

**Anthony Dracopoulos**  
The University of Sydney

Ταυτότητα και Διαφορά: Με Αφορμή τον Ελληνισμό του  
Γιώργου Σεφέρη και του Κ.Π. Καβάφη

Identity and Difference: Hellenism in  
the Works of G. Seferis and C.P. Cavafy

ABSTRACT

While issues of Hellenism and identity are central to the works of G. Seferis and C.P. Cavafy, their approaches are radically different. For Seferis, key determinants of identity are the origin of the author and language. This is why the cultural geography of his poetry is centred on Greece, with his inspiration drawn from classical Greece and his main frame of reference the “demotic” tradition. In contrast, Cavafy’s imaginary landscape includes a variety of cultural centres which lie outside Greece. He draws selectively from the Hellenistic period and as a result his work is dominated by intercultural combinations and influences and therefore constitutes a space upon which identity is constantly at stake. Using Seferis’ and Cavafy’s work as a point of reference, this paper examines the function of “sameness” and “difference”; two interrelated concepts which are integral to any discourse on identity. It demonstrates that although identity tries to demarcate a region of safety and security by placing the individual ‘I’ amongst similar others, both concepts are problematic and unreliable, as they often infiltrate one another. To overcome these problems, the paper explores the idea that identity is the product of the interaction between specific individuals and the “identity capital” in which they are unavoidably born and socialized.

Ζητήματα ταυτότητας εμφανίζονται επιτακτικά στο προσκήνιο σε περιόδους προσωπικής ή συλλογικής κρίσης.<sup>1</sup> Πάντα, όμως, η ταυτότητα αναμετριέται με την αβεβαιότητα. Η προσπάθεια ενός ατόμου να αρθρώσει την ταυτότητά του,

ακόμη και όταν παρουσιάζεται με τη στερεότητα μιας απάντησης στο ερώτημα του «είναι», στην πραγματικότητα απορρέει από την αμφιβολία και την ανασφάλεια που συνοδεύουν αυτό το ερώτημα. Επιχειρεί, με άλλα λόγια, να απαλείψει την αμφιβολία του κάθε εγώ και να περιχαρακώσει ένα πεδίο ασφάλειας, τοποθετώντας το εγώ ανάμεσα σε άλλα όμοια. Η ίδια συλλογική ταυτότητα, ωστόσο, σημασιοδοτείται με διαφορετικό τρόπο τόσο στο ίδιο όσο και σε διαφορετικά χρονικά σημεία. Οι διαφορές αυτές οφείλονται σε πολλούς παράγοντες. Σε μεγάλο βαθμό, όμως, θα μπορούσαν να αποδοθούν στα δύο διαφορετικά επιστημολογικά πλαίσια μέσα από τα οποία αναδύονται.

Μεθοδολογικά σχήματα και θεωρητικές αναζητήσεις που εκκινούνται από την πεποιθήση της ύπαρξης σταθερών και καθολικών αρχών, αξιών και σημασιών, είναι επόμενο πως, ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες που αναγνωρίζονται οι μεταβολές που επιφέρει ο χρόνος, προσεγγίζουν το ζήτημα της ταυτότητας αναζητώντας σταθερούς και μόνιμους νοηματικούς πυρήνες. Σ' αυτή την κατηγορία θα μπορούσαν, για παράδειγμα, να τοποθετηθούν οι προσδιορισμοί που εκπορεύονται από την επίσημη εθνική ιδεολογία, οι ομοιογενποιητικές διαδικασίες του έθνους-κράτους, αλλά και οι στερεότυπες παραστάσεις που χρησιμοποιούνται σε καθημερινή βάση για τον προσδιορισμό μιας συγκεκριμένης πολιτισμικής ή εθνοτικής ομάδας. Πέρα από τις όποιες επιφυλάξεις θα μπορούσε να έχει κανείς σήμερα για το κλειστό αυτό σύστημα σημασιοδότησης, η πίστη στην ύπαρξη σταθερών αξιών και νοημάτων, αναμφίβολα προσφέρει σε άτομα και ομάδες τη δυνατότητα να ταυτισθούν με ένα στέρεο και συγκεκριμένο σύνολο αξιών και νοημάτων. Το τίμημα, βέβαια, για την ασφάλεια και τη σιγουριά του συγκεκριμένου είναι η παραγνώριση, υποτίμηση ή ακόμη περιθωριοποίηση των διαφορών που προφανώς υπάρχουν σε μια πολιτιστική ή κοινωνική ομάδα.

Στην αντίπερα όχθη βρίσκονται μεθοδολογικά παραδείγματα τα οποία στέκονται καχύποπτα απέναντι στην ύπαρξη καθολικών νόμων και αξιών. Δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στην ύπαρξη διαφορετικών οπτικών γωνιών και ιδιολέκτων με βάση τις οποίες προσλαμβάνεται και σημασιοδοτείται η πραγματικότητα, τόσο σε ένα δεδομένο χρονικό σημείο όσο και στην εξέλιξη της ιστορίας, θεωρητικοί που ανήκουν σ' αυτή την κατηγορία υποστηρίζουν πως δεν υπάρχει ένα προνομιακό σημείο στο οποίο μπορεί να σταθεί κανείς για να συλληφθεί με απόλυτο ή ενιαίο τρόπο ένα φαινόμενο ή μια έννοια. Από τη

στιγμή, βέβαια, που κλωνίζεται η πεποίθηση στο ενδεχόμενο ύπαρξης ενός στέρεου κέντρου, είναι επόμενο πως το άτομο πλέον δεν κατευθύνεται από την αναζήτηση σταθερών αρχών που καθορίζουν την ταυτότητά του, αλλά βρίσκεται έκθετο στην ελευθερία της επιλογής.

Η ρευστότητα των νοημάτων και των αξιών, καθώς και η έλλειψη μιας έστω συμβατικής συμφωνίας για το περιεχόμενο και τη σημασία τους, έχει ως αποτέλεσμα την αποδυνάμωση του ενδεχομένου ταύτισης με ευρείες κλίμακες, όπως για παράδειγμα η κλίμακα του έθνους, και την ενθάρρυνση ταυτίσεων με μικρότερες πολιτισμικές ομάδες. Παράλληλα, η έννοια της ταύτισης λειτουργεί με διαφορετικό τρόπο από ό,τι στην πρώτη κατηγορία. Το άτομο φαινομενικά τουλάχιστον έχει τη δυνατότητα να «ταυτισθεί» με όποιες έννοιες ή αξίες επιθυμεί ή θεωρεί ότι του ταιριάζουν καλύτερα. Επειδή, όμως, οι αξίες αυτές δεν είναι αυστηρά καθορισμένες, αλλά παραμένουν ανοιχτές σε νέες ερμηνείες και προσεγγίσεις, η ταύτιση μαζί τους καθίσταται χαλαρή και συνεπώς ασταθής. Έτσι, η σταθερότητα και η μονιμότητα νοηματικών κέντρων αντικαθίσταται εδώ από τη ρευστότητα και τη μεταβλητότητα, η ενικότητα από την πληθυντικότητα, η στατικότητα από την κίνηση και η έμφαση σε μια κοινή ταυτότητα στην αναγνώριση της ποικιλίας των ενδεχόμενων αυτο-προσδιορισμών.

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι ταυτότητες εκλαμβάνονται ως «κατασκευές»,<sup>2</sup> δηλαδή ως νοηματικές διαρθρώσεις που εξαρτώνται άμεσα από τη θέση του υποκειμένου σε ένα δεδομένο χρονικό σημείο. Η έννοια της «κατασκευής» δεν υποδηλώνει, όπως ενίοτε εκλαμβάνεται, μια κατασκευή εκ του μηδενός. Αντίθετα, παραπέμπει στο γεγονός ότι η ταυτότητα, όπως και άλλες έννοιες, δεν ενσωματώνουν μια εγγενή και αμετάβλητη αλήθεια, αλλά είναι αποκόνημα ιδεολογικών και επιστημολογικών παραμέτρων, προσληπτικών δεδομένων, αλλά και κοινωνικών ή ατομικών αναγκών που υπάρχουν σε μια δεδομένη εποχή. Κατ' επέκταση είναι ένας όρος που αποκαλύπτει εκείνο που συνήθως συγκαλύπτουν ουσιοκρατικές προσεγγίσεις: τη δυναμική πεδίων εξουσίας και συμφερόντων, τις αξίες και φιλοδοξίες που κινητοποιούν τις ενέργειες των ατόμων, την επικράτηση απόψεων έναντι άλλων και συνεπώς την υπερίσχυση συστημάτων αξιών.

Παρά την τεράστια απόσταση που τις χωρίζει, κοινό ζητούμενο των ερμηνευτικών προοπτικών που συνοπτικά περιγράψαμε παραπάνω, παραμένουν η «ταύτιση» και η «διαφορά»: δύο αλληλένδετες έννοιες που φαίνεται να παίζουν καθοριστικό ρόλο σε κάθε προσπάθεια προσδιορισμού μιας ταυτότητας. Στόχος

μας σ' αυτή την εργασία είναι να εξετάσουμε το ρόλο και τη λειτουργία των δύο αυτών εννοιών, χρησιμοποιώντας ως σημείο αναφοράς τις απόψεις του Σεφέρη και του Καβάφη για τον ελληνισμό. Η επιλογή των δύο ποιητών δεν είναι τυχαία. Πρόκειται για διαφορετικές οριοθετήσεις της ίδιας ταυτότητας, οι οποίες μάλιστα επανέρχονται συχνά στις συζητήσεις για το χαρακτήρα και τη φύση του ελληνισμού,<sup>3</sup> ενώ παράλληλα αντικατροπτίζουν τα βασικά δίπολα εννοιών (αρχαία Ελλάδα – βυζάντιο, ανατολή – δύση, λόγια – δημοτική παράδοση) μέσα από τα οποία έχει επανειλημμένα προσεγγισθεί η νεοελληνική ταυτότητα.

\*

Οι προτάσεις που αναδύονται από το έργο του Σεφέρη και του Καβάφη φαίνεται να ξεκινούν από μια παραπλήσια αφετηρία. Από το έργο τους δεν αναδύεται η αναζήτηση μόνιμων και σταθερών αξιών. Αντίθετα, θεωρούν πως ο ελληνισμός δεν είναι έννοια στατική, αλλά μεταβαλλόμενη και αναενεώσιμη. Από 'κει και πέρα, όμως, η προσέγγισή τους διαφέρει ριζικά. Η πολιτισμική γεωγραφία του σφαιρικού τοπίου εστιάζεται στον ελλαδικό χώρο, αντλεί αναφορές από την αρχαία Ελλάδα και χρησιμοποιεί ως πρότυπο τη δημοτική παράδοση. Ενώ στη ματιά του, το πολιτισμικό Άλλο παραμένει σταθερά η Ευρώπη. Αντίθετα, στην περίπτωση του Καβάφη οι αναφορές στον ελλαδικό χώρο σχεδόν απουσιάζουν. Το φαντασιακό του πεδίο περιλαμβάνει ποικίλα κέντρα, όπως η Αλεξάνδρεια, η Αντιόχεια, η Βυρηττός, η Συρία, κλπ, τα οποία βρίσκονται εκτός Ελλάδος. Η ματιά του στρέφεται στην ανατολή και στην ελληνιστική περίοδο, ενώ σταθερό σημείο αναφοράς αποτελεί η λόγια παράδοση. Γι' αυτό το λόγο ίσως στο έργο του κυριαρχούν οι πολιτισμικές επιμιξίες και οι αλληλοεπιδράσεις. Η πολιτισμική του γεωγραφία είναι κατά συνέπεια ένας χώρος στον οποίο η ταυτότητα συνεχώς διακυβεύεται· μια ταυτότητα με την οποία δεν γεννιέται κανείς, αλλά που την κερδίζει κατά τη διάρκεια της ζωής του.<sup>4</sup>

Ο διαφορετικός τρόπος προσδιορισμού του ελληνισμού από τον Σεφέρη και τον Καβάφη – απόρροια διαφορετικών εμπειριών, ιδιοσυγκρασιών, βιοθεωριών και κοσμοαντιλήψεων – υποδηλώνει κατ' αρχήν ότι ακόμη κι όταν δύο ή περισσότερες διαφορετικές προσπάθειες οριοθέτησης μιας ταυτότητας ξεκινούν από την ίδια αφετηρία δεν είναι απαραίτητο ότι θα καταλήξουν στο ίδιο αποτέλεσμα. Έπειτα, αν δεχθούμε την αρχή του «αυτο-προσδιορισμού», δεν

μπορούμε να πούμε ότι κάποια από αυτές τις προτάσεις είναι λάθος.<sup>5</sup> Από τη στιγμή που ένα συγκεκριμένο άτομο βιώνει και αντιλαμβάνεται την ταυτότητά του με ένα δεδομένο τρόπο, πρόκειται αναμφίβολα για μια υπαρκτή ταυτότητα. Πέραν τούτου, όπως προαναφέραμε, δεν υπάρχει ένα προνομιακό σημείο από το οποίο να μπορούμε να την συλλάβουμε στην πληρότητά της.

Η αρχή, ωστόσο, του αυτο-προσδιορισμού δεν σημαίνει την οποιαδήποτε ερμηνευτική ή προσδιοριστική ασυδωσία. Πρώτον, γιατί η εκάστοτε πρόταση για κάποιο «είναι» (εθνικό, πολιτισμικό, έμφυλο κλπ) δεν προκύπτει στο κενό. Αναπόφευκτα γεννιόμαστε και κοινωνικοποιούμαστε σε ένα συγκεκριμένο κόσμο κοινωνικών και πολιτισμικών πρακτικών, σε έναν κόσμο, δηλαδή, που είναι ήδη φορτισμένος από πλαίσια νοημάτων και αξιών. Τουλάχιστον στα πρώτα στάδια της κοινωνικοποίησής μας, συμμετέχουμε σε καθημερινές πρακτικές, εσωτερικούμε ή αποποιούμαστε συνήθειες και αντιλήψεις και συνεπώς αντιλαμβανόμαστε και ιεραρχούμε τα πράγματα γύρω μας, όπως και αυτό που θεωρούμε ότι είμαστε, μέσα από ήδη υπάρχοντα ερμηνευτικά σχήματα.<sup>6</sup>

Δεύτερον, η αρχή του αυτοπροσδιορισμού περιορίζεται επίσης από το γεγονός πως η ταυτότητα προϋποθέτει την επιθυμία ή το συναίσθημα του «ανήκειν» ή «συνανήκειν». Ταυτότητα δεν σημαίνει απλώς: εγώ είμαι κάτι, αλλά ότι ταυτίζομαι (έστω σε κάποιο βαθμό) με κάποιους άλλους. Μοιράζομαι μαζί τους κάποια κοινά πράγματα: αρχές, πρακτικές, συνήθειες, βιώματα κλπ. Αν, όμως, δεχθούμε πως μοιραζόμαστε έστω ένα ελάχιστο κοινό πλαίσιο αναφορών, τότε μια δεδομένη πρόταση για ένα «είναι», δεν είναι ανεξάρτητη από άλλες θεωρήσεις της ίδιας ταυτότητας. Η ταυτότητά μας προσδιορίζεται διαλογικά, ορισμένες φορές μάλιστα σε αντίθεση ή σε αντίδραση προς τον τρόπο με τον οποίο μας βλέπουν ή μας ορίζουν οι άλλοι. Κατά συνέπεια, η αυτοκατηγοριοποίηση κάποιου ως Έλληνα, για να έχει νόημα, πρέπει να αναγνωρίζεται από άλλους ως τέτοια, ακόμη και αν αυτοί διαφωνούν με τον τρόπο με τον οποίο το άτομο αυτό προσδιορίζει τον εαυτό του ως Έλληνα.

\*

Η ταυτότητα, για να υπάρξει, πάντα ανακαλεί το «Άλλο» ως διαφορά.<sup>7</sup> Η διαφορά, (εμείς και οι άλλοι) συνιστά προϋπόθεση αλλά και αναπόσπαστο στοιχείο κάθε προσπάθειας οριοθέτησης. Ρόλος της είναι να περιστοιχίσει το

πεδίο ασφάλειας, που η ταυτότητα επιχειρεί να οικοδομήσει. Ωστόσο, μολονότι το «Άλλο» δεν είναι ενιαίο, εκλαμβάνεται συχνά ως τέτοιο, εφόσον ό,τι δεν εγγράφεται στην περιοχή της ταυτότητας, αναγκαστικά βρίσκεται εκτός της. Πάνω του προβάλλονται συχνά όλα τα απωθημένα της ταυτότητας: φόβοι, αγωνίες, ενοχές, αβεβαιότητες. Ενώ, άλλες φορές, λειτουργεί σαν απειλή. Η παρουσία της είναι επομένως καθοριστική, γιατί συντρέπει κατ' αντίστροφο τρόπο στην προσπάθεια της ταυτότητας να ξεριζώσει την αβεβαιότητα και την ανασφάλεια.

Στην περίπτωση της ελληνικής ταυτότητας, το «Άλλο», ωστόσο, είναι διπλό και ιδιότυπο. Για τον Σεφέρη, όπως προαναφέραμε, είναι η Ευρώπη και ο δυτικός πολιτισμός, και όντως συνιστά μια εν δυνάμει απειλή. Όπως σημειώνει ο ίδιος, «είτε θ' αντικρίσουμε το δυτικό πολιτισμό, που είναι κατά μέγα μέρος και δικός μας, μελετώντας με λογισμό και με νηφάλιο θάρρος τις ζωντανές πηγές του [...] είτε θα του γυρίσουμε τις πλάτες και θα τον αγνοήσουμε, αφήνοντάς τον να μας υπερφαλαγγίσει, με κάποιον τρόπο από τα κάτω, με τη βιομηχανοποιημένη, την αγοραία, τη χειρότερη μορφή της επίδρασής του.»<sup>8</sup>

Από την άλλη μεριά, το «Άλλο» του Καβάφη βρίσκεται στην Ανατολή. Μολονότι κι εδώ τα όρια που σημασιοδοτούν τη διαφορά είναι ευκρινή, η παρουσία της δεν αποτελεί απειλή. Αντίθετα, το ελληνικό είναι το επιθυμητό εκείνο πολιτισμικό πεδίο με το οποίο το άλλο επιδιώκει να αναμιχθεί. Φαίνεται μάλιστα πως το ένα έχει τη δυνατότητα να φιλοξενεί το άλλο, χωρίς να χάνει τη διαφορά του. Εδώ τα όρια που περιχαρακώνουν τη διαφορά είναι ασταθή και πορώδη. Όπως εξάλλου γίνεται φανερό στα «Τείχη», στην προοπτική του Καβάφη, το να είσαι «εντός» σημαίνει πολλές φορές να είσαι παράλληλα «εκτός».

Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, δεν πρόκειται για ένα καθαρά διακριτό, αλλά για ένα ιδιότυπο «Άλλο», το οποίο είναι συγχρόνως ίδιο και διαφορετικό. Μέσα στο «Άλλο», που υποτίθεται ότι χρησιμοποιείται για να δηλωθεί η διαφορά της ταυτότητας, βρίσκεται η ταυτότητα που η κάθε ατομική έκφρασή της επιδιώκει να προσδιορίσει. Σ' αυτό άλλωστε παραπέμπει η αναπροσαρμογή της κοραϊκής «μετακένωση» στα δεδομένα της εποχής του και η επακόλουθη σφαιρική διάκριση του ελληνισμού σε «ευρωπαϊκό» και «ελληνικό». Ο «ελληνικός ελληνισμός», σύμφωνα με τον Σεφέρη, ένας ελληνισμός «καμωμένος» από Έλληνες δεν έχει δημιουργηθεί ακόμη, ούτε έχει αποκτήσει ξεκάθαρη πνευματική

φυσιογνωμία.<sup>9</sup> Για να γίνει αυτό μόνο ένας τρόπος υπάρχει, να αντλούν οι σύγχρονοι Έλληνες από τη Δύση. Τούτο, υποστηρίζει ο Σεφέρης έκαναν «οι καλύτεροι από εμάς, μελετώντας ή πηγαίνοντας στη Δύση, προσπαθούσαν να ξαναφέρουν πίσω στην ελεύθερη Ελλάδα το βιός που αιώνες πριν είχε φύγει από τον τόπο μας για να διασωθεί».<sup>10</sup> Κάτι παραπλήσιο συμβαίνει και με τον Καβάφη. Στο γνωστό ποίημά του «Επάνοδος από την Ελλάδα», για παράδειγμα, η μίξη ταυτότητας και διαφοράς αποδίδεται με τον ακόλουθο τρόπο:

[...]

Ας την παραδεχθούμε την αλήθεια πια·  
είμεθα Έλληνες κ' εμείς – τι άλλο είμεθα; –  
αλλά με αγάπες και με συγκινήσεις της Ασίας,  
αλλά με αγάπες και με συγκινήσεις  
που κάποτε ξενίζουν τον ελληνισμό.

[...]

Α όχι δεν ταιριάζουνε σ' εμάς αυτά.  
Σ' Έλληνες σαν κ' εμάς δεν κάνουν τέτοιες μικροπρέπειες  
Το αίμα της Συρίας και της Αιγύπτου  
που ρέει μες στες φλέβες μας να μη ντραπούμε,  
να το τιμήσουμε και να το καυχηθούμε.<sup>11</sup>

\*

Εξυπακούεται, βέβαια, ότι, όπως η διαφορά, έτσι και η ταυτότητα, μολονότι συνήθως παρουσιάζεται ενιαία και ομοιογενής, στην πραγματικότητα είναι πολυπρόσωπη και πολύμορφη. Αν δίνει την εντύπωση της ομοιογένειας, τούτο οφείλεται συνήθως σε αφηγήσεις, οι οποίες οργανώνουν και ταξινομούν το παρελθόν, αλλά και τα προσδιοριστικά γνωρίσματα μιας κοινωνικής ή πολιτισμικής ομάδας, σε εύληπτα σχήματα, ντύνοντάς τα πολλές φορές με το μαδύα της φυσικότητας. Γι' αυτό, όπως σχετικά σημειώνει ο Stuart Hall, «αντί να θεωρούμε ενιαίους τους εθνικούς πολιτισμούς, θα έπρεπε να τους κρίνουμε ως συστατικά στοιχεία ενός τεχνάσματος του λόγου που αναπαραστά τη διαφορά ως ενότητα ή ταυτότητα.»<sup>12</sup> Ας δούμε, όμως, πως οι δύο ποιητές τοποθετούνται απέναντι σ' αυτό το ζήτημα.

Στην επιχειρηματολογία του Σεφέρη, δύο βασικοί παράγοντες φαίνεται να επηρέασαν την έλλειψη ενότητας και ομοιογένειας του ελληνισμού στην εξέλιξη της ιστορίας. Ο πρώτος αφορά στην οικειοποίηση και ανάπτυξη στοιχείων του ελληνικού πολιτισμικού κεφαλαίου από άλλες παραδόσεις, που, όπως είδαμε, τον οδηγεί στη διάκριση σε «ευρωπαϊκό» και «ελληνικό ελληνισμό». «Ο ελληνισμός», υποστηρίζει ο Σεφέρης, «δουλεύθηκε, πλάσθηκε ζωογονήθηκε από ιδιοσυγκρασίες άλλοτε ελληνικές και άλλοτε όχι, ως την εποχή της Αναγέννησης· κι από την εποχή εκείνη, που σημειώνει το σκλάβωμα του Γένους, από ιδιοσυγκρασίες διόλου ελληνικές και που έδρασαν έξω από τις ελληνικές χώρες».<sup>13</sup> Ο δεύτερος παράγοντας αφορά στη συνύπαρξη της λαϊκής και της λόγιας παράδοσης που αναπτύσσονται παράλληλα μέχρι την εποχή του Παλαμά, όταν πλέον συγκλίνουν στον ίδιο δρόμο. Όπως σημειώνει ο ίδιος:

«Με τον Παλαμά μπαίνει πια στον κανονικό της δρόμο η ελληνική λογοτεχνία. Από τις δύο παραδόσεις που συνεχίζονται αδιάλειπτα από την εποχή της πρώτης «κοινής», η μια, η περίλαμπρη και η νεκρή, η λόγια, βρίσκει το τέλος της στη ζωή της ποίησης με τον Καβάφη· η άλλη, η καταφρονεμένη και η ζωντανή, η λαϊκή παράδοση, αφού πήρε φωτιά από τα Τάρταρα και φως από τα Ηλύσια, ξέσπασε στον απάνω κόσμο με τον Παλαμά. Από τον Παλαμά και πέρα, ύστερα από δυο χιλιάδες χρόνια, για πρώτη φορά, η διπλή ελληνική παράδοση ενώνεται σε μια γραμμή.»<sup>14</sup>

Είναι φανερό πως, αναγνωρίζοντας τη διμορφία της παράδοσης, ο Σεφέρης δεν σκοπεύει να αναδείξει τη διαφορά, αλλά να διαμορφώσει ένα πλαίσιο στο οποίο αίρονται οι διαφορές και αποκαταστάται η ενότητα. Από τη στιγμή που οι δύο αυτές παραδόσεις ενώνονται, η δυσικότητα μετατρέπεται σε ενικότητα και η παλαιότερη διμορφία αντικαθιστάται από την ομοιομορφία και την ομοιογένεια. Ωστόσο, παρά την εσωτερική συνοχή της επιχειρηματολογίας, ο ελληνισμός που σηματοδοτείται από την ένωση των παραδόσεων παρέμενε απροσδιόριστος και μάλλον ασαφής. Ο Σεφέρης φρόντιζε, βέβαια, να επισημάνει τους κινδύνους που ελλοχεύουν στη χρήση του όρου, ωστόσο, απέφευγε να τον προσδιορίσει επακριβώς.<sup>15</sup> Τι θα μπορούσε άλλωστε να σημαίνει ότι κάποιος είναι Έλληνας, τη στιγμή που ο ελληνισμός δεν έχει αποκτήσει ξεκάθαρη φυσιογνωμία; Η ταυτολογική απάντηση του Σεφέρη άφηγε αυτό το ερώτημα αναπάντητο.



Από τα σχετικά σεφερικά κείμενα συνάγουμε τρία γενικά κριτήρια με βάση τα οποία θα μπορούσε να προσεγγισθεί ο ελληνισμός. Το πρώτο είναι η διαίσθηση: «Τον ελληνικό ελληνισμό κάποτε οι καλύτεροι από εμάς τον διαισθάνονται: «σοφοί δε προσιώντων».»<sup>16</sup> Το δεύτερο είναι η αυτοπεποίθηση στην καταγωγή. Ο Σεφέρης συμβούλευε μάλιστα τους νέους να «γυρεύουν την αλήθεια, καθώς έκαναν οι πρώτοι δημοτικιστές, όχι ρωτώντας πως να είναι Έλληνες, αλλά πιστεύοντας πως αφού είναι Έλληνες, τα έργα που πραγματικά θα γεννήσει η ψυχή τους δεν μπορεί παρά να μην είναι ελληνικά». <sup>17</sup> Τέλος, το τρίτο είναι η γλώσσα. «Ο ελληνισμός της λογοτεχνίας μας [υποστήριζε ο Σεφέρης] θα έχει ακριβώς τη σύνθεση των χαρακτηριστικών των αληθινών έργων που θα έχουν γίνει από Έλληνες [...] Δηλαδή τη σύνθεση όλων των άξιων, των γνήσιων, των βασικών, των νομοθετικών έργων που θα έχουν γίνει στην ελληνική γλώσσα από εκείνους που την έζησαν σα γλώσσα ζωντανή». <sup>18</sup> Από τις τρεις αυτές κατευθυντήριες γραμμές, μόνο το τελευταίο θα μπορούσε να θεωρηθεί βάσιμο προσδιοριστικό στοιχείο του ελληνισμού. Στην ενδεχόμενη ίσως ένσταση: τι ακριβώς σημαίνει «γλώσσα ζωντανή» και πώς μπορούμε να ξεχωρίσουμε εκείνους που έζησαν την ελληνική γλώσσα ως γλώσσα ζωντανή, από όσους δεν πλησίασαν τη γλώσσα με τον ίδιο τρόπο, ο Σεφέρης παρέπεμπε πάλι στη γλώσσα. «Θα χρειάζεται πάντα», έγραφε, «να εξελέγχουμε ποια είναι φύση της γλώσσας μας, όχι κοιτάζοντας μόνοι μας τον εαυτό μας – ο μοναχός αβοήθητος άνθρωπος είναι συχνά μαινόμενος και σπάνια βλέπει καλά – αλλά γυρεύοντας τον εαυτό μας με τη βοήθεια των λίγων κειμένων (εννοώ τα δημοτικά κείμενα) που έχουν αποδειχθεί, ως τα σήμερα τουλάχιστον τα μόνα αυθεντικά.»<sup>19</sup>

Η σεφερική πρόταση φαίνεται να έχει ως αφετηρία την προσπάθεια οριστικής επίλυσης του γλωσσικού ζητήματος και των ιδεολογικών του συνισταμένων, τα οποία, όπως προαναφέραμε, επανέρχονται στις νεότερες συζητήσεις για τον ελληνισμό υπό τη μορφή διπολικών σχέσεων. Εκείνο πάντως που έχει σημασία εδώ είναι ότι για τον Σεφέρη, από ένα χρονικό σημείο και μετά πραγματοποιείται μια σύγκλιση των δύο παραδόσεων και αποκαθίσταται η ενότητα του ελληνισμού. Παρ' όλα αυτά, η διαφορά βρίσκει τρόπους να παρεισφρύει στην ομοιότητα. Θα ήταν δύσκολο να παραγνωρισθεί ότι οι ατομικές συγκεκριμενοποιήσεις μιας ταυτότητας συνεχίζουν να επηρεάζονται από ανομοιογενείς παράγοντες, όπως η ταξική θέση το ατόμου, το επίπεδο μόρφωσης, η ιδεολογία, ο βαθμός εσωτερίκευσης ή αποποίησης πολιτισμικών πρακτικών, τα

προσληπτικά δεδομένα του εκάστοτε ατόμου συμπεριλαμβανομένου και του επίπεδου μόρφωσης κλπ.<sup>20</sup>

Από την άλλη μεριά, στην περίπτωση του Καβάφη, όπως προαναφέραμε, κυριαρχεί η πολυμορφία. Κεντρικό, βέβαια, σημείο αναφοράς του έργου του αποτελεί η ελληνιστική περίοδος.<sup>21</sup> Ωστόσο, σ' αυτό το πολιτισμικό πεδίο, το ένα (δηλ. το ελληνικό) βρίσκεται σε συνεχή επαφή και συνομιλία με το άλλο (το μη - ελληνικό), οδηγώντας σε διαφορετικούς δρόμους άρθρωσης της ταυτότητας. Είναι γνωστό, ότι από το καβαφικό έργο αναδύεται μια προτίμηση για την επιμειξία, τη διασταύρωση και τη συνεχή επαφή και μίξη με το άλλο. Όπως παρατηρεί σχετικά ο Ε. Μ. Φόρστερ: «Η φυλετική καθαρότητα τον ενοχλούσε, καθώς και ο πολιτικός ιδεαλισμός [...] Ο πολιτισμός που σεβόταν ήταν μια επιμειξία διαφόρων φυλών, όπου επικρατούσε το ελληνικό στοιχείο, και όπου από αιώνα σε αιώνα, έμπαιναν ξένοι για να επηρεάσουν και να επηρεαστούν».<sup>22</sup> Τι, όμως, συνιστά εκείνο με το οποίο το Άλλο επιθυμεί να αναμιχθεί; Συνεπώς με το γενικότερο τρόπο με τον οποίο ο Καβάφης πραγματεύεται τα θέματα της ποίησής του, δεν απαντά με στέρεο τρόπο σ' αυτό το ερώτημα. Αντίθετα, επιλέγει να προσφέρει τα συστατικά στοιχεία που στοιχειοθετούν διαφορετικές απαντήσεις, αφήνοντας ίσως έτσι την τελική επιλογή στον αναγνώστη. Ο Καβάφης επιλέγει να απαντήσει με τη μέθοδο των ενδείξεων, παρατάσσοντας στιγμές τη μια δίπλα στην άλλη, που παραδειγματικά συνιστούν εκφάνσεις του ελληνισμού και της μίξης του με το Άλλο.

Πρόκειται για στιγμές, που παραπέμπουν στην καταγωγή, όσο κι αν μας έχει απομακρύνει από αυτήν ο χρόνος. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, η Αντιόχεια που «καυχιέται» πως «είναι πόλις παλαιόθεν ελληνίς» («Παλαιόθεν Ελληνίς» σ. 165). Στιγμές, που παραπέμπουν στην ελληνική γλώσσα, στην «κοινή ελληνική Λαλιά» («Στα 200 πχ» σ. 191) και στον ελληνικό λόγο «που είν' ο φορέυς της φήμης,» («Εν Δήμω της Μικράς Ασίας» σ. 155). Στιγμές, ακόμη, που συνδέουν τον ελληνισμό με συγκεκριμένες αξίες και τον παρουσιάζουν ως το ύψιστο δημιούργημα του ανθρώπου. Στο ποίημα «Επιτύμβιον Αντιόχου, Βασιλέως Καμμαγηνής» διαβάζουμε:

«Ήταν της χώρας κυβερνήτης προνοητικός.

Υπήρξε δίκαιος, σοφός, γενναίος.

Υπήρξε έτι το άριστον εκείνο, Ελληνικός –

ιδιότητα δεν έχ' η ανθρωπότης τιμιότεραν  
εις τους θεούς ευρίσκονται τα πέραν.» (σ. 141)<sup>23</sup>

Πρόκειται παράλληλα για στιγμές αμφίδρομες που δεν καταβροχθίζουν τη διαφορά, αλλά που την επηρεάζουν και τη μορφοποιούν, όπως και επηρεάζονται από αυτήν (π.χ. «Επάνοδος από την Ελλάδα», σ. 276). Στιγμές, όπως στο ποίημα «Εν Πόλει της Οσροηνής», που το «Άλλο» κρατά τη διαφορά του και συνάμα ανακαλεί το ελληνικό:

Είμεθα ένα κράμα εδώ· Σύροι, Γραικοί, Αρμένιοι, Μήδοι  
Τέτοιος κι ο Ρέμων είναι. Όμως χθές σαν φώτισε  
Το ερωτικό του πρόσωπο η σελήνη  
Ο νού μας πήγε στον πλατωνικό Χαρμίδα (σ. 85)

Υπάρχουν επίσης στιγμές, που ταλαντεύεται κανείς ανάμεσα στη διαφορά και στην ομοιότητα («Ηγεμών εκ Δυτικής Λιβύης», σ. 173). Στιγμές, τέλος, ενός χώρου που σημασιοδοτούν ταυτότητες, ταυτόχρονα, φυγόκεντρες (π.χ. «Επάνοδος από την Ελλάδα», σ. 276) και βραδυπορούντα κεντομόλες (π.χ. «Ιθάκη» σ. 52-3). Από τα ενδεικτικά αυτά παραδείγματα γίνεται φανερό πως στην περίπτωση του Καβάφη, το άτομο βρίσκεται στη θέση ότι να διαπραγματεύεται συνεχώς το συνδυασμό των στοιχείων που συγκροτούν την ταυτότητά του. Κατ' επέκταση, η ταυτότητα δεν μπορεί να ακινητοποιηθεί σε ένα συγκεκριμένο σημείο, γιατί διαφορετικές φωνές την προσδιορίζουν κάθε φορά με διαφορετικό τρόπο.

\*

Μέχρι εδώ, είδαμε ότι, μολονότι η έννοια της διαφοράς εκλαμβάνεται ως αναγκαία προϋπόθεση για την άρθωση της ταυτότητας, δεν μπορεί να αποτελέσει σταθερό σημείο αναφοράς, γιατί εμπεριέχει συστατικά στοιχεία της ταυτότητας της ίδιας. Παράλληλα, η έννοια της ταύτισης στην οποία παραπέμπει η ταυτότητα είναι εξίσου προβληματική. Ταύτιση σημαίνει πως ταυτίζεται κανείς με το ίδιο, αλλά από ό,τι είδαμε τα προσδιοριστικά στοιχεία διαφορετικών προτάσεων για μια ταυτότητα δεν είναι απαραίτητα τα ίδια. Αν δεχθούμε ότι οι προτάσεις του

Σεφέρη και του Καβάφη είναι ενδεικτικές του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν οι επιμέρους συγκεκριμενοποιήσεις της ίδιας ταυτότητας, τότε δύο ή περισσότερες εκδοχές της είναι πιθανόν να παρουσιάζουν κάποια σημεία σύγκλισης, αλλά και σημαντικά σημεία απόκλισης. Αν όμως έχουν πολύ λίγα κοινά σημεία, τότε πώς μπορούν να αποτελούν εκδοχές της ίδιας ταυτότητας; Με τι ταυτίζονται; Υπάρχει ταύτιση στην ταυτότητα; Αξίζει επίσης να σημειώσουμε ότι, παρά τις διαφορές τους, για ένα τρίτο μάτι οι δύο αυτές προτάσεις αποτελούν βάσιμες προσπάθειες οριοθέτησης της ίδιας ταυτότητας. Ο Σεφέρης εξάλλου, ως μεταγενέστερος, αναγνωρίζει την καβαφική ποίηση και κατ' επέκταση την καβαφική πρόταση ως τμήμα του ελληνισμού.

Όλα αυτά σημαίνουν ότι μια πρόταση για τη λειτουργία της ταυτότητας θα πρέπει να είναι σε θέση να εξηγήσει: α) το ταυτόχρονο είναι και γίνεσθαι της ταυτότητας, β) την ομοιότητα αλλά και τη διαφορά που υπάρχει στο ίδιο, γ) όπως και τη διαφορά και την ομοιότητα που υπάρχει στο άλλο, δ) την επιμιξία και την υβριδικότητα και τέλος ε) το μοναδικό τρόπο με τον οποίο η μονάδα συνδυάζει τα επιμέρους στοιχεία που συγκροτούν την ταυτότητά της και τη σχέση αυτής της μοναδικότητας με άλλες αντίστοιχες.

Μια τέτοια πρόταση θα μπορούσε ίσως να στηριχθεί στη διερεύνηση των διαδραστικών σχέσεων που αναπτύσσουν οι εκάστοτε ατομικοί αυτοποροδιορισμοί με το κοινό κεφάλαιο ταυτότητας από το οποίο αντλούν για να προσδιορίσουν τον εαυτό τους. Ο όρος «κεφάλαιο ταυτότητας»<sup>24</sup> παραπέμπει εδώ σε μια δεξαμενή αξιών, πολιτισμικών πρακτικών, βιωμάτων και ατομικών προσπαθειών οριοθέτησης μιας δεδομένης ταυτότητας. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα πεδίο στο οποίο επισωρεύονται όλα αυτά που παράγει ο χρόνος, χωρίς εξαιρέσεις, και περιλαμβάνει αυτό που έχει ήδη υπάρξει, αλλά και αυτό που συνεχίζει να παράγεται ή να βιώνεται από άτομα που έχουν λόγο να συμμετέχουν σ' αυτό το πεδίο. Εφόσον, συνδέεται με το χρόνο, το πεδίο αυτό δεν παραμένει σταθερό στην εξέλιξη της ιστορίας. Το περιεχόμενό του, συνεχώς μεταμορφώνεται, διευρύνεται και εμπλουτίζεται με την προσθήκη νέων αντιλήψεων, αξιών και πολιτισμικών πρακτικών, εξαιτίας μιας σειράς αστάθμητων παραγόντων, όπως τα διαφορετικά προβλήματα και ερωτήματα που αντιμετωπίζουν όσοι σε διαφορετικές εποχές εμπλέκονται σ' αυτό το πεδίο, τα κυρίαρχα επιστημολογικά παραδείγματα που επικρατούν σε κάθε εποχή, οι διαφορετικές προοπτικές και βιοθεωρίες των ατόμων, αλλά και η ιστορική και κοινωνική συγκυρία.

Από το πεδίο αυτό, ένα άτομο (π.χ. Σεφέρης, Καβάφης) αντλεί επιλεκτικά πολιτισμικές πρακτικές, παραστάσεις και αξίες με βάση τις οποίες αποκρυσταλλώνει και συγκροτεί την προσωπική του ταυτότητα. Το ίδιο, βέβαια, άτομο ενδέχεται να τροποποιήσει τον αυτοπροσδιορισμό του, σε ένα μεταγενέστερο χρονικό σημείο, και να ταυτισθεί με διαφορετικά στοιχεία του πεδίου ταυτότητας, ή ακόμη να προσθέτει σ' αυτό νέες σηματοδοτήσεις. Παράλληλα, όπως είδαμε με την περίπτωση του Σεφέρη και του Καβάφη, οι επιμέρους ατομικές ταυτότητες μπορούν να αντλούν διαφορετικά στοιχεία ή να ταυτίζονται με διαφορετικά τμήματα του ίδιου κεφαλαίου ταυτότητας και συνεπώς να αυτοπροσδιορίζονται με διαφορετικό τρόπο. Ακόμη, όμως, και στις περιπτώσεις εκείνες όπου δύο ή περισσότερες ατομικές ταυτότητες αυτοχαρακτηρίζονται με τον ίδιο όρο, αλλά εννοούν με αυτόν τον όρο διαφορετικά πράγματα, είναι αμοιβαία αναγνωρίσιμες, εφόσον πλαίσιο αναφοράς τους παραμένει το ίδιο κεφάλαιο. Στις περιπτώσεις των πολιτισμικών επιμιξιών και των διασπορικών ταυτοτήτων, στις οποίες αναφέρεται ο Καβάφης, το άτομο προφανώς προσδιορίζει τον εαυτό του, αντλώντας από δύο διαφορετικά κεφάλαια ταυτότητας. Ταυτότητες τέτοιου είδους αναγνωρίζονται από άτομα, που αντλούν από το ένα εκ των δύο σχετικών πολιτισμικών κεφαλαίων, ως ένα ιδιότυπο «όμοιο». Είναι όμοιες στο βαθμό που εφάπτονται με το κοινό πεδίο ταυτότητας, αλλά συνάμα είναι ανοίκειες, γιατί κουβαλούν μαζί τους τη διαφορά που σημασιοδοτείται από ένα διαφορετικό πεδίο.

Είναι φανερό ότι στο σχήμα των διαδραστικών σχέσεων που προτείνουμε εδώ, από το ίδιο κεφάλαιο ταυτότητας μπορούν να προκύψουν άπειρες σχεδόν ατομικές συγκεκριμενοποιήσεις, με κοινά ή ανόμοια προσδιοριστικά στοιχεία, οι οποίες, ωστόσο, αναγνωρίζουν ακόμη και εκείνο με το οποίο διαφέρουν ως τμήμα μιας κοινής καταγωγής. Τη στιγμή, βέβαια, που ακόμη και μια ατομική ταυτότητα δεν μπορεί να ακινητοποιηθεί στο χρόνο, γιατί είναι ταυτόχρονα «είναι» και «γίγνεσθαι», κάθε απόπειρα προσδιορισμού των διαχρονικών γνωρισμάτων και χαρακτηριστικών που συγκροτούν μια συλλογική ταυτότητα μπορεί να προσφέρει μια ένδειξη του τι ίσως θα μπορούσε να είναι μια ταυτότητα, παρά να συλλάβει το «είναι» της.

Μέσα από αυτή την προοπτική, η έννοια της «ταύτισης» στην οποία παραπέμπει ο όρος «ταυτότητα» δεν είναι παραπλανητική. Η ταυτότητα παραπέμπει σε ταύτιση. Η ταύτιση, όμως, αυτή δεν αφορά αναγκαστικά την απόλυτη ταύτιση δύο ή περισσότερων ατομικών πολιτισμικών ταυτοτήτων, αλλά την ταύτισή τους με

τμήματα (ίδια ή διαφορετικά) του κεφαλαίου ταυτότητας, βάσει των οποίων προσδιορίζουν το περιεχόμενό τους. Η έννοια της ταύτισης, σε αντίθεση με τον όρο ταυτότητα, έχει το πλεονέκτημα ότι ανταποκρίνεται τόσο σε ψυχολογικές ανάγκες, που συνδέονται με τις πρώιμες εκφράσεις συναισθηματικού δεσμού του ατόμου, όσο και σε κοινωνικές ανάγκες, αν δεχθούμε, βέβαια, ότι κάθε μορφή κοινωνικής δράσης προϋποθέτει κάποιο είδος ταύτισης.<sup>25</sup> Παράλληλα, δεν καταλύει τη διαφορά που υπάρχει στην ομοιότητα, αλλά την αναγνωρίζει ως τμήμα των διαδραστικών σχέσεων που αναπόφευκτα αναπτύσσει το άτομο με τα συστήματα νοημάτων και αξιών που υπάρχουν στο κόσμο του. Αν κάποια από τις ατομικές συγκεκριμενοποιήσεις προβληθεί ή γίνει αποδεκτή ως ταυτότητα του συλλογικού σώματος, αυτό δεν συμβαίνει αναγκαστικά γιατί είναι η «ορθότερη», αλλά γιατί ανταποκρίνεται σε συγκεκριμένες ανάγκες και συνεπώς γιατί υπερισχύει έναντι άλλων.

## ΠΗΓΕΣ

- Άντερσον, Μπ., *Φαντασιακές Κοινότητες. Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού* (μετ. Π. Χαντζαρούλα), Αθήνα: Νεφέλη, 1997.
- Connolly, W., *Identity/Difference*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1991.
- Cote, J. E. & Levine C. G., *Identity Formation, Agency, and Culture: A Social Psychological Synthesis*, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 2002.
- Δάλλας, Γ., *Ο Ελληνισμός και η Θεολογία στο Έργο του Καβάφη*, Αθήνα: Στιγμή, 1986.
- Δημηρούλης, Δ., *Ο Ποιητής ως Έθνος. Αισθητική και Ιδεολογία στον Γ. Σεφέρη*, Αθήνα: Πλέθρον, 1997.
- Forster, E. M., "The Poetry of C. P. Cavafy", στο *The Mind and Art of C. P. Cavafy. Essays on his Life and Work*, Athens: Denise Harvey & Company, 1983.
- Gellner, Ernest, *Έθνη και Εθνικισμός* (μετ. Δ. Λαφαζάνη), Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1983.
- Hall, St., "Introduction: Who Needs Identity", στο Hall, St., & du Gay P., (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1996.
- Hall, St., Held, D., McGrew, A., *Η Νεωτερικότητα Σήμερα*, (μετ. Θ. Τσακίρης & Β. Τσακίρης), Αθήνα: Σαββάλας, 2003.
- Hobsbawm E., & Ranger T. (επ.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Καβάφης, Κ. Π., *Απαντα Ποιητικά*, Αθήνα: Ύψιλον, 1990.
- Κιουρτσάκης, Γ., *Ελληνισμός και Δύση στο Στοχασμό του Σεφέρη*, Αθήνα: Κέδρος, 1979.
- Μαλάνος, Τ., *Περί Καβάφη*, 1935.
- McLennan, Gr., Held, D., Hall, St. (ed.), *The Idea of the Modern State*, Milton Keynes [England] ; Philadelphia: Open University Press, 1984.

- Σεφέρης Γ., & Κ. Τσάτσος, Κ., *Ένας Διάλογος για την Ποίηση*, (επ. Λ. Κούσουλας), Αθήνα: Ερμής 1979.
- Σεφέρης Γ., *Δοκιμές*, τομ. Α', Αθήνα: Ίκαρος, 1981.
- Σεφέρης Γ., *Δοκιμές*, τομ. Β', Αθήνα: Ίκαρος, 1981.
- Τσουκαλάς, Κ., *Η Επινόηση της Ετερότητας, «Ταυτότητες» και «Διαφορές» στην Εποχή της Παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα: Καστανιώτης, 2010.

## ENDNOTES

- 1 Η Μέρσερ υποστηρίζει πως «η ταυτότητα καθίσταται ζήτημα μόνο όταν βρίσκεται σε κρίση, όταν κάτι που θεωρείται άγιο, συνεκτικό και σταθερό παραγκωνίζεται ένεκα της εμπειρίας της αμφιβολίας και της αβεβαιότητας». Παρατίθεται στο Stuart Hall, D. Held, A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα*, (μετ. Θ. Τσακίρης & Β. Τσακίρης), Αθήνα: Σαββάλας, 2003, σ. 403.
- 2 Μ' αυτό τον τρόπο έχουν χαρακτηριστοί οι προτάσεις των: Μπένεντικτ Άντερσον, *Φαντασιακές Κοινότητες. Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού*, (μετ. Π. Χαντζαρούλα), Αθήνα: Νεφέλη, 1997, Ernest Gellner, *Έθνη και Εθνικισμός*, (μετ. Δ. Λαφαζάνη), Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1983 και Eric Hobsbawm & T Ranger (επ.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Ο Μπ. Άντερσον προσδιορίζει το έθνος με τον ακόλουθο τρόπο: «Με ένα ανθρωπολογικό πνεύμα, [...] προτείνω τον ακόλουθο ορισμό του έθνους: αποτελεί μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική ταυτότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη. Αποτελεί κοινότητα σε φαντασιακό επίπεδο επειδή κανένα μέλος, ακόμη και του μικρότερου έθνους, δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη, δε θα τα συναντήσει ούτε καν θα ακούσει γι' αυτά, όμως ο καθένας έχει την αίσθηση του συνανήκειν» (Μπ. Άντερσον, *ό.π.*, σ. 26)
- 3 Η συζήτηση πρόσφατα επικεντρώθηκε σε ένα μάλλον άκαρπο ερώτημα. Το ζήτημα, κατά τη γνώμη μου, δεν είναι αν ο Καβάφης ή ο Σεφέρης είναι ή όχι ελληνοκεντρικοί ποιητές, αλλά ποιές είναι οι συνέπειες ενός τέτοιου χαρακτηρισμού και κατά πόσο οι απόψεις τους φωτίζουν ή απαντούν σύγχρονα ερωτήματα.
- 4 Ενδεικτικά παραπέμπουμε στις ακόλουθες εργασίες: Γ. Κιουρτσάκης, *Ελληνισμός και Δύση στο Στοχασμό του Σεφέρη*, Αθήνα: Κέδρος, 1979, Γ. Δάλλας, *Ο Ελληνισμός και η Θεολογία στο Έργο του Καβάφη*, Αθήνα: Στιγμή, 1986 και Δ. Δημηρούλης, *Ο Ποιητής ως Έθνος. Αισθητική και Ιδεολογία στον Γ. Σεφέρη*, Αθήνα: Πλέθρον, 1997.
- 5 Προφανώς, βέβαια, συγκρίνοντας δύο ή περισσότερες προτάσεις μπορούμε να τις αξιολογήσουμε, να τις ιεραρχήσουμε, σύμφωνα με την πληρότητα ή τη συνεκτικότητά τους, ή ακόμη να διαφωνήσουμε μαζί τους. Ωστόσο, δεν μπορούμε να απορρίψουμε την ύπαρξή τους.
- 6 Ανοιχτό, βέβαια, παραμένει εδώ το ερώτημα το πως διαφορετικά άτομα που δρουν στο πλαίσιο της ίδιας κοινωνικής ομάδας εσωτερικεύουν ή αποποιούνται διαφορετικά πράγματα.

- 7 Βλ. W. Connolly, *Identity/Difference*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1991, σ. 64.
- 8 Γ. Σεφέρης, «Δεύτερος Πρόλογος [στην «Ερημη Χώρα»]», *Δοκιμές*, τομ. Β', Αθήνα: Ίκαρος, 1981, σ. 28-9.
- 9 Όπως υποστηρίζει ο Σεφέρης, «ο ελληνισμός αυτός θα αποχτήσει μια φυσιογνωμία, όταν αποχτήσει μια φυσιογνωμία πνευματική η σημερινή Ελλάδα» (Γ. Σεφέρης, «Διάλογος πάνω στην ποίηση», στο Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας Διάλογος για την Ποίηση*, (επ. Λ. Κούσουλας), Αθήνα: Ερμής 1979, σ. 30.
- 10 *αυτόθι*, σ. 29.
- 11 Κ. Π. Καβάφης, *Άπαντα Ποιητικά*, Αθήνα: Ύψιλον, 1990, σ. 276. Στο εξής οι παραπομπές σε ποιήματα του Καβάφη δίνονται ενός του κειμένου.
- 12 Stuart Hall, D. Held, A. McGrew, *ό.π.*, σ. 436.
- 13 Γ. Σεφέρης, «Διάλογος πάνω στην ποίηση», *ό.π.*, σ. 28.
- 14 Γ. Σεφέρης, «Κωστής Παλαμάς», *Δοκιμές*, τομ. Α', Αθήνα: Ίκαρος, 1981, σ. 224.
- 15 Προσπαθώντας να υπερασπίσει την άποψή του περί συνεχούς μεταβολής και ανανέωσης των αξιών, πολλές φορές έδινε την εντύπωση ότι τα χαρακτηριστικά του ελληνισμού ταυτίζονταν με γενικές ανθρωπιστικές αξίες και εξισώνονταν με την έννοια του ανθρωπισμού.
- 16 Γ. Σεφέρης, «Διάλογος πάνω στην ποίηση», *ό.π.*, σ. 30.
- 17 *Αυτόθι*, σ. 30.
- 18 *Αυτόθι*, σ. 71.
- 19 Γ. Σεφέρης, «Ελληνική Γλώσσα», *Δοκιμές*, τομ. Α', Αθήνα: Ίκαρος, 1981, σ. 67-8 (Η υπογράμμιση δική μας).
- 20 Ο Σεφέρης άλλωστε αναγνωρίζει ότι τα όρια ανάμεσα στην ομοιότητα και τη διαφορά δεν είναι στεγανά και αμετακίνητα. Πολλές φορές το ένα εισχωρεί στο χώρο του άλλου. Δεν «θα μου άρεσε», γράφει, «ο χωρισμός σε έργα της δημοτικής και σε έργα της καθαρεύουσας. Οι δύο παραδόσεις στην προσωπική λογοτεχνία δεν ήταν ποτέ ανεξάρτητες η μια από την άλλη. Τις συνέχιζαν πολλές φορές οι ίδιοι άνθρωποι. Τελευταίο παράδειγμα: ο Καβάφης, που γλωσσικά ανήκει στη λόγια παράδοση, αν ανήκει σε καμιά.» (*αυτόθι*, σ. 475).
- 21 Λιγότερες είναι οι αναφορές στο Βυζάντιο και σχεδόν μηδαμινές οι αναφορές στην αρχαία Ελλάδα.
- 22 E. M. Forster, “The Poetry of C. P. Cavafy”, στο *The Mind and Art of C. P. Cavafy. Essays on his Life and Work*, Athens: Denise Harvey & Company, 1983, σ. 13. Παρατίθεται στο Γ. Δάλλας, *Ο Ελληνισμός και η Θεολογία στον Καβάφη*, Αθήνα: Στιγμή, 1986, σ. 17. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η καβαφική προτίμηση για την επιμιξία αναδύεται από θέση ισχύος. Ανοιχτό παραμένει το ερώτημα αν θα υπήρχε η ίδια προτίμηση στην περίπτωση που το ελληνικό στοιχείο δεν βρισκόταν σε θέση ισχύος.
- 23 Αξίζει να σημειώσουμε εδώ δύο γνωστά καβαφικά αποφθέγματα: «Δεν είμαι πατριώτης, [έλεγε ο Καβάφης] αλλά φυλετικός» (Παρατίθεται στο Γ. Δάλλας, *Ο Ελληνισμός και η Θεολογία στον Καβάφη*, Αθήνα: Στιγμή, 1986, σ. 24. Ο Τ. Μαλάνος επίσης σημειώνει πως «ο κ. Γ. Χατζηαντρέας [=Στρ. Τσίρκας] θυμάται κάποτε τον



Καβάφη[...] να κλείνει την ομιλία του με την εξής φράση: Είμαι κι Εγώ Ελληνικός. Προσοχή, όχι Έλλην, ούτε Ελληνίζων, αλλά Ελληνικός» (Τ. Μαλάνος, *Περί Καβάφη*, 1935, σ. 56).

24 Βλ. Cote, J. E. & Levine C, G., *Identity Formation, Agency, and Culture: A Social Psychological Synthesis*, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 2002.

25 Βλ. St. Hall, “Introduction: Who Needs Identity”, στο Hall, St., & du Gay P. (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1996 και Κ. Τσουκαλάς, *Η Επινόηση της Ετερότητας, «Ταντότητες» και «Διαφορές» στην Εποχή της Παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα: Καστανιώτης, 2010, σ. 108, όπου ο κ. Τσουκαλάς υποστηρίζει πως «δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία που να μην θεμελιώνεται σε ένα μοιρασμένο σε όλους σύστημα ιδεολογικών, συμβολικών και αξιακών παραδοχών.».