζει πόσο εκθειάστηκαν αυτές οι δύο ιστορικές μορφές στις αρχές με μέσα της δεκαετίας του 1990, περίοδο της διένεξης της Ελλάδας με την Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας (βλ. Κεφ. 4).⁴³ Όμως εξίσου παράδοξη πρέπει να ηχεί και η ολοσχερής απόρριψη της βυζαντινής κληρονομιάς, δεδομένου του σημαντικού ρόλου που διαδραματίζει σήμερα στην ελληνική εθνική συνείδηση.

Υπό το φως όσων εξετάσαμε προηγουμένως στο παρόν κεφάλαιο, αυτό το τελευταίο παράδοξο είναι ίσως το πιο ευεξήγητο. Από τα τέλη του 18ου αιώνα και εφεξής, και υπό την προϊούσα επίδραση του δυτικού Διαφωτισμού, η αρνητική άποψη διανοητών όπως ο Montesquieu, ο Βολταίρος και, φυσικά, ο Gibbon για το Βυζάντιο ενσωματώθηκε στην αναδυόμενη εθνική αφήγηση (Πολίτης 1997). Η σύγκρουση ανάμεσα στους θιασώτες των δυτικών εθνικών ιδεωδών και στην Εκκλησία (η ηγεσία της οποίας ήδρευε στην Κωνσταντινούπολη και είχε προφανείς δεσμούς με το Βυζάντιο και τη χριστιανική κληρονομιά του) συνετέλεσε περαιτέρω στην απόρριψη της βυζαντινής κληρονομιάς υπέρ του κλασικού παρελθόντος. Επιπλέον, όπως αναφέραμε προηγουμένως, η δημοκρατία των πόλεων-κρατών της κλασικής εποχής πρόσφερε στο αναδυόμενο εθνικό κράτος ένα μοντέλο πολιτικής οργάνωσης το οποίο κρίθηκε προτιμότερο από το αυτοκρατορικό, θεοκρατικό και απολυταρχικό

42. *Σύνοψις των Πρακτικών της Αρχαιολογικής Εταιρείας των Αθηνών*, Αθήνα, 1846, 100-104.

43. Σε ανάλογο τόνο, ο Νικόλαος Σαρίπολος, καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών, επισήμανε στην εναρκτήρια διάλεξή του, στις 21 Οκτωβρίου 1848: «και εις τας πεδιάδας της Χαιρωνείας εξεψύχησεν η ελευθερία της Ελλάδος» (Σαρίπολος 1848: 11).

βυζαντινό μοντέλο (βλ. Toynebee 1981: 215· Κρεμμυδάς 1992: 42· Πολίτης 1993: 66).⁴⁴

Η σχέση των νεότερων Ελλήνων με το Βυζάντιο διαμεσολαμβάνταν ασφαλώς από την ελληνική ορθοδοξία και τις δομές της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η σχέση αυτή υπήρξε εξαιρετικά πολύπλοκη και ταραχώδης.⁴⁵ Όταν, τον 18ο και στις αρχές του 19ου αιώνα, οι σημαντικότεροι διανοούμενοι και υποστηρικτές του ελληνικού εθνικισμού εξέπεμψαν το κάλεσμα για την ίδρυση ενός νέου είδους φαντασιακής κοινότητας των ελληνόφωνων χριστιανών, η οποία θα βασιζόταν πρωτίστως όχι στη θρησκευτική πίστη, όπως πριν, αλλά σε ένα αίσθημα κοινής εθνοτικής ταυτότητας και στην κοινή κλασική κληρονομιά, οι ηγέτες και οι διανοούμενοι της ορθοδοξίας διέβλεψαν τον κίνδυνο. Η εναντίωσή τους είχε να κάνει με το γεγονός ότι αυτοί οι δυτικοσπουδασμένοι λόγιοι εμπνέονταν από φαινόμενα όπως η Γαλλική Επανάσταση (με το πνεύμα εκκοσμίκευσης που τη διείπε και με όλες τις απειλητικές υποδηλώσεις της για το status quo), αλλά και η αρχαία Ελλάδα, δηλαδή το ειδωλολατρικό παρελθόν που η Βυζαντινή Αυτοκρατορία είχε κατορθώσει να εξαλείψει και αντικαταστήσει με τον χριστιανισμό. Το 1798, το Πατριαρχείο εξέδωσε τη *Διδασκαλία Πατρική*, ένα φυλλάδιο το οποίο δικαιολογούσε την οθωμανική κυριαρχία υποστηρίζοντας ότι ήταν έργο της Θείας Πρόνοιας με σκοπό να προστατευθεί η χριστιανική πίστη (Πολίτης 1998: 10). Στα πρώτα χρόνια της Επανάστασης του 1821, μόνο κάποιοι «φωτισμένοι» κληρικοί συντάχθηκαν με τη «νέα θρησκεία», ιδιαίτερα σε περιοχές όπως η Μακεδονία, όπου εμιφίλοχωρούσαν αντίπαλοι εθνικισμοί, ενώ η ηγεσία της Εκκλησίας τάχθηκε εναντίον της και το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως είχε καταδικάσει την Επανάσταση του 1821. Η επιτυχής έκβαση του πολέμου και η ίδρυση του νέου κράτους συνοδεύτηκε, το 1833, από τη μονομερή ανακήρυξη του αυτοκεφάλου της Εκκλησίας της Ελλάδος, το οποίο σήμαινε την ανεξαρτητοποίησή της από το Πατριαρχείο· με άλλα λόγια, την υπαγωγή της στο εθνικό εγχείρημα (Kitromilides 1989: 166). Αυτή η εξέλιξη, ωστόσο, δεν δήλωνε μια ρήξη με την ορθοδοξία, αλλά, όπως έχει επισημάνει ο Παρασκευάς Ματάλας, έναν προβληματισμό εντός του ευρύτερου κόσμου της ελληνικής ορθοδοξίας σχετικά με το μέλλον του· συνδεόταν στενά με το δίλημμα αν το νέο κράτος έπρεπε να ακολουθήσει τις δυτικές ή τις ανατολικές δυνάμεις (ιδιαίτερα την ορθόδοξη Ρωσία, η οποία ασκούσε μεγάλη έλξη στους ελληνόφωνους ορθό-

44. Για τη σύγκρουση μεταξύ κλασικού και βυζαντινού παρελθόντος κατά τα πρώτα χρόνια του νεότερου ελληνικού κράτους, βλ. Mango (1965), Δημαράς (1989 [1977]), Πολίτης (1993: 110-111), Yalouri (1993), Γιουναρίδης (1996), Hamilakis και Yalouri (1996), και μερικά κεφάλαια στο Ricks και Magdalino (1998).

45. Για δύο ενδιαφέρουσες και ελαφρώς αλληλοσυμπληρούμενες, αν και από κάποιες απόψεις αποκλίνουσες, αναλύσεις, πρβλ. Kitromilides (1989), και Ματάλας (2002).

δοξους χριστιανούς). Το αυτοκέφαλο της ελληνικής Εκκλησίας αποτελούσε, συνεπώς, μια τακτική κίνηση, η οποία δήλωνε την προσχώρηση στη Δύση (πρβλ. Ματάλας 2002: 50-51, και *passim*).

Μάλιστα, οι μετέπειτα εξελίξεις έδειξαν ότι ο εθνικισμός δεν είχε συγκρουστεί με την ορθοδοξία ούτε την είχε αντικαταστήσει, αλλά ότι, αντίθετα, η *θρησκεία κατέστη το όχημα έκφρασης και ανάπτυξης του εθνικισμού*, στην Ελλάδα αλλά και σε άλλες βαλκανικές χώρες. Εντέλει, το νέο κράτος έγινε βασιλείο (και μάλιστα λίαν απολυταρχικό), και όχι δημοκρατία, όπως είχαν ελπίσει οι θιασώτες του Διαφωτισμού. Η ορθόδοξη νοοτροπία, κραταιά τουλάχιστον στο επίπεδο του μέσου ανθρώπου, ενοφθαλμίστηκε στο εθνικό εγχείρημα ευθύς εξαρχής. Από τη δεκαετία του 1830 και μετά, η χώρα γνώρισε μια θρησκευτική αναβίωση (Κιτρομηλίδης 1983: 54), οι δεσμοί ανάμεσα στο Πατριαρχείο και την Εκκλησία της Ελλάδος αποκαταστάθηκαν, και οι ιδέες του ρομαντικού εθνικισμού επικράτησαν εις βάρος του πολιτικού εθνικισμού. Όπως είδαμε προηγουμένως, ο Όθων εξέφρασε και προώθησε περαιτέρω αυτές τις ιδέες, και ήταν θετικά προδιατεθειμένος απέναντι στη βυζαντινή κληρονομιά. Το λανσάρισμα της Μεγάλης Ιδέας, το 1844, χρειαζόταν την αποκατάσταση του Βυζαντίου, το οποίο, σε τελική ανάλυση, αποτελούσε το πρότυπο για τη Μεγάλη Ελλάδα των δύο ηπείρων και των πέντε θαλασσών (με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη) που ονειρεύονταν οι κήρυκες του μεγαλοϊδεατισμού (Κιτρομηλίδης 1983: 54).

Τα λόγια του Ρίζου-Νερουλού που παραθέσαμε στην αρχή αυτού του υποκεφαλαίου, τα οποία ειπώθηκαν το 1841, εξέφραζαν ως εκ τούτου απόψεις οι οποίες εν πολλοίς υποχωρούσαν. Στα μέσα του αιώνα, οι συνθήκες για την αποκατάσταση του Βυζαντίου στην εθνική αφήγηση είχαν ωριμάσει. Εκτός από τους ανωτέρω παράγοντες, αυτή η αποκατάσταση του Βυζαντίου ήταν απαραίτητη και για έναν ακόμα σημαντικό λόγο: την ανάγκη να θεραπευτεί η χρονική ασυνέχεια στην εθνική αφήγηση, από την «υποδούλωση» και τον «θάνατο» του έθνους, το 338 π.Χ. στη μάχη της Χαϊρώνειας, μέχρι την ανάστασή του, το 1821. Αυτό το χάσμα έμελλε να γεφυρωθεί στο δεύτερο μισό του αιώνα, χάρις στο έργο του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου, του εθνικού ιστορικού *par excellence* (πρβλ. Δημαράς 1986). Ένας καταλύτης γι' αυτή την εξέλιξη ήταν η άποψη που εξέφρασε ο αυστριακός μελετητής Jakob Philipp Fallmerayer, ο οποίος υποστήριξε (αρχικά το 1830) ότι, λόγω της σλαβικής παρουσίας στην Ελλάδα, δεν υφίστατο φυλετικός ούτε πολιτισμικός δεσμός ανάμεσα στους αρχαίους Έλληνες και στους σύγχρονους κατοίκους της χώρας (Fallmerayer 1830).⁴⁶ Αυτό, όπως ήταν επόμενο, προκάλεσε σάλο.

46. Για τον Fallmerayer και το έργο του, βλ. Thurner (1993), και για την υποδοχή των ιδεών του στην Ελλάδα, Βελουδής (1982), και Σκοπετέα (1997).

Οι προσπάθειες αντίκρουσης αυτού του ισχυρισμού ελαύνονταν εν μέρει από την επιθυμία να διευκρινισθεί η σχέση μεταξύ Ελλήνων και Σλάβων εντός του ευρύτερου ορθόδοξου κόσμου, απηχώντας γι' άλλη μια φορά τις συζητήσεις για τον ρόλο της Ρωσίας (πρβλ. Ματάλας 2002: 143-144). Όμως μια, ίσως αθέλητη, συνέπεια αυτών των επιστημονικών προσπαθειών ήταν η ενσωμάτωση του Βυζαντίου στην εθνική αφήγηση. Ο Παπαρρηγόπουλος, στην πρώτη επιστημονική διατριβή του, επιχείρησε να ανασκευάσει κάποια καίρια σημεία της επιχειρηματολογίας του Fallmerayer αναφορικά με τη σλαβική παρουσία στην Πελοπόννησο (1843).⁴⁷ όμως τη ρωμαλέα σύνθεση η οποία θα ενοποιούσε την εθνική αφήγηση θα την παρείχε στην *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, το μνημειώδες έργο του το οποίο εκδόθηκε σε πέντε τόμους μεταξύ των ετών 1860 και 1874. Η χρονολογική διαίρεση της ελληνικής ιστορίας που εισηγήθηκε έγινε γνωστή ως το τριμερές σχήμα («αρχαία, μεσαιωνική και νέα»),⁴⁸ αλλά, μέσα σε αυτό το πλαίσιο, το Βυζάντιο αναγνωρίστηκε ως αναπόσπαστο μέρος του ελληνικού πολιτισμού. Παρότι ο Παπαρρηγόπουλος δεν ασπαζόταν τις ευρωπαϊκές ιδέες της εποχής του περί φυλής και βιολογικής εξέλιξης, καθιέρωσε ένα σχήμα πολιτισμικής ή πνευματικής εξέλιξης και συνέχειας. Η θέση του σηματοδότησε επίσης μια αλλαγή τακτικής στη μάχη

47. Ενδεικτικά του πανικού που είχε προκαλέσει ο Fallmerayer [ο κύριος στόχος του οποίου δεν ήταν τόσο οι Νεοέλληνες, όσο ο γερμανικός κλασικισμός (Σκοπετέα 1997: 17)] ήταν όχι μόνο η απόπειρα του αρχαιολόγου Κυριάκου Πιττάκη να τον εξαπατήσει και να τον δυσφημίσει δείχνοντάς του πλαστά χειρόγραφα σε μια από τις επισκέψεις του στην Αθήνα (πρβλ. Σκοπετέα 1997: 53-59), οι προσπάθειες πολλών ελλήνων λόγιων να ανασκευάσουν τις ιδέες του, η μετάφραση και δημοσίευση αρκετών αρνητικών κριτικών που γράφτηκαν για το έργο του από μη Έλληνες (αλλά όχι του πρωτοτύπου), αλλά και η συζήτηση στις εφημερίδες και τα περιοδικά, όταν οι γερμανοί αρχαιολόγοι που πραγματοποιούσαν ανασκαφές στην Ολυμπία υποστήριξαν ότι είχαν ανακαλύψει σλαβικά κτίσματα στην περιοχή. Στους ισχυρισμούς αυτούς απάντησε ο ίδιος ο Παπαρρηγόπουλος, επαναλαμβάνοντας τη θέση που είχε υποστηρίξει το 1843, ότι είχε υπάρξει όντως σλαβική παρουσία στην Πελοπόννησο κατά τον Μεσαίωνα, αλλά ότι οι Έλληνες δεν χρειαζόταν να ανησυχούν, γιατί οι Σλάβοι είχαν απορροφηθεί και ηττηθεί πολιτισμικά από τον ελληνισμό [η συζήτηση διεξήχθη μέσα από τις σελίδες των εφημερίδων *Παλιγενεσία* και *Ωρα*, στο διάστημα Απριλίου 1878-Φεβρουαρίου 1879, αλλά αναδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Αθήναιον*, τόμ. 7 (1879), 374-385]. Ιδού τι έγραψε, φέρ' ειπείν, ο Παπαρρηγόπουλος, απαντώντας στον ισχυρισμό του Στέφανου Κουμανούδη ότι οι υποθέσεις περί σλαβικής παρουσίας ήταν αστήρικτες: «Εν γένει δε το σπουδαίον δι' εμέ, ομολογώ, είναι όχι αν επήλθον εις τας ελληνικάς χώρας πολλοί ή ολίγοι Σλαύοι και τίνα εν αυταίς κατεσκεύασαν κτίσματα· το σπουδαίον είναι αν ο Ελληνισμός επί τέλους κατίσχυσεν αυτών τε και των άλλων ξένων. Το ζήτημα τούτο ελύθη ήδη εντυχώς υπέρ ημών εν τη Πελοποννήσῳ και εν τη εκτός του Ισθμού Ελλάδι και εν Θεσσαλία και εν Ηπείρῳ» (1879: 376). Σημειώτεον ότι ούτε η Θεσσαλονίκη ούτε η Ήπειρος αποτελούσαν μέρος της ελληνικής επικράτειας εκείνη την εποχή.

48. Στην *Ιστορία* του, αυτή η διαίρεση συχνά παίρνει τη μορφή ενός σχήματος πέντε (αρχαία, μακεδονική, χριστιανική, μεσαιωνική και νεότερη) ή τεσσάρων σταδίων (αρχαία, μακεδονική, μεσαιωνική και νεότερη), αλλά το προγενέστερο τριμερές σχήμα είναι αυτό που θα γίνει γνωστό και θα επικρατήσει (πρβλ. Λιάκος 1993: 27).

εναντίον του Fallmerayer· ήδη το 1846, στην πρώτη διάλεξη που έδωσε στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, και ακόμα περισσότερο στην *Ιστορία* του, τόνισε όχι οποιαδήποτε έννοια γραμμικής, άμεσης ή φυλετικής συνέχειας, αλλά μια πολιτισμική και πνευματική συνέχεια, και, το σημαντικότερο, την ικανότητα του πνεύματος του ελληνισμού να απορροφά ασθενέστερες και υποδεέστερες κουλτούρες, όπως εκείνη των Σλάβων. Αυτή η εγγελιανή ιδέα έμελλε να καταλάβει κεντρική θέση στη φιλοσοφία τη δική του, αλλά και άλλων εθνικών ιστορικών (Σιγάλας 2001: 21).

Η σύνθεση στην οποία θα βασιζόταν η ελληνική εθνική αφήγηση κατά τον επόμενο αιώνα –και στην οποία εξακολουθεί, σε μεγάλο βαθμό, να βασίζεται μέχρι σήμερα– εμπειρείχε ένα ισχυρό πολιτικό μήνυμα εθνικού πεπρωμένου και τελεολογίας, που ωστόσο μπορούσε να εκπληρωθεί μόνο στη βάση της εθνικής ενότητας (Kitromilides 1998· πρβλ. επίσης Liakos 2002). Η σύνθεση αυτή εκφράστηκε επίσης, το 1852, με την εισαγωγή του όρου «ελληνοχριστιανικός» από τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο, λαογράφο, ιστορικό και έτερο πρωτεργάτη αυτού του εγχειρήματος γεφύρωσης. Ο όρος αυτός δήλωνε μια οντότητα η οποία είχε προέλθει από τη συγχώνευση του κλασικού ελληνισμού με τον ορθόδοξο χριστιανισμό· μια οντότητα με εκπληκτική ικανότητα να απορροφά ξένες επιρροές και να εξελληνίζει τους αλλοεθνείς που έρχονταν σε επαφή μαζί της. «Ο Χριστιανισμός γίνεται νέα πατρίς διά την Ελλάδα· η δε Ελλάς πρωτεύουσα Χριστιανισμού», παρατήρησε ο Ζαμπέλιος το 1852 (παρατίθεται στο Ματάλας 2002: 150). Αυτό το τελεολογικό και κοσμολογικό όραμα ενυπήρχε στον θεολογικό συμβολισμό του τριμερούς σχήματος, το οποίο στη συλλογική φαντασία μπορούσε να αντιπροσωπεύει την Αγία Τριάδα (Λιάκος 1993: 27). Ο Παπαρρηγόπουλος αποκατέστησε επίσης στην εθνική αφήγηση τη Μακεδονία του Φιλίππου και του Αλεξάνδρου επινώντας τον όρο «μακεδονικός ελληνισμός», τον οποίο όρισε ως μια διαφορετική εκδοχή του κλασικού ελληνισμού· στη μακρά πορεία του ελληνισμού, ο μακεδονικός ελληνισμός πήρε τη σκυτάλη από τον φθίνοντα αρχαίο ελληνισμό (Λιάκος 1993: 26).

Ένας καίριος παράγοντας σε αυτή τη ρεβιζιονιστική ιστορική-εθνική διαδικασία υπήρξε η οικειοποίηση, επανεπεξεργασία και τροποποίηση της έννοιας του ελληνισμού που εισηγήθηκε ο Johann Gustav Droysen στο έργο του *Geschichte des Hellenismus*, το οποίο εκδόθηκε μεταξύ του 1836 και του 1843 (Σιγάλας 2001). Ο Droysen μιλούσε φυσικά για τη Μακεδονία και την αλεξανδρινή κληρονομιά. Όμως η επανεκτίμηση αυτής της κληρονομιάς στην οποία προέβη ο γερμανός ιστορικός ερμηνεύτηκε στην Ελλάδα μέσα από το πρίσμα των εδαφικών βλέψεων της στη σύγχρονη Μακεδονία, της προϊούσης αντίληψης ότι το ελληνικό έθνος δεν μπορούσε πλέον να περιορίζεται εντός των συνόρων του κράτους (εξ ου και η Μεγάλη Ιδέα) και ενός πολιτικού συ-

στήματος το οποίο, αντί να μιμηθεί την αρχαία δημοκρατία και την αρχαιοελληνική *πόλιν*, όπως είχαν ονειρευτεί οι πρώτοι εθνικοί διανοούμενοι, ήταν μοναρχικό, συγκεντρωτικό και έτρεφε αυτοκρατορικές φιλοδοξίες· με άλλα λόγια, πλησίαζε περισσότερο στην αρχαία Μακεδονία παρά στην κλασική Αθήνα. Ο Droysen πρόσφερε στους έλληνες εθνικούς ιστορικούς και πολιτικούς του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα, αλλά και στο ελληνικό έθνος ως σύνολο, όχι απλώς την αποκατάσταση της Μακεδονίας, αλλά και, κυρίως, το ονοματολογικό και φιλοσοφικό έρεισμα για πολλά άλλα ρεβιζιονιστικά εγχειρήματα της εποχής: την εξιδανίκευση του ιμπεριαλιστικού και επεκτατικού πολιτικού μοντέλου· την αποκατάσταση του Βυζαντίου και του Μεσαίωνα εν γένει· και, όπως σημειώσαμε προηγουμένως, την υιοθέτηση της εγγελιανής αντίληψης περί πνευματικής (μάλλον παρά φυλετικής) συνέχειας, η οποία δεν ήταν κατ' ανάγκην γραμμική, αλλά βασιζόταν στην ικανότητα του ελληνικού πνεύματος, στις ποικίλες μορφές του, να απορροφά υποδεέστερα στοιχεία. Όμως αυτή η διαδικασία δεν συνεπαγόταν απλώς μια παθητική οικειοποίηση από μέρους των ελλήνων ιστορικών· ο μοναδικός, και πολιτισμικά και χρονολογικά, εντοπισμένος ελληνισμός του Droysen έγινε ένα πλήθος ελληνισμών (αρχαίος, μακεδονικός, βυζαντινός/μεσαιωνικός, νέος, και ούτω καθεξής),⁴⁹ αλλά με έναν ουσιώδη πνευματικό πυρήνα ο οποίος παρέμενε πάντα ο ίδιος. Ένα κεφαλαιώδες χαρακτηριστικό, ωστόσο, το οποίο φαίνεται ότι διατήρησε αυτή η νεοελληνική οικειοποίηση του ντρούζιανου ελληνισμού ήταν η στενή σύνδεση του *ελληνισμού* με τον *εξελληνισμό*· η υπόρρητη παραδοχή ότι ο ελληνισμός ανέκαθεν είχε, και θα εξακολουθούσε να έχει, μια εκπολιτιστική αποστολή, την οποία εκπλήρωνε με τη διάδοση της ελληνικής γλώσσας και κουλτούρας. Στην ιστορική συγκυρία κατά τα τέλη του 19ου αιώνα, και εν όψει των βλέψεων του ελληνικού κράτους να επεκταθεί σε πολιτισμικά, εθνοτικά και γλωσσικά ανομοιογενείς περιοχές, αυτή η παραδοχή ήταν ιδιαίτερα προσφυής και συμφέρουσα (Κουμπουρλής 1998· Σιγάλας 2001).

Η αποκατάσταση του Βυζαντίου και η ενσωμάτωσή του στην εθνική αφήγηση και στο εθνικό φαντασιακό, από τα μέσα του 19ου αιώνα και εξής, είχε να αντιμετωπίσει κάποιες σοβαρές εντάσεις, εκ των οποίων μια από τις πιο κρίσιμες ήταν εκείνη ανάμεσα στην αρχαιοελληνική θρησκεία (μια σημαντική πτυχή της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς) και στη χριστιανική ορθόδοξη θρησκεία. Οι λαογράφοι κατόρθωσαν να εξομαλύνουν αυτή την ένταση αποδύομενοι σε μια προσπάθεια θρησκευτικής σύνθεσης και συγκρητισμού (Stewart 1994)· συνέλεξαν «επιβιώσεις» της αρχαίας ελληνικής θρησκείας στην ορθόδοξη παράδοση, δίνοντας, βέβαια, μεγαλύτερη έμφαση στις υλικές πτυχές

49. Είναι ενδιαφέρον ότι η ελληνική μετάφραση του έργου του Droysen *Geschichte des Hellenismus*, που εκδόθηκε το 1897 υπό την επίδραση του Παπαρρηγόπουλου, τιτλοφορήθηκε *Ιστορία του μακεδονικού ελληνισμού* (Σιγάλας 2001: 32).

του αρχαιοελληνικού θρησκευτικού κόσμου (π.χ. στους χώρους λατρείας και στο γεγονός ότι πολλές χριστιανικές εκκλησίες είχαν χτιστεί πάνω σε αρχαίους τόπους λατρείας) παρά στις πνευματικές, οι οποίες θα είχαν έρθει σε σύγκρουση με τα ορθόδοξα δόγματα (Stewart 1994: 138). Σε πιο πρόσφατες εποχές, ένα πάγια επαναλαμβανόμενο θέμα στην πρωτοβάθμια εθνική εκπαίδευση ήταν ο θρύλος ότι ο απόστολος Παύλος βρήκε τους Αθηναίους να λατρεύουν εκτός από τις ολύμπιες θεότητες και μιαν άλλη, «τον Άγνωστο Θεό» – μια αφήγηση που, στο πλαίσιο της χριστιανοκεντρικής δημόσιας εκπαίδευσης, παρουσιάζει τους αρχαίους Έλληνες ως πρόδρομους του χριστιανισμού. Η αποκατάσταση του Βυζαντίου ως ιδέα είχε ως αποτέλεσμα τη συστηματική μέριμνα για την προστασία των βυζαντινών αρχαιοτήτων, αλλά, μοιραία, το μεγαλύτερο βάρος δόθηκε στις εκκλησιαστικού χαρακτήρα αρχαιότητες. Η εταιρεία για την προστασία και μελέτη των βυζαντινών μνημείων (που, σημειωτέον, ονομάστηκε «Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία») ιδρύθηκε το 1884, ως αποτέλεσμα ιδιωτικής πρωτοβουλίας, και το 1890 απέκτησε το δικό της μουσείο, αλλά ο πρώτος νόμος για την ίδρυση ενός κρατικού Βυζαντινού Μουσείου ψηφίστηκε μόλις το 1914 (Κόκκου 1977: 283-285).

Δεδομένου του σημαίνοντος και κεντρικού ρόλου που διαδραμάτιζε ο χριστιανισμός στους βυζαντινούς θεσμούς, η ενσωμάτωση του βυζαντινού παρελθόντος στον κορμό της εθνικής αφήγησης προήγαγε περαιτέρω τη συγχώνευση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας με την ορθοδοξία. Αυτή η καίρια τροποποίηση της εθνικής αφήγησης όχι μόνο δημιούργησε μια αίσθηση συνέχειας από την αρχαιότητα μέχρι το παρόν, ικανοποιώντας με αυτό τον τρόπο την εθνική επιθυμία για ενότητα και αρτιότητα (ένα φαινόμενο το οποίο ονομάζω *νοσταλγία για το όλον*· πρβλ. Κεφ. 7), αλλά και παρήγαγε (παρότι συντελέστηκε υπό την επίδραση των ευρωπαϊκών ρομαντικών κινημάτων και ιστοριογραφικών παραδόσεων, που επίσης είχαν την τάση να εξαιρούν το μεσαιωνικό παρελθόν) μια *εγχώρια* μάλλον παρά ευρωπαϊκή εκδοχή της εθνικής ιστορίας (Τζιόβας 1995). Ως εκ τούτου, μπορούμε να πούμε ότι σηματοδοτούσε, σε κάποιο βαθμό, τη «χειραφέτηση» της εθνικής αφήγησης. Ο εγχώριος ελληνισμός που παρήχθη ήταν πολύ διαφορετικός από τον δυτικό ελληνισμό (τόσο στις πνευματικές, όσο και στις ιδεολογικές εκφάνσεις του), καθώς και από τον νεοελληνισμό του ευρωπαϊκού και του ελληνικού Διαφωτισμού των αρχών του 19ου αιώνα, με τον ευρωκεντρικό οριενταλισμό τους, αλλά και τα δημοκρατικά τους ιδεώδη και με το πνεύμα της εκκοσμίκευσης που τους διείπε. Ο εγχώριος ελληνισμός που έχει κυριαρχήσει έκτοτε στο εθνικό φαντασιακό είναι το ημι-θρησκευτικό, ιερό, μεσσιανικό δόγμα το οποίο διατράνωσε τη χειραφέτησή του από τη δυτική Ευρώπη, αλλά δεν μπόρεσε να κρύψει τον συντηρητισμό του (πρβλ. Λιάκος 1987) και κατέκρινε κάθε διαφωνούσα άποψη ως *ανθελληνική*, ένας όρος που πρωτοεμφανίζεται

αυτή την εποχή, και ο οποίος έμελλε να ακούγεται ολοένα πιο συχνά στις επόμενες δεκαετίες και στους επόμενους αιώνες (πρβλ. Κιτρομηλίδης 1983: 55).

ΟΝΕΙΡΕΥΟΜΕΝΟΙ ΕΡΕΙΠΙΑ

Μάρτιος 1922, Ιλμέ-Τσιφτλίκ, βορειοδυτική Τουρκία. Σε έναν καταυλισμό του Ελληνικού Στρατού, κατά τη διάρκεια της μικρασιατικής εκστρατείας, ένας στρατιώτης ζητά να μιλήσει με τον διοικητή του.

«Είδα ένα όνειρο χτες βράδυ», λέει. «Ονειρεύτηκα την Παναγία τριγυρισμένη από αρχαίους Έλληνες στρατιώτες. Και η Παναγία με διάταξε να φροντίσω, ώστε μια σπηλιά που υπάρχει εκεί κοντά να πάψει να χρησιμοποιείται σαν σταύλος για τα ζώα. Είπε ότι παλιά ήταν παρεκκλήσι, αφιερωμένο στη χάρη Της... και οι αρχαίοι Έλληνες στρατιώτες με διάταξαν να σκάψω σ' ένα κοντινό σημείο, σ' ένα μέρος όπου, είπαν, ήταν θαμμένοι».

Ο διοικητής δεν έδωσε ιδιαίτερη σημασία στο όνειρο του στρατιώτη, αλλά, λίγες μέρες αργότερα, εκείνος επέστρεψε, λέγοντας ότι εξακολουθούσε να βλέπει το ίδιο όνειρο...

Τότε ο διοικητής διέταξε να σκάψουν σ' εκείνο τον τόπο· και βρέθηκαν ελληνικές αρχαιότητες, όπως είχε προβλεφθεί.⁵⁰

Τα όνειρα αποτελούν μια μορφή υποσυνείδητης ιστορικοποίησης (Stewart 2003): η θεοφάνεια, πολύ διαδεδομένη στη νεοελληνική λαϊκή φαντασία (Stewart 1989: 77), αποτελεί ένα μέσο για την οικειοποίηση του μακρινού παρελθόντος από την ατομική και συλλογική μνήμη. Στο συγκεκριμένο όνειρο συμπυκνώνονται οι πολλαπλοί δεσμοί του ελληνικού εθνικού φαντασιακού με την υλικότητα της αρχαιότητας· αποτελεί μια έκφραση της ελληνικής μνημειακής ιστορικότητας, της συγχώνευσης του εθνικού με το αρχαιολογικό.

Η θρησκευτική εμπειρία και η εμπειρία του αρχαίου ελληνικού παρελθόντος γίνονται αδιαχώριστες. Για τον στρατιώτη ο οποίος πολεμούσε μακριά από την πατρίδα, σε μια κρίσιμη ιστορική στιγμή, λίγους μήνες πριν από το τραγικό και ολέθριο τέλος αυτού του επεκτατικού ονείρου, σε μια γη που, σύμφωνα με την εθνική αφήγηση (ιδίως μετά το λανσάρισμα της «Μεγάλης Ιδέας»), αποτελούσε μέρος του χώρου του ελληνισμού και ήταν διαποτισμένη με νόημα, σε μεγάλο βαθμό λόγω της αρχαίας ελληνικής παρουσίας, δεν υπήρχε διαφορά ανάμεσα στην πραγματικότητα και στα όνειρα, στο παρελθόν και

50. Ο διοικητής ήταν ο Δ.Τ. Αμπελάς και αφηγείται ο ίδιος αυτή την ιστορία στα απομνημονεύματά του, που εκδόθηκαν το 1937 με τίτλο *Η κάθοδος των νεωτέρων μυριών*· το αναφέρει ο Ανδρεάδης (1989: 289-299), και, πιο πρόσφατα, οι Hamilakis και Yalouri (1999), και ο Stewart (2003).

το παρόν, στην Παναγία και τους αρχαίους έλληνες πολεμιστές. Αν το αρχαιοελληνικό παρελθόν ήταν ιερό, όπως διακήρυσσε η μορφωμένη ελίτ του έθνους επί έναν αιώνα, τότε ο αμόρφωτος στρατιώτης (όντας πιο «αγνός», ένας πραγματικός *άνθρωπος του λαού*) είχε την ικανότητα να επικοινωνεί με αυτό όχι μέσω της γνώσης, αλλά *άμεσα*, όπως επικοινωνούσε με τον Θεό.

Αυτό το επεισόδιο περιέχει επίσης σε συμπυκνωμένη μορφή τα κυριότερα φαινόμενα που εξετάσαμε στο παρόν κεφάλαιο. Κατά το πέρασμα από τον 18ο στον 19ο αιώνα, οι αρχαιότητες, από ετερότητα η οποία προκαλούσε εν μέρει φόβο, εν μέρει θαυμασμό και εν μέρει σεβασμό, μεταπήδησαν στον αντίθετο πόλο, έγιναν Εαυτός (πρβλ. Ανδρεάδης 1989). Ωστόσο, το προγενέστερο συμβολικό νόημά τους δεν χάθηκε, αλλά μάλλον ενσωματώθηκε στον νέο τους ρόλο: καθώς ο θεολογικός λόγος της χριστιανικής ανάστασης μετασηματίστηκε στον οιονεί θεολογικό λόγο της εθνικής ανάστασης, οι αρχαιότητες συνέχισαν να λατρεύονται, όχι ως θαυμαστά επιτεύγματα άγνωστων ανθρώπων του παρελθόντος, αλλά ως οι ιερές εικόνες μιας νέας θρησκείας, της θρησκείας της φαντασιακής κοινότητας του έθνους. Οι δυτικοί περιηγητές έλεγαν ότι οι κλασικές αρχαιότητες ήταν ιερές, και γι' αυτό ακριβώς ξεκινούσαν από τις μακρινές τους χώρες για να τις προσκυνήσουν. Πολλοί εθνικοί διανοούμενοι και λόγιοι, ιδιαίτερα εκείνοι που είχαν σπουδάσει στη Δύση, αλλά και τα στελέχη του διοικητικού μηχανισμού του νέου κράτους, επίσης χαρακτήριζαν τις αρχαιότητες ιερές. Αλλά και οι χριστιανοί ιεράρχες (αφότου ο ελληνισμός έγινε ελληνοχριστιανισμός) έλεγαν ότι ήταν ιερές, και συμμετείχαν ασμένως στις εθνικές ιερουργίες που τις λάτρευαν. Σε τελική ανάλυση, η αρχαία ελληνική γλώσσα ήταν η γλώσσα της ορθοδοξίας, η γλώσσα του Ευαγγελίου, η γλώσσα των ιερών γραφών, είτε επρόκειτο για τα κείμενα των αρχαίων κλασικών συγγραφέων, που πλέον ανακτούνταν και συλλέγονταν ως πέτρινες επιγραφές, είτε για τις χριστιανικά λειτουργικά κείμενα. Η ιεροποίηση των αρχαιοτήτων τροφοδοτήθηκε από ποικίλα ρεύματα: από τον σεβασμό με τον οποίο τις αντιμετώπιζε ο δυτικός ελληνισμός, από τον οιονεί θρησκευτικό χαρακτήρα του έθνους και των τελετουργιών του, από την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση με τα εικονίσματα και τις τελετές της. Το αποικιοκρατικό, το εθνικό και το θρησκευτικό συναντώνται στο υλικό παρελθόν.

Οι αρχαιότητες βγαίνουν από τη γη, τη γη που κρύβει μέσα της τα οστά των προγόνων. Οι αρχαιότητες είναι οστά, είναι τα μαρμάρινα οστά του σώματος του έθνους. Τα μαρμάρινα αγάλματα μπορούν να μιλούν, να κλαίνε και να θρηνούν. Οι αρχαιότητες βγαίνουν από τη γη, τη γη που έχει ταϊστεί και ποτιστεί με το αίμα των προγόνων, από την ίδια αυτή γη. Οι πέτρες και τα μάρμαρα υπήρχαν αιώνια εδώ, άλλοτε θαμμένα, άλλοτε ορθά, σ' αυτό τον ίδιο τόπο, συνδέοντας το παρελθόν με το παρόν και το μέλλον, οριοθετώντας το έδαφος του έθνους. Ο κοινός τόπος του έθνους έπρεπε να παραχθεί. Ο

κοινός τόπος του έθνους έπρεπε να φανερωθεί μέσα στο εθνικό ονειρεύεσθαι. Οι εθνικές μνήμες έχουν ανάγκη από αντικείμενα για να αγκιστρωθούν, από μνημειακούς χώρους για να αποκρυσταλλωθούν (πρβλ. Casey 1996), η τοπογραφία χρειάζεται ορόσημα, το εθνικό όνειρο πρέπει να διευκρινιστεί με τις εικόνες, τους τόπους, τα τέχνηρα. Οι αρχαιότητες διέθεταν την ικανότητα να δημιουργούν μια χωρικότητα, να μετασηματίζουν τον άχρονο, ομοιογενή, κενό χώρο του έθνους σε συγκεκριμένο τόπο (Appadurai 1995: 213). Τα υλικά, αυθεντικά μνημεία, τα οποία παρείχαν μια αίσθηση συνέχειας και αιωνιότητας, αποτέλεσαν καίρια στοιχεία σε αυτή τη διαδικασία του ονειρεύεσθαι τον ετεροτοπικό τόπο του έθνους (Gourgouris 1996· πρβλ. Foucault 1986). Διαδραμάτισαν καίριο ρόλο στην κατασκευή ενός κοινού τόπου, ο οποίος υπήρχε ταυτόχρονα εντός και εκτός της ιστορίας (Gourgouris 1993). Αν τα περισσότερα αρχαιολογικά λείψανα διαθέτουν τις ανωτέρω ιδιότητες, οι κλασικές αρχαιότητες είχαν το πρόσθετο πλεονέκτημα ότι καταλάμβαναν κεντρική θέση και στο φαντασιακό και στην κοσμολογία της Δύσης.

Συγχρόνως, όμως, στις αρχαιότητες ανατέθηκε ο ρόλος να λειτουργούν ως η πιο σημαντική αξία στο συμβολικό κεφάλαιο του νέου έθνους, την κλασική αρχαιότητα: ένα κεφάλαιο το οποίο προορίζεται να συμμετέχει σε αναρίθμητες συμβολικές αλλά και απροκάλυπτα υλιστικές ανταλλαγές. Αλλά πώς είναι δυνατόν να πουλήσεις τα ιερά εικονίσματα του έθνους, το αναπαλλοτρίωτο βίος του (πρβλ. Weiner 1992); Πώς μπορείς να τα μοιραστείς με το δυτικό φαντασιακό, που τα διεκδικεί και ως δική του κληρονομιά; Και πώς είναι δυνατόν να συμβιβάσεις την αρχαιότητα των αρχαιοτήτων με τη νεωτερικότητα του κεφαλαίου; Να ευλαβείσαι συνεχώς τα λείψανα του ένδοξου παρελθόντος, αλλά και ταυτόχρονα να οικοδομήσεις ένα σύγχρονο ευρωπαϊκό κράτος; Αυτή η ένταση, που πρωτοεμφανίστηκε τον 19ο αιώνα, θα γίνει περισσότερο έντονη σε πιο πρόσφατους καιρούς, και θα ανακύψει σε αρκετές από τις επιμέρους μελέτες που θα μας απασχολήσουν στο παρόν βιβλίο.

Οι αρχαιότητες και η συμβολική ισχύς τους υπήρξαν ένα διαφιλονικούμενο πεδίο για ηγέτες και για τους οπαδούς τους, για ποικίλες ομάδες και κοινωνικές τάξεις, για εθνικούς διανοούμενους και διεθνείς δρώντες. Ενεργοποίησαν πολλαπλές χρονικότητες, αλλά συνετέλεσαν επίσης, σε ορισμένες στιγμές, συνυφαινόμενες με τον λόγο και τις πρακτικές τόσο της αποικιοκρατίας όσο και του εθνικισμού, στην κατασκευή μιας μνημειοποιημένης χωροχρονικής σφαίρας: όμως η μνημειακότητά τους συχνά συγκρούστηκε με (ή υπονομεύθηκε από) τον συγκυριακό χαρακτήρα του ιστορικού και κοινωνικού περιβάλλοντός τους. Η επίδρασή τους διαμόρφωσε και παρήγαγε το έθνος κατά τον ίδιο τρόπο που το έθνος παρήγαγε αρχαιότητες, όχι ως σπαράγματα του παρελθόντος, αλλά με τη μορφή μιας αδιαμφισβήτητης και δεδομένης αρχαιολογικής μαρτυρίας. Ο εθνικός κοινός τόπος, που είχε δομηθεί

και καθοριστεί από αρχαιότητες, έπρεπε να αποκαθαρθεί και να εξαγιστεί, να ανα-δημιουργηθεί, να οριοθετηθεί, και οι υλικές αλήθειες του έπρεπε να εκτεθούν. Έτσι οι αρχαιότητες διαχωρίστηκαν από τον ιστό της καθημερινής ζωής· έγιναν η αρχαιολογική μαρτυρία, που πρέπει να τη βλέπουμε, να τη θαυμάζουμε, να την αναπαράγουμε επ' άπειρον. Πλέον «τ' αγάλματα είναι στο μουσείο», όπως έγραψε ο αρχιερέας της νεοελληνικής ποίησης, και των γραμμάτων γενικότερα, Γιώργος Σεφέρης.⁵¹ Το έθνος παρήγαγε μια αρχαιολογική μαρτυρία, η οποία, με τη σειρά της, θα συνεχίσει να παράγει και να αναπαράγει το έθνος.

Στην κατασκευή του μνημειακού τόπου του ελληνικού έθνους, ο ρόλος των μη ελλήνων αρχαιολόγων και λογίων, αλλά και των Ελλήνων της διασποράς υπήρξε θεμελιώδης, οδηγώντας συχνά σε σοβαρές εντάσεις και συγκρούσεις. Η νεότερη Ελλάδα επινοήθηκε μέσα από μια σύγκλιση αποικιοκρατικών και εθνικών διαδικασιών. Ενώ η αποικιοκράτις Ευρώπη επινόησε τη νεότερη Ελλάδα κατασκευάζοντας το εννοιολόγημα του δυτικού ελληνισμού και προικοδότησε το νέο κράτος με τις αποικιοκρατικές αφηγήσεις περί γραμμικής συνέχειας, περί οριοθετημένου εθνικού χαρακτήρα, περί φυλετικής και πολιτισμικής υπεροχής (χαρακτηριστικά που θα αποτελέσουν την πρώτη ύλη πολλών εθνικών αφηγήσεων), η ελληνική εθνική αφήγηση χειραφετήθηκε στα τέλη του 19ου αιώνα. Μπορεί να διαμορφώθηκε από τον δυτικό ελληνισμό, αλλά ο εγχώριος ελληνισμός ήταν εκείνος που επικράτησε στο τέλος του αιώνα. Ο εγχώριος ελληνισμός εισηγήθηκε μια πνευματική και πολιτισμική συνέχεια, αποκατέστησε τον εθνικό ιστορικό ρόλο του Βυζαντίου, επισημοποίησε τους δεσμούς του με τη χριστιανική θεολογία και κατασκεύασε μια κλασική αρχαιότητα η οποία συμβιβαζόταν μάλλον με την ορθόδοξη χριστιανική Ανατολή παρά με τη ρωμαιοκαθολική και προτεσταντική Δύση. Πλέον η σχέση με τις αρχαιότητες είχε διαγράψει έναν πλήρη κύκλο: ο στρατιώτης που ονειρεύτηκε την Παναγία περιστοιχισμένη από αρχαίους έλληνες πολεμιστές επανασυνδεόταν με τους χριστιανούς των χρόνων πριν από την ανακήρυξη της εθνικής ανεξαρτησίας, οι οποίοι, παρ' όσα έλεγε η Εκκλησία, συχνά λάτρευαν τα αγάλματα της κλασικής αρχαιότητας. Αλίμονο, αυτός ο χειραφετημένος εγχώριος ελληνισμός είχε οικοδομηθεί πάνω στις ουσιοκρατικές αντιλήψεις που είχε κληρονομήσει από τον δυτικό ελληνισμό, στον συντηρητισμό του ρομαντικού εθνικισμού και στη μεσσιανική τελεολογία και θεολογία του ελληνοχριστιανισμού. Οι Έλληνες ονειρεύονταν ερείπια. Λίγους μήνες μετά το όνειρο εκείνου του στρατιώτη, ο ελληνικός στρατός θα αποσυρόταν από τη Μικρά Ασία, έπειτα από μια ταπεινωτική ήττα, αφήνοντας πίσω του τη Σμύρνη παραδομένη στις φλόγες, τις στάχτες, τα ερείπια.

51. «Ο ηδονικός Ελπίνωρ» (Κίχλη· βλ. Seferis 1995).

4

Ο αρχαιολόγος ως σαμάνος: Η αισθητηριακή αρχαιολογία του Μανόλη Ανδρόνικου

[...] το πέρασμα στο επέκεινα, η επιστροφή από το επέκεινα... Ν' αφηγείσαι σημαίνει να μιλάς εδώ και τώρα με μια αυθεντία που απορρέει από το ότι έχεις βρεθεί (κυριολεκτικά ή μεταφορικά) εκεί και τότε. Στη συμμετοχή στον κόσμο των ζώντων και των τεθνεώτων, στη σφαίρα του ορατού και του αοράτου, έχουμε ήδη εντοπίσει ένα ειδοποιό γνώρισμα του ανθρώπινου γένους.

Carlo Ginzburg (1991: 307)

Η ιστορία την οποία αφηγείται αυτό το κεφάλαιο αρχίζει εκεί ακριβώς όπου τελείωσε η ιστορία του προηγούμενου· στις στάχτες της Σμύρνης, στη Μικρά Ασία το 1922. Ανάμεσα στους χιλιάδες πρόσφυγες από την Ανατολία ήταν κι ένα αγόρι τριών ετών με τους γονείς του, που τελικά εγκαταστάθηκαν στη Θεσσαλονίκη. Το δικό μου σημείο εισόδου σε αυτή την ιστορία, ωστόσο, θα είναι η εκκλησία της Αγίας Σοφίας στη Θεσσαλονίκη, εβδομήντα χρόνια αργότερα.

1 Απριλίου 1992. Μια κηδεία. Αλλά όχι οποιαδήποτε κηδεία. Μια κηδεία για την οποία ο πρωθυπουργός της χώρας, μαζί με τέσσερις από τους σημαντικότερους υπουργούς του, ήρθε αεροπορικά από την Αθήνα. Μια κηδεία για την οποία οι ελληνικές σημαίες κυματίζουν σήμερα μεσίστιες σε όλη τη Θεσσαλονίκη. Μια κηδεία για την οποία χιλιάδες κόσμου άρχισαν να συρρέουν στην εκκλησία από τις 11 το πρωί. Ο τιμώμενος νεκρός δεν είναι εξέχων πολιτικός ούτε διάσημος συγγραφέας ή ποιητής. Πρόκειται για την κηδεία του Μανόλη Ανδρόνικου, του αρχαιολόγου. Οι εφημερίδες ανήγγειλαν το γεγονός με τίτλους όπως: «Η μακεδονική γη δέχεται σήμερα τον πιο παθιασμένο εραστή της». Δεκάδες