

## Παράδοση, εθνική ταυτότητα και εκσυγχρονιστικά οράματα στην ελληνική και ρουμανική δοκιμιογραφία του μεσοπολέμου: Θεοτοκάς και Ciogan

Ekkehard W. Bornträger

Η μελέτη μας σκοπεύει να σκιαγραφήσει σε συγκριτική προοπτική ένα σπουδαίο σταθμό στην εξέλιξη του λόγου περί ταυτότητας στην Ελλάδα και στην Ρουμανία. Εστιάζεται σε δυο δοκίμια που σφράγισαν, στις δυο χώρες, την συζήτηση για τον εθνικό πολιτισμό και τη θέση του στον κόσμο. Προέρχονται από την πένα διανοουμένων που αργότερα διέπρεψαν στα γράμματα, τον Έλληνα μελλοντικό πεζογράφο Γιώργο Θεοτοκά (1906-1966), έναν από τους σπουδαιότερους εκπροσώπους της γενιάς του 1930 που συνέβαλε σημαντικά στην άνθηση του αστικού μυθιστορήματος στην Ελλάδα του μεσοπολέμου, και τον Emil Ciogan (1911-1995), που στην εξορία του στο Παρίσι (από το 1937) υπήρξε ένας παραγωγικός δοκιμιογράφος και κριτικός πολιτισμού, γνωστός για την «λυρική» απαισιοδοξία, πλήρη αφορισμών, με τη οποία αντιμετώπισε βασικά προβλήματα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Φανερές είναι οι διαφορές νοοτροπίας, και ιδεολογικών φρονημάτων: ενώ ο Θεοτοκάς πάντα δήλωνε φιλελεύθερες συμπάθειες, αποκρούοντας ταυτόχρονα μαρξισμό και εθνικισμό, ο Ciogan δεν έκρυβε, ως το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, ένα είδος «αισθητικού» ενθουσιασμού για ολοκληρωτικά καθεστώτα, φασιστικού αλλά και σοβιετικού χαρακτήρα.

Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν περισσότερα στοιχεία που συμπλέουν στα δύο δοκίμια, το *Ελεύθερο Πνεύμα* του 1929 και τη *Μεταμόρφωση της Ρουμανίας* του 1935-36. Πριν απ' όλα η νεανική ηλικία των συγγραφέων, 23 ετών ο Θεοτοκάς, 24 ετών ο Ciogan στην στιγμή της πρώτης δημοσίευσης. Έτσι τα κείμενα διακατέχονται όντως από το νέο, και αναστατωμένο και εν πολλοίς αντιστασιακό πνεύμα μιας ανερχόμενης γενιάς, είναι γραμμένα με ορμή, «πάθος και περηφάνια» (Ciogan 2011, εισαγωγικό σημείωμα). Εκφράζουν μια ριζική ρήξη με τις εύκολες «ιστορικοκεντρικές» βεβαιότητες της προπολεμικής εποχής, θεωρούν την παράδοση σε πολλά σημεία ως περιττό βάρος,<sup>1</sup> έχουν επίγνωση της περιθωριακής θέσης του έθνους και του πολιτισμού τους,<sup>2</sup> επικρίνουν και απορρίπτουν τον περιφερειακό επαρχιωτισμό της χώρας τους, ζητούν εκσυγχρονισμό και θετική, δραστήρια ενέργεια για να κατακτηθεί ένα μέλλον πιο λαμπρό. Οι διαφορετικές συλλογικές εμπειρίες από τους πρόσφατους πολέμους –απόλυτος θρίαμβος του ρουμανικού αλυτρωτισμού, σημαντικές

<sup>1</sup> Έτσι, κηρύττει ο Θεοτοκάς εμβληματικά: «στη Βαλκανική (...) παραφωνεί σήμερα η Ελλάδα που πετά μονομιάς στην θάλασσα όλες τις βυζαντινές και βαλκανικές παραδόσεις της και γυρεύει ένα δρόμο καινούριο.» (Θεοτοκάς 1973, 6) Ο Ciogan κατηγορεί λ.χ. το ρουμανικό εθνικισμό για τον αντιδραστικό του χαρακτήρα, γιατί ξεκίνησε από το ερώτημα «τί πρέπει να μένει» από τη «subistorie» της χώρας αντί να αναρωτηθεί «τί πρέπει να γίνει η Ρουμανία». Όποιος από πάθος για τις ιστορικές «σταθερές ενός λαού, εγκαταλείπει τους σύγχρονους δρόμους ανόδου στον κόσμο» αποτυγχάνει στο να καταλάβει το υπαρξιακό νόημα ενός έθνους. (Ciogan 2011, 100) Η αναζήτηση του «αυθεντικού» της ρουμανικής ταυτότητας μόνο στο παρελθόν εύκολα οδηγεί σε αδιέξοδο. Διαφορετικά από την Ελλάδα, ο σκεπτικισμός αυτός μπροστά στην χρήση (και χρησιμότητα) της ιστορίας για εθνικούς σκοπούς είχε μεγαλύτερη ιστορία στη Ρουμανία, έτσι ήδη το 1843 ένας διανοούμενος δήλωσε ότι: « (...) μόνο τα χρεωκοπημένα έθνη μιλάνε συνεχώς για τους προγόνους τους, δηλαδή όπως το κάνουν οι ξεπεσμένοι ευγενείς.» (Kogălniceanu 1997, 173)

<sup>2</sup> Σκληρή η διάγνωση του Θεοτοκά: «Η Νέα Ελλάδα δεν πρόσφερε τίποτα στον πνευματικό πολιτισμό της Ευρώπης.» (Θεοτοκάς 1973, 38) Πρόκειται για μια – ασυνείδητη μάλλον – αναπαραγωγή ενός μοτίβου κριτικής πολιτισμού που μαρτυρείται ήδη στο Ρώσσο συγγραφέα Čaadaev (1794-1856) για τη δική του πατρίδα. Με το χαρακτηριστικό αφοριστικό του τόνο κάνει τον απολογισμό του πολιτισμού της Ρουμανίας και ο Ciogan: «Θεέ μου, τί άρα θα έχουμε κάνει χίλια χρόνια; Όλη η ζωή μας από έναν αιώνα δεν ήταν παρά η διαδικασία χάρη στην οποία καταλήξαμε να συνειδητοποιήσουμε ότι δεν κάναμε τίποτα. Η σύγκριση με όσα επιτεύχθηκαν αλλού μας αποκάλυψε ... την ανυπαρξία του πολιτισμού μας.» (Ciogan 2011, 37)

επιτυχίες αλλά και μικρασιατική καταστροφή στην περίπτωση της Ελλάδας– δεν εμπόδισαν να κινηθούν οι δυο συγγραφείς σε παρεμφερείς συντεταγμένες. Άρα δεν λείπουν τα *tertia comparationis*.

Δεν εκπλήσσει ωστόσο ότι οι μέθοδοι διάγνωσης, οι οπτικές γωνιές, οι στρατηγικές ανάλυσης και επίλυσης, και βέβαια η ρητορική αποκλίνουν, αλλά ακριβώς έτσι τα κείμενα προσφέρουν, μέσω ορισμένων αναλογιών, και μια σειρά από ενδιαφέρουσες αντιθέσεις.

Δεν έχουμε αξιώσεις να συγκρίνουμε εδώ *pars pro toto* τον λόγο ταυτότητας από το μεσοπόλεμο στην Ελλάδα με αυτόν της Ρουμανίας στηριγμένοι μόνο σε δύο δοκίμια. Αυτά είναι μεν χαρακτηριστικά από ορισμένες απόψεις, και προτιθέμεθα να τα τοποθετήσουμε – πολύ συνοπτικά– σε σχέση με τις καθ' έκαστες παραδόσεις, λ.χ. ως προς τη διατύπωση του εθνικού χαρακτήρα. Ας σημειωθεί ωστόσο ότι τα δύο δοκίμια δεν αντιπροσωπεύουν ούτε την σκέψη όλης της γενιάς των συγγραφέων ούτε, κατά μείζονα λόγο, οριστικοποιούν ορισμένες ερμηνείες ή προεξοφλούν μεταγενέστερους προσανατολισμούς.

*Η «φιλολογική» προσέγγιση του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα στον Θεοτοκά*

Είναι αξιοσημείωτο ότι οι δυο συγγραφείς δίνουν άλλο βάρος στον «εθνικό χαρακτήρα» και τον αντιμετωπίζουν διαφορετικά. Εν μέρει οι διαφορές αυτές, όπως θα φανεί, αντικαθρεφτίζουν παλαιότερες εθνικές παραδόσεις ως προς τις απόψεις περί συλλογικής ταυτότητας.

Ο Θεοτοκάς θέτει το θέμα αυτό ήδη στα δυο πρώτα κεφάλαια, υπογραμμίζοντας ότι ήδη ένας μεταφορικός περίπατος στην Ευρώπη αρκεί για να καταλάβει κανείς ότι με όλα τα κοινά στοιχεία που συμμερίζεται η Παλαιά Ήπειρος, υπάρχουν καθαρά ευδιάκριτοι εθνικοί χαρακτήρες. Περνώντας τα σύνορα μιας ευρωπαϊκής χώρας, ο ταξιδιώτης αντιλαμβάνεται «πως όλα αλλάζουν τριγύρω» του, «όχι μόνο η γλώσσα και οι κοινωνικές συμβάσεις», αλλά το τοπίο και άλλα στοιχεία της φύσης αλλάζουν, έτσι και ο «χαρακτήρας των ανθρώπων»:

«Σε κάθε ευρωπαϊκή χώρα αισθανόμαστε αμέσως μια ιδιαίτερη έκφραση, μοναδική και αμίμητη, μια ιδιαίτερη φυσιογνωμία, ζωντανή και αεικίνητη, δημιουργήματα της φύσης, των αιώνων και της ιδιοφυΐας ενός λαού.»<sup>3</sup> (Θεοτοκάς 1973, 5)

Με περιέργεια περιμένει ο αναγνώστης τώρα έναν πίνακα των ιδιοτήτων που αποτελούν τον χαρακτήρα του ελληνικού λαού. Δεν βρίσκει όμως, ούτε στο κεφάλαιο περί εθνικού χαρακτήρα, εικασίες για τον λαό, βρίσκει, μεταξύ άλλων, σκέψεις και εξηγήσεις για το «χαρακτήρα» ορισμένων δυτικο-ευρωπαϊκών λογοτεχνιών καθώς και της ελληνικής.

Για τον Θεοτοκά είναι η λογοτεχνία, στα άριστα ή πιο αντιπροσωπευτικά της έργα, που πιστά αντικαθρεφτίζει έναν λαό. Έτσι αναφέρει το παράδειγμα του Dickens που για μερικούς ήταν ο πιο πετυχημένος πορτραίτιστας «του αγγλικού νοικοκυριού και των ηθικών παραδόσεων του έθνους του», δηλαδή της αγγλικής νοοτροπίας (Θεοτοκάς 1973, 18). Φαίνεται ωστόσο να έχει επίγνωση του ότι η λογοτεχνία, και κυρίως η υψηλή πεζογραφία, δύσκολο να θεωρηθεί

---

<sup>3</sup> Αξιοσημείωτο ότι ο Θεοτοκάς –δεδηλωμένος αντίπαλος του εθνικισμού και του μαρξισμού– προτείνοντας μια κάπως ντετερμινιστική σχέση ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον και την εθνική νοοτροπία, υιοθετεί, ίσως ασυνείδητα, μια επιχειρηματολογία που χαρακτήριζε εκείνο τον ξεπερασμένο «ρομαντικό εθνικισμό» της εποχής του Δραγούμη, και που βρήκε το αποκορύφωμά του στα συγγράμματα του Περικλή Γιαννόπουλου, ο οποίος εξυμνούσε το ελληνικό τοπίο των καθάρων «διαυγέστατων» γραμμών και του «άυλου χρώματος» ως βάση και εγγύηση του ελληνικού μεγαλείου. (Γιαννόπουλος 1988, 110,115-116)

αποκλειστική και επαρκής πηγή για το χαρακτήρα του λαού, ιδιαίτερα στη χώρα της λαογραφίας. Περιορίζεται μόνο σε μια σύντομη, αλλά εύγλωττη σημασιολογική διευκρίνιση όταν γίνεται λόγος για τον «εθνικό χαρακτήρα» της γαλλικής λογοτεχνίας όπως τον όρισε ο Γάλλος κριτικός Thibaudet:

«Ένας Γερμανός τον ρωτούσε ποιος συγγραφέας εκφράζει πληρέστερα το πνεύμα των γαλλικών γραμμάτων, το "χαρακτήρα" της Γαλλίας όπως θα λέγαμε εμείς. Ο Γάλλος κριτικός αποκρίνεται σ' αυτήν την ερώτηση με μια σειρά από αντιθέσεις: Μονταίνιος-Πασκάλ-Βολταίρος-Σατωμπριάν...» (Θεοτοκάς 1973, 17).

Η ερώτηση εδώ είναι τουλάχιστον το ίδιο ενδιαφέρουσα όπως και η απάντηση. Η εξίσωση του πνεύματος των γραμμάτων με τον εθνικό χαρακτήρα στην οποία προβαίνει ο Θεοτοκάς είναι η ίδια χαρακτηριστική. Δεν υπάρχει, εννοεί, στην Ελλάδα ενασχόληση με την εθνική νοοτροπία εκτός των γραμμάτων. Αν και στον όρο αυτό συγκαταλέγονται βέβαια και η κριτική και η δοκιμογραφία, γίνεται έκδηλο ότι στρέφει το βλέμμα του σε έργα λογοτεχνικής φαντασίας και καλλιτεχνικής κυρίως δημιουργίας, δηλαδή η λογοτεχνία τον ενδιαφέρει ως πηγή και καθρέφτης, όχι ως χώρος ανάλυσης και επιστημονικής μελέτης του φαινομένου. Έτσι αναφέρει συγγραφείς σαν τον Dickens, τον Σολωμό και τον Chateaubriand ως εκπροσώπους, στα έργα τους, των διάφορων εθνικών χαρακτήρων. Μόνο ένας, ο Δραγούμης, επιχείρησε, στο δοκίμιο *Ελληνικός πολιτισμός* (1914) μεταξύ άλλων, να δώσει μια περιγραφή μερικών γνωρισμάτων του εθνικού χαρακτήρα.

Είναι μεν πρωτότυπο ότι ο Θεοτοκάς υιοθετεί, και για την Ελλάδα, το «διαλεκτικό» σχήμα που προτείνει ο Thibaudet στην προαναφερόμενη ερώτηση για το ειδικό πνεύμα των γαλλικών γραμμάτων. Όπως ο Γάλλος, ο Έλληνας συγγραφέας δηλώνει πεπεισμένος πως και ο ελληνικός «χαρακτήρας είναι κάτι το ασύλληπτο που δεν χωρεί μέσα σ' ένα σύστημα, που συνεχώς ανανεώνεται». Κατά συνέπεια, και στην Ελλάδα ισχύει ότι τη στιγμή που η πνευματική ζωή υφίσταται την επίδραση ενός μεγάλου συγγραφέα, εμφανίζεται η «αντίθετη μορφή και εμποδίζει τα (...) γράμματα να σταματήσουν την εξέλιξή τους». (Θεοτοκάς 1973, 17-18)

Επομένως, ο εθνικός χαρακτήρας των Ελλήνων (προφανώς όχι μόνο των ελληνικών γραμμάτων) κατά τον Θεοτοκά εκφράζεται καλύτερα με τη διαλεκτική σειρά Κοραΐς-Σολωμός-Ψυχάρης-Παλαμάς-Δραγούμης. (Θεοτοκάς 1973, 18). Δεν έχει νόημα να συζητηθεί εδώ το βάσιμο αυτής της επιλογής που εκφράζει υποκειμενικές επιλογές του νεανικού συγγραφέα.

Αυτό που εκπλήττει είναι ότι με καμία λέξη δεν κάνει τον κόπο να δώσει κάποιο κοινό παρονομαστή, κάποιο γενικό γνώρισμα του ελληνικού εθνικού χαρακτήρα όπως εκφράζεται από τις προσωπικότητες του νεοελληνικού πολιτισμού που αναφέρει. Σε τί εκδηλώνονται οι αντιθέσεις που ενσωματώνουν τη νοοτροπία ή την ψυχολογική ιδιοσυγκρασία που τις ενώνει; Γι' αυτά ούτε μια λέξη, τίποτε. Σαν να είχαν διαλυθεί οι λέξεις με τις οποίες είχε υπενθυμίσει με γλαφυρές μεταφορές την ύπαρξη ευδιάκριτων εθνικών χαρακτήρων ως συστατικά στοιχεία του ευρωπαϊκού τοπίου.

Αντί στοιχειώδους ψυχολογικής ανάλυσης τυπικών γνωρισμάτων του ελληνισμού και της ελληνικότητας, ο Θεοτοκάς εξαπολύει μια σφοδρή επίθεση εναντίον μιας άλλης –κατά τη

γνώμη του όχι μόνο λανθασμένης, αλλά και επικίνδυνης– αντίληψης του εθνικού χαρακτήρα στο χώρο της λογοτεχνίας.

Απορρίπτει κάθε μορφή σχολαστικισμού, μιας νοοτροπίας που κατά τη διάγνωσή του εκδηλώνεται με ποικίλες μορφές και έχει πολλή πέραση στην πνευματική ζωή της Ελλάδας, την οποία και θεωρεί έκφραση ακραίου επαρχιωτισμού. (Θεοτοκάς 1973, 7)

Εστιάζει τα βέλη του στον κριτικό Φώτο Πολίτη και στη σχολή του. Τον κατηγορεί για μια στενή και οπισθοδρομική ιδέα ως προς τον αληθινό χαρακτήρα της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Αρνούμενος να αναγνωρίσει τη δυναμική φύση του, θέλει να την εγκλωβίζει σε ένα στείο σύστημα σχολαστικού ακαδημαϊκού δογματισμού. (Θεοτοκάς 1973, 7 και 22)

«Ο νεοελληνικός χαρακτήρας», όπως τον φαντάζεται, είναι το σύνολο των συναισθημάτων και των «ιδεών» που περιέχονται στα μνημεία της δημοτικής παράδοσης, στον Σολωμό και στον Παπαδιαμάντη. Δηλαδή είναι κάτι που διατυπώθηκε οριστικά σε ορισμένα κείμενα, κάτι «ασάλευτο, αλύγιστο, τετελεσμένο.» (Θεοτοκάς 1973, 22)

Τί περιέχει όμως αυτό το «σύνολο συναισθημάτων» που επιχειρεί να προβάλλει ο Πολίτης, και ποιο άλλο μοντέλο τυπικών συναισθημάτων θα προτιμούσε ο Θεοτοκάς;

Πάλιν δεν κάνει ούτε έναν λόγο γι' αυτό, αντί τούτου παρατηρεί πως η μείωση της ελληνικής λογοτεχνικής ταυτότητας σε τέτοια κλίση του Προκρούστη όχι μόνο δεν αντικρούει το πιο ανοιχτό και ρεαλιστικό σχήμα του Thibaudet, αλλά θυμίζει, με την άρνηση του καλλιτεχνικού και κοινωνικού παρόντος, την στάση των υποστηρικτών της καθαρεύουσας: μάλιστα πρόκειται για έναν «νέο καθαρευουσιανισμό, όχι μορφικό βέβαια αλλά στην ουσία πολύ κοντά στο πνεύμα των παλιών διδασκάλων του Γένους». Οι «είκοσι καθαρευουσιάνικοι αιώνες» σφράγισαν, κατά τον Θεοτοκά, πολύ βαθιά την πνευματική ζωή των Ελλήνων και μόνο με μεγάλο κόπο τώρα μπορούν να απαλλαγούν από αυτήν τη νοοτροπία (Θεοτοκάς 1973, 23) που δεν τους αφήνει «να χαρούν τη ζωή δίχως τις συμβουλές των νεκρών» (Θεοτοκάς 1973, 25). Ακόμη, παραλύει την εξάπλωση της μοντέρνας ελληνικής καλλιτεχνικής δημιουργίας αυτή η –τώρα δημώδης πια– προγονολατρεία.

Άλλο χαρακτηριστικό, που εμφανίζεται όχι μόνο επί της πολιτισμικής σκηνής, εντοπίζει ο Θεοτοκάς στον «κομματισμό»,<sup>4</sup> που δεν αφήνει περιθώριο για ανοιχτή συζήτηση, αφού ο αντίπαλος πάντα δυσφημίζεται ως ανάξιος, κακοήθης ή απλούστατα αδαής βλάκας.

Όλες αυτές οι παρατηρήσεις ενδέχεται να είναι εν πολλοίς αν όχι εντελώς πρωτότυπες, τουλάχιστον εύστοχες. Αλλά μια κάπως συναφής περιγραφή ή ανάλυση του εθνικού χαρακτήρα –κι ας ήταν μόνο του τυπικού «πνεύματος της νεοελληνικής λογοτεχνίας», όπως υπόσχεται ο τίτλος του κεφαλαίου– δεν επιχειρείται πουθενά, μάλιστα αποφεύγεται. Η έννοια επιστρατεύεται μεν από τον συγγραφέα για την πολεμική διαμάχη με τις θεωρίες του Πολίτη, αλλά παραμένει ουσιαστικά κενή ασχέτως του ότι ο Θεοτοκάς της προσδίδει δυναμικές ιδιότητες. Οι σκόρπιες πιο συγκεκριμένες παρατηρήσεις για τον εθνικό χαρακτήρα του ελληνικού λαού δεν ξεπερνούν το επίπεδο γενικοτήτων και φανερώνουν ακόμη περισσότερο την έλλειψη οποιουδήποτε συνθετικού ψυχογραφήματος.

Επιπλέον αναρωτιέται κανείς εάν η πολεμική του εναντίον του νέο-καθαρευουσιανισμού και του σχολαστικισμού δεν παραγνωρίζει το γεγονός ότι, κατά το μοντέλο του Thibaudet, οι

---

<sup>4</sup> Πιθανόν υπαινίσσεται και τον εθνικό διχασμό, όταν μιλά για την πολιτική έκφραση του φαινομένου αυτού.

δημιουργικές αντιθέσεις θα έπρεπε να παίζουν κι ένα ρόλο θετικό για την εξέλιξη της ελληνικής ταυτότητας. Επίσης παραξενεύει γιατί αυτός ο καθαρευουσιανισμός δεν θα έπρεπε να περικλείεται στα τυπικά αμετάβλητα γνωρίσματα του Ελληνισμού, αφού υπήρχε επί δύο χιλιετίες, και εφόσον ορίζεται ο εθνικός χαρακτήρας, κατά τον Θεοτοκά, μόνο με βάση τα γράμματα.

Ο ίδιος, με τον περιορισμό της έννοιας στα λογοτεχνικά συμφραζόμενα, προδίδει ένα ελληνικό παράδοξο που δεν το συνειδητοποίησε: την μακρόχρονη έλλειψη εκτενέστερης ενασχόλησης με τον «εθνικό χαρακτήρα» των Ελλήνων. Ενώ στην υπόλοιπη Ευρώπη η μελέτη του εθνικού χαρακτήρα –με επιστημονικές αξιώσεις σαν την ακαδημαϊκή *Völkerpsychologie* του Γερμανού Wilhelm Wundt, ή υπό μορφήν λογοτεχνικού μάλλον τύπου δοκιμίων σαν το *Le peuple* (1846) του Γάλλου ιστορικού Jules Michelet– είχε βάλει τις ρίζες της από καιρό και σε πιο περιφερειακές χώρες σαν την Ισπανία<sup>5</sup> και την Ρουμανία, υστερούσε πολύ να εμφανιστεί στην Ελλάδα. Πλανάται τότε ο Θεοτοκάς όταν ισχυρίζεται πως «το ζήτημα του νεοελληνικού χαρακτήρα απασχολεί πολύ τους Έλληνες διανοούμενους». Όχι, τους απασχόλησε τόσο λίγο (εάν εξαιρέσουμε μεμονωμένες απόψεις του γλωσσικού ζητήματος) ώστε η πρώτη εκτενέστερη «μελέτη» από ελληνική πένα, η δημοσιευμένη με πολιτικούς σκοπούς *Ψυχολογία του αθηναϊκού λαού* του Νεοκλέους Καζάζη, να βγει μόνο γύρω από το 1910, όταν δημοσιεύονται και ορισμένα κείμενα του Ίωνος Δραγούμη με εθνοψυχολογικές αναφορές, ενώ η πιο ογκώδης σχετικά «πρόσφατη» (1975) μονογραφία για το θέμα, *Ο χαρακτήρας των Ελλήνων* του Ε. Αποστόλου Βακαλόπουλου, βασίζεται κατά κύριο λόγο σε ξένους παρατηρητές.

#### *Η ψυχολογική προσέγγιση του εθνικού χαρακτήρα των Ρουμάνων στον Cioran*

Στην Ρουμανία, αντίθετα, οι ψυχολογικές παρατηρήσεις ξεκίνησαν ήδη στο πρώτο ήμισυ του 19<sup>ου</sup> αιώνα, με δοκίμια και σκίτσα (αν και συχνά εστιασμένα στη νοοτροπία της Μολδαβίας) των Alecu Russo (π.χ. η νοσταλγική *Μολδαβική μελέτη*, 1851, Mihail Kogălniceanu (π.χ. το λογοτεχνικό σκίτσο *Τα μυστικά της καρδιάς*, 1850) και Alexandru Dimitrie Xenopol (π.χ. *Ο εθνικός πολιτισμός*, 1868). Το 1930 υπήρχε ήδη πλήθος έργων «σοβαρών» –σαν τη μονογραφία *Από την ψυχολογία του ρουμανικού λαού*<sup>6</sup> (1907) του κοινωνιολόγου Dumitru Drăghicescu– καθώς και λιγότερο σοβαρών δοκιμίων και μελετών για την συλλογική ψυχολογία του ρουμανικού λαού.

Αντίθετα από τον Θεοτοκά, αλλά ακολουθώντας και ο ίδιος ένα πρότυπο καθιερωμένο από καιρό στο λόγο περί ταυτότητας στη χώρα του, ο Cioran αναφέρεται αρκετά στις συγκεκριμένες ψυχολογικές ιδιότητες του ρουμανικού «εθνικού χαρακτήρα». Και ίσως γι' αυτό δεν νιώθει, σαν τον Έλληνα, την ανάγκη να διευκρινίσει και να εικονογραφήσει εκ προοιμίου, με παραδείγματα και από το εξωτερικό, την ακριβή σημασία και το περιεχόμενο του «εθνικού χαρακτήρα» δια μέσου παραδειγμάτων, ούτε εκφράζεται για την πραγματική ισχύ μιας τέτοιας έννοιας και κοινωνιολογικού «σχήματος».

Εάν το δοκίμιό του βρίθει από αναφορές και παραπομπές σε στοχαστές και συγγραφείς κυρίως του εξωτερικού, δεν νιώθει καμιά διάθεση ή ανάγκη να συντάξει μια λίστα αντιπροσωπευτικών για το «πνεύμα» των ρουμανικών γραμμάτων κορυφών. Διαφορετικά

<sup>5</sup> Για μια προσέγγιση στον λόγο περί ελληνικού και ισπανικού εθνικού χαρακτήρα βλ. και την ανακοίνωσή μας από το Δ' συνέδριο της EENS. (Bornträger 2010)

<sup>6</sup> Οι πρωτότυποι τίτλοι: *Studie moldovană, Tainele inimii, Cultura națională, Din psihologia poporului român.*

από τον Θεοτοκά, δεν ξεκινά από μια λογοκεντρική έως λογοτεχνική αφηγηρία, το θέμα της «φιλολογικής» κριτικής δεν τον παθιάζει. Εντρυφεί, σε αντάλλαγμα και εδώ στις συνηθισμένες του θεωρήσεις ηθικο-«θρησκευτικής» και γεωπολιτικής φύσεως συνοδευμένες από παρατηρήσεις περί φιλοσοφίας του πολιτισμού.

Δεν ψάχνει δικαιολογίες ή εξηγήσεις για αληθινά ή υποθετικά ελαττώματα των συμπατριωτών του. Με διόλου συγκαλυμμένη ευχαρίστηση βάζει το νυστέρι σε σχεδόν όλα όσα αποτελούσαν, κατά τη γνώμη του, την συλλογική ψυχολογική ιδιοσυγκρασία τους. Ένα λάιτμοτιβ στην περιγραφή του εθνικού χαρακτήρα είναι ο φαταλισμός που σημαδεύει όλη την ιστορική ~~τους~~ ύπαρξη του ρουμανικού λαού.

Γενικά, οι Ρουμάνοι έχουν παρά πολλή ταπεινοφροσύνη και υπερβολικά λίγη ευσέβεια. Ενώ την τελευταία την θεωρεί μάλλον μια αρετή, αφού στολίζει με τη γοητεία της υπερβατικότητας τις καθημερινές πράξεις, προσφέροντας έτσι ένα αιώνιο νόημα στις ματαιότητες της ζωής. Η ταπεινοφροσύνη, αντίθετα, υποτάσσει τον άνθρωπο στα πράματα. Για τον Ciogan είναι το πιο α-ιστορικό συναίσθημα που μπορεί κανείς να φανταστεί. (Ciogan 2011, 84) Είναι και μια από τις πολλές αιτίες του ρουμανικού σκεπτικισμού που τον αναφέρει επανειλημμένως ως βασικό ελάττωμα του εθνικού χαρακτήρα.

«Σαν να μην είχαμε αντιπαρατάξει στα δεινοπαθήματα που μας έρχονταν από άλλους λαούς παρά την απάντηση της παθητικής διάνοησης του χωριάτη: Θα περάσει κι αυτό». (Ciogan 2011, 85)

Με ένα από τα τυπικά του «φρασεολογικά οξύμωρα» συνοψίζει το κακό που εκφύεται από ένα προσόν που γενικά ερμηνεύεται θετικά: αφού η ταπεινοφροσύνη εκτιμάται ως καλή ανθρωπιστική στάση, δηλώνει μεν ότι δεν υπάρχει ον πιο ανθρώπινο από τον Ρουμάνο. Αλλά ακριβώς αυτό είναι η συμφορά, σε οποιοδήποτε τερατούργημα ο χωριάτης θα απάντησει με τη φόρμουλα «Ανάμεσα σε ανθρώπους όλα γίνονται». Αυτή η «υπερβάλλουσα κατανόηση, προς αποφυγήν σύγκρουσης και δράματος» χαρακτηρίζει, κατά τον Ciogan, και γενικά τον σκεπτικισμό (Ciogan 2011, 85), που τον αντιπαθεί με την ίδια σφοδρότητα όπως ο Θεοτοκάς.

Αντίθετα απ' αυτόν, κι' ο ίδιος ο Ciogan υποκύπτει (ευτυχώς) σε αυτό το «ελάττωμα» που διαπερνά όντως και την δική του έκθεση, δημιουργώντας ένα αντίβαρο στις αστραφτερές του εθνικιστικές θεωρήσεις. Ίσως γι' αυτό το εξορκίζει με τόση ορμή ως κεντρική αμαρτία και δεν εξοικονομεί ούτε άλλα δραματικά επίθετα όπως «συνεχές πένθος» ή «γάγγραινα» που παραλύει το έθνος – αλλά προφανώς όχι τη δική του δοκιμιογραφία. Τόσο βαθιά ριζωμένος είναι ο σκεπτικισμός, κατά τον Ciogan, στον λαό του ώστε να μην είναι αποτέλεσμα ιστορικών αντιξοοτήτων και βασάνων, αλλά πρέπει να προϋπήρχε ήδη ως διάθεση από την αρχή, για να ενδυναμωθεί αργότερα αφού «η τύχη μας είναι ευνοϊκή για όλες τις αρνητικές τάσεις της ρουμανικής ψυχολογίας». (Ciogan 2011, 62-63)

Ωστόσο αναγνωρίζει ότι υπάρχει ένα καλό «φόντο» του έθνους που έχει και τις αρετές του. Για παράδειγμα, εγκωμιάζει τους Ρουμάνους ως τον πιο συνετό-φρόνιμο (înțelept) λαό της Ευρώπης. Κάτι που είναι καλό στο ατομικό επίπεδο, αρνητικό πάλιν ως συλλογική νοοτροπία γιατί εκφράζει μια «έλλειψη τόλμης για επιβολή». (Ciogan 2011, 61)

Ο Ciogan επιχειρεί μια «μεταμόρφωση» και των ιδιοτήτων του ρουμανικού χαρακτήρα τονίζοντας το παράδοξο των συμβατικών εκτιμήσεων περί (συλλογικών) αρετών και ελαττωμάτων. Το πορτραίτο του εθνικού χαρακτήρα διακυμαίνεται ανάμεσα σε στιγμές

ψυχολογικής ευαισθησίας και γεωπολιτικής διαύγειας στη διάγνωση, και εθνικιστικής μεγαλομανίας στα οράματα. Πάντως η σκιαγράφησή του αποκτά μεγαλύτερο βάθος («φιλοσοφικό» μάλιστα) και αλληλουχία σε σύγκριση με όσα αναφέρει ο Θεοτοκάς για την ψυχολογική ταυτότητα του ελληνικού λαού ή πολιτισμού.

*Από Βαλκάνιους αγρότες σε αστούς δυτικού τύπου – ένας σκληρός δρόμος*

Στο κλασσικό του δοκίμιο από το 1867 ο Ρουμάνος κριτικός και πολιτικός Titu Maiorescu είχε σκιαγραφήσει, με δραματικό τόνο, τις κοινωνικές συνέπειες που συνεπαγόταν, κατά τη γνώμη του, ο (γρήγορος) εκσυγχρονισμός στη βαλκανική περιφέρεια.

« Κατά τα φαινόμενα, (...) οι Ρουμάνοι σήμερα έχουν αφομοιώσει σχεδόν όλο τον δυτικό πολιτισμό. Έχουμε πολιτική και επιστήμη, έχουμε περιοδικά και ακαδημίες, έχουμε σχολεία και λογοτεχνία, έχουμε μουσεία, ωδείο, έχουμε μάλιστα και θέατρο. Αλλά στην πραγματικότητα όλα αυτά είναι νεκρά δημιουργήματα, ισχυρισμοί χωρίς θεμέλιο, φαντάσματα χωρίς σώμα, αυταπάτες χωρίς αλήθεια, και έτσι ο πολιτισμός των ανώτερων τάξεων των Ρουμάνων είναι μηδενικός και χωρίς αξία, και η άβυσσος που μας χωρίζει από τον κατώτερο λαό γίνεται μέρα με τη μέρα πιο βαθειά. Η μοναδική πραγματική τάξη σε μας είναι ο Ρουμάνος αγρότης, και η πραγματικότητά του είναι οδύνη, κάτω από την οποία στενάζει εξαιτίας των φαντασιώσεων των ανώτερων τάξεων. Από τον καθημερινό του ιδρώτα βγαίνουν τα υλικά μέσα για την υποστήριξη του φανταστικού οικοδομήματος που το αποκαλούμε ρουμανικό πολιτισμό, και με τον τελευταίο όβολό του τον αναγκάζουμε να πληρώσει τους ζωγράφους και μουσικούς μας, τους ακαδημαϊκούς (...) από το Βουκουρέστι, τα λογοτεχνικά βραβεία (...), και ως αναγνώριση δεν παράγουμε ούτε ένα μοναδικό έργο για να του εξυψώσουμε την ψυχή και να τον κάνουμε να ξεχάσει μια στιγμή την καθημερινή αθλιότητα. » (Maiorescu 143, 2008)

Πώς αντιμετωπίζουν αυτές τις ανησυχίες και κρίσεις οι δυο νεανικοί συγγραφείς, δυο γενιές αργότερα;

Μπροστά στις προκλήσεις της μεταπολεμικής εποχής, και οι δυο θεωρούν τον εκσυγχρονισμό απαραίτητο και παίρνουν τις αποστάσεις τους από την νοσταλγική παγιοποίηση του αγροτικού κόσμου και των παραδόσεών του ως θεματοφυλάκων της ανόθευτης εθνικής ταυτότητας στα διάβα των αιώνων.

Η μοντέρνα πόλη –όχι πια το χωριό– είναι, ή θα έπρεπε να είναι το θέατρο της εθνικής προόδου.

Εάν συγκλίνουν οι πεποιθήσεις των δυο δια-εθνικώς, δέον να σημειωθεί ότι στα συμφραζόμενα της Ρουμανίας, ιδιαίτερα με την άνοδο της *σιδηράς φρουράς* η συμβολική (και κάποτε και συγκεκριμένη, με την αγροτική φορεσιά-στολή του Codreanu) ιδιοποίηση στοιχείων και παραδόσεων του αγροτικού πληθυσμού έχαιρε μεγάλης απήχησης στο στρατόπεδο των εθνικιστών και φιλο-φασιστικών κομμάτων.

Έτσι, ενώ ο Θεοτοκάς, με τον «αντι-αγροτισμό» του είχε μεν αντιπάλους σαν τον Πολίτη, ταυτόχρονα εξέφραζε ένα ευρύτερο ρεύμα μετριοπαθούς ή ριζοσπαστικού εκσυγχρονισμού που τουλάχιστον στον πολιτισμικό χώρο είχε πολυάριθμους οπαδούς, εκ των οποίων και ο ποιητής Ηλίας Ηλιού που εξυμνούσε και την αισθητική της «μοντέρνας πολυκατοικίας». (Τζιόβας 1989, 114)

Διαφορετικός είναι ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο οι δυο ανερχόμενοι διανοούμενοι απορρίπτουν μια αγρο-κεντρικό εθνική ταυτότητα.

*Η πόλη ως κινητήρας εκσυγχρονισμού στον Θεοτοκά*

Ο Θεοτοκάς, πιστός στη ροπή του για μια τεχνο- και λογοκεντρική προσέγγιση των πραγμάτων η οποία εκδηλώθηκε ήδη σχετικά με την ιδιόμορφη διατύπωση που έδωσε στον εθνικό χαρακτήρα, επιστά την προσοχή του όχι στον λαϊκό κόσμο κατ' ευθείαν, αλλά στην καλλιτεχνική του αξιοποίηση και «εκμετάλλευση» υπό τη μορφή της ηθογραφίας.

Παρατηρεί ότι οι αγροτικοί (και κάποτε μικροαστικοί) χαρακτήρες που περιγράφονται εκεί είναι αποκλειστικά «μικροί άνθρωποι, ταπεινοί στην ψυχή, στο πνεύμα, στη ζωή, άθλιες υπάρξεις χωρίς κανένα βάθος, καμιά ομορφιά». (Θεοτοκάς 1973, 45). Εάν αποκρούει ο Θεοτοκάς την απλοϊκή εξίσωση ότι ένα μίζερο περιβάλλον αντικαθρεφτίζεται αυτόματα από μια εξίσου μίζερη λογοτεχνική επεξεργασία, υπογραμμίζει εν τούτοις ότι τα μεγαλύτερα ταλέντα του πεζού λόγου όπως ο Ψυχάρης και ο Δραγούμης στράφηκαν στην κριτική, όχι στην ηθογραφία. Από την άλλη πλευρά, αφήνει ανοιχτό το θέμα εάν οι αγροτικοί τύποι που «κατοικούσαν» το είδος αυτό ήταν στην πραγματικότητα τόσο ελεεινοί όπως σκιαγραφούνται.

Για την καινούργια, μεταπολεμική εποχή ρητώς αποκλείει οποιαδήποτε χρησιμότητα εκείνης της επιστροφής στις αυθεντικές «ηθογραφικές» πηγές του χωριού κατά το πρότυπο των διηγημάτων του Παπαδιαμάντη και άλλων, όπως την διεκδικούν οι υποστηρικτές του Πολίτη. (Θεοτοκάς 1973, 25)

Η αληθινή ζωή του έθνους δεν διαδραματίζεται πια στο χωριό, αλλά στον (φρέσκο τότε) αέρα της «νεανικής και ζωηρής» Αθήνας, εκεί που ο κυκεώνας των αλλαγών της μοντέρνας εποχής έφερε τους πρώτους του καρπούς. Τα «αδύνατα νεύρα» των ξηρών, στείρων σχολαστικών που νοσταλγούν τη «μικρή ήρεμη πρωτεύουσα που παλιού καλού καιρού» αναταράσσονται από την ορμή της ανανέωσης, ενώ θριαμβεύει η «εφηβικότητα αειθαλής» της Ελλάδας, «πιο ζωηρή από πάντα» (Θεοτοκάς 1973, 24), που με ενθουσιώδη ζάλη βλέπει «αυτό το πανδαιμόνιο των συνοικιών που γκρεμίζονται και των συνοικιών που χτίζονται, των δρόμων που σκάβονται, των τουνελιών που ανοίγουνται, των βρώμικων προσφυγικών πόλεων, των αεροπλοίων, των χιλιάδων αυτοκινήτων, των μεγάλων ανθρώπινων μαζών. (...) τα πρώτα βήματα, τα άταχτα μα τολμηρά, της αυριανής πρωτεύουσας της ανατολικής Μεσογείου». (Θεοτοκάς 1973, 24-25)

Το δυναμικό για την άνοδο του έθνους, για τη μελλοντική του ακτινοβολία, εξελίσσεται στην Αθήνα, αλλά με κανένα λόγο στην επαρχία.

Η πρωτεύουσα θα πάρει «φόρα» χάρη και δια μέσου του υλικού και πνευματικού εκδυτικισμού, θα γίνει ο πόλος έλξεως του εκσυγχρονισμού, ενώ τα επαρχιώτικα απομεινάρια βαλκανικής και βυζαντινής προέλευσης διοχετεύονται σαν απορρίμματα στη θάλασσα. (Θεοτοκάς 1973, 6)

Επομένως το παλαιό δίλημμα εάν η Ελλάδα ανήκει στην Ανατολή ή στη Δύση επιλύεται από τον Θεοτοκά με μια φράση, ενώ ο Ρενιέρης, το 1842, χρειαζόταν ακόμη σχεδόν 50 σελίδες, και την περίπλοκη απόδειξη ότι ο σύγχρονος πνευματικός πολιτισμός της Εσπερίας αφού είναι βασικά ο αρχαίος ελληνικός *εν εξορία*, θα μεταφυτευόταν εύκολα στην παλιά, πάλιν ελεύθερη πατρίδα του. (Ρενιέρης 1998, 68 και 97)

Το ριζικό άνοιγμα στο δυτικό πολιτισμό δεν ισοδυναμεί πνευματικά, για τον Θεοτοκά, με την παραδοσιακή επιπόλαια, «σχολαστική» απομίμηση ξένων ακαδημαϊκών σχολών, αλλά προϋποθέτει κριτική αντιμετώπιση και επιλογή, καθώς και προσαρμογή στα ελληνικά δεδομένα, να μην παραμένουν «μορφές χωρίς βάση» (Θεοτοκάς 1973, 7-8). Αλλά πώς και πού να χαραχθεί η διαχωριστική γραμμή μεταξύ πολιτιστικού ανοίγματος και «αρχοντοχωριατικής» ξενομανίας, την οποία έψεξε ο Δελμούζος; (Τζιόβας 1989, 58)

*Το μέλλον του ρουμανικού έθνους βρίσκεται στή βιομηχανία και στη Δύση, όχι στο βαλκανικό χωριό.*

Ούτε ο μελλοντικός Ρουμάνος φιλόσοφος ανακαλύπτει κάτι το περίφημο, το αξιοθαύμαστο στο ότι οι συμπατριώτες του διέσχισαν την ιστορία τους υπό την ιδιότητα ενός λαού αγροτών,<sup>7</sup> ούτε βλέπει στο γεγονός αυτό μια επαρκή βάση μελλοντικής ανόδου. Η γεωργική τους υπόσταση δεν του δίνει καθόλου αφορμή για νοσταλγικές ονειροπολήσεις απλής, ενάρετης ζωής με πατροπαράδοτες αξίες. Ούτε του προκαλούν συναισθήματα συγκίνησης και συμπόνιας οι μίζερες συνθήκες ιστορικής διαβίωσής τους, η κατάσταση κοινωνικής καταπίεσης, ούτε τα επί πλέον πλήγματα της «άδικης» τους μοίρας. Αποφεύγει, ή δεν νιώθει το ρητορικό πάθος, αλλά και την πραγματική συμπάθεια (με πατερναλιστική χροιά) που ο Măiorescu και οι οπαδοί του στη *Junimea* (τον σημαντικό φιλολογικό σύλλογο που ιδρύθηκε το 1863 στο Ιάσιο) είχαν εκφράσει προς την αγροτική τάξη.

Για τον Ciorgan δεν υπήρχε, ιστορικά μιλώντας, ένα ειδικό στρώμα αγροτών, αφού όλοι οι Ρουμάνοι ήταν ένας λαός αγροτών. Άρα το γενικό συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει αφορά το σύνολο του «έθνους».

Με τον τυπικό του σαρκαστικό αφορισμό διαπιστώνει ότι τους έκανε μεγάλη ευχαρίστηση να μη επεμβαίνουν στην εξέλιξη του κόσμου [cursul lumii] (Ciorgan 2011, 83). Ούτε πολιτικά ούτε πολιτιστικά οι αγρότες δεν άφησαν μεγάλα ίχνη στην ιστορία, εκτός του να διασφαλίζουν την συνέχεια γλώσσας και λαϊκού πολιτισμού, και βέβαια του αίματος. Σήμερα πια, με την κοινωνική διαφοροποίηση, «η αγροτιά δεν μπορεί να είναι παρά η βιολογική αποθήκη του έθνους, μια απλή πηγή επισιτιστική» (Ciorgan 2011, 118). Αλλά όχι πια περισσότερο:

«Οι λαϊκοί πολιτισμοί που στηρίζονται σε γεωργικούς λαούς, είναι αφοπλισμένοι, τόσο πνευματικά όσο υλικά μπροστά στην ευρύτητα των βιομηχανικών εθνών. Από τη μια πλευρά ο χωριάτης και το χωριό, από την άλλη ο εργάτης και η πόλη. Ένας κόσμος κλεισμένος στον εαυτό του, ένας κόσμος ανοιχτός σε όλα.» (Ciorgan 2011, 114)

Μόνο με την βιομηχανοποίηση και τον πολιτισμό της πόλης η Ρουμανία θα είναι σε θέση να κατακτήσει μια άξια θέση στον σημερινό κόσμο, και να αποκτήσει στρατιωτική δύναμη.

Ως προς το άλλο σκέλος της κριτικής πολιτισμού [Kulturkritik] του Măiorescu, τις «μορφές χωρίς βάση» [forme fără fond], ο Ciorgan εκφράζει επίσης άλλες εκτιμήσεις, εν μέρει μάλιστα αντίθετες, ενώ ο Θεοτοκάς κατηγορούσε επανειλημμένως τον επιπόλαιο τρόπο πρόσληψης δυτικών ιδεών στη σύγχρονη Ελλάδα.

---

<sup>7</sup> Δεν κάνει ακόμη την διάκριση μεταξύ ποιμένων και αγροτών που καλλιεργούν, μια διάκριση που την διατύπωσε λ.χ. ο φιλόσοφος Noica (Noica 2010, 36-40).

Και δεν διστάζει να επικρίνει κατ'ευθείαν τον «μεγάλο και αξιότιμο» καθηγητή επειδή του έλειπε η κατανόηση για το δημιουργικό (και αναπόφευκτο) χάος στο οποίο γεννιέται ένας νέος πολιτισμός «που ο αναβρασμός του καθαρίζεται μόνο αργότερα, στις κλασικές του εποχές». Αυτό ξέφευγε από την «ψυχρή και παραλυτική διαύγεια» του Maiorescu. (Ciogan 2011, 103)

Εκείνη η αρχική δίνη ασαφών ιδεών, μισο-χωνεμένων, ξενόφερτων κυρίως γνώσεων και δυνατών, αλλά χωρίς ακριβή στόχο παθών έχει ωστόσο καταλυτική δράση στην αφύπνιση του έθνους. Δεν καταμετράται, δηλώνει ο εξίσου ορμητικός νέος διανοούμενος, με κρύα ακαδημαϊκά κριτήρια.

Με τον τρόπο αυτό ο Ciogan καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μεταφορά «μορφών» και μόνο από την Ευρώπη υπήρξε απαραίτητη για την εμπέδωση και ανάπτυξη του ρουμανικού πολιτισμού:

«Χωρίς μορφές, δηλαδή χωρίς την Ευρώπη (πλην της ουσίας της), όλη η Ρουμανία δεν θα ήταν παρά ένα σύνολο από προαισθήματα πολιτισμού» (Ciogan 2011, 104). Ακριβώς αυτές οι εξωτερικές μορφές μόνες τους είχαν μια σχεδόν θαυματουργή επίδραση, ανανέωσαν και κινητοποίησαν τόσες ενέργειες που δεν τις υποψιαζόταν κανένας «ώστε να έχει εξαγοραστεί τις τελευταίες δεκαετίες, ένα μέρος της υπηλιίας τόσων αιώνων»: «Μας έσωσαν οι δυτικές μορφές, όχι η ανατολική μας βάση» (Ciogan 2011, 104). Δεν κατορθώνει ο Ciogan να εξηγήσει ωστόσο γιατί τότε να μην έπρεπε να δυτικοποιηθεί και η βάση, τουλάχιστον εν μέρει, για να παραμείνει και κάτι το ιδιαίτερο ρουμανικό.

Παρ' όλες τις επιφυλάξεις για τις υλιστικές, ανθρωπιστικές και μάλιστα εκφυλιστικές τάσεις της Δύσης, ανεξάρτητα και από τις ρωσσόφιλες και φιλοϊαπωνικές του συμπάθειες, και για τον Ciogan δεν χωρά αμφιβολία ότι το μέλλον της χώρας δεν μπορεί παρά να βρεθεί στον δυτικό πολιτισμό. Μια εναλλακτική επιλογή μεταξύ Ανατολής και Δύσης δεν υπάρχει πια για την Ρουμανία, επιμένει ο στοχαστής. Αντίθετα από τον Θεοτοκά, που δεν κάνει πια λόγο γι' αυτό και για τον οποίο η δυτική επιλογή είναι πια ουσιαστικά ένα κεκτημένο, ο Ciogan –ίσως και αφού δεν συμερίζεται τα φιλελεύθερα φρονήματα του πρώτου– θεωρεί ανάγκη να προβεί σε μια θεαματική συνηγορία υπέρ της Εσπερίας ως μόνου κατάλληλου πόλου προσανατολισμού για την Ρουμανία, όπου και ο (μεταφορικός) ήλιος της πρέπει να ανατέλλει, ποτέ πια *ex oriente lux*:

«Το να ανήκουμε εξωτερικά και γεωγραφικά στον κόσμο της νοτιο-ανατολικής Ευρώπης ήταν μια από τις πιο μεγάλες κατάρεις. Ο πολιτισμικός κύκλος της Μικράς Ασίας, οι τουρκικές και ελληνικές κληρονομίες στα ήθη, η αγωνία του βυζαντινού πολιτισμού, ανίκανη να μας δώσει πνευματική ζωτικότητα, όλα αυτά αποτελούν συστατικά αυτής της βαλκανικής κατάρεις από την οποία πρέπει να μας απελευθερώσει το μέλλον.» (Ciogan 2011, 104)

Η Ρουμανία πρέπει να απαλλαγεί από όλες τις αλυσίδες της νοτιο-ανατολικής κληρονομιάς εάν θέλει να γίνει η κεντρική εστία εξουσίας και πολιτισμού ακριβώς στην νοτιο-ανατολική Ευρώπη.

#### *Οι δρόμοι σωτηρίας*

Στην κριτική για τις πολιτισμικές και γεωπολιτικές (κυρίως στον Ciogan) καταστάσεις, όσο οξεία και υπερβολική και να είναι, διαγράφεται, στα δυο δοκίμια, μια προσπάθεια αντιμετώπισης των πραγματικών φαινομένων και «παθολογιών». Ανασκευάζονται και

απορρίπτονται τα εθνοκεντρικά ιδεολογήματα και προγονολατρικές αυταπάτες ή απλούστατα δεν λαμβάνονται πια υπ' όψη.

Αλλά όπως συχνά συμβαίνει με τέτοιου είδους δοκίμια, η δύναμη κριτικής ανάλυσης είναι ανώτερη από την ικανότητα να διατυπωθούν έξοδοι από την περιγεγραμμένη με τόσο ζήλο μιζέρια.

Οι λύσεις που προτείνουν ο Θεοτοκάς και ο Cioran μπορούν μεν να εντυπωσιάσουν με την θεαματική ρητορική τους, ένα βλέμμα στα περιεχόμενα προδίδει όμως μια μεγάλη δόση «ποιοτικής άδειας» η οποία επενδύεται σε ωραίες φόρμουλες που προτείνουν μια πανάκεια για όλα τα παθήματα του έθνους.

Για τον Θεοτοκά, πιθανόν να πάρουν «της τύχης τα γυρίσματα» πιο θετική στροφή για τους Έλληνες. Τόσο μεγάλη είναι η απόγνωση και παραλυτική ηττοπάθεια στην οποία περιέπεσε ο ελληνικός λαός μετά το 1922, ώστε «κανένας δεν περιμένει [πια] κάτι καλό από την Ελλάδα. Καμιά ελπίδα δε χαράζει πουθενά.» Αλλά ακριβώς αυτή είναι η «θαυμάσια στιγμή» της λύτρωσης. (Θεοτοκάς 1973, 63)

Είναι οι νέοι που θα σώσουν την πατρίδα. «Πολύ όμορφα πράγματα» θα γίνουν από «νεανικές δυνάμεις, αδέσποτες, χαμένες» που «περιπλανιούνται μες στην ατμόσφαιρα, χωρίς σκοπό.» Εάν δεν ξέρουν ακόμη ακριβώς τί θέλουν, θέλουν ωστόσο «με δύναμη». (Θεοτοκάς 1973, 63-64)

Μπροστά σε τέτοια θετική νεανική, ζωτική ενέργεια ο σκεπτικισμός ενός Καβάφη, που «αρνείται με τον πιο απόλυτο τρόπο να ζήσει» (Θεοτοκάς 1973, 67), φαίνεται να είναι μόνο ένα μαύρο φάντασμα, δεν έχει πια θέση στην «ανόρθωση ψυχής». Αυτό θα είναι το έργο της «νέας ελληνικής γενεάς πιο δυνατής,» αφού περισσότερο «σκληραγωγημένης, που ανατράφηκε στην ατμόσφαιρα του πολέμου». (Θεοτοκάς 1973, 74)

Και ο Cioran αναφέρεται σε θετικές επιπτώσεις του πολέμου, ή μάλλον της στρατιωτικής δύναμης, αλλά ως προς το μέλλον. Αν και ήδη ο άλλωστε μετριοπαθής φιλελεύθερος Θεοτοκάς επιστρατεύει το θαύμα μιας «εκ του μηδενός» ανάστασης του ελληνισμού χάρη στην ορμητική δύναμη και δημιουργική ψυχή μιας «πολεμόδαρτης» νεολαίας, δεν εκπλήσσει ότι και ο πιο ακραίος στη γλώσσα και σκέψη Cioran φαντάζεται ακόμη πιο δραματικό σενάριο εθνικής εξύψωσης.

Και όντως, εγκαταλείποντας τις πεδιάδες ρηχού ορθολογισμού αναρριχάται, εννοιολογικά, σε ουράνια ύψη – προβάλλει την λύτρωση της Ρουμανίας από την περιφερειακή της αφάνεια όχι μέσω μιας γήινης ομάδας, αλλά μέσω της ιδέας του μεσσιανισμού. Μόνο ένα έθνος που διακατέχεται από μεσσιανική ιδέα μπορεί να κατορθώσει κάτι το μεγάλο. Και τώρα ο συγγραφέας καταφτάνει και σε γεωπολιτικά πλάτη: η μεσσιανική ιδέα θα έπρεπε να εμπνέει τον μελλοντικό ρουμανικό ιμπεριαλισμό, έτσι η χώρα θα ήταν σε θέση να συμμετάσχει στον κόσμο ως δραστήριο έθνος, με όλη τη δόξα αλλά και τα τραγικά παθήματα που θα συνεπαγόταν τέτοιος ρόλος. Αυτός ο ιμπεριαλισμός θα είναι όχι δικτατορικός, αλλά του καθενός πολίτη. (Cioran 2011, 126)

Ένας τέτοιος επεκτατισμός δεν θα είχε μόνο στρατιωτική διάσταση, θα συνεπέφερε και την άνθηση του ρουμανικού πολιτισμού, αν δεν θα ήταν μάλιστα η προϋπόθεσή της: «Η ιστορία δεν γνωρίζει λαό με δοξασμένο στρατό –το οποίο να άντεξε σε επανειλημμένες δοκιμασίες– που να μη δημιούργησε και πολιτισμό.» (Cioran 2011, 126)

Το όραμα ρουμανικού ιμπεριαλιστικού μεσσιανισμού, δέχεται ο συγγραφέας σε μια στιγμή ρεαλισμού, θα μπορούσε να φανεί παράτολμο, αλλά και να ήταν όντως, από την σημερινή σκοπιά, μια ουτοπία, πάντως θα ήταν ο μοναδικός δρόμος για την σωτηρία του έθνους. Χωρίς αυτό το ιδανικό η Ρουμανία θα ήταν καταδικασμένη να παραμείνει αιώνιο έρμαιο της ιστορίας. Έτσι όμως θα μπορούσε να γίνει, κάποια στιγμή αν όχι η πατρίδα μεγάλου, τότε μεσαιού πολιτισμού, κάτι σαν την «Ισπανία της νοτιοανατολικής Ευρώπης», κατά προτίμηση «χωρίς έναν Cervantes που να μας περιγράφει έναν Don Quijote των πικριών μας». (Cioran 2011, 99)

Τηρουμένων των αναλογιών, θα έλεγε κανείς ότι η *Μεγάλη ιδέα* άλλαξε έθνος, και πράγματι την «νέα Κωνσταντινούπολη» την οραματίζεται ο Cioran στο Βουκουρέστι, και την Ρουμανία την φαντάζεται ως την «ενοποιητική χώρα των Βαλκανίων». (Cioran 2011, 126)

### **Βιβλιογραφία**

- Bornträger, Ekkehard W.: «Πατροπαράδοτες αρετές, πατροπαράδοτα ελαττώματα: εικασίες για τον εθνικό χαρακτήρα των Ελλήνων και των Ισπανών». *Πρακτικά του Δ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών 2010*.  
[http://www.eens.org/EENS\\_congresses/2010/Borntraeger\\_Ekkehard.pdf](http://www.eens.org/EENS_congresses/2010/Borntraeger_Ekkehard.pdf) (10-1-2015)
- Cioran, Emil: *Schimbarea la fațã a României [Η μεταμόρφωση της Ρουμανίας]*. Humanitas 2011.
- Kogălniceanu, Mihail: *Scrieri literare, istorice și sociale [Λογοτεχνικά, ιστορικά και κοινωνικά γραπτά]*. Litera 1997.
- Maiorescu, Titu: *Critice [Κριτικές]*. Vol. 1, s. 143. Minerva 2008.
- Mitsou, Marilisa: «Titu Maiorescu, Jean Psichari et la conscience littéraire nationale». *Cahiers balkaniques* 42 (2014): <http://ceb.revues.org/4943> (10-1-2015)
- Noica, Constantin: *Pagini despre sufletul românesc [Σελίδες για τη ρουμανική ψυχή]*. Humanitas 2010.
- Γιαννόπουλος, Περικλής: *Άπαντα*. Ελεύθερη σκέψις 1988.
- Θεοτοκάς, Γιώργος: *Ελεύθερο πνεύμα*. Ερμής 1973.
- Ρενιέρης, Μάρκος: *Τί είναι η Ελλάς*; Ροές 1998.
- Τζιόβας, Δημήτρης: *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*. Οδυσσέας 1989.